





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

# ÍNDICE

## Introducción

### 1. El esquema metafísico de la enajenación y la superación de su modalidad antropológica.

Primera sección. El esquema metafísico de la enajenación y su transformación en Hegel.

A. Fichte

B. Hegel

Segunda Sección. La modalidad antropológica del esquema metafísico de la enajenación.

A. Feuerbach

B. Marx. Fin del sentido metafísico de la enajenación.

Tercera sección. Superación de la modalidad antropológica del esquema metafísico de la enajenación.

A. Aristóteles

B. Spinoza

### 2. La enajenación en Marx

Primera sección. La enajenación en la propiedad privada e intercambio enajenado.

Segunda sección. La enajenación en el dinero y el crédito.

Tercera sección. La enajenación en el capitalismo.

### 3. Bibliografía

# El problema de la enajenación en Marx:

## El paso del esquema esencialista al dialéctico.

### Introducción

La idea de enajenación, bajo la mirada más general, tiene un sentido subjetivo y otro objetivo. En cuanto al sentido subjetivo, la enajenación hace referencia a una escisión, pérdida o separación del alma, individuo o sujeto respecto de sí mismo; se refiere al ser humano como tal y no a sus posesiones; en cuanto al sentido objetivo, por el contrario, refiere únicamente a la transferencia jurídica de un bien, es decir, a una venta o desapropiación de algo. En la intermediación de ambos sentidos, se encuentra la idea de enajenación de Marx, contenida en la expresión “trabajo enajenado”. La idea específica de *enajenación humana* que se esconde tras esta expresión, es el centro de gravedad del presente trabajo. Y las fuentes más importantes para acercarnos a dicha idea, son los textos inéditos *Cuadernos de París*, y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, del joven Marx<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por lo demás, el sentido jurídico o puramente objetivo de la enajenación únicamente será considerado como una dimensión secundaria pero inextricablemente presente en la idea marxiana de la enajenación. El enfoque constante será, desde ahora, el aspecto subjetivo de la misma, aunque en Marx este aspecto no agota el concepto mismo, como se ha dicho.

Los textos mencionados, donde figura el tratamiento marxiano de la enajenación, no fueron publicados en una edición crítica y completa (la Marx-Engels Gesamtausgabe, MEGA, de las obras completas) sino hasta 1932. Estos trabajos vieron la luz sesenta y cinco años después de la primera edición de *El Capital*, y sólo entonces fueron tomados en cuenta por las diversas corrientes marxistas de pensamiento. Su recuperación produjo grandes conmociones en dichas corrientes, puesto que en ellos se daba un lugar positivo a la idea de la esencia humana, que era un elemento de filosofía tradicional, idealista (donde la filosofía, se suponía, debía ya desde entonces dejar fuera de sus métodos y contenidos todo aspecto espiritual o trascendente que pudiera tener, y quedarse sólo con su aspecto crítico, lógico-histórico). Aunado a la crítica implicada en la idea del trabajo enajenado, se introducía un motivo humanista en la filosofía y ciencia marxista, lo cual hacía de estos textos el centro de una polémica que produjo nuevas y diversas posturas en torno a la obra y pensamiento de Marx.

El conjunto de posiciones que fueron desenvolviéndose a raíz de la publicación de los *Manuscritos* no es el tema del presente trabajo. Sin embargo, cabe hacer un breve recuento esquemático de dichos movimientos, con el fin de ofrecer el contexto crítico del concepto<sup>2</sup>. En un primer momento, se le dio, todavía dentro de una posición crítica y materialista, énfasis al aspecto humanista de la crítica a la enajenación del hombre (Landshut y Mayer, Herbert Marcuse, Henri de Man). El ser humano concreto se vuelve, con ello, el motivo fundamental tanto de la práctica como de la teoría en general. Posteriormente, después de la Segunda Guerra Mundial, el desencanto y el trauma de la guerra acusan este aspecto

---

<sup>2</sup> Véase, para un recuento más detallado, Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: Los Manuscritos del 1844*, Ed. Ítaca, México, D.F., 2003, capítulos 1, 8 y 9. Se emplea esta fuente para el subsiguiente recuento del contexto crítico de los *Manuscritos*.

humanista en la interpretación de la crítica, hasta llevarlo a la abstracción del hombre en sí mismo. El motivo no es el hombre histórico, sino el hombre en general (en abstracto). Esto sucede por dos vías; la primera, a través de un pensamiento católico progresista, que ve en Marx un autor beato, en pro del ser humano en general (Pierre Bigo, *J. Hommes*) y, la segunda, a través de autores de corte existencialista, que ubican al individuo como el verdadero centro del drama total del ser social y su existencia (Sartre, Hyppolite, Merleau Ponty, Erich Fromm).

Por su parte, en aquel mismo periodo de posguerra, se produce una reacción de signo contrario, especialmente en la Unión Soviética, que se opone al humanismo concreto o abstracto, por provenir del pensamiento occidental o burgués, y por contener elementos idealistas. Después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), en 1956, comienza en ella una recuperación del valor positivo de la crítica social en términos de enajenación humana. Posteriormente, en los sesentas, surge un nuevo tipo de crítica occidental al humanismo implicado en el concepto marxiano de enajenación, encabezado por Louis Althusser<sup>3</sup>, con su idea de “antihumanismo teórico”. Para él, Marx rompe, en su obra de madurez, con lo que llama “humanismo teórico”, entendiendo por esto toda posición que se ubique y parta del individuo o ser humano, aislado de por sí, como punto de partida para la elaboración de una teoría social crítica. Busca hacer énfasis de nuevo en que la verdadera realidad humana está en sus relaciones sociales, y sólo así se puede conocer al hombre y, en todo caso, hacer algo por mejorar su condición.

---

<sup>3</sup> Véase especialmente, Althusser, Louis, *La Revolución teórica de Marx*, trad e introd. por Martha Harnecker, segunda ed., 32° reimp., Ed. S.XXI, CDMX, 2021.

Posterior a estas posiciones, se producen esfuerzos por tomar tanto el motivo humanista, como el énfasis en las relaciones sociales concretas de los hombres, como elementos para la composición total de la crítica social. La idea es, específicamente, ubicar las continuidades y las evoluciones o transformaciones de ciertas ideas o categorías en la obra de Marx (Mario Rossi, T. Oizerman, Istvan Meszaros<sup>4</sup>). Después de la caída de la Unión Soviética, en 1991, el marxismo decayó rápidamente, lo mismo que la categoría de la enajenación. Con todo, ha habido esfuerzos por pensar todavía esta noción. Por lo general, estos intentos se han ceñido a esta última línea de tratamiento del tema. También, en dicha línea general se sitúa el presente trabajo: mediante un análisis de los presupuestos del concepto de enajenación tomado en sí misma, comprobaremos que el que Marx construye no tiende ni implica un humanismo unilateral, ni uno abstracto, pero que tampoco deja fuera teóricamente a los individuos, tomados de por sí, puesto que ellos, y no otros, son los que lo mismo padecen que producen aquellas mismas relaciones sociales que son el objeto de la crítica social; crítica orientada, precisamente, a la disolución de injusticias, desigualdades o contradicciones en el orden de la vida social humana. Y se verá, marginalmente, que esta trabazón y motivo no desaparece, tampoco, en la obra de madurez.

Por lo demás, la historia de la idea misma de enajenación, puede rastrearse polifacéticamente hasta la época antigua, con las ideas de inspiración poética y manía. De ahí se puede volver los pasos en su rastro a través de la idea medieval cristiana de la posesión demoniaca del alma humana por el Diablo; la de un vaciamiento de la propia voluntad (kénosis) para acoger la de Dios, en la teología cristiana, o a través de las ideas

---

<sup>4</sup> De este autor, especialmente, véase Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, cap. I, traducción Ana María Palos, Ediciones Era, México, D.F., 1978.

modernas de enajenación, que refieren ya a enfermedades mentales o crisis identitaria, a la pérdida de la soberanía política individual (como en Rousseau), o a la mera institución jurídica de la desapropiación de bienes materiales, todas las cuales son anteriores a la idea marxiana de enajenación<sup>5</sup>. Estas formas no serán analizadas en el texto, puesto que suponen un estudio histórico pormenorizado de la categoría de la enajenación; aquí me ocupo únicamente de la enajenación marxiana, sus características específicas, sus antecedentes, y su validez teórica.

Una de las premisas de este trabajo es que siempre que se aborda la noción de enajenación en un sentido exclusivamente subjetivo (o puramente ideal), se presupone un modelo de metafísica dualista, trascendentalista y esencialista. Desde los primeros usos de la palabra, como noción religiosa, y en su estructura semántica misma, se encuentra presente este modelo tradicional dualista de metafísica. El rasgo más general y característico de dicho modelo es que, a través del pensamiento, concibe y transforma ideas universales y abstractas, en ideas de entidades que subsisten por sí mismas, independientemente del sujeto que las piensa. Así, sobre la base de este modelo prototípico de metafísica y su hábito propio de pensamiento, y teniendo en cuenta el significado de la palabra “enajenación”, podemos observar la *forma general* que aquélla adquiere. Los límites de dicha forma se

---

<sup>5</sup> Véase la primera parte del libro Ander, Ezequiel-Egg, *Formas de alienación en la sociedad burguesa*, Editorial Humanitas, 1983, consultado en [Wayback Machine \(archive.org\)](https://www.archive.org) el 21 de junio de 2020. También confróntese con la idea de la enajenación como “vendibilidad universal”, según expresión de Meszaros (Mészáros, Istvan, “La enajenación como “vendibilidad” universal”, *La teoría de la enajenación en Marx*, ERA, 1978: allí se desarrolla la idea de la enajenación en un sentido económico moderno. También, puede rastrearse desde allí la idea de la enajenación política, como el lamento de Rousseau respecto a la sociedad como agente externo al individuo y perversor del mismo).



reducen a un esquema que, dentro de las coordenadas que hemos advertido, consiste en el acontecimiento de un *acto único* de transferencia de la esencia de una entidad cualquiera, desde *esta* entidad, hacia una *otra* en la que la primera se enajena. Este acto de transferencia da pie, por tanto, a un *inicio* discreto de la enajenación, la cual se mantiene, en adelante, en constante tensión, a la espera de ser restituida o cancelada. Además, como rasgo complementario del esquema, tanto lo que se enajena (la esencia) como las instancias en que esto ocurre (lo enajenado y lo enajenante), son siempre entidades que, al ser concebidas idealmente, se presentan invariablemente como subsistentes en y por sí mismas. Finalmente, aquellas instancias en las que ocurre la enajenación son siempre dos y opuestas. Todo ello está implicado en lo que se llamará en adelante *esquema metafísico de la enajenación*.

El esquema de la enajenación se capta, también, intuitivamente: cuando se dice de alguien que está enajenado, siempre se entiende, de algún modo, que dicho sujeto está “fuera de sí”. Pero ese “fuera de sí”, implica un Otro en el que se enajena él mismo, de un modo íntimo y subjetivo, dejándolo *irreconocible*. Y, si *decimos* que ha “salido de sí”, ¿a qué nos referimos? ¿Qué es lo que salió de él, dejándolo irreconocible? La respuesta es siempre su *esencia*, o un rasgo esencial suyo. En caso contrario, el sujeto sería *reconocible* y la expresión no tendría sentido. Por ejemplo, cuando una persona enferma, por lo general no decimos que esté enajenada, sino sólo que ha sido afectada por alguna bacteria o virus, etc. Pero aquél que decimos que ha salido “fuera de sí”, es porque se ha vuelto irreconocible, precisamente porque está enajenado en su esencia, que lo hacía quien era. Y, ¿en qué puede albergarse aquello que sale fuera del sujeto? La respuesta es siempre una otredad opuesta a él, en tanto que enajenante, pero al mismo tiempo no totalmente diferente del mismo en

tanto que alberga lo enajenado. Así, se puede ver que también intuitivamente se cumple el esquema metafísico de la enajenación, en lo que atañe a la trascendencia, la esencia del sujeto y la dualidad esencial del proceso.

La enajenación entendida según lo dicho hasta aquí presenta un problema significativo, que radica en el trasfondo metafísico del esquema. Se da en éste la contradicción fundamental de que algo subsista una vez que pierde o se separa de su esencia, pues ésta, en su sentido tradicional y más exacto, es la condición de subsistencia de toda existencia. Así, si algo perdiera su esencia, perdería a la vez su existencia. Esta contradicción no puede evitarse mientras se entienda la esencia de las cosas, justamente, como entidad que, en cualquier sentido, subsiste por sí misma, independientemente de la existencia de su objeto. Por esta razón, la idea de la enajenación, en sentido estricto, sólo podría usarse como recurso simbólico o analógico (como cuando alguien dice de otra persona que está enajenada, cuando la atención de ésta se halla inmersa en la pantalla del celular, o cuando se le dice así a alguien cuando se piensa que aquél está “loco”), pero no como recurso teórico, ni como categoría con sentido ontológico. Pero si la contradicción se resuelve mediante un cambio de paradigma en torno al concepto mismo de esencia (uno que no implique nociones metafísicas), el concepto de enajenación gana la posibilidad de cobrar validez teórica general y, el esquema, validez *lógica* (se transforma en *esquema lógico de la enajenación*). Precisamente, este movimiento de resolución se realiza en el primer capítulo, mientras que, a la luz de los resultados de éste, en el segundo capítulo la exposición del concepto marxiano de la enajenación (tal como se emplea y desarrolla en los *Cuadernos* y los *Manuscritos*) sirve para demostrar su validez teórica como *concepto aplicado*.

Para dar solución al problema planteado arriba en torno a la noción subjetiva de la enajenación, en el primer capítulo me serviré del modelo de metafísica y esencia propuesto por Spinoza en su *Ética: Demostrada según el orden geométrico*<sup>6</sup>. Pero antes de desarrollar la solución al problema, es necesario revisar la evolución de la idea de enajenación en su sentido filosófico, hasta el momento en que Marx da a este concepto validez teórica. Tal recorrido es el objeto de las primeras dos secciones del capítulo. En ellas, haré un recorrido histórico de la evolución del concepto de la enajenación, en su deriva filosófica, de la mano de Fichte, Hegel y Feuerbach, hasta Marx. A partir de ello, será posible problematizar el esquema metafísico de la enajenación, para tratar de llegar a una resolución satisfactoria del mismo en la tercera sección. Sin embargo, la segunda sección también incluirá el origen de la polémica en torno al concepto de enajenación de Marx, que se halla en el supuesto esencialismo en su concepción de la enajenación, derivado de la influencia de Feuerbach sobre él.

Al hablar de la enajenación, se ha llegado a ver, en los trabajos de Marx sobre el tema, la contradicción esencialista ya mencionada: el ser humano enajenado de su esencia (o naturaleza), no podría seguir existiendo o, en todo caso, dejaría de ser un ser humano. Y es que, cuando Marx habla de la enajenación de la esencia humana, se refiere al concepto de ser humano de Feuerbach que, como vimos, reproduce impropriamente, es decir, sin trascendentalismo, un tipo de esencialismo dualista que implica, a su vez, aquella

---

<sup>6</sup> La edición que se usará principalmente es la siguiente: Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad., introd. y notas de Vidal Peña Albiac, Ed. Tecnos, Madrid, 2014.

contradicción<sup>7</sup>. Pero, a pesar de que Marx suscribe realmente la idea feuerbachiana del hombre, éste supera definitivamente el esquema metafísico de la enajenación, gracias a la síntesis de ésta con el método dialéctico de Hegel. Marx cierra así el ciclo de desarrollos filosóficos importantes en torno a esta noción.

Lo mismo que Hegel, Marx parte del método dialéctico de investigación y exposición, lo que hace irreconciliable la idea de enajenación, ceñida a este marco teórico, con su idea tradicional, toda vez que la dialéctica implica un enfoque centrado en el devenir y no, como podría decirse del modelo de metafísica tradicional, en el ser. Marx mismo liga, en los *Cuadernos* y en los *Manuscritos*, la enajenación con un *proceso* (el del desarrollo de la propiedad privada) y no con un *acto único*, en virtud del cual ocurre la enajenación de un modo sucesivo. Así, para mostrar a la vez el desarrollo del concepto y zanjar, en parte, al menos, el debate sobre el esencialismo de Marx, se apunta cómo se mezcla en éste la antropología de Feuerbach (que supera todo espiritualismo y trascendentalismo ) y el método dialéctico de Hegel (que supera también el trascendentalismo y, además, el dualismo que le faltaba superar al primero).

Para la resolución del problema de la contradicción en la idea tradicional de la enajenación, como se dijo antes, me sirvo de la filosofía de Spinoza, puesto que, gracias a su concepto de esencia, se hace posible *no rechazar la idea misma de enajenación*. El planteamiento es el siguiente: como se ha dicho, e igual que con todo lo demás, un ser humano despojado de su esencia es, en rigor, imposible que mantenga su existencia. Se hace necesario, por ello, sencillamente rechazar la idea de esencia en su totalidad y, con ella,

---

<sup>7</sup> Este problema no se deriva directamente de los textos de Marx, como se verá, sino, más bien, de la descontextualización de la idea de la enajenación del hombre que aparece en ellos. Es sólo una cuestión circunstancial el que la crítica a esta idea se haya dirigido a Marx y no a Feuerbach.

la de la enajenación humana o, por el contrario, dar un nuevo sentido a la idea de esencia que disuelva la contradicción implicada en la idea tradicional de la enajenación, de modo que ésta pueda aún tener un sentido teóricamente útil. He optado por esto último, pues la idea de esencia de Spinoza (la esencia refiera a la potencia del singular) lo permite, y parece claro que Marx parte de un movimiento semejante al hablar de enajenación humana. Pero Marx no desarrolla el problema ni lo resuelve de un modo explícito, sino que, ya teóricamente consistente en su cabeza, lo aplica al análisis de la condición social de los seres humanos de su tiempo.

La tercera sección del primer capítulo es, pues, el desarrollo de la solución aquí propuesta a la contradicción esencialista en la idea tradicional de la enajenación. Para ello, se analiza primero el concepto de esencia de Aristóteles, que se esfuerza siempre por conservar ideas concretas de las cosas, mediante la noción del llamado compuesto hilemórfico, según el cual, la forma de las cosas no puede pensarse como algo realmente separado de su materia. El objetivo de Aristóteles es definir la esencia de las cosas desde el punto de vista de la especie a la que pertenecen los *entes concretos*. Este punto de partida es necesario en orden al proyecto aristotélico de una “ciencia primera” de las entidades, ya que, puesto que “no hay ciencia de lo singular”, se tiene que adoptar siempre el punto de vista general de las especies para definir la esencia de los entes. Pero, precisamente, debido a que Aristóteles sitúa en última instancia esta esencia en la forma de la especie del ente, su concepto de esencia *tiende* todavía al esencialismo

Además, nuestro objetivo no es establecer las bases de una ciencia primera, sino realizar un cambio de paradigma filosófico respecto de la esencia que nos sirva para comprender el sentido de la enajenación marxiana, es decir, su sentido filosófico (dialéctico)

materialista. Para mostrar este cambio de paradigma acudimos, entonces, a la filosofía de Spinoza. Su reforma filosófica en torno a la esencia consiste precisamente en abordar este concepto desde el punto de vista de los individuos como *cuerpos singulares*. De acuerdo con el sentido inmanentista de su filosofía, la esencia de las cosas radica en su potencia, y no en su forma, por lo que es absolutamente inseparable de ellas, aunque aún distinta. Este movimiento supera, finalmente, todos los elementos sujetos a la contradicción del esquema metafísico de la enajenación, sin abolir el concepto mismo.

Mediante el empleo del concepto de esencia de Spinoza, las ideas de enajenación y esencia humana adquieren validez teórica, en la medida en que se ven despojadas de contradicciones. Parece claro que Marx se sirvió de un modelo de esencia semejante a éste, aunque no se exprese particularmente sobre este punto en ningún lugar. Se trata pues, de una propuesta acerca del modo en que Marx pensaba para sí estos conceptos, en lo que atañe a su dimensión puramente teórica, puesto que, en el sentido práctico de los mismos, es evidente que se trata de conceptos aplicados. En efecto, es patente en su lectura, que Marx, con el término “enajenación”, se refería siempre a “enajenación del trabajo” y, con el de “esencia humana”, se refería siempre a la esencia *social* del ser humano.

El análisis de los diversos aspectos de la enajenación en Marx es lo que constituye el objeto del segundo capítulo. Allí se buscan dos cosas: primero, cotejar la noción teórica de la enajenación resultante del primer capítulo, con aquella otra que aparece en los *Cuadernos y Manuscritos*, ya cargada de sentido histórico, económico y sociológico, de modo que sea claro que no hay allí ninguna contradicción esencialista. Segundo, exponer el desarrollo de la enajenación humana, histórico-concreta, en tres momentos (que corresponden a las tres secciones del capítulo), según se desprende de las instituciones económicas relacionadas

con ella en los textos mencionados: la mercancía y el intercambio, el dinero y el crédito, y el capital.

En el segundo capítulo se echará mano de los resultados del primero y parte de la idea de que la enajenación del ser humano se da entre él y su propio trabajo, transfigurado en propiedad privada. Según esta oposición, la solución práctica al problema de la enajenación es, en su forma más simple y llana, la abolición de la propiedad privada. Pero para saber cómo realizar esto, es necesario plantear en términos de un análisis de la relación histórica del ser humano con la propiedad privada, (que es, precisamente, el análisis del trabajo enajenado que se lleva a cabo, compuesto de meros esbozos, en los *Cuadernos* y los *Manuscritos*)<sup>8</sup>. Dicho análisis, en tanto que tiene un objeto histórico-concreto, se remonta hasta los inicios mismos de la civilización. Por ello, la estructura del segundo capítulo sigue un criterio de desarrollo histórico. Comienza, en la primera sección, con el problema de la mercancía, en la medida que implica la idea del “intercambio enajenado”. Es ésta la primera forma histórica de propiedad privada y, por lo tanto, de enajenación humana. La segunda sección abarca el momento en que el intercambio desarrolla la institución del dinero y el crédito, donde la enajenación se magnifica, al crearse esta especie de propiedad privada

---

<sup>8</sup> Allí, Marx usa los conceptos de trabajo, trabajo enajenado y propiedad privada en un sentido específico, como categorías económicas modernas, o del capitalismo. Pero aquí me serviré de ellas para abordar también el problema de la enajenación y la economía en épocas anteriores al capitalismo. La justificación para ello está en el mismo Marx, cuando habla en los *Cuadernos* de la enajenación del trabajo y el hombre, implicados ya en la *mercancía* y su intercambio, y en el dinero, todas cosas previas al capitalismo. De este modo, en el contexto del intercambio mercantil en general, habla de “intercambio enajenado”. Sólo posteriormente, en los *Manuscritos*, Marx habla técnica y explícitamente de “trabajo enajenado”, entendido (pero no planteado aun) como la venta de la fuerza de trabajo.

universal y potencial, o abstracta, que culmina con el crédito y lleva la enajenación “al interior del pecho del hombre”.

En el primer capítulo, es necesario salir parcialmente de la filosofía de Marx, en la medida en que se busca realizar un abordaje puramente teórico al concepto de la enajenación, que éste no realiza; en el segundo, volvemos a ella para abordar su aspecto práctico, puesto que las premisas y conclusiones del concepto en él son todas de este género. La idea es, por un lado, comprender bien este concepto en su obra, en sentido técnico e histórico y, por otro, demostrar su validez teórica.



## Primer Capítulo.

### **El esquema metafísico de la enajenación y la superación de su modalidad antropológica.**

En este capítulo se abordará el problema principal de carácter teórico de la enajenación en su sentido tradicional y subjetivo, que consiste en una contradicción fundamental: si la esencia se comprende como una entidad independiente del ente, y a la vez como aquello que constituye la razón y condición de la existencia del mismo, entonces la separación de ésta respecto a aquel implicaría el fin de la existencia del ente en cuestión. A este respecto, se hace necesario abandonar la idea de esencia, o elaborarla de un modo nuevo, de modo que sea teóricamente consistente, es decir, que se halle libre de contradicción en lo respectivo a la idea de la enajenación. A lo largo del capítulo me serviré de lo que llamo el esquema metafísico de la enajenación, para establecer el marco que ha de ser superado al reelaborar la noción de esencia. El esquema consiste en la concepción de la enajenación como un acto único de separación y transferencia de la esencia de un ente a un Otro igualmente separado de él. Por su parte, emplearemos el concepto de Spinoza de esencia para dar solución a esta contradicción y superar dicho esquema, tanto en su modalidad espiritualista, como en su modalidad materialista acrítica (no dialéctica) o antropológica (feuerbachiana). El objetivo es, pues, realizar un cambio de paradigma filosófico respecto de la esencia que nos sirva para comprender el sentido de la enajenación marxista, es decir, su sentido filosófico (dialéctico) materialista, y su consistencia teórica.

En la primera sección se abordará la forma que adopta la enajenación en Fichte, de modo que sea clara la manera en que esta idea tiene un trasfondo metafísico, adecuado al esquema que ha sido propuesto arriba. Posteriormente, se verá cómo Hegel reelabora esta idea, de acuerdo con la revolución filosófica que lleva a cabo respecto al método. Al emplear la dialéctica como principio único de interpretación del devenir y la conciencia, puede dotar a la enajenación de algún tipo de *evolución*. Así, esta idea es al mismo tiempo despojada de un esencialismo fijo y, en esta medida, de un presupuesto trascendentalista. Con todo, se conserva el carácter metafísico de la misma en la medida en que la filosofía hegeliana es espiritualista.

En la segunda sección, se tomará el punto de vista materialista antropológico que adopta la enajenación en la filosofía de Feuerbach, para señalar el acriticismo de ésta, es decir, su carencia del elemento *evolutivo* que había introducido Hegel. La falta de una dimensión dialéctica histórica en el primero, hace que su concepción sea no sólo acrítica, sino insuficiente para superar el esquema metafísico de la enajenación y, por consiguiente, para comprender el sentido de la enajenación en Marx. Del mismo modo que en Hegel se conserva el esquema metafísico de la enajenación por su espiritualismo, en Feuerbach se conserva por motivo de lo que se podría llamar una impropiedad esencialista, al fijar la “naturaleza humana” como algo simplemente dado. En ambos casos, se verifica un progreso hacia la superación del esquema, pero un obstáculo o retroceso, en otro. Igualmente, ninguno de ellos logra, por las razones antedichas, la consistencia teórica del concepto de enajenación en Marx. Finalmente, en la segunda parte de la segunda sección se expondrá brevemente el concepto y la visión de Marx sobre la enajenación. De este modo, se verá que es incompatible con la visión de Feuerbach a este respecto.

En la tercera sección se atenderá directamente el tema de la esencia, como el elemento problemático en el esquema metafísico de la enajenación. En un primer momento, se revisará la filosofía de Aristóteles al respecto, pues él culmina el proceso histórico (que inició el pensamiento socrático) de elaboración de la noción del concepto como algo necesariamente universal, y es quien establece una definición de esencia (aquello sin lo cual el ente no puede subsistir como tal) que se configura, para la posteridad, como la premisa básica para interpretar todo desde un punto de vista esencialista (ya que induce la idea de esencia como algo sencillamente *distinto* de la cosa misma de que se habla). Esto, a pesar de que él mismo sienta las bases para superar ese punto de vista, introduciendo el aspecto empírico de la realidad como algo inalienable de la esencia de los entes. Por último, se tomará el concepto de esencia de Spinoza para superar definitivamente las dificultades que presenta el concepto de esencia de Aristóteles cuando se lo quiere aplicar al de la enajenación, sin caer en contradicciones. La evaluación de este concepto nos pondrá en posición de comprender no sólo el concepto de enajenación en Marx en los textos, sino la razón por la cual es teóricamente consistente, de acuerdo con su visión dialéctico materialista del mundo.

## 1.1 Primera sección. El esquema metafísico de la enajenación y su transformación en Hegel.

La enajenación marxista y hegeliana se diferencian de cualquier otra concepción de la enajenación por el hecho de que su sentido es filosófico y no religioso o análogo a éste; también, porque su elaboración se da en el marco de la metodología dialéctica. En efecto, existe una gran diversidad de acepciones para dicho término. Éstas van desde su lato sentido jurídico, que expresa la simple transferencia de propiedad de un bien, hasta aquel que expresa el fenómeno metafísico de la separación entre esencia y existencia, pasando por la significación que adquiere para la psicología clínica, la sociología y la política, entre otras áreas<sup>9</sup>. Además, el uso primitivo de la palabra (*alienatio*) mezcla la cotidiana sensación de extrañamiento con la interpretación de ese mismo extrañamiento en términos religiosos, entre lo metafísico y lo mitológico<sup>10</sup>. Esta última raigambre semántica puede rastrearse hasta la cultura antigua, en todo lo relacionado con las manías, posesiones y psicopatologías<sup>11</sup>.

A parte de la enajenación de tipo jurídico, todas las anteriores acepciones de la enajenación, salvo las de Hegel y Marx (o las que derivan de ellas), son análogas entre sí. Todas comparten un esquema de fondo metafísico y que describe la separación entre la existencia de una cosa y su propia esencia. En el caso de Hegel, sin embargo, el rasgo

---

<sup>9</sup> Véase supra, nota 5.

<sup>10</sup> Como ejemplo más representativo, se trata del *vaciamiento* (kénosis) de Dios en el sujeto de Cristo, para la teología cristiana.

<sup>11</sup> Especialmente la griega y romana. Al respecto puede verse el tratamiento que da Platón a la idea de la locura o la manía en el *Fedro* y el *Ion*: ya se trate de la pitonisa o del poeta, ambos responden a algún tipo de inspiración o posesión divina. Los dioses, en cada caso, se vinculan al sujeto hasta el punto de ocuparlo temporalmente, poseyéndolo y sacándolo fuera de sí.

metafísico de separación se mantiene. Pero en su caso, la enajenación no se da como un estado de cosas con una significación única y, por lo tanto, con un principio y un fin bien delimitados. Por el contrario, en su caso (lo mismo que en el de Marx), la metodología dialéctica implica que la enajenación se modifica con el tiempo y tiene, de este modo, múltiples significaciones. Así, el modelo de metafísica es distinto en el caso de Hegel.

Antes de ver en qué consiste el esquema metafísico de la idea de enajenación y cuál es su modelo, hay que resaltar los elementos metafísicos que subyacen a dicha idea. Para ello, podemos apoyarnos en la etimología del término: “La palabra enajenar está compuesta con el prefijo -in (hacia adentro) y el verbo *alienare* (pasar a otro un derecho propio, alejar...). Este verbo latino viene de *alienus* (ajeno), adjetivo derivado del pronombre *alius* (otro)... La palabra *alius* viene de la raíz indoeuropea \*al- (otro)”<sup>12</sup>. Si bien nada sugiere en esta descripción la idea exacta de la separación de esencia y existencia, sí es posible interpretar a partir de ella tal significado si tenemos en cuenta sus elementos: otredad, interioridad (en el prefijo -in) y la transferencia de algo propio a algo ajeno. El propio verbo latino *alienare* arroja también como su definición el acto de “sacar fuera”. Todos estos elementos aparecen y se sobreentienden, por ejemplo, en las expresiones “alienación mental”, “alienación de la libertad” e incluso en la de “alienación del trabajo”, expresión que usa Marx ampliamente en los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Etimología de enajenar*, disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?enajenar>, consultado: miércoles 30 de septiembre de 2020.

<sup>13</sup> En el segundo capítulo se mostrará cómo tanto allí como en los *Cuadernos de París*, esta expresión tiene una base estrictamente realista y materialista, a diferencia de las otras. Por esta razón, la aplicación del sentido de la enajenación como fenómeno metafísico en él es inconsistente. Además, también veremos en el segundo capítulo cómo en Marx el sentido subjetivo de la enajenación (antes de base metafísica) y su sentido objetivo (enajenación jurídica) se implican mutuamente y en cierto sentido se vuelven indistinguibles. El concepto de trabajo enajenado tendrá, precisamente, esto último como una de sus características principales. Para la

## Fichte

El indicio más elemental de una noción metafísica en el fondo de la idea de enajenación es, pues, el de la otredad. Tanto ésta como las nociones de interioridad y transferencia carecen de sentido sin una referencia a la realidad empírica. Por tanto, ellas mismas no son directamente nociones metafísicas. Lo que las convierte en tales es su fijación como entidades que subsisten por sí mismas, independientemente de sus relaciones o del cuerpo que las piensa. Una vez que se establecen estas nociones como ideas o conceptos *independientes*, empiezan a adquirir funciones especulativas desligadas de la realidad empírica que las suscita. Quizás el mejor y más pertinente ejemplo de esto último, para el caso, sea el de la filosofía fichteana. Allí, lo Otro es un no-Yo primigenio que se distingue del Yo absoluto para comenzar su desarrollo racional hacia la conciencia acabada (en un sistema de la experiencia)<sup>14</sup>.

En Fichte, el Yo absoluto (o trascendental) se desprende en sí de su forma indeterminada e infinita para darse posteriormente su propio contenido en la co-determinación del Yo y el no-Yo: “Tanto el yo como el no-yo son productos de una acción

---

totalidad del presente trabajo la edición en español de los *Manuscritos* y de los *Cuadernos* es, respectivamente: Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manuscritos económico filosóficos de 1844”, *Escritos Económicos Varios*, recopilación y traducción por Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1962 y Marx, Carlos, *Cuadernos de París: Notas de lectura de 1844*, Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, trad. del alemán por Bolívar Echeverría, 2ª ed., Ediciones Era, México D.F., 1980.

<sup>14</sup> Véase, para una comprensión general del sistema filosófico de Fichte: Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. VII: De Fichte a Nietzsche, *Fichte I y II*, traducción de Ana Doménech, edición castellana Manuel Sacristán, 3ª ed, 1ª reimp., México, 1983. Para profundizar y conocer el modo en que la alienación es concebida en Fichte, consúltese su *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamento de la doctrina de la ciencia], 1794.

originaria del yo; y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del yo, de la posición del yo por sí mismo”<sup>15</sup>. Esto no es por lo pronto alienación como tal, puesto que todo sucede en la unidad trascendental de lo Absoluto. Sin embargo, con esto ya se ha establecido, la base esquemática del sentido metafísico de la enajenación es una Mismidad y una Otredad concebidas como entidades que subsisten por sí mismas. Tal es la forma depurada del esquema metafísico de la enajenación; una forma especulativa (ya filosófica). La división del Yo absoluto en Yo y no-Yo finitos, se corresponde en la teoría con la que divide sujeto y objeto y, en un sentido más general, con la que divide conciencia y mundo natural. La naturaleza aparece así como la Otredad indispensable y primigenia respecto de la conciencia individual, la cual, en su etapa de desarrollo, aparece ya alienada o separada de aquella.

La alusión a Fichte es pertinente por cuanto en él la forma metafísica de la idea de enajenación aparece completamente depurada y cargada de una función conceptual, filosófica y especulativa. Como hemos visto, es la transferencia de algo propio a algo ajeno, sobre la base misma de una separación primordial: una parte del Yo trascendental se encuentra transferida a una Otredad negativa (no-Yo) y transfigurada luego en objeto o naturaleza. Este objeto o naturaleza es, al mismo tiempo y contradictoriamente, producto de la actividad del Yo trascendental y la propia condición de dicha actividad. Para cuando la conciencia del sujeto aparece como tal, ésta ya se encuentra alienada de aquella condición negativa y primitiva. Con ello quedan delineadas las líneas más generales del esquema metafísico de la alienación: se da una contradictoria separación y transferencia de una

---

<sup>15</sup> Gottlieb Fichte, Johann, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, España, 2005, p. 56.

misma cosa en dos (sujeto → sujeto-objeto, o conciencia → conciencia-naturaleza), sobre la base de una dualidad fija (Yo / no-Yo).

Fichte es quien da a este esquema una función filosófica, pero su forma típica es la de la alienación respecto de Dios, que se remonta por lo menos hasta San Agustín, y que aparece también problematizado en Schelling y en Hegel. Por un lado, para la tradición judeo-cristiana, el ser humano se encuentra separado de Dios por el pecado original<sup>16</sup>. Por el otro, la redención del alma es también enajenación, pero en sentido inverso: Dios se transfiere al sujeto de la redención. La palabra latina *alienatio* traduce, para esta tradición, la palabra griega κένωσις (kénosis), que significa *vaciamiento*. Lo que en este caso se vacía es la voluntad de Dios en el sujeto y la del sujeto simplemente fuera de sí o en la de Dios. Los elementos del esquema metafísico de la enajenación están claramente presentes en la dualidad alma-Dios como cosas distintas y en la transferencia que se da entre ellas.

Otra forma típica pero moderna del esquema metafísico de la enajenación es la que deriva de la teoría política iusnaturalista y de la crítica al sistema económico-político moderno. En aquella teoría, la libertad individual e irrestricta de los miembros de una sociedad puede considerarse como derecho alienado cedido al Estado. El Estado adquiere, con ello, el carácter de la voluntad general de la sociedad y fija obligaciones y derechos. En la crítica a un Estado semejante, las relaciones económicas y de propiedad obligan al grueso de la población a enajenarse a través de la venta de sus propiedades. La enajenación simplemente jurídica de la propiedad comienza a considerarse como algo negativo en

---

<sup>16</sup> Para una exposición más detallada de los orígenes del concepto de enajenación, de su sentido para la tradición judeo-cristiana y de su forma en la Modernidad, que se indica en el siguiente párrafo, véase Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, op. cit., cap. I.



términos espirituales. Esta forma de crítica se aprecia claramente en Rousseau, de un modo rico pero velado<sup>17</sup>. La idea del *contrato* reúne tanto el aspecto teórico de la cesión de la libertad individual irrestricta al Estado, como el aspecto práctico de relacionarse como cosa con el resto de los miembros de la sociedad o de un modo simplemente inconsciente. También, aquí, el esquema se cumple en la división de la sociedad civil y el Estado, donde se dan transferencias de derechos y propiedades entre ellos. Tanto en la enajenación religiosa o judeo-cristiana como la jurídico-política expresan antes que un fenómeno verificable, una serie de contradicciones que surgen de aquella separación dualista originaria basada en la idea metafísica de la Otredad como propiedad distinguible de una Mismidad.

El rasgo principal del esquema metafísico de la enajenación consiste en ser un acto único en tensión, sobre la base de dos entidades contrarias, que subsisten por sí mismas y que son siempre idénticas a sí mismas o *estáticas*. Ciertamente, si bien hay algo de *acción* en esta relación, ella se limita a los actos de pérdida y restitución (de la gracia, en el caso de la enajenación religiosa y de la libertad individual y humanidad, en el caso de la política). El acto puede o no restituirse, o puede o no repetirse, pero tiene siempre ese carácter metafísico y esa base estática. Esto es relativamente fácil de entender cuando se trata de la alienación respecto de Dios y en la alienación socio-política (en la alternancia, por ejemplo, entre constitución y revolución). Pero también ocurre así en Fichte, donde la alienación del no-Yo respecto del Yo absoluto, es al mismo tiempo el acto único y la base estática de toda replicación del desarrollo real de su actividad, condensado en la fórmula tesis-antítesis-síntesis. En otras palabras, el objeto o la naturaleza existen ya como alienación

---

<sup>17</sup> Ibid., Mészáros, p. 47-63.

de la conciencia, al momento que ésta surge, y la fórmula tesis-antítesis-síntesis que determina todo, se da sobre la base de esta alienación.

## Hegel

Por su parte, Hegel conserva el esquema metafísico de la enajenación fichteana. Pero, a diferencia de él, no establece ni la base estática Yo / no-Yo, ni su acto original de separación, como condiciones trascendentales para el surgimiento o el desarrollo de la conciencia. No hay en él precondición formal a partir de la cual el contenido tenga posteriormente sentido: aunque el movimiento dialéctico del Espíritu en Hegel sigue en el fondo la misma lógica tesis-antítesis-síntesis, el desarrollo de esta forma va en él siempre parejo al del contenido. Por ello, a su vez, la conciencia se halla desde el inicio presente en la evolución o despliegue del mundo o del Espíritu. Desde el inicio todo es movimiento de la conciencia y del Espíritu (y no deducción, como es el no-Yo en Fichte).

Para Hegel, lo trascendente es, al mismo tiempo, inmanente, y viceversa; lo inmanente, trascendente<sup>18</sup>. De este modo, la enajenación, sin despojarse de su carácter metafísico, sí lo hace respecto de cierto modelo de metafísica. Dicho modelo, que hemos representado mediante la filosofía de Fichte, es dualista y trascendentalista y separa, en este caso, lo eterno e inmutable (infinito) de lo perecedero y mutable (finito), como instancias

---

<sup>18</sup> “El movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un momento y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la negatividad es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la simplicidad determinada. De este modo, el contenido hace ver que no ha recibido su determinabilidad como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo y se erige, de por sí en momento y en un lugar del todo.” Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, 22° reimp., FCE, México, 2015, p. 35 y 36.

estáticas generales que subsisten por sí mismas. Al despojarse de aquel modelo, la enajenación puede entenderse ya como un proceso constante, formalmente indistinguible de su restitución o comunión, ya como un simple momento de un proceso cualquiera (en el caso de Hegel, del desarrollo del Espíritu). Ambas opciones excluyen entender la enajenación como un acto único en tensión, con una duración determinada, garantizada por la inmutabilidad de los polos que le dan asiento a dicho acto.

Como se ve, en la filosofía hegeliana la función de la enajenación no es simplemente metafísica, sino especulativa, como lo era también en Fichte. Allí, el despliegue de lo Absoluto se da a través de una serie de contraposiciones sucesivas que van co-determinándose. Las instancias generales en las cuales tienen lugar dichas contraposiciones son la conciencia en sentido individual y el espíritu como tal. Aunque estas categorías sean, a su vez, productos más o menos avanzados del despliegue de lo Absoluto, funcionan como puntos de referencia, que posteriormente se establecen como tales y no se abandonan más<sup>19</sup>. Ambos puntos de referencia tienen en común el ser conciencia en general, por lo que el proceso de la enajenación puede describirse a través de esta única instancia. La conciencia se enajena de sí misma en un momento, para conocerse y reconocerse fuera de sí en el siguiente. En un primer momento se “externaliza” (*Entäusserung*), y al siguiente, después del surgimiento de una contradicción consigo misma,

---

<sup>19</sup> Lo mismo pasa con el concepto de enajenación, el cual no adquiere relevancia técnica sino hasta la parte en la que se trata de la cultura, el Espíritu y la Ilustración (B. El Espíritu extrañado de sí mismo; la cultura). Se dice allí, por ejemplo: “Nada tiene [en la época del “mundo del espíritu ético”] un espíritu fundado en él mismo e inmanente, sino que es fuera de sí en un espíritu extraño -el equilibrio del todo no es la unidad que permanece en sí misma ni su aquietamiento que ha retornado a sí, sino que se basa en el extrañamiento de lo contrapuesto”. Ibid. p. 288. La enajenación, en un sentido *técnico*, pues, aparece en la obra de Hegel en el mismo momento histórico en que aparece la enajenación capitalista del trabajo; la misma contra la que protesta Rousseau, a su manera.

se “extraña” (*Entfremdung*)<sup>20</sup>. Este extrañamiento es en realidad un relativo retorno de la conciencia hacia sí, desde el Otro al que se había externado y que la contradecía.

La enajenación en la filosofía hegeliana es, pues, la condición negativa indispensable para que la conciencia sea inteligible para sí misma. Según esta perspectiva, la enajenación es indispensable para el reconocimiento de uno mismo o para su propia liberación; es la condición previa necesaria. La enajenación no es tanto, aquí, una pérdida de sí como la forma en la que la conciencia se hace objeto para sí misma; es, en buena medida, el complemento o equivalente, incluso, de la idea de objetivación, idea que es en sí misma positiva. Aun así, la enajenación, cuando encuentra su completa densidad significativa derivada del momento histórico de la Ilustración, sí tiene un carácter negativo con vistas a ser superado. Más adelante se verá cómo este objetivo requiere todavía un criterio crítico materialista para ser realizado.

Con Hegel, el problema de la enajenación se reformula en términos de una relación activa y sintética, y no en términos de acto único o de situación. También, como hemos mencionado, este proceso es para él inherente a la evolución del Espíritu. De estas pocas premisas se concluye que la enajenación es un fenómeno universal y, en esa medida, transhistórico. No es posible, entonces, interpretar ya la enajenación como algo que históricamente acontece y que históricamente puede desaparecer, en momentos sucesivos o paralelos de historia alguna, individual o universal. Dicho de otro modo, la transformación en la concepción de la enajenación que lleva a cabo Hegel se logra a través de la inclusión y

---

<sup>20</sup> En rigor, en la filosofía hegeliana, el constante vaivén de externalización y extrañamiento es fluido, por lo que el empleo de los *momentos sucesivos* para la construcción de la historia de la conciencia es sólo un recurso metodológico. Especialmente en el segundo capítulo de este trabajo, se hablará de “extrañamiento” como si fuese la externalización, por ser más inteligible en el contexto de este trabajo.

aplicación rigurosa del método dialéctico. Esta aplicación consiste en la introducción del devenir como un elemento necesario e inherente al Absoluto. Es por ello que la idea de enajenación, en su sentido metafísico, reviste ahora un carácter filosófico teóricamente relevante.

El esquema metafísico de la enajenación se modifica, con Hegel, en un sentido dialéctico, pero permanece metafísico. Su filosofía se mantiene dentro del espiritualismo, debido a que, para él, lo Absoluto es fundamentalmente espiritual: “la sustancia es esencialmente sujeto”<sup>21</sup>. Esto explica que el problema de la religión nunca sea abandonado por Hegel y que, más aún, esta idea se superponga al resto de las figuras y fases de la conciencia y las corone. Marx verá en esto una “negatividad absoluta”<sup>22</sup> y una forma de enajenación en sí misma, que coincide con la forma de la enajenación religiosa (aquella absorta en la idea de Dios). Si bien Marx adopta la nueva concepción (dialéctica) de la enajenación, rechaza su base espiritualista, referida a un tipo de conciencia abstracta, sustentada en sí misma. La base es para él el hombre, o bien, el ser humano vivo y activo. Este es el elemento crítico ausente en Hegel.

---

<sup>21</sup> Ibid. p. 19.

<sup>22</sup> “El objeto enajenado [para Hegel]; la enajenada realidad esencial del hombre no es -puesto que Hegel equipara el hombre a la autoconciencia- nada más que *conciencia*, solamente el pensamiento de la enajenación, su expresión abstracta y, por tanto, carente de contenido e irreal, la *negación*. La superación de la exteriorización no es, por tanto, asimismo, otra cosa que una superación abstracta y carente de contenido de aquella abstracción sin contenido, la *negación de la negación*. La actividad llena de contenido, viva, sensible y concreta, de la autoobjetivación se convierte, de este modo en su mera abstracción, en la *negatividad absoluta*, abstracción que nuevamente vuelve a plasmarse como tal y se piensa como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia”, Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos Económicos Varios ...* op. cit. p. 122.

Segunda Sección. La modalidad antropológica del esquema metafísico de la enajenación.

### **Feuerbach**

Es sabido que, para Marx, Hegel estaba en lo correcto en su interpretación dialéctica del mundo y de la historia, excepto porque había otorgado a la Idea anterioridad ontológica respecto de la realidad. Por esta razón, lo que había que hacer con su dialéctica era “invertirla”, poniendo primero las condiciones materiales de vida, y luego las ideas basadas en ellas<sup>23</sup>. Pero antes de que se pueda llevar a cabo esta reforma filosófica, hace falta introducir un elemento crítico en la concepción hegeliana del mundo. Dicho elemento no es otro que el hombre mismo, como ser vivo y natural. Gracias a él, se pueden socavar las bases espiritualistas de la dialéctica hegeliana. Y para lograr esto hay, a su vez, que hacer primero la crítica de la religión en general. Esto es necesario, sobre todo si se toma en cuenta que, en Hegel, la religión es la forma simbólica en que, al final del desarrollo, se revela el Espíritu para la conciencia, forma que incluye, por tanto, el fenómeno mismo de la enajenación y su movimiento.

Feuerbach es quien aporta las bases teóricas a Marx para hacer la crítica a la conciencia “mistificada” o forma religiosa de la conciencia en Hegel. Con tales bases, Marx

---

<sup>23</sup> “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero en exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” Marx, Karl, “Postfacio a la segunda edición”, *El Capital. Crítica de la Economía política*, Tomo I, Traducción de Wenceslao Roces, 2a ed., 17a reimp., FCE, México, D.F., 1959, p. XXIV.

se deshará, a un tiempo, de la posibilidad de interpretar la enajenación en términos religiosos (como enajenación del alma) y espiritualista (como enajenación de la conciencia). En cambio, con todo, a partir de los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos*, la tradición crítica (posterior a su publicación en 1932) plantea un nuevo problema, que corresponde al idealismo implícito en la expresión “enajenación del hombre”. Dicho problema surge al momento de aislar aquella expresión y darle validez en sí misma. Al hacer esto, las causas materiales posibles de la enajenación se desestiman u olvidan, lo cual hace que aquella expresión remita nuevamente a un fundamento espiritualista o, en el mejor de los casos, idealista.

El aislamiento de la expresión “enajenación del hombre” como válida en sí misma, nos lleva a la idea de la *naturaleza humana*, que sería, así, el objeto necesario de la enajenación. Esa idea es problemática, porque fácilmente se puede interpretar en términos metafísicos, al concebir esta noción universal del ser humano (su naturaleza) como una entidad que subsiste por sí misma. Una vez que se ha operado este movimiento del juicio (aunque sea como mera sospecha), nos vemos inmediatamente arrojados al problema metafísico del esencialismo. Más arriba indicamos cómo este esencialismo es contradictorio en relación con la enajenación. Por su parte, Marx introduce suficientes elementos (económicos, sociales y políticos) en los textos mencionados como para evitar esta operación de la interpretación y el juicio, especialmente en los *Manuscritos*. Sin embargo, en tanto problema filosófico, la tradición crítica no pasó por alto la dificultad y se convirtió en un debate aparte. De este modo comienza, pues, la problemática antropológica de la enajenación en Marx. Su causa más próxima está en la manera en que se reflejan en él las ideas de Feuerbach sobre la enajenación y el hombre.

La crítica de Feuerbach a la religión se basa en la idea de la enajenación. El movimiento crítico de éste consiste en haber trasladado la esencia de la religión desde el espíritu (o conciencia) hacia el hombre real<sup>24</sup>. Para él, el fenómeno religioso es en sí mismo una enajenación del hombre<sup>25</sup>. Éste se proyecta a sí mismo, con todos sus atributos, en la figura de un dios, de modo abstracto. Aquí, la idea y estructura básica de la enajenación es la misma que en Fichte y Hegel: el objeto es la enajenación del sujeto. La diferencia es que lo que se hace objeto (se cosifica) es el hombre mismo y no el Yo o la conciencia,

---

<sup>24</sup> “La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo... la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo... la contradicción que hay entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no es otra cosa que la contradicción que existe entre la esencia humana y el individuo humano, que, por lo tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos”. Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber, Juan Pablos Editor, México, D.F., 1971, p. 25 y 26. Es evidente, por los fragmentos anteriores, que Feuerbach se refiere al ser humano concreto o sensible, con todas sus determinaciones como individuo, y no a su “espíritu” o su “alma”, como si estuviera afirmando una tesis teológica que identificara estas cosas, inmateriales y divinas, pero particulares del hombre, con la esencia de Dios o de la religión. En otras palabras, no se conocería a Dios o la esencia de la religión a través del alma o el espíritu del hombre, sino a través del hombre mismo. El libro entero de Feuerbach es la dilucidación de esta enajenación religiosa en todos sus aspectos, sobre la base de la idea de que la esencia del hombre (él mismo como el objeto de su infinita conciencia) es lo divino mismo.

<sup>25</sup> “...este fenómeno es sumamente notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión- que cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre él y el hombre, quiere decir tanto más es negada por la reflexión sobre la religión o sea por la teología la identidad, o sea la unidad del ser humano y [lo] divino y tanto más es rebajado lo humano tal como es objeto de la conciencia del hombre. La causa de ello es: porque lo que es positivo en la imaginación o determinación de la esencia divina, es exclusivamente humano; por eso la imaginación del hombre tal como es objeto de la conciencia, sólo puede ser negativa y adversa. Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser una nada. Pero por eso tampoco necesita ser algo para sí mismo porque todo lo que él se adjudica no va perdido para Dios, sino que se conserva en él”. Ibid. p. 37. Cabe notar marginalmente el increíble paralelismo de éste, con el famoso pasaje de Marx sobre la enajenación, en los *Manuscritos*, según el cual “a medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres” ( Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios ... op. cit.*, p. 63).



respectivamente. Esta nueva instancia de interpretación impide que la enajenación sea interpretada en términos ontológicos, como ocurre con los filósofos mencionados. Para Feuerbach, se trata más bien de una operación racional de los seres humanos, que consiste en la objetivación de las ideas que se hacen de sí mismos.

El rasgo esencial de la religión es, para Feuerbach, la transferencia o enajenación de las características humanas y culturales en una serie de ideas sintéticas (Dios, alma, etc.). Estas ideas adquieren luego el carácter de fundamento y causa creadora (cuando en realidad es al revés: el hombre lo es de ellas). Ocurre así, de un modo muy evidente, en la religión cristiana, que es la que Feuerbach toma por modelo para su crítica de la religión en general. En el cristianismo, aquello que las imágenes religiosas representan como objeto, es en realidad lo subjetivo (como la inteligencia y la moralidad). Por su parte, los objetos sensibles se pierden en esta proyección espiritualista.

Por todo lo anterior se hace ahora patente el carácter realmente negativo de la enajenación. Previo a Feuerbach, la negatividad de la enajenación se entendía como algo natural: se refería al pecado *original* o al desdoblamiento *necesario* de la conciencia. Desde este nuevo punto de vista crítico, la negatividad de la enajenación no es ya algo natural, sino artificial. Por lo tanto, además, este punto de vista cancela toda trascendencia posible (aunque no todo dualismo, como veremos).

Las consecuencias negativas de la enajenación son referidas por Feuerbach a su base humana; a su base subjetiva e individual. Por otro lado, la enajenación misma es aquí la consecuencia del fervor religioso. No se trata ya de la enajenación como mera descripción de la situación en la que se encuentra el individuo (marcado por el mal o el pecado original), sino de un *proceso* en el que el hombre se extraña de sí mismo. Pero la enajenación en

Feuerbach, como noción crítica, es todavía insuficiente para deshacerse de todo posible sesgo metafísico o idealista. La razón de ello es que no consigue dar al hombre y a su sensibilidad la dimensión *histórica* que lo caracteriza.

Feuerbach no consigue hacer con el hombre lo que Hegel hizo con la conciencia. Como vimos, la conciencia es, en Hegel y en sintonía con el idealismo trascendental, activa. Por otro lado, ella es, en sintonía ahora con el método dialéctico, algo que evoluciona y cambia de forma a través del tiempo. Tales características no aparecen en la idea del hombre de Feuerbach, que concibe al hombre como entidad universal en virtud de la razón. La naturaleza del hombre se ajustaría, sencillamente, a la definición clásica de él como animal racional (teórico, contemplativo). Ateniéndonos a ésta, podemos decir que lo sensible, es decir, lo realmente activo, es reconocido por Feuerbach en lo animal, pero fijado de un modo *inmutable* por el rasgo de la racionalidad, que se presenta como la parte dinámica de la misma. Ella sería, en este caso, la causante de la emancipación respecto de la enajenación religiosa y no la sensibilidad misma en su desarrollo histórico<sup>26</sup>.

Marx ve ausentes las dimensiones dinámica e histórica en la idea del hombre de Feuerbach: "...no contento [Feuerbach] con el pensamiento *abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana *práctica*"<sup>27</sup>. La concepción del hombre en Feuerbach es, pues, todavía idealista, en la medida en que concibe al ser humano como primera y eminentemente contemplativo y

---

<sup>26</sup> En este sentido, se diría que sólo la razón tiene historia, lo que equivale, *mutatis mutandis*, al proyecto hegeliano de la Historia, sólo que esta vez, por estar centrada en el ser humano real, se resolvería en una Historia de las Ideas como Historia Universal.

<sup>27</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, "Tesis sobre Feuerbach", *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1969, p. 27. Se trata de la quinta tesis.

no como objetivamente activo. Su idea del hombre se mantiene aún en lo abstracto y estático, aunque lo haga en nombre de lo sensible. La crítica de Marx a Feuerbach sirve para poner de relieve aquello que indica el germen del esquema metafísico de la enajenación en la crítica de éste a la religión: dentro del plano de la razón, la intuición se opone al pensamiento abstracto y se enajena en él en la forma de ideas religiosas o metafísicas. Se cumple, con ello, un nuevo dualismo (ya no trascendental) que separa y distingue dos instancias generales y *estáticas* para la enajenación, sobre la base de las cuales se opera un acto único de alienación. Así, si la crítica de la religión de Feuerbach sirve para replantear el problema de la enajenación como *enajenación del hombre* y no del espíritu, aún falta convertir este mismo problema en una cuestión práctica y no puramente teórica, ligada únicamente a la razón del hombre.

Recapitulando el movimiento crítico que desemboca en el tratamiento dado por Marx al tema: en la concepción de la enajenación de Feuerbach todo ocurre aún en el interior del ser humano y, de un modo análogo a como ocurre en Hegel, la cuestión de la alienación y su superación se dan todavía en el terreno del pensamiento. Las diferencias críticas podrían tabularse del modo siguiente: en Hegel, la enajenación tiene una base espiritual, pero un método dialéctico; en Feuerbach, la base es material, pero falta el método dialéctico. La cuestión, tratada posteriormente por Marx, retoma los elementos críticos de cada uno: en el caso de Hegel, el método dialéctico y, en el de Feuerbach, la base material. Pero para poder llevar a cabo esta síntesis, Marx da otro giro a la base material: desvincula la concepción abstracta y universal del hombre meramente contemplativo o pasivamente intuitivo.

El problema con esa idea es, por un lado, que excluye de sí la actividad sensible y objetiva del ser humano y su evolución. Además, se desprende de ella un cierto idealismo que se aproxima a la distancia de un sólo juicio para convertirse en una noción metafísico-esencialista. Basta con concebir esta idea como una entidad que subsiste por sí misma. Pues bien, al vincular Marx al ser humano con la evolución de la sociedad en el tiempo, aquel encuentra la solución al planteamiento teórico del problema de la enajenación del hombre, simplemente concibiéndolo como un ser práctico y activo; concibiéndolo en su dimensión histórica. Se puede decir que aquel se desentiende de la solución meramente teórica del problema al plantear este mismo en términos prácticos o históricos. Y desde este punto de vista, ya no es necesario preguntar por la posibilidad de que se enajene la naturaleza humana del hombre o, verbigracia, su esencia, sin que se destruya su existencia<sup>28</sup>.

### **Marx. Fin del sentido metafísico de la enajenación.**

En los *Cuadernos* y los *Manuscritos*, Marx, a pesar de hacer énfasis en el vínculo que tiene la enajenación con el trabajo y la propiedad privada, usa frecuentemente los términos “esencia” (humana) y “deshumanización” en relación con ella. Y si el concepto mismo de enajenación lleva en sí (por tradición) una fuerte carga metafísica, la idea de esencia humana la tiene aún más fuerte. En el caso del término “deshumanización”, la idea refiere

---

<sup>28</sup> Más adelante se desarrollará en detalle esta nueva síntesis, pero sólo en tanto planteamiento práctico del problema, porque la solución al mismo incluye por sí mismo un tema largo y complejo: se trata de la superación de la enajenación o la emancipación respecto de ella. Con todo, la formulación más simple y sintética de aquella solución sí se puede adelantar: se trata de la abolición de la propiedad privada (entendida esta última como mercancía y como capital).

directamente a la anterior: la deshumanización no puede significar otra cosa más que pérdida de la esencia humana. Este tipo de lenguaje es herencia del idealismo alemán, con el que Marx discute, y de la antropología feuerbachiana. Es por eso que los críticos de Marx llegaron a ver en él algo parecido a un idealista en proceso de conversión, cuya consumación se habría realizado plenamente sólo en *El Capital*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Muy en particular y de un modo, por así decir, hegemónico, Louis Althusser. Véase su obra *Pour Marx* (Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. e introd. por Marta Harnecker, [2a edición, 32a reimpresión], S. XXI, CDMX, 2021), publicada en 1965. Para él, Marx es, en este punto de su trayectoria, todavía un feuerbachiano y, por lo tanto, no se ha desprendido de cierto idealismo, contenido en la idea abstracta del hombre con la que trabaja Feuerbach, referida a su “esencia”. Así lo dice en la p. 188: “Para que estos individuos concretos [los de Feuerbach] sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana... ello implica un *idealismo de la esencia*”. En los *Manuscritos*, según él, Marx profesa un “humanismo teórico”, en la medida en que funda, apoyado en la noción de enajenación, una “teoría del hombre”. Y, como para Althusser, tanto “hombre” y “humanismo”, como “enajenación”, son conceptos “ideológicos” (que tienen una función práctica y no teórica), el texto no es sólo en parte ideológico, sino también idealista. Es decir, si los *Manuscritos* hubieran sido sólo un panfleto o un manifiesto, para Althusser el texto habría sido sólo ideológico pero no idealista, en sentido estricto, pero son también lo segundo porque los conceptos ideológicos de hombre etc., se usan también allí, según él, en un sentido *teórico*. Sin embargo, la “teoría del hombre” de Marx, no es lo es del hombre en general, sino que lo es del *proletario* y del *capitalista* como hombres determinados históricamente por su clase y, por lo tanto, no como hombres iguales. Así, lo teórico de los *Manuscritos* no está en el concepto abstracto de hombre, sino en el concepto que determina al hombre como hombre de *clase* (en ese momento histórico, además), que es el concepto *económico* de trabajo enajenado. Althusser mismo lo dice así, de un modo accidental o inconsciente, contradiciéndose, p. 187: “La revolución es la *práctica* misma de la lógica inmanente a la enajenación [en el sentido que le da Marx al término]: es el momento en que la crítica, hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletariado. Da al proletariado la teoría de lo que él es... La alianza revolucionaria del proletariado y de la filosofía se encuentra en este momento, por lo tanto, todavía centrado en la esencia del hombre”. No se entiende cómo esta teoría y esta filosofía puede estar *centrada* en la “esencia del hombre” pero a la vez ser la teoría que da a *una clase específica* su autoconciencia y los medios para superarse históricamente en una revolución. A mi juicio no hay “centro” en los *Manuscritos*, y si la teoría que en ellos se perfila tiene aquellas capacidades, no es gracias al concepto de “esencia del hombre”, aunque no sea un tema menor en el texto, sino gracias al de *trabajo enajenado*. La esencia del hombre es allí, por lo tanto, una *idea motivo*, por un lado, y, por otro, un *concepto derivado* de la teoría, con un contenido *específico*, y no el punto de partida de ésta. Por lo demás, tampoco una teoría abstracta del hombre puede jamás pensar al hombre como enajenado *históricamente*, al modo en que lo

La tradición crítica aun llega a ver en los *Cuadernos* y en los *Manuscritos* un problema teórico, en torno a la enajenación, no resuelto en ellos. Esto se debe a la omisión, a la hora de la interpretación de los mismos, de aquellos elementos materiales y prácticos que le dan allí el sentido materialista y dialéctico a la enajenación. Los más claros y patentes de todos son la propiedad privada y el trabajo. Dicha omisión se debe, también, a la herencia terminológica mencionada y al hecho de que Marx abandona, como vimos, el aspecto puramente teórico de la enajenación (el referido a su esquema metafísico, reducido a un acto o actividad del pensamiento), como un pseudoproblema cuya solución está en su concepción práctica del hombre. Marx no se detiene a resolver dicha cuestión y arranca con el análisis de la economía capitalista y sus contradicciones, análisis que es ya el abordaje materialista e histórico de la cuestión. Pero el problema teórico de la enajenación del hombre subsiste aún si su solución efectiva está en el análisis del individuo en sociedad o en su contexto histórico —dicho análisis no es sólo una operación mental, sino una intervención en la realidad— y en la consecuente abolición de la propiedad privada. Cabe entonces dilucidar las condiciones del problema puramente teórico y tratar de resolverlo en sus propios términos.

La conversión de la idea universal del ser humano en una entidad que subsiste por sí misma (por obra del juicio) da a esta idea su sentido metafísico. El problema teórico de la enajenación *del hombre* o ser humano tiene su base precisamente en dicha interpretación.

Así, de la idea universal del ser humano, deriva la “naturaleza humana” como su contenido

---

hace Marx en los *Manuscritos* de un modo constante, puesto que, en una teoría tal, se trata siempre de un hombre universal, igual a sí mismo en todo momento histórico; puede, a lo mucho, y en el mejor de los casos, pensar al hombre enajenado en la religión a causa de él mismo, como lo hace Feuerbach, precisamente... También, para una exposición general de la recepción e interpretaciones de los *Manuscritos*, véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, FFyL, UNAM, Ítaca, México, D.F., 2003, cap. 8 y 9.

propio y, posteriormente, se interpreta esta idea como una naturaleza inmutable o *esencia*. Gracias a esta hipóstasis de la universalidad, es posible pensar en la enajenación del hombre como la pérdida o transferencia de su esencia a una otredad dada (como sucedía con el alma o la conciencia), por muy contradictorio que sea este pensamiento. De este modo, se mantiene vigente el esquema metafísico de la enajenación para la enajenación *del hombre* o ser humano.

En Marx, la enajenación del trabajo<sup>30</sup>, implica que el hombre enajena algo propio que lo define (su trabajo) y que, por tanto, se enajena él mismo. Pero esta descripción simple del fenómeno, arrastra resabios metafísicos. La base de estos resabios no es, esta vez, la carga tradicional metafísica de la idea de la enajenación, puesto que se está hablando de la enajenación jurídica del trabajo. Más bien, dichos resabios se encuentran en la antropología feuerbachiana que se refleja en la idea misma de la enajenación del hombre. Ciertamente, aquí lo que se enajena no es la conciencia, sino el hombre. No obstante, si se tiene en cuenta que se habla en primer lugar de la enajenación de una propiedad material y luego del ser mismo que la enajena, no se entiende ya cómo lo último es posible más que en un sentido espiritual. Más aún, la enajenación del hombre deja de tener sentido si se busca entenderla en términos exclusivamente materiales. En efecto, la enajenación literal del hombre como ser físico, implicaría darse a sí mismo como esclavo o enajenar una parte de su cuerpo, cosas que son, respectivamente, contradictorias (ya que nadie puede ser esclavo voluntariamente) o que sólo ocurren de un modo excepcional (como en la venta de un órgano por su mismo portador). Por otro lado, la enajenación del trabajo, bajo esta

---

<sup>30</sup> En el segundo capítulo de este trabajo podrá apreciarse la distinción entre enajenación del trabajo y enajenación de la fuerza de trabajo. La segunda es una enajenación meramente jurídica (aunque tenga implicaciones subjetivas), debido a que la fuerza de trabajo es, en el capitalismo, directamente mercancía.

perspectiva, se reduciría a su llana forma jurídica, lo cual entra en contradicción con buena parte de lo que se encuentra en los *Cuadernos* y en los *Manuscritos*.

Marx, en verdad, no deja de referirse al hombre como siendo anulado y deshumanizado por la enajenación del trabajo. Para él, este fenómeno hace de su esencia algo cosificado y externo a sí mismo: “El trabajo enajenado invierte los términos de la relación [del hombre con su propia actividad], en cuanto que el hombre, hace de su actividad vital, de su esencia, simplemente un medio para su existencia”<sup>31</sup>. La manera como Marx caracteriza al trabajo productivo en general, fuera de su modalidad capitalista o comercialista, es como *actividad vital*. Es muy notable y relevante para nuestros propósitos el que, aun cuando el trabajo productivo es en sí mismo un elemento activo y sensible, Marx hace de él, de todos modos, la esencia del hombre.

El problema teórico-antropológico de la enajenación consiste, según hemos visto, en concentrarse únicamente en el aspecto espiritual de la enajenación del trabajo, activando así las contradicciones del esencialismo. Para resolver este problema hay que concentrarse en cómo es posible y qué significa la enajenación del hombre *por la enajenación del trabajo*. En términos antropológicos, ¿cómo es que el hombre se “deshumaniza” en estas circunstancias socio-económicas? La deshumanización o enajenación de la esencia humana deviene problema teórico al constatar que implica una contradicción, según lo hemos visto en relación con el esquema metafísico de la enajenación. En estricto rigor, si se elimina el rasgo activo e histórico del trabajo y la propiedad privada (su aspecto material), la enajenación implica la locura absoluta del individuo o directamente su muerte. Esto es lo mismo que sucedía cuando queríamos interpretar la enajenación del hombre en su aspecto

---

<sup>31</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 67.



*exclusivamente* material o físico, pero en sentido inverso: allí la enajenación del hombre implicaba la auto-esclavización o la enajenación jurídica de una parte u órgano del cuerpo; aquí, implica locura o muerte directa. Si la esencia es, en verdad, la condición necesaria de toda existencia determinada, la enajenación del hombre por la enajenación del trabajo tendría las anteriores implicaciones inmediatas y absolutas, que corresponden más al esquema metafísico de la enajenación que a su concepción dialéctica.

Con lo anterior, hemos mostrado cómo la esencia, en general, es el rasgo problemático en la concepción antropológica (de origen feuerbachiano) de la enajenación. En la siguiente sección, se esbozará una solución a este problema en términos puramente teóricos y, en el capítulo siguiente, se desarrollará el aspecto *práctico* de la misma, apoyándonos en Marx y el concepto del trabajo enajenado. La intención ahora es mostrar la consistencia *teórica* de la enajenación, aun dentro del marco materialista. Para lograrlo, se echará mano del modelo spinoziano de la esencia.

Tercera sección. Superación de la modalidad antropológica del esquema metafísico de la enajenación.

Al aislar el problema teórico de la enajenación de su planteamiento práctico-dialéctico o histórico, hemos constatado que el concepto de esencia constituye el núcleo del mismo. A este concepto se apunta realmente cuando se plantea el problema antropológico de la enajenación, debido a que la expresión “enajenación del hombre”, fuera del contexto económico-material en que la inscribe Marx, se traduce casi inmediatamente en la idea de la enajenación de la esencia humana. Por otro lado, hemos visto que, tradicionalmente, la esencia se concibe como una entidad que subsiste en y por sí misma. Esto significa que la esencia es, en otros términos, el género inmutable e independiente que determina a un número indefinido de especies mutables que caen bajo su signo. Esta concepción estática y universalista de la esencia es formalmente necesaria, pero ontológicamente irreconciliable con la realidad. Dicho de otro modo, la esencia se halla, en esta tradición y modelo de metafísica, de algún modo separada del tiempo.

### **Spinoza**

Para Spinoza, toda entidad individual, considerada desde el punto de vista de su corporalidad y no desde el de su género, tiene su propia esencia. En Aristóteles, para poner un ejemplo de contraste, la esencia del hombre o ser humano era ser justamente un hombre (o su definición como género próximo y diferencia específica: “animal racional”). En cambio, para Spinoza, uno debe preguntar más bien por la esencia de *este* hombre o ser humano, cada vez. La pregunta aristotélica sobre la esencia, orientada a definir la forma o género de

las cosas, se subordina ahora a la pregunta por la singularidad de cada una de ellas. Aquí, lo formal no tiene independencia alguna y está sujeto a este abordaje estrictamente inmanentista. La esencia no sale por fuera de ningún ente individual y de ningún modo. Más bien, aquella se resuelve únicamente dentro de las posibilidades de cada uno de estos entes, en tanto cuerpos. Es de dichas posibilidades de donde sale lo general y, en este sentido, en la definición de la entidad singular se incluye también, por fuerza, su forma. Lo general o genérico de las cosas no deja de existir, pero no constituyen la esencia de ninguna cosa.

Si en Aristóteles la esencia radica en las condiciones necesarias para la existencia determinada de cada ente, en tanto τὸ τί ἦν εἶναι (“lo que es”)<sup>32</sup>, en Spinoza es la expresión total de éstos, contenida en su potencia:

“El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma. Demostración: Dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —esto es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma.”<sup>33</sup>

La esencia de una cosa particular se atribuye a su singularidad y no a su forma. En otras palabras, se atribuye la esencia a las posibilidades *totales* de cada individualidad, con

---

<sup>32</sup> La expresión es difícil de traducir y puede ser vertida también como “lo que era antes de haber sido”, “lo que era ser” o “lo que se dice que cada ser es por sí”, “el ser de lo que es”, etc. En todos los casos, se expresa algún tipo de anterioridad ontológica respecto de una existencia cualquiera.

<sup>33</sup> E3, prop. VII y demostración. Traducción citada: Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., introd. y notas de Vidal Peña García, notas y epílogo de Gabriel Albiac, 1ª reimp., Tecnos, Madrid, España, 2014. También: “La potencia de Dios es su esencia misma” (E1, prop. XXXIV).

inclusión de todos los accidentes de los que las formas son susceptibles cuando se manifiestan realmente. Y ello sólo es posible si se considera primeramente al individuo o entidad como cuerpo, es decir, como entidad con dimensión material. En relación con la esencia, esta dimensión material restituye la potencia de la cosa como algo efectivo y no abstracto. Pero, como vimos, tampoco se excluye de esta definición la forma, pues en la expresión “potencia de actuar” se incluye también toda determinante de los *actos*. No se trata sólo de la potencia como mero impulso (δύναμις, *dínamis*). De nuevo, la esencia en Spinoza es algo *determinado* dentro del campo de los entes realmente existentes. Lo que es más, la esencia se inscribe dentro de ellos *a lo largo de su existencia* como tales. En otras palabras, el tiempo es considerado como factor necesario para su definición. Por ello, bajo esta perspectiva, la esencia deja de ser estática (eterna e inmutable) y, por tanto, escindible y referida como una paradójica Otredad *propia* de una Mismidad. Ya no sería posible que la esencia se enajenara ni como Otro de sí ni en Otro fuera de sí.

Mediante este cambio de paradigma, en lo tocante a la esencia, podemos resolver una cuestión que Aristóteles habría resuelto a medias. La definición de la esencia del ente en tanto ente (corruptible o empírico) se constituía como la unión de materia y forma en una totalidad compuesta (compuesto hilemórfico). Dicha totalidad se compone de una materia específica y de una pluralidad de actos generales (forma), los cuales delimitan a la primera en individuos concretos. Pero el situar la esencia en esta pluralidad de actos generales nos coloca a medio camino entre una esencia de tipo *simple* (separada de las cosas), y una de tipo complejo, referido a la *fluidéz* de la misma. Esto quiere decir que en la idea de la forma todavía hay entidades *abstractas* (los actos) que definen la cosa individual y que conservan y

estimulan la fijación del dualismo característico del esquema metafísico de la enajenación, por lo que no nos es posible romper del todo con él de este modo.

En cambio, con Spinoza podemos completar la transición de la enajenación como acto metafísico de separación absoluta, a su acepción perfectamente relativa; a su acepción como fenómeno incluso físico (propio de la *physis* en general) o inscripto en el tiempo. Bajo la perspectiva de su filosofía, el objeto de una esencia pasa de ser el individuo como espécimen a ser el individuo como cuerpo (o de lo particular a lo singular). Con ello, la enajenación de la esencia se convierte en un fenómeno propiamente dicho, como algo visible y de algún modo mensurable. Así, aún si nos expresáramos todavía en términos de “esencia enajenada”, la transición anterior supone ya su propia referencia a la materia. Finalmente, ya no se enajenarían los actos del individuo en abstracto, sino su potencia de actuar o sus posibilidades totales en tanto tales<sup>34</sup>.

La consecuencia general de este cambio de paradigma sobre la esencia de los individuos es que ésta puede cambiar de acuerdo con la forma en que vayan cambiando sus posibilidades efectivas de actuar a cada momento<sup>35</sup>. Estos cambios se reducen, en términos de esencia, al aumento o disminución de la potencia de actuar, cualitativa y cuantitativamente hablando. El que aumente o disminuya la potencia de actuar de un ente (o sus posibilidades totales) depende, a su vez, de las interacciones de éste con el complejo

<sup>34</sup> Concebida como simple, la esencia en Aristóteles, se enajenaría como pérdida absoluta de sí; concebida como compuesta, la esencia se enajenaría de un modo parcial pero discreto. En Spinoza, en cambio, ambas posibilidades se reducen a la enajenación relativa (gradual) de la esencia.

<sup>35</sup> Si se quisiese totalizar, para algo particular, este sentido de la esencia, en una definición única, se tendrían que aglutinar de un modo sintético la totalidad de las acciones llevadas a cabo por una entidad a lo largo de su existencia. Así, para hablar de la esencia de algo se tendría que esperar a que pereciera y hacer luego el balance de su existencia. Esto corresponde, de hecho, al sentido que la esencia adopta en el existencialismo de Sartre y Heidegger.

de entidades que lo rodean, según sean más o menos potentes que él. La esencia de un individuo singular se determina, entonces, por la relación corporal de éste con su entorno; se resuelve en una co-determinación recíproca entre ambos. Tomado en sentido *absoluto*, este proceso es neutral, en el sentido de que, cuando algo determina a una cosa, ésta última determina al mismo tiempo a aquella. Por ello, no cabría hablar de enajenación, puesto que no habría, por un lado, un individuo enajenado y, por otro, una entidad enajenante, sino que tanto uno como la otra serían a la vez lo enajenado y lo enajenante. Sin embargo, el proceso puede ser tomado también en sentido *relativo*: cuando una cosa conmina a otra a perder o ganar potencia de actuar y siempre que se adopte un punto de vista *particular* dentro de los polos de la relación, se puede hablar de enajenación, ya que, desde este punto de vista, siempre será negativo perder potencia de actuar, por mucho que, tomada la relación en sentido absoluto, éste al mismo tiempo condicione la existencia y la potencia del objeto que lo afecta. Este aspecto negativo de las relaciones entre las cosas (lo mismo que el aspecto contrario, positivo) es *necesario*, porque para cada cuerpo siempre hay otro más potente que él<sup>36</sup>, que limita o reduce su potencia de actuar.

La relación de co-determinación de los entes es la mutua determinación de sus respectivas esencias. El aspecto negativo de dicha relación es la disminución de la potencia

---

<sup>36</sup> “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (E4, axioma único). Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., p. 33. Debe hacerse la observación marginal de que el aspecto positivo de toda relación, para cualquier cosa particular, es también siempre necesario (pues el axioma de Spinoza asegura que todo siempre está de algún modo subordinado a otra cosa, pero no que, a la inversa, todo necesariamente subordine de alguna manera a otra cosa); de lo contrario, la cosa en cuestión no existiría. Si absolutamente todo lo que entra en relación con un cuerpo determinado disminuyera su potencia de actuar, sin que ésta fuese aumentada de alguna manera por alguna parte de estas relaciones, su potencia se reduciría inmediatamente a la nada, y perecería o se desintegraría.

de actuar de alguno de ellos en relación con el otro. Es a esto a lo que, ahora, bajo este modelo filosófico, llamamos enajenación. Y como ha cambiado el paradigma de la esencia, cambia también el paradigma de la enajenación. Ya no se trata de una enajenación de un rasgo propio *en sí* o *en Otro*, sino simple enajenación de *sí por Otro* o en relación con Otro. Ya no hay transferencia ni, por tanto, acto *único* en tensión. Al desaparecer el acto único de la enajenación, desaparece con él la *duración* de la misma, pues desaparece la posibilidad de un inicio o un final para ella. Por otro lado, la singularidad de los cuerpos, en tanto materiales, impide también que las instancias de la enajenación permanezcan inmutables o idénticas a sí mismas. Más aun, dicha singularidad impide siquiera que la relación enajenada se tenga que establecer necesariamente con un Otro único. Se podría extender en diferentes direcciones, sin que esto implique enajenaciones diferentes (por un lado, política, por otro mental, etc.), sino siempre la misma en torno al eje de la potencia de actuar del individuo.

Por todo lo anterior, la enajenación de la esencia no es sólo siempre gradual, en tanto que aumenta o disminuye la potencia de actuar. Estrictamente hablando, la enajenación de la esencia de una cosa es inherente a ella en tanto aspecto negativo de su constante relación de co-determinación con el resto de las cosas. De lo anterior se sigue que la enajenación es siempre *gradual* (no hay dualidad estática) y no tiene comienzo ni fin (no hay acto único en tensión), sino modificaciones constantes a lo largo de la vida entera de un individuo. Si esto se extiende a la historia universal, significa que la enajenación es algo transhistórico. Como corolario, la gradualidad de la enajenación y su carácter permanente, la hacen susceptible únicamente de modificación, pero no de superación ni consumación o realización absolutas. Teniendo todo esto en cuenta, podemos ver cómo, sobre la base de un giro en la perspectiva filosófica, se ha consumado la superación del esquema metafísico de la enajenación. Esta

superación incluye su modalidad antropológica, que es la que se presenta como problema puramente teórico a la concepción materialista-feuerbachiana de la enajenación y que sólo *parece* filtrarse en los textos de Marx sobre la misma.

Resta ahora aplicar la concepción de la enajenación basada en la filosofía de Spinoza, a la idea de una esencia enajenada del hombre. Podemos ver cómo el hombre cae, en tanto cuerpo, dentro de las posibilidades de la enajenación, sin caer en la contradicción que supone la idea de la separación literal de éste respecto de su propia forma o esencia. La enajenación del hombre consiste en la modificación negativa o disminución de su potencia de actuar. De este modo, podemos seguir hablando de “enajenación del hombre” o hasta de “deshumanización” sin caer en contradicciones. Se ha solventado con ello la dificultad teórica que había en la concepción antropológica de la enajenación, ya que el hombre no se enajena *directamente*, sino a través de sus posibilidades totales o potencia de actuar. La esencia del hombre se enajena en la medida en que aquella potencia se reduce, y en esta reducción consiste, también, su deshumanización.

Más aún, se enajenaba el hombre por medio de la enajenación de su trabajo. Más arriba aludimos a un pasaje en el cual se puede ver cómo Marx comprende por trabajo actividad vital y, por actividad vital, la esencia del hombre: la esencia del ser humano reside en su trabajo como actividad vital. Ahora bien, el trabajo en Marx es la objetivación del ser humano y su mediación práctica con el entorno material; es la forma que tiene éste de relacionarse con dicho entorno<sup>37</sup>. En consecuencia, al trabajar, el hombre actualiza su

---

<sup>37</sup> “Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en un proceso constante [...] el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad... Pero la vida productiva es la vida de la especie [...] La creación práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es obra del



potencia de actuar o esencia, pues ésta se vincula a su materialidad e interacción con el entorno. El trabajo está, así, directamente relacionado con aquella potencia, que es su esencia. Aquí, la disminución de la capacidad para trabajar, es equivalente a la disminución de la potencia de actuar en general. La enajenación del trabajo es esta reducción de la potencia.

La enajenación del trabajo, empero, como fenómeno histórico moderno, no acontece absoluta ni directamente; cuando ello es así, significa que el individuo es esclavizado o despojado por robo del producto de su trabajo. La actividad vital o trabajo se enajena históricamente más bien de un modo indirecto, puesto que se *compra*. Aparece, primera y eminentemente, bajo la forma de la *mercancía*<sup>38</sup> y, en el capitalismo, en la forma de la mercancía fuerza de trabajo. Es esta forma jurídica de la enajenación del trabajo la que remite e imbrica consigo la del hombre. Y ya hemos visto que la enajenación del hombre y su esencia es la reducción de su actividad vital o potencia de actuar, por cuanto aquella expresa ésta. Sobre este paradigma de enajenación trabajaremos de ahora en adelante.

La enajenación del hombre por medio de la enajenación del trabajo, entendido éste como mercancía o fuerza de trabajo, debe ser aún justificada como disminución de su

---

hombre como ser consciente de su especie, es decir como un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser, o hacia sí mismo como un ser de la especie...". Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 67. El entorno material o la naturaleza es un cuerpo, con el que se mantiene en proceso de trabajo, productivo, de elaboración o de creación práctica. Es a través de ese proceso, además, que el hombre se reconoce a sí mismo en un sentido esencial.

<sup>38</sup> La enajenación del trabajo como algo generado por la mercancía, marcaría cierto *inicio* para la enajenación del hombre en este sentido, cosa que habíamos excluido teóricamente. En efecto, la enajenación del hombre por el trabajo se extiende ciertamente hasta épocas previas al surgimiento de la mercancía, pero allí la enajenación aparece bajo una faz muy distinta y suscita dificultades diferentes a las que atañen al presente trabajo, en tanto que exceden o preceden las especificidades de la enajenación del trabajo en Marx.

potencia de actuar. El argumento es, básicamente que la enajenación del trabajo, si bien no es necesariamente opresiva o destructiva, sí es limitante: sujeta al individuo a las exigencias de los mercados o del mercado en general. No lo limita *necesariamente* en un sentido exclusivamente cuantitativo, como reducción de sus fuerzas físicas, sino en un sentido cualitativo y cuantitativo a la vez, como reducción de sus capacidades creativas y de afección en general, que constituyen su potencia de actuar<sup>39</sup>. Aun así, en sentido estricto, dicha disminución cualitativa implica también una disminución cuantitativa en algún sentido y viceversa, toda disminución cuantitativa, implica una cualitativa. Más allá de esto, si se quisiera ver el modo concreto en que esto ocurre, tendríamos que hacer el análisis de relaciones socio-históricas por las cuales el hombre se enajena por la enajenación del trabajo. Pero ello corresponde ya al planteamiento *práctico* del problema de la enajenación. Tal planteamiento es justamente el que se presenta en los *Cuadernos* y en los *Manuscritos* y que veremos a continuación, en el siguiente capítulo. Hasta aquí sólo se ha tratado el aspecto teórico por separado.

En síntesis, la enajenación aparece, bajo esta mirada, como un fenómeno perfectamente relativo pero, al mismo tiempo, universal. En otras palabras, aparece como un fenómeno fluido o en devenir. Para llegar de este nuevo modelo a la concepción

---

<sup>39</sup> A modo de complemento y buen ejemplo de este modelo de enajenación spinozista, ligado al marxista, véase Lordon, Frédéric, “La desfijación (crítica de la (des-)alienación)”, *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*, trad. Sebastián Puente, Tinta limón, Buenos Aires, Argentina, 2015. Si acto y potencia coinciden en Spinoza, no puede interpretarse la emancipación respecto de la alienación como restitución o reencuentro, porque la alienación misma no podría entenderse como pérdida o separación. Así, por ejemplo, “si [la explotación pasional, como expresión afectiva de la explotación salarial] no los separa de ellas [a los individuos de sus propias potencias]... *fija* en cambio las potencias de un individuo a un número extraordinariamente restringido de objetos -los del deseo-amo-... el espíritu lleno por completo, pero de muy pocas cosas, e impedido de redespargarse a sus anchas.”, p. 159.

dialéctica de Hegel y de Marx sobre la misma, hace sólo falta introducir la dimensión histórica del problema. En Hegel, la dimensión histórica corresponde a la evolución del Espíritu en relación con sus propias objetivaciones y, en Marx, a la evolución del trabajo en relación con la propiedad privada. Ciertamente, las instancias generales de la enajenación adoptan una forma binaria y universal, y no múltiple o casual, como se desprendía de la mirada spinozista a la enajenación. Pero esto es, literalmente, sólo una formalidad: dichos objetos (la conciencia y la verdad de su esencia objetivada, en un caso, y el trabajo y la propiedad privada, en el otro) no son cosas que permanecen idénticas a sí mismas a lo largo del tiempo. Son, más bien, instancias activas, cuya identidad es casi sólo nominal. Efectivamente, en su evolución ambas pierden casi por completo, a cada momento o etapa, sus formas anteriores. Por ello, se mantienen dentro de la ruptura del esquema metafísico de la enajenación como acto único en tensión, sobre la base de un dualismo de instancias eternas e inmutables.

## Segundo Capítulo.

### La enajenación en Marx.

En el capítulo anterior se planteó y despejó el aspecto teóricamente problemático de la idea de la enajenación. El argumento parte de lo que llamo el esquema metafísico de la enajenación y de la exposición de su modalidad antropológica contenida en la expresión “enajenación (de la esencia) del hombre”. La superación de este esquema, por su parte, consistió en un cambio de paradigma respecto del concepto de esencia, con base en la filosofía de Spinoza. Con ello no cabe ya contradicción entre la esencia y la existencia a propósito de la enajenación: que una se enajene, significa que la otra se deteriora, y viceversa, y siempre lo hacen relativa y no absolutamente. Por otro lado, al exponer la enajenación en Feuerbach, se ha comprendido que el ser humano real es el *elemento material necesario* para comprender la enajenación en Marx. Pero este elemento no ha sido todavía completado en su cuadro concreto, temporal e histórico, de acuerdo con lo escrito por Marx. Dicho cuadro es el que se expondrá a continuación y que constituye la solución y abordaje práctico de Marx al problema.

Lo primero que se evaluará en este capítulo es el origen de la propiedad privada, ya que es uno de los problemas centrales que a Marx le interesa resolver en los *Manuscritos*. La categoría de trabajo enajenado le sirve para plantear correctamente el problema y, aquí, se deslindará la cuestión del posible idealismo en su tratamiento del mismo, y se expondrá en sintonía con el primer capítulo. En la misma sección primera, se hará énfasis en el

intercambio enajenado y en la idea de que la enajenación del hombre tiene su lugar en la propiedad privada, en su forma elemental de mercancía. En la segunda sección se hablará del dinero y del crédito, y del modo como ambas cosas reproducen, en un sentido más agudo, la enajenación en la propiedad privada y el intercambio. Finalmente, en la tercera sección se hablará de la enajenación en el sistema capitalista en específico, según sus características principales, siguiendo la idea de que se trata del máximo desarrollo de la enajenación del trabajo previa a él. La estructura del texto y el orden de la argumentación tienen como fin esbozar la evolución a la vez lógica e histórica del trabajo enajenado, de un modo esquemático.

El orden de las secciones de este capítulo contradice el que sigue Marx en los *Cuadernos* y los *Manuscritos* al hablar del desarrollo de la enajenación en la economía, y el posible sentido histórico de ese orden. Aquí se comenzará con el intercambio enajenado, luego se hablará del dinero y, al final, del capitalismo, y se verá cómo en el capitalismo están implicadas las formas de enajenación correspondientes a las otras dos instancias económicas. En los textos mencionados, la idea del “intercambio enajenado” está aparejada a la institución del dinero porque, al escribir, se basó en el intercambio en el contexto histórico del *mercantilismo*, en tanto que prefigura el capitalismo y en donde el intercambio de mercancías y, por tanto, la enajenación, se generaliza a nivel mundial<sup>40</sup>. Sin embargo, comenzamos con la idea del intercambio enajenado como algo distinto y anterior a la enajenación en el dinero, en razón de que el trabajo enajenado tiene su base lógica en la

---

<sup>40</sup> De hecho, en los *Cuadernos*, que es donde se puede interpretar mejor la idea del trabajo enajenado como algo previo al capitalismo, se habla primero de la enajenación del dinero y luego de la del intercambio. Pero la razón es la misma: sólo en el mercantilismo se generaliza el intercambio enajenado a nivel mundial, y este desarrollo es posterior a la generalización del dinero.

propiedad privada en su forma simple de *mercancía*, o en el trabajo destinado al *lucro*, que es la base del intercambio primitivo, y de que el dinero, en sus plenas funciones enajenantes, es un desarrollo de esta forma primitiva. Del desarrollo de ambas cosas juntas, surge luego el capitalismo, por lo que la enajenación en éste se aborda al final<sup>41</sup>. Además, la descripción de la enajenación en el contexto del mercantilismo es aplicable a todo intercambio de mercancías, y por eso podemos transpolar sus características a sus formas menos desarrolladas.

---

<sup>41</sup> También, sigo este orden, porque es el que Marx mismo usa en su obra de madurez, la cual es mucho más fiable en lo tocante a la teoría económica, que los *Cuadernos* y los *Manuscritos*: “La mercancía es el punto de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el *comercio*, forman las *premisas históricas* en que surge el capital... Si... nos limitamos a analizar las formas económicas que este proceso engendra, veremos que su resultado final es *el dinero*. Pues bien; este resultado final de la circulación de mercancías es la *forma inicial en que se presenta* el capital”. Marx, Karl, *El Capital...* op. cit., p. 103. Marx usa, pues, un método de ordenación lógico histórico, idéntico al que aquí se usa. La única diferencia es que allí la mercancía es el elemento y germen del *capital* y, aquí lo es de la *enajenación*.

Primera sección. La enajenación en la propiedad privada e intercambio enajenado.

En *los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, para Karl Marx, el trabajo enajenado como concepto le permite formular y plantear el problema acerca del origen de la propiedad privada. Pero el abordaje de aquél en los *Manuscritos* plantea algunos inconvenientes que debemos resolver. El planteamiento del problema que he elegido es, siguiendo paralelamente a Marx, el siguiente: en primer término, todo producto de trabajo cuyo fin es meramente lucrativo, se enajena en forma de mercancía<sup>42</sup>. Esa enajenación, es decir, *el intercambio motivado únicamente por el fin general del lucro*, es la que le da al producto del trabajo el sentido de propiedad privada (en forma de propiedad personal o grupal)<sup>43</sup>. La enajenación del producto del trabajo, entonces, *aparenta* aquí ser la causa u origen de la propiedad privada. Pero, al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que el trabajo con fines meramente lucrativos y el proceso de cosificación del mismo en simples mercancías, *implican* de antemano la propiedad privada, al menos, como noción de sentido común: soy propietario natural de aquello que yo he producido libremente. En efecto, esta noción de propiedad debe ser una garantía reconocida antes de que el trabajo se enajene en la forma de mercancía. Por ello, ahora es la propiedad privada la que parece causar u originar la enajenación del trabajo en trabajo meramente lucrativo o mercancía. Hasta aquí sólo hemos

---

<sup>42</sup> En *El Capital*, cap. 1, "La Mercancía", Marx define a éstas, de un modo más general, como "valores de uso para otros" o "valores de uso sociales", realizados como tales (aclara Engels en una adición) mediante un acto de *cambio*. Véase p. 8 de *El Capital*, ed. citada. El detalle de que la mercancía no se realiza como tal más que con un acto final de cambio será de suma importancia más adelante.

<sup>43</sup> Por lo pronto, esto es sólo una premisa y desarrollaremos sus razones más adelante.

planteado la cuestión, siguiendo parcialmente a Marx. A continuación, veremos cómo trata él esta cuestión en los *Manuscritos*.

Marx da prioridad al concepto del trabajo enajenado en la relación esbozada apenas, y trata la cuestión del siguiente modo:

“el análisis de este concepto revela que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo que los dioses no son, *en su origen*, la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia. 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”<sup>44</sup>.

A esto debemos introducir una objeción, para la cual este pasaje es clave: en último término, el origen de la propiedad privada se atribuye al trabajo enajenado, definido como un “extravío de la mente del hombre”<sup>45</sup>, lo cual constituye una explicación de tipo idealista. Sólo como momento posterior, Marx reconoce que hay una “relación de interdependencia” entre estos factores. Exige así una explicación realista para la cuestión del *desarrollo* de la propiedad privada, pero no así para la de su *origen*.

Atribuir el origen de la propiedad privada a la enajenación del trabajo no resuelve nada acerca de ésta en realidad, más que, nuevamente, en términos idealistas. La explicación redundante de esta manera: la propiedad privada, como mero producto de trabajo, es generada por el trabajo lucrativo o enajenado. Pero, a la vez, la propiedad privada es “el

---

<sup>44</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 70.

<sup>45</sup> En Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre: Manuscritos económico filosóficos*, trad. de Julieta Campos, 1ª ed., 10ª reimp., Breviarios, FCE, México, D.F., 1984, p. 115, para esta expresión (*menschlichen Verstandesverirrung*), se lee también “confusiones de la razón”.



*medio* a través del cual se enajena el trabajo, [es] la realización de esta enajenación”. La diferencia clave entre la propiedad privada que surge del trabajo enajenado y la que lo produce, es que la segunda no es la institución real y social de la misma (aquella que aparece tipificada técnicamente en cualquier código normativo o legal o establecida por la costumbre y cuya realidad fáctica es evidente) sino su mera *idea*. Y esta simple *idea* de propiedad privada, que da origen al trabajo con fines meramente lucrativos o trabajo enajenado, es aquel “extravío de la mente humana”<sup>46</sup>. Es decir, que uno primero piensa o cree en la propiedad privada y en el lucro, casi como por error, y *luego* produce meras mercancías o enajena su trabajo con fines meramente lucrativos.

De nuevo: la mera idea de “propiedad privada” precede al trabajo enajenado y se expresa en la forma de éste. A su vez, dicho trabajo enajenado produce luego la institución real y social de la propiedad privada, para volver a crear trabajo enajenado, en un segundo momento, y así sucesivamente, de donde se sigue la “relación de interdependencia” a la que se refiere Marx. Si admitiéramos que existe cierto “egoísmo natural” en el ser humano, esta explicación del origen de la propiedad privada cobraría sentido, pues ésta hace de aquella idea algo innato al ser humano, por lo que, en rigor, la propiedad privada no tendría más origen que el ser humano mismo. Pero no admitimos dicha explicación. El origen de la *idea* de la propiedad privada va ligado a condiciones históricas determinadas, que la hacen surgir al interior de una población. De este modo, lo que se buscaría así, sería más bien el *momento histórico* exacto de aparición de dicha idea, y sus condiciones. Así, la explicación de Marx del origen de la propiedad privada *real*, por causa de una *idea* previa de ella (que surge como “extravío” y que conduce al ser humano al trabajo enajenado, del que surge por

---

<sup>46</sup> Dicho extravío consistiría, a grandes rasgos, en pasar de pensar el producto del trabajo como propiedad colectiva a pensarlo como propiedad individual o privada.

fin la propiedad privada real), deja irresuelta precisamente la cuestión del origen real de la misma, máxime cuando rechazamos que dicha idea se halle en germen en la “naturaleza egoísta del ser humano”. Por esa razón, lo que ahora buscamos no es el origen de la propiedad privada en su idea, sino el origen de la idea misma. Pero no me detendré a exponer las posibles o reales condiciones históricas que la provocan, sino que propondré un principio a modo de axioma de dialéctica, que vuelve sencillamente imposible una explicación de tipo idealista<sup>47</sup>.

Para resolver la cuestión del origen de la idea de la propiedad privada en términos dialécticos, se propone el postulado siguiente: a todo acto ideal (la intuición de una idea) supone inmediatamente un acto real correspondiente, y viceversa: a todo acto real (intuición sensible) supone inmediatamente una idea correspondiente. Aplicado a nuestro asunto, el postulado indica, en primer lugar, que la idea de la propiedad privada, como idea clara y distinta, no tiene un inicio *discreto* (inicio preciso en el tiempo), sino que se desarrolla en un proceso de co-determinación entre ideas y realidad. En segundo lugar, el axioma niega la posibilidad de que haya surgido aquella idea sin que se estuviera generando ya en la realidad algo parecido –al menos- al trabajo enajenado, por motivo de lo cual tuviera sentido y asiento dicha idea. De este modo, vemos que la idea de la propiedad privada no es la causa u origen del trabajo enajenado, sino que estas cosas se implican mutuamente en un proceso histórico-real concreto, de donde se sigue, también, que el trabajo enajenado no es tampoco, como indica Marx en los *Manuscritos*, la *causa* de la propiedad privada, sino el

---

<sup>47</sup> O una explicación donde uno de los aspectos contrarios de un fenómeno aparece como verdadera causa del otro, en vez de ser ambos efecto simultáneo y dinámico del mismo fenómeno en cuestión; aquí, la propiedad privada y el trabajo enajenado son los aspectos contrarios del fenómeno histórico-económico de la producción de excedentes o mercancías y del principio técnico de la división de trabajo).

aspecto social o humano del fenómeno de la producción de mercancías, en la medida en que se genera, y donde la propiedad privada es el aspecto económico o jurídico del mismo. De este modo, la idea de la propiedad privada y el trabajo enajenado, pueden reducirse a meros reflejos condicionados por la realidad.

Por su parte, el dilema del huevo y la gallina y la futilidad de una solución idealista en relación con el origen de la propiedad privada no escapa a la conciencia de Marx, pues reconoce que la cuestión no ha sido saldada con la introducción del concepto de trabajo enajenado; se da cuenta que sólo ha sido *replantada*:

“Hemos establecido como un hecho, analizado este hecho, la *enajenación del trabajo*, su *extrañamiento*. ¿Cómo —nos preguntamos ahora— llega el *hombre a enajenar su trabajo*, a desprenderse de él como algo extraño? ¿Cómo aparece fundada esta enajenación en la esencia del desarrollo humano? Ya hemos adelantado mucho en el camino de la solución de este problema, al *convertir* la cuestión del *origen* de la *propiedad privada* en la de la relación que media entre el *trabajo enajenado* y la trayectoria del desarrollo de la humanidad. En efecto, cuando se habla de *propiedad privada* se cree estar frente a algo exterior al hombre. Y cuando se habla del trabajo, se trata de algo que es ya directamente el hombre mismo.”<sup>48</sup>

El concepto de trabajo enajenado no resuelve la cuestión del origen de la propiedad privada, pero logra reformularlo en términos históricos y concretos y apuntar al verdadero problema de la enajenación del trabajo, que es la relación histórica de éste (del trabajo) con la propiedad privada.

De acuerdo con todo lo anterior, podemos concluir, primero, que para Marx existe un vínculo necesario entre el trabajo enajenado y la propiedad privada y, segundo, que el origen de ésta no tiene fecha exacta en la historia, sino que se genera paulatinamente en un proceso de interacción dialéctica entre la conciencia humana, y su actividad material. Esto

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 71.

último coincide con los resultados del primer capítulo, según los cuales la enajenación no puede tener un comienzo preciso en el tiempo, ya que esto presupondría un esencialismo trascendentalista. El tratamiento de Marx respecto al origen de la propiedad privada, por breve o poco concluyente que sea<sup>49</sup>, coincide con esta idea.

Por otro lado, como se dijo antes, la *mercancía* está íntimamente ligada al trabajo enajenado, en la medida en que constituye el objeto del trabajo lucrativo. Es por ello que la mercancía es en sí misma una forma de enajenación del trabajo. Pero ésta sólo se realiza como tal y como enajenación en el intercambio, ya que, si no está destinada al cambio, deja de ser una mercancía<sup>50</sup>. Dicho de otro modo, la producción pasa a ser trabajo enajenado cuando el producto está destinado únicamente al cambio. Sujeto a esta condición, el producto se vuelve una mercancía que es, sencillamente, un objeto útil considerado únicamente desde el punto de su valor de cambio, es decir, desde el punto de vista de su equivalencia, en términos de valor, a otro objeto útil cualquiera. La equivalencia del objeto, es decir, su carácter de mercancía, es directamente la perspectiva de su posible intercambio, por donde vemos que el intercambio y la mercancía están indisolublemente ligados, y se definen mutuamente. Por ello, veremos a continuación cómo es que la mercancía, según Marx, hace del intercambio una actividad enajenada.

---

<sup>49</sup> A parte de los pasajes citados, no hay nada en los *Manuscritos* que arroje más luz acerca de lo que pensaba acerca del tema.

<sup>50</sup> Véase nota 46. También, Marx mismo comenta que, dentro del “intercambio directo”, “los objetos A y B no tienen, antes de ser cambiados, carácter de *mercancías*: es el acto de cambio el que los convierte en tales”. Marx, Karl, *El Capital...* op. cit., p. 50.

En el párrafo de los *Cuadernos* donde Marx analiza el intercambio, primeramente establece el modo como éste se relaciona con la esencia social humana: el intercambio es la *expresión natural* de dicha esencia:

“El *intercambio*, tanto en la actividad humana en el propio proceso de producción como [en el] de [circulación de] los *productos humanos* entre sí, equivale a la *actividad genérica* y al *goce genérico*, cuyo modo de existencia real, consciente y verdadero, es la actividad *social* y el *goce social*. Por cuanto el *verdadero ser comunitario* es la esencia *humana*, los hombres, al poner en acción su esencia [el trabajo social], *crean*, producen la *comunidad humana*, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza”.<sup>51</sup>

El fondo del intercambio es el trabajo social, entendido como producción del ser comunitario que, a su vez, constituye la esencia humana. Por otra parte, aquí se puede ver cómo, si bien el lenguaje de Marx es idealista, esto únicamente tiene el fin de cambiar el sentido de sus términos, pues establece el trabajo y la comunidad humana como las verdades esenciales del ser humano<sup>52</sup>. Pero lo que en verdad nos interesa advertir es el hecho de que Marx considera que existe una forma no enajenada de intercambio, bajo la premisa de que el intercambio es una actividad natural: es actividad *humana* en la producción, y sus productos son *humanos*. De algún modo, el intercambio económico natural representa la actividad y el goce genéricos del hombre (en la medida en que no sólo se intercambian “cosas”, sino intenciones, estéticas, técnicas, etc.). En consecuencia, el

---

<sup>51</sup> Marx, Carlos, *Cuadernos de París...* op. cit., p. 136.

<sup>52</sup> Nótese que Marx, cuando dice “esencia humana”, hace énfasis en el adjetivo “humana”, y en que dice “...al poner en acción su esencia...”. Es decir, la esencia no es un abstracto universal, sino que tiene su base en el ser humano real y, además, se la comprende como *activa* y referida al trabajo. De este modo se da la combinación de método dialéctico y de base material en lo relativo al núcleo del problema del esquema metafísico de la enajenación.

intercambio aparece como expresión de la esencia humana, por ser expresión consecutiva del trabajo, y porque su base es la comunidad, en la que, al desarrollarse ésta, necesariamente se produce el primero.

Ahora bien, “la realidad de esta comunidad no depende de la voluntad humana; pero, mientras el hombre *no se reconozca* como hombre y, por tanto, organice al mundo [acorde al intercambio y actividad económica natural que lo define] de manera humana, esta *comunidad* aparecerá bajo la forma de la *enajenación*”<sup>53</sup>. Este pasaje introduce la idea del intercambio enajenado, cuya *expresión* es la comunidad enajenada. Cuando la base económica de una población es el trabajo enajenado o lucrativo, su vida y realidad sociales se vuelven una “caricatura” de su comunidad real. Esta comunidad real es aquella que no depende de la voluntad de sus miembros, y que se basa en la necesaria relación social que se da en la vida económica de la misma y, en particular, en el intercambio<sup>54</sup>. Por consiguiente, aquella caricatura se *opone* a esta comunidad, y los individuos reales que la constituyen no se hallan a sí mismos representados en ella<sup>55</sup>.

El hecho es que, en palabras de Marx, el hombre *no se reconoce* a sí mismo en una sociedad de intercambio enajenado y, por tanto, no organiza su mundo de manera humana.

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 137. Las cursivas para “no se reconozca” son mías.

<sup>54</sup> Marx habla en *El Capital* de un halo misterioso que tiene la mercancía en el capitalismo, que causa el fetichismo relativo a ella, y allí expresa la misma idea de un fondo social auténtico detrás de una enajenación o mística mercantil imaginaria: “Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde... al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías”. Marx, Karl, *El Capital...* op. cit., p. 38. Es decir que, aunque sea trabajo enajenado, productor de mercancías, este trabajo tiene un carácter social “genuino y peculiar”. Todo el apartado sobre el fetichismo trata de poner precisamente eso de manifiesto.

<sup>55</sup> En *El Capital* se conserva esta convicción: “[Las magnitudes de valor de las mercancías] cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlan”. Ibid. p. 40.

Pero el verdadero *examen* de la cuestión comienza cuando se observa lo que sucede históricamente con el intercambio; en concreto, lo que sucede cuando éste se generaliza como mero intercambio de mercancías o como fin en sí. Bajo un régimen y paradigma semejantes, el hombre agota su identidad en no ser nada más que un “propietario privado” o un “comerciante”<sup>56</sup>. Según la perspectiva de una sociedad tal, aquellas cosas son la esencia y la apariencia del hombre, respectivamente. En la Modernidad, a este régimen social y paradigma económico se le llama “libre intercambio”. Marx considera estas últimas formas de identidad y categorías como algo sintomático: “la economía política  *fija* la forma enajenada del intercambio social como forma  *esencial y original*, adecuada a la determinación humana... [ella] parte de la *relación del hombre con el hombre* como relación de  *propietario privado con propietario privado*”<sup>57</sup>. Aquí, la propiedad privada es la que se inserta, finalmente, en la base de la sociedad de intercambio enajenado.

De lo anterior podemos comenzar a percibir cómo la propiedad privada es la actividad enajenada del ser humano, a través del intercambio  *mercantil*. Este intercambio es, pues, la primera forma<sup>58</sup> de enajenación del ser humano en su trabajo. En el intercambio  *no* enajenado o, como podríamos llamarlo, social, la mercancía no existe como categoría,

---

<sup>56</sup> “Comerciante” puede ser traducido como “poseedor de mercancías”. De hecho, así lo manifiesta Marx en *El Capital*: “Para que estas cosas [las mercancías] se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como  *personas cuyas voluntades* moran en aquellos objetos... Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como  *propietarios privados*... Aquí las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías, o lo que es lo mismo, como  *poseedores de mercancías*” Ibid. p. 48. A su vez, los “poseedores de mercancías sólo se distinguen los unos de los otros como vendedores o poseedores de mercancías y compradores o poseedores de dinero”. Ibid. p. 115.

<sup>57</sup> Marx, Carlos, *Cuadernos de París*... op. cit., p. 138.

<sup>58</sup> La primera de cuatro que serán enunciadas en este trabajo.

puesto que no se trata de intercambios *privados*<sup>59</sup>. Independientemente de la forma real en la que se organice socialmente el intercambio, no se trata de lucrar con él; no se desarrolla sobre la base de necesidades comunitarias, por un lado, y beneficios colectivos, por el otro. Se experimenta como una afirmación comunitaria y no como una relación abstracta de compra-venta. Es allí el *metabolismo social*<sup>60</sup> de la comunidad, pero en un sentido orgánico, no abstracto; aquél en el que, incluso, más que *intercambio* (de bienes), se podría llamar *mediación social*.

El intercambio mercantil, por el contrario, es mercantil porque el valor de uso de lo que se intercambia pasa a segundo plano, y se vuelve algo indiferente. Lo importante allí es el lucro privado, por lo que el puro *valor* del objeto es lo que delimita, de un modo unilateral, el carácter específico de éste, convirtiéndolo en una auténtica mercancía. Es en la mercancía, entonces, donde se trastorna el sentido y perspectiva de los *productos humanos*, tornándolos en productos privados; de lo que se podría llamar propiedad colectiva o comunitaria, en propiedad *privada*<sup>61</sup>. La mercancía es, por ello, la causa del ocultamiento de la comunidad real humana al interior del intercambio y la producción en general<sup>62</sup>. Así, la

---

<sup>59</sup> “Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*”. Marx, Karl, *El Capital...* op. cit., p. 38.

<sup>60</sup> “El proceso de cambio, al transferir las mercancías de manos de aquel para quien son *no-valores de uso* a manos del que las busca y apetece como *valores de uso*, es un proceso de *metabolismo social*. El producto de un trabajo útil suple el de otro”. Ibid. p. 65.

<sup>61</sup> “La primera modalidad que permite a un objeto útil ser un valor de cambio en potencia es su existencia como *no valor de uso*... Las cosas [así consideradas] son, de por sí, objetos ajenos al hombre y por tanto *enajenables*. Para que esta enajenación sea recíproca, basta con que los hombres se consideren *tácitamente* propietarios privados”. Ibid. p. 50, 51. El subrayado de la palabra “tácitamente” es mío. El intercambio presupone, como se ha visto, la propiedad privada, como botín que custodia el propietario privado lanzado al intercambio. Se sobreentiende aquí, que la mercancía es la primera forma de propiedad privada.

<sup>62</sup> “El intercambio de mercancías comienza allí donde termina la comunidad, allí donde ésta entra en contacto con otras comunidades... Y, tan pronto como las cosas adquieren carácter de mercancías en las relaciones de la



clave de la enajenación del ser humano en la propiedad privada está en la mercancía y en el tipo específico de intercambio que se instituye con ella.

Marx reconoce, en la reducción de la identidad del ser humano a mero propietario privado, un síntoma obvio de la enajenación:

“Si se presupone al hombre como *propietario privado*, es decir, como poseedor exclusivo que afirma su personalidad, se diferencia de los otros hombres y está en referencia a ellos en virtud de esa posesión exclusiva -la propiedad privada es su existencia personal, distintiva, y por tanto esencial-, resulta entonces que la *pérdida* de la propiedad privada o la *renuncia* a ella es una *enajenación del hombre* en tanto que *propiedad privada*... Por lo tanto, la conexión o relación *social* entre ambos propietarios es [en el intercambio enajenado] la *reciprocidad* de la *enajenación*.”<sup>63</sup>

Si la identidad del ser humano se reduce a la de propietario privado es porque la actividad vital del mismo se reduce exclusivamente a la relación que sostiene con su propiedad (mercancía), la cual está llamada a ser enajenada o intercambiada<sup>64</sup>. En esta relación, el contenido particular del producto del trabajo (su valor de uso), no importa, porque se trata únicamente de una mercancía llamada a intercambiarse. Por consiguiente, ésta define al ser humano como a un ser abstracto (como *propietario privado* en general). A este respecto, la relación *natural* es la contraria: el ser humano se determina a través de los contenidos particulares que su actividad vital específica plasma en el producto de su trabajo. Por su parte, la propiedad *privada* está llamada a ser enajenada *necesariamente*, por lo que no hay

---

comunidad con el exterior, este carácter de adhiere a ellas también, de rechazo, en la vida interior de la comunidad” Ibid. p.51. También “esta forma acabada del mundo de las mercancías —la forma dinero—, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlas”. Ibid, p. 41.

<sup>63</sup> Marx, Carlos, *Cuadernos de París*... op. cit., p. 139 y 141.

<sup>64</sup> Véase nota 60 y 65.

modo en el que ésta pueda alguna vez indicar aquella relación natural que define a los individuos de un modo humano, basándose en su propia *producción humana*.

Según Marx, el intercambio basado en la propiedad privada, pues, ya no es un vínculo de “propiedad interna” con el otro (por la mutua necesidad) y una forma esencial de reconocimiento mutuo y propio, sino la enajenación de la actividad vital de ambos y una relativa independización de los productos<sup>65</sup> respecto de ellos. En palabras de la enajenación como disminución de la potencia de actuar del ser humano, la actividad vital de éste se limita a las posibilidades de su relación con la propiedad privada. Sólo cabe producir con vistas al comercio y el comerciar mismo. Es decir, las posibilidades del ser humano, considerado como mero propietario privado, se limitan a las del intercambio en abstracto o las del mero poseedor pasivo. De otro modo, debido a que el énfasis del intercambio no son ya los productos *humanos*, sino las propiedades privadas, el carácter natural del intercambio (actividad y goce genéricos, comunitarios) se vuelve, en este contexto, una actividad artificial y sujeta a la ajenidad.

Hemos observado que el intercambio mercantil es intercambio enajenado. Aquél representa la enajenación del ser humano en sus productos y en su actividad económica, tornando a éstos en propiedad privada y comercio lucrativo, respectivamente. La relación social que surge de dicho intercambio, se vincula más al objeto de la producción que a su

---

<sup>65</sup> Véase p. 152 de la edición citada de los *Cuadernos*: “Lo único que a mi objeto le otorga para mí un *valor*, una *dignidad*, una *efectividad*, es precisamente tu *objeto*, el *equivalente* del mío. Así pues, nuestro producto recíproco es el *medio*, la *mediación*, el *instrumento*, el *poder reconocido* que tienen, la una sobre la otra, nuestras necesidades recíprocas. Tu demanda y el equivalente de tu posesión son para mí términos de significación y validez idénticas... El *verdadero poder* sobre un objeto es el *medio*; por esta razón, tú y yo vemos recíprocamente en nuestro objeto el *poder* del uno sobre el otro y sobre sí mismo. Es decir, nuestro propio producto se ha vuelto contra nosotros”. Lo dicho en este pasaje constituye una síntesis mínima y genial del proceso dialéctico de la enajenación del ser humano por la propiedad privada.

sujeto. En estas condiciones, los individuos se identifican abstractamente con los objetos que poseen como propiedad privada. Por ello, los seres humanos mismos aparecen bajo la figura de la cosificación. En otros términos, la asociación natural y genérica de la comunidad (por la actividad y el goce), que se da en la producción y el intercambio, se ha transformado en asociación artificial de individuos abstractos (tomados como meros propietarios privados).

Por otro lado, da la impresión de que el punto de partida y fundamentación de toda aquella transformación y corrupción ha sido un acto *ideal*. En algún momento, como se vió, Marx sugirió que la cosificación del ser humano en la mercancía se debe a que el hombre, en algún momento de su historia, dejó de *reconocerse* a sí mismo como tal. Este desconocerse aparece entonces como la causa de la transfiguración del producto *humano* en mercancía: la enajenación sería un acto subjetivo original de extrañamiento del hombre respecto de su trabajo o actividad vital. Por esta razón, si antes nos preguntábamos qué fue primero, si la propiedad privada o la enajenación del trabajo, ahora debemos preguntarnos si fue primero la mercancía o el extrañamiento del ser humano respecto de sus productos.

Tanto para el problema del origen de la propiedad privada, como para el del de la mercancía, vale el postulado dialéctico que hemos propuesto, esto es, sencillamente, que todo acto ideal supone inmediatamente un acto real correspondiente, y viceversa: todo acto real supone inmediatamente una idea correspondiente. Es decir, que ambos actos son *simultáneos* y no sucesivos —sentirse motivado, por ejemplo, a tomar algo de la mesa, es ya el movimiento tendiente a ello (a menos que otra motivación más poderosa se cruce en el camino) y *no* su causa, contrario a lo que se suele decir y, a la inversa, la modificación, por ejemplo, del aire por el sonido de las palabras, en contacto con el tímpano, es

inmediatamente, para nosotros, las ideas que corresponden al mensaje y no, más bien, la causa de las mismas—. Relacionado con la cuestión presente, esto significa que la pregunta por el origen de la idea de la mercancía estaría mal planteada. Es decir, no hay *idea* natural y espontánea de *propietario privado* o *comerciante* que valga como extrañamiento original; no hay idea natural y espontánea de *mercancía* que, a través de ella, haya instituido la mercancía real dentro de la sociedad. Más bien, estas dos cosas, el extrañamiento y la mercancía (lo mismo que la enajenación del trabajo y la propiedad privada), se gestan, nacen y se desarrollan paralela y simultáneamente. Como habíamos visto, en el contexto de una filosofía inmanentista, estas dos cosas sólo se distinguen formalmente.

El origen de la propiedad privada o de la mercancía es, según lo anterior, simultáneo al de la enajenación, y ya hemos visto que sobre este respecto no es posible decir cuál *causa* a cuál. Esto significa, a su vez, que no hay momento *único* y *discreto* que distinga un antes y un después de la enajenación. En rigor, sólo podemos afirmar que la alienación del hombre existe desde que surge la forma prototípica de la mercancía en la producción de *excedentes*, llamados a ser intercambiados<sup>66</sup>. Pero, precisamente por esa razón, si la simultaneidad del

---

<sup>66</sup> Que esta es una forma legítima de definir a las mercancías, en su génesis primitiva, y que, incluso, ellas ponen de manifiesto su carácter de *enajenación* humana en la producción, lo prueba la siguiente referencia de *El Capital*: “La primera modalidad que permite a un objeto útil ser un valor de cambio en potencia es su existencia como *no valor de uso*, es decir, como una *cantidad de valor de uso que rebasa las necesidades inmediatas de su poseedor*... A fuerza de repetirse constantemente, el intercambio se convierte en un proceso social periódico. A partir de un determinado momento, es obligado producir, por lo menos, una parte de los productos del trabajo con la intención de servirse de ellos para el cambio. A partir de ese momento, se consolida la separación entre la utilidad de los objetos para las necesidades directas de quien los produce y su utilidad para ser cambiados por otros. Su valor de uso se divorcia de su valor de cambio”. Marx, Karl, *El Capital*... op. cit., p. 50, 51. Las cursivas entre “cantidad...” y “...su poseedor” son mías. De la segunda parte de la cita, se sigue que, considerados como mercancías, los productos son otra cosa que lo que representan como satisfactores de necesidades humanas directas (la objetivación específicamente humana); representan

proceso de generación de la propiedad privada y la enajenación, a que atendimos antes, indica para ésta la imposibilidad de entenderla como *acto único*, el comienzo del excedente de productos indica, en cambio, que sí hay para ella un *comienzo* dado en la historia del ser humano (o, en rigor, en la historia de cada sociedad que cuente con un mercado). Esto contradice, en principio, la idea de la enajenación como cuestión transhistórica y su concepción inmanentista: se ha supuesto una época de la historia universal libre de enajenación, previa a la era de las mercancías. A esta época se le ha llamado “comunismo primitivo”<sup>67</sup>, donde no hay propiedad privada y, por tanto, tampoco enajenación. Al poner en juego esta noción, parece conservarse parte del esquema metafísico de la enajenación.

El problema del *comienzo* (no del origen) de la enajenación puede resolverse, a grandes rasgos, si tornamos ambiguos los términos “propiedad privada” y “enajenación”. En el comunismo primitivo, se supone, no habría existido “propiedad privada” sino simples *productos* humanos. Tampoco habría existido “enajenación” sino simple *objetivación*. Pues bien, pretendo hacer ver la posibilidad de que los primeros términos (propiedad privada y enajenación) coincidan de algún modo con los segundos (producto humano y objetivación), respectivamente, y viceversa: se debe explorar la posibilidad de hacer ambiguos los segundos para que coincidan con los primeros. De que podamos realizar este movimiento depende, en primer lugar, la posibilidad en absoluto de la idea del intercambio social (no

---

relaciones humanas en abstracto (las de la producción orientada al intercambio), aunque revestidas de una forma material particular.

<sup>67</sup> Esta expresión no adquiere consistencia teórica en la obra de Marx ni de Engels; es en ellos, acaso, un modo de hablar. Pero puede verse ya empleado, por ejemplo, en la obra de Engels, *El origen de la familia*. Por lo demás, la expresión aparece allí *una sola vez* (“El hogar doméstico comunista primitivo... prescribía una extensión máxima de la comunidad familiar...” Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ed. Colofón, México, D.F., [sin fecha] p. 44).

enajenado). En la era del imperio de la mercancía, por llamarle de alguna manera, es de vital importancia poder ver, debajo de la propiedad privada, el producto humano y, paralela a la enajenación del hombre, su objetivación. En segundo lugar, de aquella ambigüedad depende la desmantelación final de la característica de *acto único* del esquema metafísico de la enajenación (en el que en un momento no existe la enajenación, y en el otro no existe otra cosa que no sea ella). Esto último se busca con fines metodológicos, para cancelar todo rastro de metafísica en la noción marxista de la enajenación. Si nos ceñimos a este recurso semántico, contra la idea de que hay un comienzo de la alienación en la historia universal, podemos satisfacer ambos objetivos. El recurso sugiere que la enajenación del ser humano es universal (aunque relativa) y transhistórica, sin otro comienzo que el del ser humano mismo<sup>68</sup>, pero también que su virtud o libertad esencial (social), su ser genérico en la comunidad real, persisten indestructiblemente dentro de toda forma y grado de enajenación humana, desde el principio.

La ambigüedad que se ha propuesto, si bien se nos revela *necesaria*, no pretende que aquellos términos se *identifiquen*. No queremos decir, pues, que “producto humano” y “objetivación” sean idénticos a “propiedad privada” y “enajenación”, respectivamente. Esto anularía la posibilidad de distinguir entre intercambio enajenado e intercambio social. Por otro lado, insistir en la distinción real que existe entre dichas cosas, refuerza la noción de

---

<sup>68</sup> Acerca de esto, se abriría la cuestión del tipo de enajenación que pudiese existir en el contexto del comunismo primitivo. Sin embargo, el tema sale fuera de los límites del presente trabajo. Con todo, la idea general apunta al hecho de que, en el producto humano y la objetivación, podemos ver una tenue forma de enajenación, en el sentido de que el individuo puede comenzar a proyectar en el objeto o producto del trabajo, su identidad absoluta, obviando el aspecto subjetivo que desborda al producto mismo como objeto y que lo significa. Esta proyección produciría cierto apego a la cosa y, con él, el germen primitivo de la propiedad privada. Por otro lado, esto implicaría aquella disminución cualitativa de actuar que caracteriza a la enajenación en el contexto del paradigma spinozista de la esencia.

*grado* que acompaña la idea de la enajenación bajo el paradigma spinozista; refuerza, en consecuencia, la noción de *grado* en la historia del trabajo enajenado y, por tanto, en la del ser humano. Así, se excluye también la idea y posibilidad de una enajenación *completa* o total del ser humano<sup>69</sup>, que era otra de las cosas que habíamos cancelado teóricamente, junto al esquema metafísico de la enajenación. El balance sería, en resumen, el siguiente: donde hay un máximo de trabajo enajenado (primacía de la mercancía o de la propiedad privada en el intercambio), hay un mínimo de auto-reconocimiento humano en el trabajo. Y viceversa: donde hay un máximo de auto-reconocimiento humano en el trabajo, hay un mínimo de enajenación del trabajo.

Llegados a este punto, podemos desechar la impresión de que Marx reproducía, con la idea del “extravío” y la falta de “auto-reconocimiento” del hombre en el trabajo, el esquema metafísico de la enajenación. Nosotros habíamos rechazado la posibilidad de ubicar algún origen de la enajenación, en relación con sus instancias asociadas necesarias (propiedad privada o mercancía). Pero dicho “extravío” y “extrañamiento” parecían indicar un *comienzo* de la enajenación. Hemos visto, sin embargo, que no hay tal rastro: la enajenación se extiende hasta donde se extiende el ser humano en la historia, pero sólo cobra una forma eminente, propia y definida al surgir la mercancía y la propiedad privada en cuanto tales. Con la mercancía, la balanza se inclina hacia el lado de la enajenación humana.

---

<sup>69</sup> Esto implica que siempre y necesariamente existe, para el aspecto enajenado del ser humano en el mundo, *algún grado* de auto-reconocimiento del mismo en sus productos (materiales o espirituales). Este simple auto-reconocimiento (ideal), por vago que sea, supone, de todos modos, algún grado de *negación real* de la propiedad privada o enajenación; se trata de la efectiva superación de la enajenación, porque libera al ser humano, subjetiva y objetivamente, de la forma enajenada de sus propios productos. Adquiere así un rango de posibilidades de actuar ampliado, tanto cualitativa como cuantitativamente. En otras palabras, incrementa su potencia de actuar y, con ello, realiza de un modo más pleno su esencia. Es la emancipación humana en acto (irreductible), cuando las posibilidades de la misma se reducen a su mínima expresión.

Hemos visto la manera en que la enajenación del ser humano se da en la propiedad privada y cómo adquiere consistencia en el intercambio (mercantil). La enajenación *previa a este desarrollo*, puede pensarse tras la comprensión ambigua de los términos “propiedad privada” y “enajenación”. En el “comunismo primitivo, dichos términos” son los aspectos *negativos* y *mínimos* del producto *humano* y la objetivación, respectivamente. Se estableció, también, el intercambio enajenado como la relación abstracta de una propiedad privada por otra. Dentro de esta relación, el ser humano aparece, en primer lugar, limitado por su identidad como propietario privado. En segundo lugar, esto implica su alienación respecto de su “verdadero ser comunitario”. Dentro de una sociedad donde impera el intercambio mercantil, el trabajo enajenado adquiere preponderancia sobre el auto-reconocimiento del hombre en sus productos. A su vez, esto conduce a una disminución de la potencia de actuar del mismo, tanto objetiva como subjetivamente: donde el ser humano no es más que un propietario privado, la mercancía limita al hombre objetivamente, al no ser más que objeto y sujeto de comercio. Por ello, tanto la cantidad como la cualidad de las cosas que se le abren como posibilidades de actuar, disminuye.

Para sintetizar y reforzar el argumento, hay que transcribir los cuatro aspectos y consecuencias abyectas que Marx diagnostica en relación con el intercambio enajenados<sup>70</sup>: en primer lugar, el trabajo o la actividad vital misma resulta fortuita e “inesencial” para el sujeto; en segundo, resulta igualmente fortuita la relación de éste con el objeto que produce. En tercer lugar, el trabajo, desde el punto de vista de la producción social, se

---

<sup>70</sup> Cf. p. 144 de la edición citada de los *Cuadernos*. Los mismos cuatro aspectos de esta caracterización se repiten ampliados en los *Manuscritos*, y serán vistos en detalle en la tercera sección de este capítulo.



convierte en una imposición externa y casual (determinada por el mercado). Por último, el sentido de las actividades vitales del individuo (su trabajo como la determinación de su potencia), va perdiendo su relevancia como expresión de su esencia específica (la de su especie). En ese orden, se puede decir que la primera abyección se refiere a la dimensión particular interna del ser humano; la segunda a la particular externa; la tercera a la general externa y la cuarta a la general interna. Desde los cuatro ángulos mencionados, la actividad vital del ser humano, o su esencia, se cosifica con el trabajo enajenado y pasa de ser un *fin* en sí mismo, a ser un simple *medio*<sup>71</sup>. Esta inversión es característica de la forma de trabajo enajenado y funciona como indicador: entre más sea el trabajo, para el individuo, un *medio de vida* y no el *fin* de la misma, más puede él mismo conocer el grado de su enajenación. En nuestros términos: entre más cosificada se encuentre su actividad vital, mayores son sus limitaciones y, por tanto, menor su potencia de actuar y mayor su enajenación.

Antes de abordar la enajenación en el capitalismo, que es la máxima y más desarrollada expresión del intercambio enajenado, es necesario pasar por la enajenación del ser humano en el *dinero*, pues es la continuación y el desarrollo de la propiedad privada, y condición del capital. Con el análisis de dicha forma de enajenación se completa, además, el cuadro de la enajenación en la misma en la propiedad privada como mercancía. De acuerdo con ello, abordar este nivel de la enajenación, servirá también para negar la base dual y *estática* de las instancias que operan siempre dentro del esquema metafísico de la enajenación. Para ello, es decir, para sepultar definitivamente este esquema metafísico, sólo hacía falta aludir a la *evolución histórica* del ser humano y, junto a él, a la de la propiedad

---

<sup>71</sup> Medio hacia su “nada realizada” pues, fuera de su actividad vital, el ser humano no tiene una existencia propia.

privada desde que ésta surge como tal. La necesaria *evolución* de ambas cosas da al traste con una noción dual y estática de la enajenación.

## Segunda sección. La enajenación en el dinero y el crédito.

Marx analiza el tema del dinero, en relación con la enajenación, principalmente en los *Cuadernos de París*. Allí se parte de la definición del dinero como “intermediario del intercambio”. Esta definición da la clave para entender su sentido como alienación del hombre. El dinero, intermediario del intercambio de mercancías<sup>72</sup>, es la “enajenación de la propiedad privada”. Se trata de la abstracción (paradójicamente material, en principio) de la propiedad privada que representa. El dinero es la cosificación de una relación que ya estaba cosificada en el intercambio. Donde el trabajo *humano* se había hecho abstracto y perdido en la propiedad privada, ésta se hace ahora abstracta y se pierde en el dinero, en tanto intermediario (o equivalente) universal de la misma. El dinero viene a elevar a su segunda potencia, por así decir, la enajenación del hombre en el trabajo. Pero ella es por sí misma una enajenación, y no una enajenación encima de otra. Marx afirma que, en el dinero:

“...la *actividad mediadora* -el movimiento o acto *humano*, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros- se encuentra enajenada en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una cosa material, exterior al hombre. Por cuanto el hombre renuncia aquí a esta actividad mediadora esencial, los actos que realiza son los de un hombre que se ha perdido a sí mismo, de un hombre deshumanizado... a

---

<sup>72</sup> En el contexto de *El Capital*, el dinero es ya tratado de un modo más técnico y según la ciencia económica como tal. Se define ahí como equivalente general del valor de las mercancías. Pero dicha definición no niega sino complementa la que aquí se ha dado y que Marx retoma de Stuart Mill.

causa de este *mediador ajeno*, el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como [si fueran] un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega a sí al colmo. Puesto que el mediador es el *poder real* sobre aquello con lo que me pone en relación, es claro que se convierte en el *Dios efectivo*. Su culto se vuelve un fin en sí”<sup>73</sup>

La *actividad mediadora*, que es actividad humana esencial, se cosifica en el dinero y éste sustituye al ser humano mismo en esa función. Y, puesto que es el mediador efectivo de aquella relación, se convierte en un poder independiente, opuesto a él, hasta el punto de ser equivalente a Dios.

El dinero es enajenación por sí mismo, porque lo es de la *actividad mediadora* humana. Del mismo modo, la propiedad privada era una enajenación por sí misma; lo era de la *actividad genérica* humana: es, en palabras de Marx, “la *actividad genérica enajenada* del hombre – la mediación [o la mediadora] enajenada entre la producción humana y la producción humana”<sup>74</sup>. Pero ello no excluye una relación esencial entre estas dos formas de enajenación: del hecho de que la propiedad privada es por sí misma una forma de enajenación, y de que el dinero es la “esencia enajenada” de la propiedad privada, se sigue que aquél es la “existencia para sí” de ésta. Por otro lado, la descripción que he citado de la enajenación del hombre en el dinero, coincide casi en los mismos términos con la de la que se da en el intercambio<sup>75</sup>, cuya base es la propiedad privada. Se trata de un movimiento

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 126.

<sup>74</sup> Ibid., p. 127.

<sup>75</sup> Véase nota 69 (“Lo único que a mi objeto le otorga para mí un *valor*, una *dignidad*, una *efectividad*, es precisamente tu *objeto*, el *equivalente* del mío. Así pues, nuestro producto recíproco es el *medio*, la *mediación*, el *instrumento*, el *poder reconocido* que tienen, la una sobre la otra, nuestras necesidades recíprocas. Tu demanda y el equivalente de tu posesión son para mí términos de significación y validez idénticas... El *verdadero poder* sobre un objeto es el *medio*; por esta razón, tú y yo vemos recíprocamente en nuestro objeto el *poder* del uno sobre el otro y sobre sí mismo. Es decir, nuestro propio producto se ha vuelto contra nosotros”).

enajenado análogo al del intercambio, pero reconcentrado ahora en la mercancía única dinero.

El dinero, como se vio, no sólo pone de manifiesto una doble abstracción del ser humano, sino que se convierte en una fuerza ajena a él, mayor aun y más ajena que la que se erige como propiedad privada. Allí donde ésta última se vuelve efectiva de un modo generalizado, el dinero adquiere concreción como fuerza distinta. Luego esta fuerza, aunque no sea realmente o completamente independiente del ser humano y sus acciones, se configura como una fuerza perfectamente *propia* y, además, *opuesta* a él<sup>76</sup>. Aunque el dinero dependa del ser humano para circular, sus relaciones son propias, es decir, teóricamente separables de aquél. Este movimiento *aparentemente* independiente se relaciona con lo que Marx llama en *El Capital* el *fetichismo de la mercancía*.

De la extensión y generalización de la propiedad privada como institución económica, se sigue su movimiento *aparentemente* independiente y, con él, el fetichismo de la mercancía, que es la respuesta específica de la percepción humana a tal efecto. Aquel fenómeno aparente de la propiedad privada, si bien es inherente al intercambio mercantil, con la implementación del dinero se acusa aún más en su equivocidad, hasta hacer irreconocible el fenómeno social de origen. Para explicar esto, hay que tener en cuenta que la mercancía no es más que el producto de “trabajos privados independientes los unos de los otros”. Y luego:

“...podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los

---

<sup>76</sup> Véase nota 53. Marx nunca abandona esta idea, según la cual, el mundo de las mercancías y de la producción capitalista, se convierte en una entidad cuasi independiente, que lo oprime y somete, en vez de ser expresión suya afirmativa.

productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*.<sup>77</sup>

Estas son las características de enajenación del fetichismo de la mercancía; ésta produce, primero, aquella apariencia de *independencia* de la propiedad privada, de un modo necesario. A consecuencia de ello, con su movimiento, el carácter *social* o comunitario del intercambio queda oscurecido. Adicionalmente, se ve también en esta cita un tratamiento de la cuestión en términos de inversión de relaciones: donde el intercambio debería mostrar las relaciones *sociales* entre personas, muestra relaciones *materiales* entre ellas, y donde debería mostrar relaciones materiales entre cosas, muestra relaciones *sociales* entre ellas<sup>78</sup>.

En resumen, con el dinero como doble enajenación del trabajo, el fondo *humano* de la producción y el trabajo se vuelve prácticamente invisible. Para comprender esto, hay que entender que el intercambio enajenado “es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada: esta relación *abstracta* es el *valor*, cuya existencia [física] como valor es el *dinero*”<sup>79</sup>. El dinero oculta la relación enajenada del intercambio, y en razón de esto es que vale como una segunda enajenación. De este modo, si la mercancía específica podía llegar a conservar todavía un resto del carácter “personal” y “específico” del producto *humano*, con el dinero esto se vuelve virtualmente imposible. Ya que se trata, paradójicamente, de una abstracción material, penetrar más allá de su imagen y actividad requiere una intuición privilegiada o un análisis detenido. En conclusión, la institución del

---

<sup>77</sup> Marx, Carlos, *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, trad. de Wenceslao Roces, 2ª ed., decimoséptima reimp., FCE, México, D.F., 1982, p. 38.

<sup>78</sup> El intercambio no sólo muestra estas relaciones, sino que las configura y mantiene.

<sup>79</sup> Marx, Carlos, *Cuadernos de París...* op. cit., p.128.

dinero, entendida como doble enajenación del trabajo, da concreción al fetichismo de la mercancía, es decir, a los movimientos aparentemente independientes de la propiedad privada-mercancía.

Derivado del fenómeno, por decirlo así, secular de la alienación, en que consiste el fetichismo de la mercancía, nos situamos ante el problema de un hábito idealista de pensamiento, que mencionamos al principio del primer capítulo. Decíamos que el carácter *mediador* de la enajenación del dinero le otorga una fuerza y un poder meramente *propio*. Pero pasar de este hecho, a pensar que existe para el dinero algún tipo de *agencia independiente*, extrahumana, o instancia metafísica que lo gobierne, o que se gobierne, incluso, a sí mismo, requiere sólo un paso<sup>80</sup>. Ya no el juicio, sino la percepción, convierte un objeto condicionado (el dinero), en uno absolutamente independiente. Ello justifica la metáfora que vimos más arriba, en que Marx describe al dinero como “Dios efectivo”. Si no aparece literalmente como un dios, aparece, por lo menos, como una entidad *viva*<sup>81</sup> que, a decir popular, “*mueve al mundo*”<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> El dinero lleva en sí la impronta de convertirse en capital. Cuando funciona efectivamente así, Marx retoma, en *El Capital*, la idea de una agencia *propia* del *valor* que, en sus escritos de juventud, expresaba como función del dinero en sí mismo: es allí “sujeto automático” o “sujeto mudable”, que “se nos presenta súbitamente como una sustancia progresiva, con movimientos propios, de que la mercancía y el dinero no son más que simples formas” p. 110. Véase también nota 110 en relación con el capitalista como *personificación* del valor.

<sup>81</sup> “...al incorporar a la materialidad muerta... la fuerza viva de trabajo, el capitalista transforma el *valor*, el trabajo pretérito, materializado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en una especie de monstruo animado que rompe a ‘trabajar’ como si encerrase un alma en su cuerpo”. Ibid, p. 146.

<sup>82</sup> “Money makes the world go round”, pero también “Money makes happiness”, “money talks”. En español: “*por dinero* baila el perro” o “Dios en el cielo, en la tierra, el dinero”; en francés: l'argent trouvé n'a pas de maître (el dinero no tiene amo), etc. En todas estas frases, el énfasis está en la capacidad del dinero para realizar acciones, como por sí mismo: mueve, provoca, habla, ordena y manda en la tierra.

El hábito de pensamiento que hace del dinero, o de la propiedad privada, un poder independiente, es provocado por el espejismo particular del trabajo enajenado. En un régimen de “libre intercambio” (intercambio enajenado), el trabajo es una actividad *privada* y, así, adopta la apariencia de ser independiente de su carácter colectivo. Sin embargo, aunque aquí se ha hablado de su efecto *aparente*, lo importante es que el trabajo enajenado en la propiedad privada tiene implicaciones *prácticas y reales*. Es decir, no se trata sólo de una ilusión económico-social provocada por un juego de apariencias. El dinero, allí donde el trabajo enajenado se generaliza, tiene un poder muy real sobre los seres humanos. Este poder no es, sin embargo, realmente *independiente* de ellos, sino solamente un poder *propio* del dinero. Es un poder que proviene de y tiene su fuente en el ser humano, pero que, debido a la enajenación del trabajo, se torna en contra suya y lo somete a sus exigencias (trabajo fortuito y casual, reducción de la identidad del individuo y de sus posibilidades, disolución del vínculo social en general, etc.).

La consecuencia práctica de la enajenación del ser humano en el dinero, en tanto abstracción de la propiedad privada, es que la mediación entre éste y él mismo se vuelve *impersonal*. Tal carácter impersonal de la mediación torna la relación del ser humano consigo mismo insensible y arbitraria y, en esa medida, “inhumana”. Traducido a nuestros términos, el poder real del dinero limita y condiciona la capacidad de los seres humanos de relacionarse socialmente entre sí y con los productos de su actividad genérica. Con ello, el poder de la propiedad privada, *ajeno y opuesto* al ser humano, reduce la potencia de actuar del mismo y merma su esfuerzo por perseverar en el ser. La enajenación se da *en relación* con esta instancia y no, en verdad, *en ella*.

Del hecho de que, como se ha visto, el dinero sea la expresión doblemente enajenada del hombre y tenga una fuerza propia sobre él, se sigue que el hombre se ha convertido, en cierta medida, en su *esclavo*. En última instancia, se hace esclavo de sí mismo; se trata de la “autoenajenación del hombre”. La esclavitud es la expresión *práctica* o real del trabajo enajenado, en su forma más cruda y general. Y, a menos que la idea de la esclavitud se la relacione con un ser literalmente encadenado, explotado y desnutrido, esta idea no es ninguna exageración. Por el contrario, es la idea contraria a la de la *libertad*, en su sentido *práctico*<sup>83</sup>. Además, en concordancia con todo lo establecido hasta ahora, cabe señalar que la esclavitud también está sujeta a gradación. Entre más enajenado el trabajo, mayor esclavitud para el individuo, y viceversa, entre más colectivo, por llamarlo de algún modo, sea el trabajo, más libertad para el mismo, puesto que la capacidad para actuar del individuo *aumenta* en la relación social consciente.

Al seguir esta línea (la de la expresión práctica de la enajenación como esclavitud), cuando observamos a los seres humanos vivos debajo de todo este condicionamiento opresivo, los hallamos confundidos y tristes; ensimismados, hostiles, secos, material o espiritualmente pobres, fríos... los hallamos, además, inconscientemente sujetos al imperio de unas relaciones ajenas a ellos. Aquellas relaciones no manifiestan los vínculos sociales que los constituyen realmente (desde sus deseos y necesidades específicas, hasta el lenguaje y la cultura común), sino el puro movimiento impersonal de la propiedad privada. Y aun en los casos en que la alienación del individuo se hace consciente, la fuerza *propia* de la propiedad privada aparece ante él como un ser independiente y autónomo; se muestra

---

<sup>83</sup> En su sentido *teórico*, lo contrario de libertad es necesidad. E incluso esto está mal dicho: lo contrario de necesidad es, teóricamente hablando, el azar.



como entidad *natural* y, por lo tanto, como institución inamovible y *necesaria*. El resultado de esto es que el individuo no sólo se encuentra efectivamente sujeto a condiciones opresivas, sino que se *piensa*, también, como necesaria e irremediabilmente sujeto a ellas.

La enajenación del ser humano en la propiedad privada y el dinero puede aún observarse desde un punto de vista específicamente subjetivo. Partimos del hecho de que el dinero, intermediario del intercambio o equivalente general de las mercancías, es el representante de todas las mercancías posibles. Por otro lado, todo es, en principio, susceptible de convertirse en mercancía y, por eso, el dinero representa a todas las cosas; es, en cierto modo, el representante del mundo mismo. Y como puede comprarlo todo, no sólo lo representa a todo, sino que da la impresión de que puede *hacerlo* todo; aparece como un “ser omnipotente”, tal como habíamos visto<sup>84</sup>. Se trata de un ser *total* o, forzando un poco el sentido y puesto que se opone al ser humano, se trata de un ser *totalitario*. Y como su poder es impersonal e insensible, es también un poder infeliz: “el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre”<sup>85</sup>. Por ello, según la analogía que recuperamos al principio de esta sección, el dinero es como un Dios, pero, además, uno que se prostituye; un Dios vendido. Donde Dios se supone que fuera un ser humanísimo e intangible, aquí se presenta corruptamente tangible e inhumano.

---

<sup>84</sup> “...el dinero, en cuanto posee la *cualidad* de poder comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es el *objeto*, en el sentido eminente de la palabra. El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser... Y lo que sirve de mediador de *mi* vida, me sirve también de *mediador* de la existencia de otros hombres. Es para mí el *otro* hombre”. Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 105.

<sup>85</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 105.

El mismo extrañamiento de la identidad que observábamos en el simple intercambio enajenado, ocurre en aquí a través del dinero: quien posee dinero como si fuese su única posesión verdadera, no puede identificarse plena y adecuadamente con el fondo de producción *humana* de lo que compra, ni con los otros seres humanos. Con el dinero, a cambio de lo que el individuo obtiene en el intercambio, éste da un mero equivalente abstracto de propiedad privada (y no directamente una propiedad privada-mercancía), con lo cual la identidad humana consigo misma, a través de la actividad de los otros, se vuelve prácticamente imposible. Y si este equivalente es el representante de una cantidad ilimitada de mercancías, de todas y de ninguna, y puede cambiarse por cualquiera de ellas, entonces con lo que el individuo se identifica al final es con una potencia *indeterminada*. Esto significa que el individuo, siempre que posee dinero como *fin*, no se reconoce a sí mismo entre las cosas que tiene o compra, sino con un puro poder o potencia de transformación<sup>86</sup>. En este punto, la *experiencia* de *cualquier* producto humano se convierte en algo abstracto e *igual* a cualquier otra<sup>87</sup>. De lo anterior, como una especie de corolario, deriva la confusión del

---

<sup>86</sup> “Lo que puedo hacer mío con *dinero*... lo que puedo comprar con dinero, eso *soy yo*... Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero...Lo que yo no soy capaz de hacer o lograr en cuanto *hombre*, lo que, por tanto, no pueden conseguir todas las fuerzas esenciales de mi individualidad, puedo lograrlo por medio del *dinero*”. Ibid. p. 106.

<sup>87</sup> Así se dice de esta igualdad desde la perspectiva subjetiva. Desde la perspectiva objetiva, se diría que, debido a que en la experiencia enajenada se está relacionando la propiedad privada con la propiedad privada, “la existencia de la propiedad privada en cuanto tal se ha vuelto la de un *substituto*, la de un *equivalente*. Ya no existe como unidad inmediata consigo misma sino solamente como referencia a *otra*”. Marx, Carlos, *Cuadernos de París*... op. cit., p. 142. La peculiaridad singular o particular del producto *humano* ha desaparecido en la que tiene como propiedad privada o mercancía. Por otro lado, es forzoso volver a notar la continuidad entre las ideas que se expresan en estos textos de juventud, con las de los de madurez. En específico, en *El Capital*: “Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero... Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias. Pero, de suyo, el dinero... puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular”. Marx,

individuo entre potencia de actuar y potencia de transformación o metamorfosis<sup>88</sup>. Es decir, el dinero no aumenta, propiamente hablando, la potencia de actuar del individuo, porque ésta depende de la especificidad de la experiencia, y ello es justo lo que el dinero anula<sup>89</sup>. Lo

---

Karl, *El Capital...* op. cit., p. 90. El dinero actúa borrando “todas las diferencias”; se sobreentiende, teniendo en cuenta la idea del fetichismo de la mercancía, que también se borran las diferencias humanas entre individuos. Más aún, para hacer completamente indiscutible la continuidad mencionada, es de incalculable valor advertir que, precisamente en este pasaje de *El Capital*, después de la frase “...este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias”, Marx inserta una nota al pie, y cita, sin decir nada sobre él, exactamente el mismo pasaje de Sheakespeare sobre la enajenación del dinero, que cita en los *Manuscritos* y que, por razones de prolijidad e ilustración, transcribo aquí, en verso: “¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante? Con él se torna blanco el negro y el feo hermoso, virtuoso el malo, joven el viejo, valeroso el cobarde, noble el ruin ...¡Oh, dioses! ¿Por qué es esto? ¿Por qué es esto, oh, dioses? Y retira la almohada a quien yace enfermo; y aparta del altar al sacerdote; sí, este esclavo rojo ata y desata, vínculos consagrados; bendice al maldito; hace amable la lepra; honra al ladrón, y le da rango, pleitesía e influencia, en el consejo de los senadores; conquista pretendientes a la viuda anciana y encorvada ... ¡Oh, maldito metal, vil ramera de los hombres!”. El pasaje aparece en la obra *Timón de Atenas*. Es característico del pasaje el constante recurso a la idea de la inversión de cualidades y relaciones humanas por obra del dinero, del que Marx, en los *Manuscritos*, se vale ampliamente para caracterizar la actividad enajenada del mismo, tanto en lo particular, como de un modo filosófico general (véase infra, nota 92). También usa dos veces, en aquel texto, el recurso a la idea del dinero como prostituta o alcahuete universal del hombre (véase supra, nota 88).

<sup>88</sup> Marx lo expresa en términos de *fuerzas y capacidad*: “El dinero, en cuanto el *medio* y el *poder* generales... que permiten convertir *la representación en realidad y la realidad en mera representación*, convierte las *fuerzas esenciales reales del hombre y la naturaleza* en representaciones puramente abstractas y, por ello mismo, en algo *imperfecto*... a la par que, de otra parte, convierte las *reales imperfecciones y quimeras*... en *fuerzas esenciales y capacidades reales*. Así pues... el dinero representa la inversión general de las *individualidades*, que las convierte en lo contrario de lo que son...” Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios*... op. cit., p. 107. Debe reiterarse que la idea de una inversión de relaciones humanas por causa del dinero, está, en todo el apartado del “Dinero”, de los *Manuscritos*, muy fuertemente marcada (véase supra, nota 84). La enajenación del dinero se caracteriza, incluso, por esa forma de inversión: “La inversión y la confusión de todas las cualidades naturales y humanas, la conjugación de dos imposibles, la fuerza *divina* del dinero radica en su propia *esencia*, en cuanto es la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad*”. Ibid. p. 106.

<sup>89</sup> De nuevo, podemos expresar rápidamente esta misma idea en los propios términos de Marx, que usa la idea de *capacidad*, en vez de la de *potencia*: “[El dinero] es la *capacidad* enajenada de la humanidad”. Ibid. p. 106.

único que éste logra aumentar, en todo caso, es la capacidad individual de sustituir una propiedad privada por otra o su capacidad de metamorfosis material.

Bajo el “régimen del dinero”, como lo llama Marx, el deseo, las necesidades y las pasiones de todo tipo se transforman también en meras representaciones. Su realización depende, efectivamente, de si se tiene o no capacidad de compra. Donde aquellas cosas son “verdaderas *afirmaciones* ontológicas del ser”, esta *res* íntima o interioridad de los sujetos, se vuelve, en el régimen del dinero, exterior, casual y contingente. A razón de esto, vemos que “...la *demanda* se da también en quien carece de dinero, pero esta demanda no pasa de ser una pura entidad imaginaria, que no influye para nada sobre mí, ... y que, por tanto, para mí mismo es *irreal y carente de objeto*”<sup>90</sup>. El dinero, pues, condiciona la realización de toda interioridad o *potencia* de actuar, a la posesión de este mediador doblemente enajenado. Debido a ello, el fin íntimo de la demanda o el deseo, que es la experiencia del objeto, se subordina al medio, que es la posesión de dinero, y se invierten los papeles: la posesión de dinero deviene lo principal y sustancial, y la experiencia del objeto, lo secundario y accidental.

Por otro lado, las pasiones, ahora entendidas como meras representaciones del dinero, se vuelven también sustituibles —este amor puede tener el mismo *precio* que *aquella* valentía, etc.— El dinero representa en abstracto la posibilidad de todas las pasiones. Ello supone que la humanidad, en su intimidad, tiene como representante único al dinero, del mismo modo como en Feuerbach Dios es la representación única enajenada del hombre. Por último, en tanto representaciones intercambiables, las diferentes pasiones y deseos son tan abstractas como las diferentes propiedades privadas. Ya no son signos y

---

<sup>90</sup> Ibid. p. 107.

expresiones de la potencia de actuar o las “verdaderas *afirmaciones* ontológicas del ser”, sino que se expresan cosificadamente como experiencias intercambiables. Se expresan como objetos cuyo movimiento, en términos de potencia, refleja únicamente la capacidad de metamorfosis, y no la de la actividad vital humana como tal.

La cosificación de las pasiones por el dinero implica la conversión de éstas en mercancías. Esto es también enajenación en el sentido de una disminución de la potencia de actuar, ya que anula las consecuencias prácticas de toda experiencia particular. En efecto, las pasiones hechas mercancías, lo mismo que cualquier objeto de la producción humana, se *consumen*. Todas las mercancías están llamadas a su desaparición por el consumo y, siguiendo la idea anterior, esto sucede también con las experiencias, o con las pasiones ligadas a ella. Luego, las posibilidades derivadas de las pasiones y de sus objetos correspondientes quedan limitadas a las pocas que corresponden al uso de la mercancía, que es, en sí, únicamente el consumo. Además, al volverse las experiencias cosas cuyo fin propio es el consumo, la potencia de actuar de los individuos que emana de las pasiones, disminuye al desaparecer éstas después del consumo. Ya no queda, después, más memoria de ellas que la del gozo directo, y su repercusión, significación o hasta su posible carácter vinculante, se desvanece bajo la idea de que no eran más que objetos transitorios e intercambiables. En otras palabras, se pierde *sensibilidad* respecto de la experiencia y aquella se cosifica<sup>91</sup>. Como resultado, disminuyen las posibilidades del individuo de relacionarse con el medio, tanto las derivadas de la experiencia misma como las que van ligadas al objeto particular en cada caso.

---

<sup>91</sup> Entre mayor sea la potencia mayor será la capacidad de ser afectado, es decir, mayor la sensibilidad.

En los *Cuadernos de París*, Marx aborda todavía el fenómeno de la enajenación del dinero en el crédito. Asistimos a la transformación de la enajenación en dos sentidos: por un lado, el carácter abstracto del dinero pierde su forma material y se vuelve “propiedad interna” del ser humano; por el otro, la *forma* abstracta y transitoria del dinero adquiere una forma material *humana*. Esto constituye un nuevo ahondamiento de la enajenación del trabajo: si bien la idea del *préstamo*, arraigada al crédito, podría interpretarse como la restitución de la enajenación por la solidaridad o confianza, de todos modos, mientras no se haya abolido la propiedad privada, el crédito sólo puede interpretarse como un tipo de compra-venta de ésta en la forma del dinero. Y si antes lo que mediaba entre la propiedad privada y la propiedad privada era el dinero, ahora lo que asume el papel de mediador enajenado es la moral humana, puesto que confía y promete, favorece y retribuye, todo con vistas a la propiedad privada. Veamos tan sólo algunas palabras de Marx al respecto:

“esta [supuesta] abolición de la enajenación, es en realidad una autoenajenación tanto más *extrema e infame* cuanto que su elemento no es ya la mercancía, el metal o el papel, sino la existencia *moral*, la existencia *social*, el interior mismo del pecho humano; cuanto que, bajo la apariencia de la *confianza*, se da la máxima *desconfianza*...”<sup>92</sup>

Si antes la relación enajenada del dinero se establecía entre éste y una mercancía, ahora la relación se establece entre el dinero y la existencia física y moral del ser humano. El hombre “bueno” ya no es, en todo caso, aquel que devuelve un producto *humano* a cambio de otro, sino aquel que devuelve un equivalente de propiedad privada en forma de dinero; aquel que *paga*.

Según la visión romántica de la relación crediticia, una persona rica *bondadosa* presta dinero a una pobre *honestas*. Pero, en realidad, “la vida del pobre, como su talento y su

---

<sup>92</sup> Marx, Carlos, *Cuadernos de París*... op. cit., p. 132.

actividad no son para el rico más que una *garantía* de devolución... [aquellas cosas, mas] su existencia misma, representan para el rico el reembolso de su capital más los intereses". De ello obtenemos la idea de que, "el *crédito* es el juicio en términos *económicos* sobre la moralidad de un hombre... [En él] es el propio *hombre* el que se convierte en *mediador* del cambio; pero no como hombre, sino como *modo de existencia de un capital* y de los intereses". Es por eso que "lo que acontece en la relación crediticia no es la abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la transmutación del hombre en *dinero*, la encarnación del dinero en el ser humano. La *individualidad humana*, la *moral* humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el *material* en el que existe el dinero". En fin, "dada esta existencia completamente *ideal* del dinero, la *falsificación de la moneda* no puede tener lugar sobre otro material que la propia persona humana: el hombre mismo tiene que convertirse en moneda falsa, que engañar y sobornar para alcanzar el crédito..."<sup>93</sup>.

En resumen, en el sistema crediticio la enajenación del hombre se profundiza a un nuevo nivel; se podría decir que a su tercera potencia. La moralidad se convierte en una especie del dinero, con el cual se puede comprar o vender también dinero, para generar todavía más dinero. Por su parte, el trabajo del individuo que recibe el crédito se ha convertido en moralidad enajenada; en garantía de pago. Aquí la esclavitud del hombre se profundiza y extiende a su propio sentido moral. El trabajo enajenado en el crédito anuncia la pura idea del dinero como capital y la de la cosificación del trabajo humano en sí mismo, en vez de en un objeto externo. Estas nuevas formas de la propiedad privada (dinero-capital

---

<sup>93</sup> En orden de aparición, las páginas en que aparecen estas referencias son, para la edición citada de los *Cuadernos*: 133 (para las dos primeras), 134 y 135.

y trabajo-mercancía) son las que definen, a grandes rasgos, la enajenación del ser humano en el capitalismo.



### Tercera sección. La enajenación en el capitalismo.

El capitalismo se caracteriza, entre otras cosas, por dos rasgos económicos muy básicos, pero fundamentales. Por un lado, el trabajo en esta etapa histórica no se entiende ya sólo como simple actividad productiva o producto de trabajo. Aquí, la capacidad de trabajo mismo se ha convertido en una mercancía y, en Marx, adopta el nombre (posteriormente a los *Manuscritos*), de *fuerza de trabajo*. Bajo esta modalidad, se instaura el régimen social del trabajo asalariado. Por el otro, durante los siglos XVIII y XIX, comienzan a crearse las fábricas y máquinas modernas para la producción económica a una escala mucho mayor que la anterior. Estos nuevos medios de producción, son también propiedad privada de algunos pocos propietarios, y se convierten en capital, que es dinero o medios materiales que se usan para producir una suma mayor de dinero o medios materiales, destinados a incrementar esa nueva suma, y así sucesivamente. Ambos rasgos económicos (trabajo asalariado y propiedad privada de medios de producción social) dependen el uno del otro para desplegarse; son las dos caras de la misma moneda y constituyen los dos rasgos objetivos más básicos del sistema capitalista de producción<sup>94</sup>. En adelante, nos interesa principalmente cuál es la forma de enajenación que se desprende de este sistema. Ésta, como veremos, coincide punto por punto con la que existe en el intercambio enajenado.

---

<sup>94</sup> “Las condiciones *históricas* de existencia de éste [del capital] no se dan, ni mucho menos, con la circulación de mercancías y de dinero. El capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al *obrero libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* envuelve toda una historia universal”. Marx, Karl, *El Capital...* op. cit., p. 123. Las dos condiciones que han sido mencionadas, aparecen aquí como innovaciones necesarias e interdependientes.

Pero, a raíz de la nueva forma de la propiedad privada, la enajenación del ser humano se generaliza y sistematiza, o recrudece.

La principal fuente para comprender la alienación en el capitalismo, son los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Allí, las tres formas de entender el *trabajo* que han sido aducidas hasta ahora (actividad productiva, producto de trabajo y trabajo como mercancía fuerza de trabajo) hacen referencia unas a otras: la actividad productiva trae aparejado un producto de trabajo, necesariamente, y este último puede adoptar la forma simple de fuerza de trabajo. Y al revés, la fuerza de trabajo, es también un producto de trabajo y requiere de la actividad productiva para generarse (mediante la producción de satisfactores de necesidades humanas básicas), etc. Aunque Marx no hubiese establecido allí aún el concepto de *fuerza de trabajo*, ya está pensando en este sentido en esta obra, pues el referente principal de Marx es el régimen de trabajo asalariado de la sociedad moderna, y esta forma social del trabajo implica a la fuerza de trabajo como mercancía. Por esa razón, seguiré el modo de expresión de Marx en los *Manuscritos*, y emplearé la palabra “trabajo” en un sentido general, ya como actividad vital, ya como fuerza de trabajo.

En los *Manuscritos*, el significado que tiene el capitalismo como *inversión de relaciones* sociales naturales, y de trabajo enajenado, se pone de manifiesto de inmediato:

“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 mercancía 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”<sup>95</sup>.

En este pasaje se hace notar la disimetría entre los trabajadores y el conjunto de su producción. Se trata de una constatación intuitiva. La capacidad del trabajador aparece

---

<sup>95</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios* ... op. cit., p. 63.

cosificada como una mercancía cualquiera y, por ello, al venderse, lo que produce es inmediatamente propiedad privada de *otro*. En consecuencia, si antes el individuo se enajenaba en una mercancía determinada, es decir, en un producto particular o en el dinero, ahora lo hace en una mercancía completamente indeterminada, que es el mero trabajo en potencia. De ahí la “devaluación del mundo humano”; de su riqueza. Y lo que antes era el *producto humano propio*, pasa ahora a ser *propiedad privada ajena*. El trabajo en el capitalismo se opone, entonces, al ser humano en dos sentidos: porque su determinación esencial (el trabajo) se vuelve indeterminada, y porque la riqueza que produce es *inmediatamente* ajena y opuesta a él, llevándolo a la miseria y la marginación.

En la primera sección de este capítulo, vimos que, en el intercambio enajenado, la relación entre propietarios privados aparece como una relación entre propiedad privada y propiedad privada. En el capitalismo, los propietarios son, en su sentido más característico, trabajador y capitalista, y sus respectivas propiedades privadas, fuerza de trabajo y capital. En este contexto, la enajenación del trabajo se *conserva* como *enajenación por la propiedad privada*. Ya en el intercambio enajenado habíamos visto los efectos de ello en cuatro sentidos (carácter fortuito y externo del trabajo como actividad vital y vaciamiento de este sentido esencial suyo, etc.). Marx vuelve sobre esto, expresándolo de un modo desarrollado, el cual coincide con este nuevo contexto de enajenación, más agudo y perfecto<sup>96</sup>.

En primera instancia, el que la actividad productiva se vuelva ajena, en la forma de un *producto que no le pertenece al productor*, implica que la *naturaleza* entera, con la que aquélla interactúa, es abordada como algo meramente *externo*; únicamente como objeto de

---

<sup>96</sup> Cf. Marx, Carlos, Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 65-69. Allí se realiza la exposición de estas determinaciones de la enajenación, de un modo somero. El resto de los *Manuscritos* ponen estas determinaciones en contexto, abordando también distintas implicaciones del mismo.

la producción y el trabajo. La naturaleza es, más bien y por sí misma, el *medio propio* en el que el ser humano vive y se desenvuelve; es también aquel en el que desarrolla su trabajo como actividad vital esencial. Y por ser el *medio propio* del ser humano, es el propio fin al que se vuelca. Marx afirma, incluso, que la naturaleza es el “cuerpo inorgánico”<sup>97</sup> de éste. Pero en el trabajo enajenado (asalariado), la naturaleza ya no se experimenta como este fin en sí del ser humano, sino como un medio fortuito y exterior para su subsistencia y, el trabajo, donde antes era su determinación como medio *propio* es, ahora, su condicionante social, en la forma de propiedad privada *ajena*:

“El obrero se convierte... 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. Servidumbre que culmina en el hecho de que ya sólo puede mantenerse en cuanto sujeto físico como obrero y sólo puede ser obrero como sujeto físico”<sup>98</sup>.

En ello vemos cómo la experiencia enajenada de la naturaleza, dada en el capitalismo, va aparejada de una concepción cosificada del sujeto mismo como mero *trabajador*.

El movimiento de reducción de la identidad del sujeto es característico de la enajenación en la propiedad privada: se trata de una reducción ligada a condiciones específicas del trabajo social<sup>99</sup>. Debajo de la identidad “trabajador”, encontramos a un

---

<sup>97</sup> “La universalidad del hombre se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico” Ibid., p. 67.

<sup>98</sup> Ibid., p. 64.

<sup>99</sup> “...tan pronto como al capital se le ocurre —ya sea una ocurrencia necesaria o caprichosa— dejar de existir para el obrero, éste deja de existir también para sí, no tiene *ningún* trabajo y, por ende, *ningún* salario, y como no existe en *cuanto hombre*, sino solamente *en cuanto obrero*, puede echarse a morir, morirse de hambre, etc. El obrero existe solamente como obrero siempre y cuando exista *para sí* como capital, y solamente existe como

“propietario privado” de fuerza de trabajo. La actividad vital se cosifica en sí misma como mero “trabajo”, como deja ver la cita anterior, y por ello deja de ser mediación natural del ser humano con la naturaleza. Que la naturaleza sea, gracias a ello, algo que se experimenta como externo al sujeto, es el efecto de la reducción del ser humano a mero “trabajador”, incluida en la transformación de su fuerza de trabajo en mercancía. El ser humano se agota en ser un mero trabajador, en abstracto, por un lado, y mero “sujeto físico”, por otro. En todo ello va la abolición del trabajo como *actividad vital* y social y, en este sentido, también la disminución de la potencia de actuar del individuo, en el sentido que establecimos más arriba.

El segundo aspecto de la enajenación del trabajo es el reverso del primero y ya ha sido anunciado: cuando el trabajo se enajena como mera fuerza de trabajo, junto a su producto, el *sentido* de la propia actividad vital como tal actividad *vital* se pierde. Esta actividad, bajo su forma de trabajo asalariado, es considerada ahora como un mal ineludible y forzado, o como un medio fastidioso que lo liga a un otro extraño y diferente. El trabajo asalariado es para el ser humano “una pérdida de su propia espontaneidad” y se realiza como fuera de sí, con resignación, etc. Debido a que la actividad vital se ha vuelto ahora actividad impuesta, resulta que se ha invertido la relación de la satisfacción en todos sus sentidos. La satisfacción del ser humano debería colmarse en su trabajo, en la medida en que, según nuestro paradigma, expresa su esencia. Pero, en las condiciones del trabajo enajenado, el ánimo se colma más bien con todo aquello que precede o sucede al trabajo. De este modo,

---

capital siempre y cuando exista *para él* un *capital*. La existencia del capital es *su* existencia, *su* vida...”. Ibid., p. 73.

“...llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal”<sup>100</sup>.

La actividad vital *humana* se pierde en aquellas actividades que, como ser animal, de todos modos, tiene que hacer.

El tercer aspecto del trabajo enajenado, en la forma propia de su versión asalariada, toca a la *dimensión genérica* del ser humano. Marx habla de éste como un “ser genérico”, según la expresión de Feuerbach. Se trata de una manera de definir al hombre desde el punto de vista de su universalidad (de su capacidad para elevarse por encima de su individualidad). La base de esta idea es el hecho de que cada individuo de la especie humana es consciente de él mismo como representante de ella. En esta medida, cada individuo es consciente de su universalidad en su propia singularidad. Para Marx, esta característica define la *comunidad* y la *libertad* del ser humano. Esta condición entraña, a su vez, la conciencia de la estrecha y necesaria relación de éste con la naturaleza, que ya hemos señalado. Pero en el trabajo enajenado, que atomiza y aísla el trabajo individual, aquellas relaciones íntimas y propias se rompen y, con ello, el individuo pierde la noción de su ser genérico; deja de ser consciente de sí como ser comunitario y libre, o como ser universal en lo singular. Por el contrario, se desvincula del concepto de su especie y, por ello, de todo concepto de humanidad.

---

<sup>100</sup> Ibid. p. 66. Marx habla, obviamente, en términos generales. Es decir, no niega que las funciones animales sean humanas; no niega la animalidad del ser humano, sino que, tomadas esas funciones *aisladamente*, es más propio decir que son simplemente animales (prácticamente inconscientes).

El cuarto aspecto del trabajo enajenado consiste en el distanciamiento y extrañamiento de los seres humanos entre sí, que es consecuencia de la atomización de sus trabajos. Bajo el régimen social del trabajo asalariado, en el que cada individuo es forzado a ver únicamente por sí mismo, éste pierde de vista su relación social real (su verdadero ser comunitario), que es lo que lo liga prácticamente a su propia esencia. Pierden esta perspectiva cuando ya sólo poseen su propia fuerza de trabajo, y se vuelven propietarios privados en abstracto. Ya no hay nada, pues, que los ligue de un modo concreto<sup>101</sup>. Esta separación se da y repercute tanto en el proceso de trabajo, como en el intercambio, tal como lo señalamos en relación con el intercambio enajenado. Se puede decir que, en estas condiciones, los individuos se relacionan del mismo modo en que lo hacen los átomos libres<sup>102</sup> en un medio cualquiera. Su distanciamiento *real* como trabajadores “libres” y propietarios privados, provoca su extrañamiento. Esto se revierte luego, en el movimiento

---

<sup>101</sup> Incluso dentro de un proceso de trabajo concreto, en un trabajo particular, las relaciones sociales que allí se establecen se expresan como lo que son, como vínculos arbitrarios y casuales, *igualados* por la condición de su enrolamiento en el régimen, por mucho que en la realidad se quisiese reconocer plenamente la diferencia humana, que existe dentro de la igualdad humana (y no la del régimen, pues si se quisiese ver la diferencia humana en la igualdad enajenada, sólo se acabaría por despreciar a todo ser humano, por cualquier razón). Esto se expresa en las actividades y tópicos del habla que se desarrollan dentro y fuera del trabajo con los compañeros trabajadores. Por otro lado, hay que decir que, dentro de un trabajo enajenado capitalista, los individuos también se reconocen como *diferentes*, pero sólo en tanto trabajadores *privados*; y son *iguales* en tanto meros *trabajadores*, y sobre esa base se establecen las relaciones sociales, obviando, así, su contribución colectiva específicamente social al conjunto humano que pueblan o habitan, y que contribuyen a determinar. Ninguna decisión autónoma se puede hacer, a este último respecto, en estas condiciones. Sólo después de un reconocimiento pleno y consciente de la simultánea diferencia e igualdad humanas, con base en su esencia productivo-social, puede expresarse la verdadera individualidad humana y desplegarse su capacidad como agente de sus propias condiciones histórico-sociales.

<sup>102</sup> Esta analogía es muy afortunada. La libertad de los átomos libres es la libertad de su nada. En verdad, siempre que se encuentran aislados y libres individualmente, se encuentran en el vacío y sujetos a la casualidad. La libertad individual moderna, que es la libertad del trabajador individual para vender su fuerza de trabajo, funciona de igual modo, como impotencia general y sujeción al azar.

inverso: puesto que se perciben como extraños en la actividad social productiva, se distancian y extrañan entre sí en los demás ámbitos.

Recapitulando, a la conversión del trabajo mismo en mercancía  *fuerza de trabajo* y del consiguiente producto de trabajo inmediatamente enajenado, le sigue necesariamente la cosificación de la naturaleza, como objeto de trabajo  *ajeno*. Luego, el producto de trabajo enajenado, se desdobra en auto-enajenación respecto de la actividad vital propia. Eso provoca, en tercer lugar, la enajenación de la propia conciencia de sí, como ser genérico (universal y libre), en comunidad natural con el exterior, y la pérdida de la identidad humana como especie. Finalmente, la enajenación de sí respecto de la conciencia de su género o especie se proyecta como alienación social<sup>103</sup> efectiva o material. En todo ello vemos dos aspectos internos (o subjetivos) de la enajenación, y otros dos externos (u objetivos), cada par con un aspecto particular y otro general. Del lado de los primeros, está la enajenación de la actividad vital (interno particular) y la de su conciencia universal, comunitaria y creadora (interno general); del lado de los segundos, vemos la enajenación del producto de trabajo o naturaleza en general (externo particular) y la que se refiere al resto de los individuos (externo general).

A parte de estos aspectos específicos de la enajenación, hay que examinar todavía otro poco los rasgos del capitalismo que hemos establecido como característicos del mismo, para comprender mejor cómo se desarrolla la enajenación del ser humano en él. A causa de la disimetría y desigualdad entre producción y propiedad en el capitalismo, que vimos al principio, este sistema genera antagonismos sociales bien definidos y muy generales. En

---

<sup>103</sup> Esto no significa que estas consecuencias se sucedan cronológicamente de esta manera, sino que de esta manera se explican lógicamente, si se parte de una base materialista.



primer lugar, en el régimen de trabajo asalariado, el producto final del trabajo no le pertenece al productor, sino al dueño de los medios de producción. La razón de esto es que, en la compra de la fuerza de trabajo, lo que este dueño compra es *tiempo de trabajo* y no un producto determinado. Por otro lado, la fuerza de trabajo (la energía que la produce) como propiedad-mercancía del individuo, caduca pronto o se gasta en un tiempo breve (se podría decir que se *putre*), por lo que no es acumulable. Es decir, este trabajo en potencia, debe ser vendido sin demora al dueño de los medios de producción y ser consumida inmediatamente. En esto vemos cómo el trabajador está realmente sometido y depende del capitalista. Por su parte, el capitalista es dueño del *producto* de ese tiempo de trabajo que compra, de modo que puede acumularlo. Por esta razón, si el capitalista no vende en un momento, en la mayoría de los casos puede hacerlo después, aunque sea sólo para subsanar pérdidas. En suma, éste tiene la ventaja en la relación de interdependencia entre ellos.

Los antagonismos sociales del capitalismo no se fundan, empero, en la posibilidad de acumular producto de trabajo por parte del capitalista. Más bien, la base de esta desigualdad es económica y tiene su raíz en la producción de plusvalor por parte del trabajador, en el proceso de trabajo. Al trabajador se lo hace trabajar más tiempo del que se le paga y esta producción extra es la que genera luego la ganancia. Entre más frío, curdo, *simple y calculado* sea el consumo de fuerza de trabajo (o entre más enajenado esté el trabajo), mayores son las ganancias del capitalista. Y a mayores ganancias, mayores capitales. Más aún, a mayores capitales, mayores capacidades para hacer más simple y calculado el consumo de fuerza de trabajo. Finalmente, entre más simple y calculado sea el empleo de la fuerza de trabajo, más disminuye su precio y, por tanto, mayor es la pobreza del trabajador. Por eso, también, aquello de que “a medida que se *valoriza* el mundo de las

cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres”<sup>104</sup>. La base de estos antagonismos económicos y sociales es siempre, como se ve, la enajenación del trabajo en la propiedad privada.

Una consecuencia marginal de los antagonismos del trabajo enajenado en el capitalismo, es que el mismo capitalista está enajenado de un modo *simétrico* a como lo está el obrero: la identidad de aquél también sufre una reducción, que lo limita como simple empresario o capitalista. Pero, más importante, vemos que tampoco se relaciona con su actividad vital de un modo natural, porque no produce nada directamente. Por el contrario, su relación con el trabajo es abstracta y mediada, ya que se da a través de la mercancía

---

<sup>104</sup> Ibid., p. 63.

fuerza de trabajo *ajena*<sup>105</sup>. He aquí un esbozo de cómo se espejea la enajenación en el capitalista: teníamos que, para el trabajador, el producto de su trabajo le era *ajeno*, es decir, no le pertenece. En cambio, su actividad vital sí le pertenece, pero sólo en abstracto, como mercancía fuerza de trabajo. Al capitalista, por el contrario, le pertenece el producto de trabajo, pero igualmente en abstracto. Se trata de la mercancía llamada a ser sustituida por otra cuanto antes. En cambio, su actividad vital, en esta relación, no le pertenece: ésta se halla enajenada en el trabajador, que la realiza por él<sup>106</sup>. Tampoco, para el capitalista, el fin

---

<sup>105</sup> A este respecto, confróntese la “Dialéctica del amo y el esclavo” de la *Fenomenología del Espíritu* (cap. IV, pte. A, pto. 3) de Hegel. La relación con el objeto de trabajo, ya natural, ya artificial, sufre, en la relación del amo y el esclavo, una serie de disociaciones en las que se definen muchos aspectos de la conciencia de ambos. En el caso del esclavo, su actividad lo priva del gozo, pero lo vuelve libre, en cuanto al pensamiento y a sus capacidades. En el caso del amo, es quien goza del objeto del trabajo, pero su conciencia carece, precisamente de la independencia que adquiere el esclavo, por lo que pasa a ser en cierto modo esclavo de él, tanto para su subsistencia como para el reconocimiento propio como verdaderamente amo. Véase, por ejemplo, Hegel, G., W., F., *Fenomenología...* op. cit., p. 119: “La *verdad* de la conciencia independiente [la del señor] es... la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia”. La ajenidad del trabajo, es el hecho que determina la conciencia de ambas partes, tanto aquí como en Marx. Ambas aparecen siendo, además, como lo contrario de lo que son al momento de ser determinadas por este proceso. La diferencia es que Hegel continúa el curso de las determinaciones de la conciencia única o espíritu, y aquella doble enajenación desaparece, como superado, en un nuevo momento del desarrollo de la misma. Es decir, que esta diferencia de clase o estamento, junto con la enajenación correspondiente en cada caso, sencillamente se vuelve *inválida*, una vez que se es plenamente consciente de ella. En otras palabras, es la vieja omisión (que Marx denuncia repetidamente) de las condiciones materiales reales, en pro de una solución especulativa o ideal, que se hace pasar por solución efectiva; como si al dar una solución a un problema de la realidad en el pensamiento, automáticamente se resolviera el problema en la realidad misma.

<sup>106</sup> “En el obrero tenemos, por tanto, subjetivamente que el capital es el hombre totalmente arrebatado a sí mismo, como en el capital tenemos objetivamente [o en el capitalista, subjetivamente] que el trabajo es el hombre que ha sido arrebatado”. Marx, Carlos, Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 72. Oscuro y complicado, este pasaje expresa, empero, la reciprocidad de la enajenación del trabajo en la

del empleo del trabajo es el intercambio de productos *humanos*, sino el comercio de mercancías como tales: la naturaleza (o el trabajador mismo) aparece ante él cosificada como mera materia prima. El capitalista, entonces, también encuentra rotos sus vínculos con el trabajo como esencia y mediación *propia*. Y esto implica, como vimos, que disminuye también la conciencia de su ser genérico (de su libertad, comunidad y universalidad) y que se distancia y extraña socialmente respecto de los demás.

El *trabajo* en el capitalismo se ha convertido en mercancía. A través de la extracción de plusvalor en el proceso de trabajo, el corolario es el capital. La situación de éste, en el contexto específico de la enajenación del trabajo, implica antagonismos y desigualdades, que replican nuevamente los que encontramos en el intercambio enajenado. Al capital le ocurre lo mismo que a la mercancía y al dinero. En estas instancias, la propiedad privada aparece como una fuerza independiente que se opone al ser humano. El capital es también una forma de la propiedad privada. En esa medida, es también un poder *propio* que *aparece* como una fuerza independiente, natural y necesaria. Si a esta oposición se suma la desproporción progresiva de la desigualdad real que implica la propiedad privada de los medios de producción y la producción de plusvalor, tenemos como resultado las formas más agudas y desarrolladas de la enajenación del trabajo.

---

propiedad privada. También, Marx expresa de otro modo la enajenación del capitalista en *El Capital*: “[Para el capitalista] el *contenido objetivo* de este proceso de circulación —la valorización de valor— es su *fin subjetivo*, y sólo actúa como *capitalista*, como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta”. Marx Karl, op. cit, *El Capital...* p. 109. El capitalista asume como fin propio un proceso objetivo externo, con lo que se convierte en el *objeto* mediante el cual se realiza el valor que se valoriza a sí mismo, o capital. El valor, en cambio, asume el papel de *sujeto* en esa relación. Así lo llama Marx, en el mismo lugar: “sujeto automático” o “sujeto mudable”, lo cual da la pista del modo en que el ser humano capitalista se pierde a sí mismo en su propia posición económico-social.

Derivado de estos rasgos y características, en el capitalismo la enajenación del ser humano se generaliza y sistematiza. En él, tanto la propiedad fuerza de trabajo, como la de los medios de producción, adquieren solidez como *instituciones* jurídico-políticas. Se convierten, en este contexto, en *derechos* universales e inalienables. Todo ello ocurre de un modo acompasado y progresivo. En sentido estricto, ni la institución es *causa* del derecho ni, al revés, el derecho de la institución. El hecho es que, en estas condiciones, la enajenación se sistematiza, alcanzando el grado de enajenación universal, cuya extensión es mundial, en la medida en que lo es la del capitalismo. Pero para saber en qué consiste esta enajenación como sistema, hay que hacer una comparación histórica general, en términos de la teoría y práctica del derecho, entre la época previa al capitalismo, y la que lo acoge.

Previo al capitalismo, o a la Revolución Francesa, los individuos no eran reconocidos como seres iguales y libres por derecho universal. El derecho admitía entonces diferencias específicamente sociales y, por tanto, instituía leyes que favorecían o perjudicaban explícita y abiertamente a ciertos individuos o grupos. La posición social del individuo coincidía, en su diversidad, con las formas de la propiedad privada (terratenientes, artesanos, nobles, campesinos, etc.). En este sentido, la enajenación del trabajo anterior al capitalismo no conformaba un *sistema*, sino más bien una especie de mosaico<sup>107</sup>. En cambio, con el capitalismo y sus instituciones jurídicas novedosas, todos los individuos son reconocidos como iguales y libres. Por ello, la propiedad privada es, para todos ellos, en principio, idéntica: cada quien es dueño soberano del reducto más íntimo y personal de su ser, es decir, de su fuerza de trabajo, de su capacidad para producir, en cualquier sentido, y de lo que obtenga gracias a esta capacidad.

---

<sup>107</sup> Es imposible abordar la descripción o examen de tal diversidad en este lugar.

De semejante homogeneidad individual, ya es posible derivar, al menos en principio, un *sistema* social de trabajo, pues todo sistema parte de algún tipo de *unidad* orgánica que lo delimita, y de la cual se halla excluida la *diferencia*. En otras palabras, la unidad que da sentido a un sistema es su condición más general, y ésta debe ser idéntica o *igual* a sí misma, es decir, sin diferencia. En el caso del capitalismo, la unidad del sistema es la *igualdad*<sup>108</sup> de derecho y propiedad de todos los individuos, como propietarios privados de su propia fuerza de trabajo. Pero al reparar en esta transformación jurídica, que se verifica con el capitalismo, sólo hemos hecho explícita la condición de éste como sistema social, pero no su significado enajenado. Para lograrlo, tenemos que hacer evidente algún tipo de diferencia en el corazón mismo del sistema, que es la igualdad y libertad de los individuos como propietarios privados.

En el capitalismo, la única diferencia que se verifica entre los individuos, en tanto propietarios, está en que existe para algunos el derecho a un tipo de propiedad privada (relativa a la producción social) que excede aquél que igualaba a todos los ciudadanos. Si la propiedad privada igualitaria era la fuerza de trabajo, en la sociedad capitalista se erige la posibilidad de la propiedad privada de los medios de producción<sup>109</sup>. En términos formales, es

---

<sup>108</sup> Por muy poco, la igualdad de la condición más general del sistema capitalista, no se reduce a una tautología vacía (la igualdad de la unidad de sistema del capitalismo radica en la igualdad): en un caso, la igualdad se dice del sistema, en el otro de los individuos que lo animan. Es forzoso que la igualdad de una unidad radique al algún *tipo* de igualdad, en la igualdad de *algo*. En este caso, de los individuos encerrados en él, como propietarios privados de su fuerza de trabajo, etc. Sus diferencias específicas como individuos o, precisamente, su individualidad, queda, aquí, reducida a la nada.

<sup>109</sup> Se trata de una mera *posibilidad* en relación con el derecho; como algo simplemente *legal*. Sin embargo, el hecho mismo de esta separación no es producto de un ordenamiento general, consensuado como producto de la actividad jurídica. Para que se crearan dichas condiciones históricas y culturales, tuvo que haber una acumulación originaria de dichos medios de producción como propiedad privada, y esta acumulación es

propiedad *igual* a la del resto, en tanto privada; en términos reales, se da una diferencia cualitativa y cuantitativa enorme. Este tipo de propiedad *refleja* la transformación del trabajo en mercancía fuerza de trabajo, puesto que *depende de él*; es la otra cara de la moneda del régimen. En efecto, sin aquella diferencia en la propiedad, el trabajo como mercancía fuerza de trabajo no existiría, ya que todos se convertirían en trabajadores y propietarios al mismo tiempo; por lo tanto, la fuerza de trabajo no tendría que *comprarse*. Por lo tanto, resulta que aquella diferencia entre individuos *posibilita* la *supuesta* unidad sistemática del capitalismo, que era la igualdad jurídica individual. La contradicción está en que la garantía de unidad del sistema capitalista, que era el individuo propietario libre e igual, está marcada por la diferencia entre individuos capitalistas e individuos trabajadores. Así, la sistematicidad es real (puesto que la propiedad sobre los medios de producción garantiza realmente la base de la misma, que es la igualdad individual sobre la propia fuerza de trabajo), pero contradictoria. Esto, sin duda, no describe ni *explica*, precisamente, el carácter enajenado del sistema social que instaura el capitalismo pero, sin duda, lo *expresa*. Tenemos, con ello, un *sistema social enajenado*.

El que el sistema capitalista pueda comprenderse, a pesar de la contradicción que, esquemáticamente, se ha detectado, en una unidad de análisis, no supone, sin duda, que el antagonismo social, indicado por la primera, deje de ser real. Precisamente, hemos descrito esta unidad como emanada de una diferencia en la propiedad privada, que supuestamente era igual para todo individuo. La pregunta que se impone así, es la de cómo puede mantenerse este paradójico sistema. La respuesta quizás más apropiada y sencilla, es que lo hace a través de un dispositivo político y jurídico particular, propio de la Modernidad (cuyos posibilitada por la fuerza y el despojo. Así, la ley viene a ratificar como homogéneo y legítimo lo que se instituyó violentamente en la realidad, como una desigualdad evidente.

antecedentes se remontan a la Baja Edad Media). El vínculo efectivo que salva la contradicción y armoniza en la identidad estos aspectos antagónicos del capitalismo es el *contrato*<sup>110</sup>. Éste expresa y sanciona una igualdad social *legítima*<sup>111</sup>.

Por todo lo anterior, el capitalismo eleva, por así decirlo, a una cuarta potencia la enajenación del trabajo. Lo que habíamos visto originalmente en relación con la enajenación del trabajo en la propiedad privada y el intercambio, reaparece otras tres veces ahondado en un contexto de separación necesaria de clases y generalizada como *sistema* social de

---

<sup>110</sup> A pesar de las diferencias entre la forma de propiedad de capitalistas y trabajadores “La *órbita... del cambio de mercancías...* era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos [los del capitalismo], sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad...* La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente... Precisamente *por eso*, porque cada cual cuida solamente de sí mismo... contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo”. Ibid. P. 128-129. El tono sarcástico de Marx en este pasaje es inconfundible. Toda aquella descripción formal de *unidad* del sistema, es al mismo tiempo meramente *idillica*, porque se basa, precisamente, en una formalidad: la del *contrato*. Éste pasaría como la *evidencia* de aquella armonía o providencia, que significan la unidad esencial del conjunto, o la unidad y veracidad de *fin* del mismo.

<sup>111</sup> De hecho, al principio, el contrato era un ropaje puramente formal y más bien cínico de la enajenación humana. En palabras de Mézáros: “La exaltación mistificadora de la libertad como libertad salvaguardada contractualmente (de hecho, la renuncia contractual a la libertad humana), representó un papel importante en la posposición del reconocimiento de las contradicciones subyacentes [del capitalismo]”... “La función principal del tan glorificado contrato era, por lo tanto, la introducción —en lugar de las relaciones feudales rígidamente fijadas— de una nueva forma de fijeza que garantizase el derecho del nuevo amo para manipular a los seres humanos, supuestamente libres, como si fueran cosas, objetos sin voluntad, una vez que hubiesen elegido libremente entrar en el contrato en cuestión *enajenando voluntariamente* aquello que les pertenecía”. Mézáros, *La teoría de la enajenación en Marx...*, op. cit., pp. 33-34.



producción<sup>112</sup>. Además, la mercancía *fuerza de trabajo* se refleja al interior del sujeto como esencia enajenada; esa mercancía es el reflejo de su actividad vital como propiedad privada (propiedad ajena, opuesta y opresiva). En esa medida, la propiedad privada se *interioriza*. En el intercambio enajenado, la identidad del ser humano se había reducido a ser la de propietario privado; éste se reflejaba y limitaba a su propiedad. Ahora sucede lo mismo, pero la propiedad privada en la que se refleja está en su esencia interior, como mera fuerza de trabajo (actividad vital en abstracto, como mercancía, ajena, etc.). Al ser simple y exclusivamente trabajador, su identidad se reduce ahora a la de ser él mismo *propiedad privada* y ya no exactamente *propietario privado*.

En el capitalismo, es decir, *dentro de él*, el trabajo enajenado es la actualización constante y necesaria de la esencia cosificada y exterior del ser humano, interiorizada dentro de él como su propia esencia individual; naturalmente, su propia esencia le parece, así, extraña. Ésta es la significación de sistema y enajenación de la propiedad privada del régimen capitalista de producción<sup>113</sup>. Por esta razón, no hay ya ninguna barrera: la propiedad privada “[la propiedad privada] manifiesta una actividad cosmopolita, universal, que destruye todo límite y todo vínculo para sustituirlos como la *única política*, la *única*

---

<sup>112</sup> Un sistema relativamente autosuficiente y con capacidad de expansión mundial (y quizás de expansión más allá de este mundo, si seguimos los planes empresariales de los últimos magnates que éste ha engendrado), como lo prueba la historia reciente del mismo.

<sup>113</sup> El hombre “no sólo aparece ya encuadrado en un conflicto externo con la esencia externa de la propiedad privada, sino que es, incluso, esta misma esencia de la propiedad privada hecha conflicto”. Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 78. La traducción que se da de este pasaje en la edición española de la obra de Fromm (Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre...* op. cit., p. 128): “El hombre mismo no está ya en condición de una tensión externa con la sustancia externa de la propiedad privada; él mismo se ha convertido en el ser, en tensión, de la propiedad privada”.

*universalidad, el único límite y el único vínculo*<sup>114</sup>. En otras palabras, la propiedad privada en el capitalismo se revela como una monstruosidad histórica que se corona como “el poder de la historia universal”: su dominio es universal, plástico y virtualmente extensible a todo lugar, tiempo y contexto.

Retomando el sentido que se le dio a la enajenación humana en el primer capítulo, la potencia de actuar de los individuos, *dentro* del capitalismo, disminuye drásticamente, a pesar de las apariencias. En primer lugar, porque la actividad vital de éstos está sujeta y depende del movimiento *propio* de la propiedad privada. Esto quiere decir que sólo allí donde “hay trabajo” se despliega. También, la actividad vital del individuo sólo se despliega del modo en que lo exige ese trabajo. Por último, el capital exige ganancias, que sólo pueden incrementar si el trabajo se hace más simple y fragmentado y si se lo explota mediante la extracción de plusvalía, todo lo cual deteriora o, por lo menos, *limita* el cuerpo del individuo, reduciendo así su potencia de actuar. A consecuencia de todo lo anterior, la actividad vital del ser humano se ve afectada radicalmente en su espontaneidad y diversidad. Pero también se ve afectada en su *magnitud*, en la medida en que trabaja mucho y su trabajo se abarata, lo que significa en muchos casos llevarlo al hambre o la pobreza (relativa o absoluta). Esto destruye, a su vez, su cuerpo y sus fuerzas. En términos de su expresión práctica, la esclavitud del ser humano echa nuevas raíces y arraiga en su realidad.

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 128. Aquí he usado esta traducción, porque el sentido filosófico adquiere un relieve incomparablemente mayor que en la de Wenceslao Roces, quien vierte: “[la propiedad privada] desarrolla de este modo una energía cosmopolita, general, que derriba todas las fronteras y rompe todas las ataduras, para implantarse en vez de ellas como la única política, la única generalidad, frontera y atadura”. Marx, Carlos y Engels, Federico, *Escritos económicos varios...* op. cit., p. 78.

## Conclusiones

Al analizar el concepto de enajenación, desde el punto de vista etimológico, así como desde el punto de vista de su desarrollo histórico-filosófico, comprobamos que su estructura puede reducirse, legítimamente, a un esquema general relativamente sencillo. Por los usos y las implicaciones del concepto, también se comprobó que se trataba de una idea eminentemente metafísica y que, por lo mismo, el esquema compartía dicha característica. Eso quiere decir que aquello que el esquema indica, tendría que ser tomado como una realidad (espiritual, en parte o en su totalidad), que subsiste por sí misma, independientemente de la mente humana. Es por ello que se trata de un esquema metafísico. De las implicaciones del esquema mismo, en lo tocante a las relaciones entre esencia y existencia, se deriva una contradicción irresoluble, que tiene por centro de gravedad, el concepto de esencia. En tanto realidad independiente, no puede ser separada de aquello a lo que informa sin destruirlo.

Vimos, entonces, que los desarrollos conceptuales de los principales filósofos que abordan el tema (Fichte, Hegel, Feuerbach y Marx), van haciendo saltar a la vista esta contradicción, y se esfuerzan por superarla de diversas maneras y con diferentes grados de éxito<sup>115</sup>. El ciclo de dichos desarrollos culmina con Marx, y ninguna reforma mayor del concepto se ha hecho desde entonces. Por el contrario, casi se ha abandonado como noción, a lo menos, acrítica o simplemente inútil. Respecto a esto, hay que mencionar que Fichte

---

<sup>115</sup> Fichte formaliza el esquema, pero no resuelve sus contradicciones; Hegel supera prácticamente todo el esquema, excepto, justamente, su carácter metafísico. Feuerbach hace lo contrario: supera el carácter metafísico, pero no su dualismo estático y su abstracción inherente. Sólo Marx resuelve la contradicción, dando un sesgo empírico a la noción tanto de lo enajenado como de lo enajenante, sin abandonar la dimensión subjetiva del fenómeno, pero no hace explícita dicha superación en su obra.

inaugura el esquema metafísico de la enajenación y el sentido filosófico de la enajenación, y que su planteamiento del tema sencillamente subsume la contradicción de la misma bajo la noción del Yo. Pasando por alto a Hegel por un momento, Feuerbach establece el hecho de que el elemento material *necesario* para entender la verdadera enajenación humana es el ser humano *real*, y no su alma o su conciencia. Pero, a su vez, Feuerbach no completa el cuadro de esta verdad, porque omite el factor concreto, temporal e histórico de éste. Por su parte, podemos observar cómo en Hegel, los elementos histórico-problemáticos de la enajenación se resuelven en la oposición del espíritu con él mismo, en tanto conciencia. Finalmente, Marx hace síntesis de ambas perspectivas, al integrar al ser humano vivo (*real*) de Feuerbach a la visión de la enajenación de Hegel. El ser humano no se opone a sí mismo espiritualmente, sino a sus propias condiciones materiales de vida. En específico, el ser humano entra en contradicción con su propio trabajo, transfigurado en propiedad privada y, en tanto producto de su trabajo o esencia, la propiedad privada refiere a sí mismo, igual que en Hegel la externalización del espíritu es también un fenómeno que refiere a la conciencia misma. Por esta razón, no es posible hablar de la enajenación humana como una “separación”, debido a que la contradicción no excede los límites del ser humano y su actividad.

Analizar el concepto de enajenación en bruto, por decirlo de algún modo, nos permite plantear en términos puramente teóricos el supuesto problema teórico en la concepción de la enajenación en Marx. Además, permite situar mejor, desde un punto de vista semántico, esta concepción en su obra. Por otro lado, si bien el concepto en Marx está libre de la contradicción del esquema, su solución teórica no la desarrolla; al menos, no en términos puramente teóricos. Una de las conclusiones más importantes del trabajo es,

precisamente, que el concepto, ya libre de contradicciones en la mente de Marx, se expresa en su obra como concepto aplicado. Dicha conclusión no es gratuita: depende de que, al incorporar el paradigma spinoziano de la esencia a la idea de la enajenación humana, aumente la inteligibilidad de los textos de Marx sobre la misma. Si el cotejo hace más eficaz y comprensible la lectura de dichos textos, se sigue que Marx pensaba el concepto en sí mismo de un modo, al menos, semejante.

Siempre que, al reflexionar sobre la enajenación, se piense en un tipo de esencia de tipo spinoziano, donde la potencia del cuerpo singular (y no del ente concreto de corte aristotélico) define la esencia de la cosa, podemos estar seguros de haber roto el carácter metafísico del esquema de la enajenación. El recurso a dicha concepción de la esencia mostró, primero, que no cabe ya contradicción entre esencia y existencia: cuando se enajena una, merma la otra, y siempre lo hacen relativa y no absolutamente. Dicho en los términos del presente trabajo, que la enajenación no es la esencia secuestrada, sino la disminución de la potencia de actuar de cada cuerpo en cada caso (o, en el extremo, la destrucción total de ese cuerpo<sup>116</sup>). Esto implica que la enajenación se da exclusivamente en el ámbito de lo material (aunque conserve una dimensión subjetiva, en el caso del ser humano) y que, en consecuencia, admite *grado*. También, que mientras el ser humano no sea absolutamente libre (esto es, supere verdaderamente sus necesidades materiales, lo cual es imposible si continúa siendo un ser vivo, y no un dios), o no sea aniquilado, siempre admite algún tipo y grado de enajenación, lo mismo que cualquier otro cuerpo. En otras palabras, mientras, para

---

<sup>116</sup> Aquí se podría incluir el cerebro como un cuerpo aparte, y decir que un ser humano está completamente enajenado, cuando su cerebro está prácticamente destruido, por las razones que sean. Esto explicaría la llamada enajenación mental, sin recurrir al “cuerpo del alma” como la esencia enajenada del ser humano en ese caso.

el cuerpo singular, exista un conjunto de relaciones que lo condicionen y afecten de alguna manera, siempre existirá, en este sentido pura y meramente técnico, algún tipo y grado de enajenación (como también algún tipo y grado de libertad, dependiendo del tipo de relación y el ámbito en el que se desarrolle la misma). De ello también derivamos que la enajenación no tiene acto único ni ubicuo, sino que se da permanentemente en todo cuerpo y en todo tiempo, mientras el cuerpo exista (y no esté completamente aislado)<sup>117</sup>. En relación con lo humano, esto supuso que la enajenación es transhistórica e inmanente. Todas estas cosas contradicen efectivamente el carácter metafísico de la enajenación.

El concepto de enajenación así definido (basado en un tipo de esencia spinoziano), tiene un primer punto de contacto con la idea de enajenación en Marx, en el hecho de que los elementos del fenómeno, son siempre materiales (el cuerpo humano y sus relaciones con otros cuerpos, en el caso de Spinoza, el ser humano vivo y social, y sus condiciones materiales de subsistencia transfiguradas, en el de Marx). Hasta este punto, no hay conflicto en el acoplamiento. Por su parte, el análisis de la enajenación en los *Cuadernos* y los *Manuscritos*, arroja que la enajenación *humana* está ligada directamente a sus propias condiciones materiales de subsistencia, transfiguradas en propiedad privada. Si la primera o más elemental forma de propiedad privada es la mercancía, entonces la enajenación está directamente ligada a ella, tanto en sus manifestaciones simples aisladas o primitivas, como en sus manifestaciones desarrolladas posteriores (mercancías equivalentes, dinero, crédito y

---

<sup>117</sup> La diferencia es que, en el caso del ser humano, dicha enajenación sólo es inteligible como un proceso a la vez real e ideal y sólo puede entenderse ese concepto como la pérdida o perjuicio de algo *significativo*. En efecto, no es comprensible la idea de un árbol o un planeta víctimas de la enajenación; dicho así, no significa nada, naturalmente. Es por ello que el concepto sólo es aplicable con algún sentido, al ámbito humano; sólo para él mismo puede *significar* algo esta idea.

capital). Esto significa que la enajenación no es exclusiva del sistema capitalista de producción ni, por tanto, tampoco lo es el trabajo enajenado. También, y más aún, tuvimos ocasión de comprender que la formación u origen de la propiedad privada y el *trabajo enajenado* (dos caras de la misma moneda) es en realidad un proceso dialéctico que no tiene un inicio discreto en el tiempo. Tanto este proceso de formación, como el hecho de que el agente histórico enajenante (la mercancía) se ha transformado a lo largo de la historia, apuntan a la idea de una *génesis* y *evolución* de la enajenación humana. Esto contradice, desde el punto de vista concreto (no abstracto), la idea metafísica de un acto único de enajenación.

Marx opina, además, que la actividad vital por la cual el ser humano se reproduce socialmente, es decir, el trabajo, es la esencia humana misma. Pero la actividad vital o el trabajo humano son, a su vez, la expresión específica de su potencia singular o de su esfuerzo por perseverar en el ser. La proximidad de las concepciones Marx y Spinoza es, en este nivel, evidente; la diferencia radica, igual que en el resto de las consideraciones presentes, en que el punto de vista de Marx es materialista y, el del otro, inmanentista. Para Marx, pues, el trabajo o actividad vital del ser humano lo define específicamente: gracias a él, lo mismo sobrevive que produce sus propias condiciones culturales de vida. Así, su esencia es siempre esa mediación entre él mismo y su entorno natural, con vistas a su reproducción material o espiritual. En este sentido, su esencia es el conjunto de tales relaciones con otros cuerpos. Teniendo en cuenta que Marx habla de los individuos enajenados como marginados, sometidos, abyectos, etc., pero nunca como *no-humanos* ni como verdaderos *muertos* vivientes, entonces podemos afirmar que, por enajenación humana, entiende una condición, determinada por un *proceso* específico (el conjunto de las

relaciones sociales totales de los individuos, mediadas por la propiedad privada), y no por un *acto* definitivo o una condena.

El único punto en que la concepción de la enajenación que se propone en el primer capítulo difiere de la concepción marxiana de ésta, está en la cuestión de lo que puede llamarse el *comienzo* de la enajenación humana (en la historia). Dejando de lado el hecho de que la entidad social que llamamos mercancía, y el sistema de intercambio social que con él se establece, surge aquí y allá en diferentes momentos, la cuestión es si es posible pensar en un estado idílico en la historia de los pueblos, en la que se hallaban completamente libres de toda enajenación. Si nos plegamos firmemente a la idea marxiana de que la enajenación sólo se verifica allí donde existe la mercancía, se puede decir, entonces, que, efectivamente, ese estado idílico existió o existe efectivamente en la historia, y que la enajenación no es *realmente* transhistórica, como lo indicaba el tratamiento teórico.

Lo único que podemos aducir a este respecto, dentro de los límites de este trabajo y de acuerdo con aquella especie de dispositivo de ambigüedad —por llamarlo de algún modo— que propuse en la primera sección del segundo capítulo, es que en toda forma de objetivación (que es el concepto opuesto al de enajenación) existe un grado de enajenación, en la medida en que, por un lado, lo objetivado se exterioriza, se vuelve objeto de extrañamiento y puede ser percibido como mero *factum* dado; y en que, por otro lado, todo lo producido por el ser humano para su uso o disfrute, condiciona su existencia de algún modo y, en ese sentido, ejerce algún tipo de poder sobre ella. Y a este respecto también se aduce exactamente lo contrario: que para toda enajenación subsiste un resto de objetivación humana cargada de significatividad auténtica, en la que uno puede reconocerse en lo producido, aunque no lo posea, y por el cual puede acceder a un nuevo nivel de



libertad. Lo único que podemos concluir con seguridad es que la propiedad privada y su desarrollo concentran, cohesionan y, en su máximo desarrollo, sistematizan dicha forma enajenada del ser humano, en relación con sus condiciones materiales de vida. O, de otro modo, que sólo existe la enajenación como algo significativo *para el ser humano mismo*, a partir del momento en que se genera la relación de éste con sus condiciones materiales de vida, transfiguradas en propiedad privada.

Podemos decir que la concepción de la enajenación basada en el concepto de esencia de Spinoza aumenta la inteligibilidad de los textos de Marx donde se aborda esta cuestión y que, por coincidir en prácticamente todos los puntos, puede darse por probado que no hay rastro de metafísica en su concepción. Por su parte, y aunado a esto, el análisis del concepto en dichos textos, comprueba que no hay rastro tampoco de idealismo en su concepto de enajenación, ni en la cuestión del origen de la propiedad privada, ni en la de la “esencia humana” o en la del humanismo o antropologismo abstractos. La referencia constante a las relaciones sociales de vida capitalista al tratar del hombre y de su actividad (junto con la hipótesis verosímil de que su concepto mismo de enajenación humana es igual o semejante al de una reducción de la potencia humana de actuar, tal como se definió en el primer capítulo) y las rigurosas exigencias del método dialéctico que Marx claramente satisface, hacen imposibles tales proposiciones. De lo anterior resulta, también, que la enajenación deriva en *concepto crítico*, orientado a desentrañar las complejas relaciones objetivas de existencia de los seres humanos, tomando en cuenta, en dicho concepto, el aspecto subjetivo de las mismas.

Marx despeja, pues, de un modo práctico y aplicado, todos los rastros metafísicos del esquema de la enajenación. Sin embargo, el recurso constante que hace, para la descripción

de la enajenación humana, a la idea de una inversión de las relaciones naturales entre contrarios generales (fines-medios, social-individual, artificial-natural, necesario-contingente, humano-animal; el apartado de los *Manuscritos* acerca del dinero, o algunas expresiones en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía en *El Capital*, citados arriba), nos obligan a pensar ahora el esquema de la enajenación como un mero recurso metodológico, de validez meramente lógica, pero privado de cualquier sentido ontológico. Al incluir las exigencias del materialismo y la dialéctica en dicho esquema, lo que hizo fue dotarlo de un potencial dinámico e histórico, pero no por ello se convirtió en un sinsentido. Sencillamente, se le redujo a su función como esquema o a su carácter meramente formal (del cual brota su función simbólica). Con ello, ahora debe llamarse “esquema lógico de la enajenación”.

En lo particular, acerca del concepto de trabajo enajenado en los textos mismos de Marx, cabe mencionar (aparte de que la enajenación humana está ligada esencialmente a su relación con la propiedad privada), primero, que el *intercambio enajenado* inaugura la sociedad enajenada, en la cual los objetos producidos por el hombre, y el conjunto de las relaciones que establecen entre ellos en tanto mercancías, se convierten en una fuerza independiente y adquieren un poder propio, que se opone a los seres humanos que les dan origen<sup>118</sup>. Asimismo, que el intercambio enajenado inaugura también las cuatro características determinantes del trabajo enajenado: ajenidad o despojo del objeto producido, extrañamiento de la actividad vital individual, pérdida de la conciencia de la pertenencia al ser genérico o universal del ser humano (pérdida de la conciencia de la

---

<sup>118</sup> Esta oposición enajenada entre individuos y sociedad, es característica de todas las formas de enajenación que trata Marx, tanto en su obra de juventud, como en la obra de madurez. El fetichismo de la mercancía, expresa, a su manera, esta oposición y relativa independencia del “mundo de las mercancías”.

libertad humana compartida como especie), y disolución o recelo al vínculo social en general, en favor de la vida “privada”. En segundo lugar, que el *dinero* es la forma más extrema (incluido el crédito) de enajenación humana, en tanto que arrastra a las mercancías concretas a un nuevo nivel de abstracción y a una nueva lógica y, con tal arrastre, subsume a todo objeto artificial, natural, o incluso a todo fenómeno psíquico, en cualquier parte y en cualquier tiempo, bajo esa misma lógica; se convierte en el “poder [efectivo] de la historia universal”. Finalmente, que el capital es la formalización sistemática de dicho imperio del dinero en pro de su propia reproducción como valor, y la expresión más aguda de la enajenación humana, en la medida en que la misma potencia específica del ser humano, su simple capacidad de trabajo, se convierte allí en una mercancía cualquiera (y barata) y se borran de ella todas sus determinantes concretas autónomas. Dicha cosificación de la capacidad de trabajo (como mercancía fuerza de trabajo), implicada ya rudimentariamente en la mercancía, es la máxima reducción de la capacidad de actuar del ser humano a un modo abstracto de desplegarse y a un número limitado de acciones; cuando estas capacidades cosificadas se actualizan en la actividad enajenada del trabajo en el capitalismo, ésta se *interioriza* de rechazo, y se convierte en el único modo de existencia humana concebible, en la medida en que es su realidad efectiva.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, *La Revolución teórica de Marx*, trad e introd. por Martha Harnecker, segunda ed., 32° reimp., Ed. S.XXI, CDMX, 2021.
- Ander, Ezequiel-Egg, *Formas de alienación en la sociedad burguesa*, Editorial Humanitas, 1983, consultado en [Wayback Machine \(archive.org\)](https://www.archive.org) el 21 de junio de 2020.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. VII: De Fichte a Nietzsche, *Fichte I y II*, traducción de Ana Doménech, edición castellana Manuel Sacristán, 3ª ed, 1ª reimp., México, 1983.
- Echeverría, Bolívar, *Ensayos Políticos*, “Cuestionario sobre lo político”, “Modernidad y capitalismo”, Introducción y selección de Fernando Tinajero, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito, 2011.
- Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ed. Colofón, México, D.F. [sin fecha]
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber, Juan Pablos Editor, México, D.F., 1971.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre: Manuscritos económico filosóficos*, trad. de Julieta Campos, 1ª ed., 10ª reimp., Breviarios, FCE, México, D.F., 1984.
- Gottlieb Fichte, Johann, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, España, 2005.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, 22° reimp., FCE, México, 2015.
- Lordon, Frédéric, *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*, trad. Sebastián Puente, Tinta limón, Buenos Aires, Argentina, 2015.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía política*, Tomo I, Traducción de Wenceslao Roces, 2a ed., 17a reimp., FCE, México, D.F., 1982.
- Marx, Carlos, *Cuadernos de París: Notas de lectura de 1844*, Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, trad. del alemán por Bolívar Echeverría, 2ª ed., Ediciones Era, México D.F., 1980.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manuscritos económico filosóficos de 1844”, *Escritos Económicos varios*, recopilación y traducción por Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1962.
- Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI editores, Introducción de Eric Hobsbawm, edición al cuidado de Eugenia Huerta, 2° edición, séptima reimpresión, México, 2009.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, “Tesis sobre Feuerbach”, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1969.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, traducción Ana María Palos, Ediciones Era, México, D.F., 1978.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, FFyL, UNAM, Itaca, México, D.F., 2003.
- Schmidt, Alfred, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Versión española de Julio Carabaña, Taurus Ediciones, Madrid, 1975.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad., introd. y notas de Vidal Peña Albiac, Ed. Tecnos, Madrid, 2014.