



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**“Extraños en un mundo que ellos mismos han  
creado: *El problema de la alienación en los textos del  
joven Marx (1843-1845)*”**

Tesis para optar al grado de licenciado en Filosofía

*Felipe Sanhueza Céspedes*

Profesora Guía: *María José López*

*Santiago de Chile 2018*

## ***Índice***

Introducción. _____	2
<b><i>I.</i></b> Antecedentes del concepto marxiano de alienación: Hegel y Feuerbach. _____	7
<b><i>II.</i></b> La génesis del concepto marxiano de alienación: primeras reflexiones en torno a la política. _____	18
<b><i>III.</i></b> Concepción de la naturaleza humana en Marx. _____	33
<b><i>IV.</i></b> Trabajo alienado. _____	46
<i>Conclusiones.</i> _____	65
<i>Bibliografía.</i> _____	70

## ***Introducción***

La presente investigación tiene como objeto el concepto de alienación (*Entfremdung*) en la filosofía temprana de Karl Marx. En su sentido más general, la alienación puede entenderse como un fenómeno de división interna o indiferencia respecto a nosotros mismos y ciertos atributos que nos son esenciales. Junto a ello, puede comprenderse como impotencia y enajenación respecto a cosas que nosotros mismos hemos creado. El sujeto alienado experimenta al mundo como indiferente y completamente ajeno de sí y es, por tanto, incapaz de establecer relaciones significativas con este, tanto con sus objetos como con otros seres humanos. De este modo, el mundo se le presenta como carente de significado, un mundo inamovible y empobrecido; un mundo que no es suyo, no es un “estar en casa”, ni tampoco un mundo sobre el cual puede ejercer influencia alguna. En palabras de Rahel Jaeggi:

“El sujeto alienado se convierte en un extraño para sí mismo; ya no se experimenta a sí mismo como un "sujeto activamente efectivo" sino como un "objeto pasivo" a merced de fuerzas desconocidas. Se puede hablar de alienación "dondequiera que los individuos no se encuentren en sus propias acciones" o donde no podemos dominar el ser que somos nosotros mismos (como podría haber dicho Heidegger). La persona alienada, según Alasdair MacIntyre, es "un extraño en el mundo que él mismo ha creado" (Jaeggi, 2014, 3)

Examinaremos, pues, el fenómeno de la alienación en el sentido anteriormente descrito tal y como aparece en los textos escritos entre 1843 y 1845. Para ello debemos, en primer lugar, considerar el desarrollo filosófico del concepto en torno a sus principales influencias, que son además las tres principales fuentes contemporáneas en torno a las cuales se desarrolla su filosofía en general: La filosofía alemana (en especial Hegel y Feuerbach), la economía política inglesa y, en menor medida (por lo menos en lo que respecta a la teoría de la alienación), el socialismo francés (Mezzadra, 2014, 14). Tales influencias no le son dadas de modo simultáneo, sino que representan las estructuras teóricas a las que se enfrentara el autor a lo largo del periodo señalado. Veremos cómo en torno a estas corrientes teóricas, tanto por medio de apropiación de algunos de sus elementos como de la crítica a ellas, Marx da forma a su propio pensamiento como un constructo teórico completamente único. En concordancia con ello, consideraremos en primer lugar los dos principales antecedentes “filosóficos” del concepto marxiano de alienación y, nuevamente, de su filosofía en general (lo que desde ya revela la naturaleza de las reflexiones de Marx como un todo unitario): las filosofías de Hegel y Feuerbach. El primer caso, la filosofía hegeliana, es sin duda el más complejo y probablemente el

más relevante para nuestra discusión<sup>1</sup>. En efecto, la filosofía de Marx se encuentra considerablemente influenciada por las reflexiones hegelianas, especialmente en lo que respecta al método dialéctico, su concepción de la historia, de la naturaleza humana y la relevancia de la *praxis* y del trabajo en el desarrollo de la consciencia humana, entre otras cosas. El primer capítulo abordará algunas de las discusiones más relevantes en lo que respecta a los antecedentes filosóficos de la teoría marxiana de la alienación. Ahora bien, Marx no se limita simplemente a una apropiación pasiva de la filosofía hegeliana. Por el contrario, esta es exhaustivamente criticada en numerosas ocasiones. El foco principal de tal crítica es la creencia de Hegel respecto de la identidad entre el ser y el pensar, la cual es calificada por el autor como un “misticismo lógico”, “espiritual” y “abstracto”, en virtud del cual la realidad es invertida, reduciendo el ser al mero pensar, trascendiendo los hechos empíricos concretos e hipostasiándolos en un momento interno de la Idea en tanto que “consciencia absoluta”.

La crítica de Marx a la filosofía hegeliana se encuentra a su vez fuertemente influenciada por el materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach. En efecto, veremos que Marx, en su crítica a Hegel, tomará prestado conceptos y estructuras lógicas propias de las reflexiones feuerbachianas. La influencia más destacable se encuentra en sus reflexiones respecto de la alienación religiosa en su obra “La esencia del cristianismo” en la cual el fenómeno religioso es considerado como la “proyección” de la naturaleza humana en un poder objetivo, en virtud de lo cual se le aparece como ajeno. Marx se apropia de tal concepto, constituyendo un componente fundamental de su teoría de la alienación. De este modo, las instituciones políticas y las relaciones económicas serán descritas por Marx como la proyección de la esencia humana y de los productos de la agencia humana en entidades extrañas. Ahora bien, el autor expresará su discrepancia respecto a algunos puntos fundamentales de la filosofía de Feuerbach, a los cuales nos referiremos tanto el capítulo segundo como tercero. El aspecto central de esta crítica podría sintetizarse de la siguiente manera: Feuerbach no considera al ser humano en su actualidad real, en tanto que *praxis* situada en un mundo de relaciones sociales, correspondientes a una etapa singular de desarrollo histórico.

---

<sup>1</sup> Veremos, no obstante, que en Marx estas estructuras se encuentran invertidas, como señala en el *Capital*: “La mistificación que sufre la dialéctica en las manos de Hegel no le impide en modo alguno ser el primero en presentar sus formas generales de movimiento de manera exhaustiva y consciente. Con él se encuentra de cabeza. Esta debe ser invertida para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística” (Marx, 1990, 103).

Esto nos lleva a considerar otro elemento fundamental de la filosofía de Marx, desarrollado a lo largo de sus reflexiones tempranas, el cual puede ser considerado como el núcleo en el que cimentan la totalidad de sus reflexiones tanto tempranas como maduras: Su materialismo histórico. Veremos, pues, como en su periodo de juventud esta estructura teórica se desarrolla de modo simultáneo a su teoría de la alienación y que tales desarrollos teóricos se constituyen como cuerpos teóricos fundamentalmente inseparables. En efecto, el materialismo histórico, en tanto que modo de aproximación metodológica a la naturaleza de las relaciones sociales y del desarrollo histórico de estas, aparece como un correlato a la crítica de las tres “fuentes” anteriormente mencionadas, en la medida que, a juicio Marx, todas ellas adolecen de ser aproximaciones a-históricas y abstractas que naturalizan las relaciones e instituciones sociales, haciéndolas aparecer como estructuras inmutables, como cosas “dadas” que no es posible transformar. Marx, en cambio, reconoce todas estas estructuras como producidas y reproducidas por la *praxis* de los seres humanos, en virtud de su carácter consciente. En consecuencia, Marx sostendrá que Marx desarrolla su teoría de la alienación para revelar la *praxis* humana que subyace a las fuerzas aparentemente impersonales que dominan la sociedad, disolviendo su “apariencia natural, rígida y a-histórica” (Lukács, 1972, 47) y revelando sus orígenes históricos. En el capítulo segundo, daremos cuenta del incipiente desarrollo de ambas teorías, atendiendo a textos de 1843 tales como la *crítica del a filosofía del derecho de Hegel*, *La cuestión judía*, entre otros, en los cuales Marx descubre progresivamente el rol de esta agencia humana en la construcción de la realidad y, como correlato de ello, el ocultamiento de esta a través del “velo místico de la abstracción”, en virtud del cual su verdadero principio (el ser humano) es negado, atribuyéndosele a una entidad extraña que se configura como un poder objetivo independiente de sí. Algunos componentes fundamentales de esta teoría serán abordados de modo más sistemático en el capítulo tercero.

Ahora bien, es importante notar que a lo largo del periodo anteriormente aludido Marx todavía no reconoce el meollo del fenómeno de la alineación, en la medida que se centra en discusiones eminentemente políticas, tales como la naturaleza del Estado. Reconoce, no obstante, un aspecto central de esta: la escisión (*Trenung*) del individuo de los demás hombres, de su comunidad en virtud de su configuración como individuo privado, reconociendo además su principio en la naturaleza de la propiedad privada. No obstante, da con ello un paso decisivo para el examen de las causas genuinas de la

alienación, las cuales serán situadas posteriormente en la naturaleza propia del modo de producción capitalista y las determinaciones particulares que es este adopta el trabajo. En efecto, Marx llegará a la conclusión de que si la sociedad se encuentra alienada es porque el trabajo en ella se encuentra alienado.

El fenómeno del trabajo alienado será abordado en el capítulo IV, pero antes es preciso preguntarse ¿Por qué atribuye Marx un rol tan decisivo a la actividad productiva del ser humano? Esta pregunta será respondida en el capítulo III, la cual no obstante girará en torno a un tópico de mayor amplitud: la concepción de la naturaleza humana de Marx. En los textos de 1843 anteriormente aludidos Marx refería sucintamente a algunos conceptos bastante sugestivos, que llevaban a suponer que Marx poseía, en efecto, una noción bastante particular de naturaleza humana, aunque no obstante no los explica. Me refiero a los conceptos de “ser genérico” (*Gattungswesen*) y “ser comunal” (*Gemeinwesen*). Estos son considerados con mayor en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. En referencia a estas reflexiones, caracterizaremos la naturaleza humana en referencia a su carácter de “actividad consciente”, en el cual se revelan todas sus potencialidades, haciendo hincapié además en su carácter socialmente determinado, pero a su vez potencialmente determinante de estas. En función de ello, la discusión de este capítulo se dividirá en los siguientes ejes temáticos: los aspectos “naturales” del a esencia humana; su diferencia específica en tanto que *Gattungswesen* (La cual remite en gran medida a las reflexiones hegelianas aludidas en el capítulo I), caracterizada como actividad libre y consciente; el “ser social” del ser humano, es decir, la determinación intrínsecamente social de sus atributos y su relación con la historia. Al referirme a estos, recurriré a textos posteriores a 1844, en particular *la ideología alemana* (1848), *Los Grundrisse* (1857) y *El capital* (1867), en los cuales, además, se puede vislumbrar cierta continuidad de tales reflexiones a lo largo de la obra de Marx, en especial en lo que respecta a la naturaleza de la *praxis* humana y del trabajo como actividad fundamental.

En el capítulo IV, examinaremos el aspecto central de la teoría de la alienación de Marx: la alienación del trabajo. Si en 1843 Marx había descubierto la preminencia de las relaciones de propiedad como fundamento de la alienación en la esfera política. Destacando además el papel del proletariado como clase bajo la cual se sustentan tales relaciones. Con esto, fija su atención en problemáticas propiamente económicas como centro de la alienación de la esencia y actividad humana. Son, en efecto, las relaciones económicas las que determinan todas las demás esferas de relación de la sociedad. En

consecuencia, Marx emprende en 1844 sus primeros estudios sistemáticos acerca de la economía, presentes en los manuscritos ya aludidos. Ahora bien, estos no consisten en una obra sistemática que el autor pretendiera publicar, sino más bien un ejercicio de auto clarificación. En tales estudios, la crítica de la alienación adquiere su carácter más concreto en torno a la crítica de la estructura económica capitalista. En torno a la categoría de trabajo asalariado, Marx da cuenta de las relaciones de subordinación que dan origen la categoría fundamental del trabajo alienado, la cual es considerada en sus diversos aspectos: la alienación respecto al producto del trabajo; respecto de la actividad productiva; del ser genérico del hombre y, por último, la alienación respecto de su comunidad. Esta división no es casual, sino que responde a los diversos aspectos de la esencia humana señalados con anterioridad. En efecto, la alienación del trabajo puede comprenderse como principio de la alienación respecto a diversos aspectos de la alienación humana: la objetivación de su consciencia, su actividad en tanto que *Gattungswesen*, lo que a su vez afecta el modo en que el sujeto se relaciona con su entorno social. Este último aspecto -considerado como una consecuencia directa de los aspectos anteriores- será considerado con mayor profundidad en torno a la noción de “fetichismo de la mercancía”, atendiendo en primer lugar a algunas discusiones de 1844 (que podemos considerar como desarrollos rudimentarios de tal teoría), tanto como en los *Grundrisse* (En la cual sus elementos centrales ya han tomado forma, siendo no obstante situados en torno a la categoría del dinero), para posteriormente ser examinado en profundidad en el *Capital*, donde adopta su forma definitiva.

Veremos, pues, como al examinar el problema de la alienación en referencia a la realidad económica, el modo de producción capitalista se revela como el núcleo de este “mundo invertido” en virtud del cual se los diversos aspectos de la vida humana se encuentran alienados. Esta crítica, que pone el énfasis en las relaciones económicas y sociales, evidencia la totalidad de la crítica de Marx -en sus aspectos filosóficos, políticos y económicos- como una estructura teórica unitaria destinada a promover una intervención radical en la historia de la humanidad, llamando a la abolición positiva de tales condiciones y a la apropiación efectiva de la realidad humana. El problema de la alienación, en consecuencia, es una categoría fundamental para la crítica revolucionaria del capitalismo y sus elementos fundamentales se encuentran presentes incluso en sus escritos “maduros”.

## ***I. Antecedentes del concepto marxiano de alienación: Hegel y Feuerbach***

En este capítulo examinaremos algunos aspectos esenciales del pensamiento de Hegel y Feuerbach, en tanto que principales antecedentes de la teoría marxiana de la alineación. Como veremos, el modo particular en que Marx comprende el concepto de *Entfremdung* se nutre del pensamiento de estos autores -que pueden considerarse entre los más influyentes de su época- tanto a partir de la apropiación directa de sus reflexiones y conceptos como de la diferenciación crítica de ellos, a partir de la cual tales aparatos conceptuales adoptan una determinación completamente distinta e innovadora.

### **Hegel: el papel de la alienación (*Entfremdung*) y externalización (*Entäußerung*) en el desarrollo de la autoconsciencia**

En la fenomenología del espíritu, Hegel busca mostrar que la consciencia es capaz de conocer la verdad de sí misma y de su objeto. Esto significa que tal consciencia no existe a priori en el sujeto sino que debe alcanzarse a través del desarrollo progresivo de una “consciencia filosófica”, que supera la “consciencia natural” del sujeto, caracterizada por su saber ingenuo, aquel que confunde las meras apariencias del fenómeno con la “cosa en sí”. En consecuencia, la fenomenología busca además dar cuenta de la naturaleza de tal proceso de desarrollo por el que debe pasar la consciencia para adquirir tal conocimiento genuino, abandonando su aparente aislamiento ontológico del mundo, su “ser para sí exclusivo” y elevándose la categoría de “espíritu” en el conocimiento absoluto (Hypollite, 1974, 291).

Tal desarrollo procedimental de la consciencia se encuentra determinado por aquello que el autor denomina “alienación” (*Entfremdung*), es decir, la escisión de la consciencia en dos formas distintas de cognición del objeto: el conocimiento en tanto que “para la consciencia” y el conocimiento del objeto “en sí”. La alienación, en efecto, ocurre cuando el sujeto concibe erróneamente a los objeto como si fueran completamente ajenos a su consciencia, siendo que estos en realidad forman parte de su propia estructura ontológica. En tal situación, la consciencia no posee un auténtico conocimiento de sí y, por tanto, se es ajena a sí misma, es decir, se encuentra alienada de sí misma (Rae, 2012, 24). La alienación es, entonces, una característica propia a todas las fases de desarrollo de la consciencia previas la adquisición del conocimiento absoluto o “absoluta



consciencia”<sup>2</sup>, en la cual esta finalmente comprende de modo explícito que ella misma es “una unidad espiritual y diferenciada de objetividad y subjetividad” (Rae, 2012, 27).

Ante la pregunta de si acaso los objetos existen como entidades independientes de la consciencia o, en cambio, solo existen en la medida en que los conocemos y del modo en que podemos conocerlos, Hegel declara que la consciencia es “por una parte, consciencia del objeto, por otra, consciencia de sí misma; consciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y consciencia de su saber acerca de ello” (Hegel, 2010, 157). Ambos elementos constituyen, como vimos, componentes de la estructura ontológica de la consciencia, de modo que la formación del conocimiento depende de su relación mutua. Vimos también que la alienación se produce cuando la consciencia se percibe como distinta de su objeto intencional, es decir, cuando la consciencia tiene una idea equívoca de sí y de su objeto, de modo que este aparece como ajeno y completamente independiente del sujeto. Como consecuencia de ello, se produce una discordancia entre la consciencia del objeto en tanto que “para la consciencia” y el objeto real o “en sí”, de modo que las formas fenoménicas de las cosas no se corresponden con la verdad de estas. Tal forma de consciencia es, pues, una consciencia del mundo invertida, en virtud de la cual la cosa, en su forma de apariencia, se presenta como su contrario. Al respecto Hegel señala:

“Conforme a la ley de este mundo invertido, entonces, lo homónimo del primer mundo es lo desigual de sí mismo, y lo desigual de ese mundo es, en la misma medida, desigual de ello mismo, o deviene igual a sí mismo. En determinados momentos, esto se dará de tal manera que lo que en la ley del primero es dulce, en este invertido en-sí es agrio: lo que en aquél es blanco, en éste es negro (...) Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él, y lo repele de sí como una realidad efectiva invertida, uno es el fenómeno, mientras que otro es lo en-sí. Uno es tal como es para otro, el otro, en cambio, tal como es para sí. (Hegel, 2010, 230-31).”

Ahora, si la consciencia del objeto “para la consciencia” ha de coincidir con el conocimiento del objeto “en sí”, debe existir un elemento mediador en virtud del cual sea

---

<sup>2</sup> “Vemos aquí, por tanto, que la autoconsciencia ha regresado a su interior más íntimo, ante lo cual se desvanece toda exterioridad como tal: a la contemplación del yo=yo en la que este yo es toda esencialidad y toda existencia. Se hunde en este concepto de sí misma, pues ha sido llevada hasta el ápice de sus extremos, y por cierto, de tal manera que los diferentes momentos por los que ella es real, o es todavía consciencia, no son para nosotros solamente estos extremos puros, sino que lo que es para sí, y lo que a sus ojos es en sí y lo que a sus ojos es existencia, se ha esfumado en abstracciones que ya no tienen solidez ni substancia para esta consciencia: y todo lo que hasta ahora era esencia para la consciencia ha regresado a estas abstracciones. — Depurada hasta esta pureza, la consciencia es su figura más pobre, y esta pobreza, que constituye su única posesión, es ella misma un desaparecer; la certeza absoluta en la que se ha disuelto la substancia es la no-verdad absoluta que se colapsa: es la autoconsciencia absoluta en la que la consciencia se hunde”. (Hegel, 2010, 695)

posible determinar tal correspondencia: aquello que Hegel denomina “experiencia”. Esta es caracterizada por el autor como un “movimiento dialéctico que la consciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero” (Hegel, 2010, 157). En otras palabras, la experiencia designa en Hegel a la esfera total de la consciencia –en sus aspectos teóricos, éticos, culturales y prácticos- en la cual esta se examina a sí misma en un movimiento de reflexión dialéctica. Es un movimiento inmanente por medio del cual la consciencia se critica a sí misma y a través del cual puede evidenciar progresivamente la discrepancia entre los diversos modos en que las cosas aparecen y su ser auténtico o “en sí” (Fabre, 2011, 221). Para ello, como vimos, la consciencia debe pasar por diversas formas y etapas de adecuación cognitiva hasta alcanzar aquella forma en la que el objeto “para la consciencia” se corresponde finalmente con la cognición del objeto “en sí” en el “conocimiento absoluto”.

Ahora bien, este proceso transicional entre las varias formas de la consciencia es posible debido a que el entendimiento es capaz de aprender de sus experiencias previas en virtud de lo que el autor llama “negación determinada” (Hegel, 2010, 52-54). Mientras que la “negación simple” supone la mera negación del objeto por parte de la consciencia, la “negación determinada” describe el proceso por el cual la consciencia niega, preserva y construye la verdad de sus experiencias pasadas, permitiéndole adquirir un mejor entendimiento de su objeto y construir subsecuentemente un nuevo conocimiento, cada vez más adecuado (Hypollite, 1974, 16-17). La negación tiene, pues, un carácter constructivo, puesto que consiste fundamentalmente en la negación de una “falsa consciencia”, es decir, de “la negación de la mera apariencia en su no-verdad” (Hegel, 2010, 148). Esta operación conduce progresivamente a la consciencia hacia nuevos conocimientos, cada vez más adecuados, los cuales son a su vez negados y así sucesivamente hasta culminar en el “conocimiento absoluto”.

La alienación (*Entfremdung*) se encuentra, pues, estrechamente relacionada a este proceso de desarrollo de la consciencia. En efecto, es el estado en el que la consciencia se encuentra durante las etapas previas al conocimiento absoluto, en las cuales la consciencia no se reconoce con sus manifestaciones exteriores, comprendiéndose de un modo invertido y hallándose fuera de sí. Es, no obstante, un proceso necesario para el desarrollo fenomenológico de la consciencia, pues como señala Hegel (2003, 82), “está en la naturaleza del espíritu, de la Idea, alienarse a sí misma para encontrarse

nuevamente” (citado en Rae, 2012, 30). Por medio de la alienación y la crítica dialéctica de la propia consciencia esta llega a reconocer que aquello que a primera vista parecía ajeno a su consciencia es en realidad meramente externo, es decir, que puede ser considerado como la manifestación visible de la interioridad de la consciencia misma (Labarriere, 1985, 180). Para ello, sin embargo, es necesario trascender la esfera meramente negativa de la alienación, aquella situación en que la consciencia se sitúa fuera de sí, ante un mundo ajeno en el cual no es capaz de reconocerse.

Debemos considerar, pues, un segundo aspecto del concepto hegeliano de alienación: Este en cuanto extrañamiento, externalización u objetivación, términos que pueden usarse para traducir el término alemán de *Entäusserung*. A diferencia de la alienación como *Entfremdung*, la alienación en tanto que extrañamiento o *Entäusserung* no designa una discordancia cognitiva propia del proceso de desarrollo de la consciencia en la que esta no se identifica con aquello que forma parte de sí. Señala, en cambio, el proceso en virtud del cual la consciencia es capaz de externalizarse u objetivarse en el mundo, el modo en que la consciencia se manifiesta como objeto en el mundo, reconociéndose en tal objetividad, con lo cual adquiere además un entendimiento superior respecto de su propia naturaleza. (Rae, 2012, 31). ¿Cómo es esto? En una primera etapa, la consciencia “de sí que es para sí”, que se sabe presente de un modo inmediato a sí misma, es decir, comprende la esencia de las cosas como “una efectividad opuesta a ella”. Pero el ser determinado de este mundo, así como la efectividad de la consciencia de sí, se basa en el movimiento por el cual ésta, externalizando su personalidad, hace surgir su propio mundo y se comporta frente a este como frente a un mundo ajeno del cual debe apoderarse. La consciencia realiza una salida de sí “positiva”, pero se encuentra con un mundo que le es ajeno y, por tanto, en cierta medida dudoso. No obstante, la consciencia de sí solo puede tener realidad auténtica en la medida en que se enajena de sí misma y se pone como algo universal. En efecto, es tal universalidad la que le otorga validez y efectividad. De este modo, la ajenidad del mundo hace que la consciencia deba alienarse de sí misma si es que pretende realizarse, objetivarse en el mundo de modo genuino. La consciencia de sí adquiere valor gracias a esta “mediación enajenante”, en virtud de la cual puede ponerse en consonancia con lo universal, lo infinito, es decir, el absoluto y ser auténticamente libre (Labarriere, 1985, 181-182).

## **La dialéctica de la dominación y servidumbre y el rol de la externalización (*Entäusserung*)**

Las experiencias pasadas de la consciencia enseñan que el individuo no puede conocer lo que es realmente hasta que se haya realizado por medio de la acción. En otras palabras, para comprenderse de modo genuino, es preciso que la consciencia trabaje y de forma a su realidad objetiva en concordancia con sus propios fines. Esto es de suma importancia, pues la consciencia, al descubrir que puede crear su propia realidad objetiva, es capaz de reconocerse a sí misma en tal mundo objetivo y, en consecuencia, deja de percibirlo como algo ajeno a su propia naturaleza. En concordancia con esto, el trabajo aparece como la actividad humana fundamental en tanto que lleva a la consciencia a desarrollar su propio entendimiento porque, al externalizarse, la consciencia comprende al objeto como parte de su estructura ontológica, es decir, deja de comprenderse como mero sujeto, incorporando su ser a la objetividad del mundo y apropiándose esa realidad (Rae, 2012, 33).

El rol creativo y transformador de este proceso de externalización se ilustra de gran manera en la sección de la fenomenología “autonomía y no autonomía de la consciencia”, en la que el autor se enfrenta a los fenómenos de la dominación y la servidumbre. Este apartado constituye un aspecto central de la fenomenología, pues introduce los elementos que aseguran la construcción y auténtica estructuración del mundo humano en virtud de lo que Hegel denomina “reconocimiento”. En efecto, comienza el apartado señalando que “La autoconciencia es en y para sí en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido” (Hegel, 2010, 257). Esto significa que la consciencia no se constituye en la mera relación con las cosas, sino que solo es “algo” en la medida en que es “reconocida” por otra consciencia. El ser, entonces, se constituye también en esta relación intersubjetiva de reconocimiento mutuo entre consciencias, cada una de las cuales representa "el papel de medio o lugar a través del cual se posibilita la reflexión del yo" (Valls Plana, 1994, 120).

El reconocimiento se da, pues, por medio de un proceso reflexivo por medio del cual la otra consciencia debe ser superada, para no terminar reducido a un mero objeto de la otra consciencia. Pero a su vez ha de ser conservada, para que reconozca a la propia consciencia como sujeto de la relación. El problema, sostiene Hegel, es que la

consciencia no desea reconocer la libertad del otro, puesto que ello contradeciría la insistencia de la consciencia de que solo ella es digna de reconocimiento. Es por ello que cada conciencia trata de obtener el reconocimiento del otro sin reconocer su libertad, lo que da paso a un “combate a muerte” (Hegel, 2010, 262-264). Este combate a muerte solo puede llegar a un desenlace en el momento que uno de los adversarios, habiendo sido derrotado, opta por la vida en lugar de la muerte, para lo cual debe renunciar a su propia autonomía. Esto significa que ha de hacer la trascendencia sobre su ser la condición de la afirmación de su ser-para-sí (su libertad), es decir, ha de replegarse a su “ser”, negando su propia libertad. Como consecuencia de esto, se establece una relación asimétrica entre amo y esclavo, en virtud de la cual que el esclavo no ejerce ya su propia libertad, sino que solo puede llevar a cabo aquello que el amo le ordena. Con ello, el esclavo se transforma en el aspecto mediador entre el amo y su mundo. Esto implica además que el amo solo se refiere de modo mediato a la cosa, mediación por medio de la cual le adviene el goce de ella. En oposición a ello, al esclavo, forzado a trabajar el mundo para su amo, se le es negado enteramente el goce (Hegel, 2010, 265).

Con esto pudiera parecer que el esclavo se encuentra en un estado de absoluta sujeción pero eso no es del todo cierto. En efecto, son precisamente las actividades propias de su esclavitud aquellas que le permiten trascender su autoconciencia esclava: al trabajar en el mundo para el goce del amo, el esclavo “ejerce su propia subjetividad” a través de la cual altera la forma de las cosas y del mundo. Con ello, el esclavo descubre que el mundo no se le opone del todo, si no que, en cambio, “es la expresión objetiva de su propia libertad”. (Rae, 2012, 37). Descubre además el rol creativo de su consciencia, en la medida que es ella misma la que, a través de su actividad, es capaz de dar forma al contenido de su propia realidad. De este modo bastante paradójico, aquello que constituía la miseria y alienación de la consciencia del esclavo, resulta ahora en una ganancia absoluta, pues el servicio por medio del cual expresaba su sujeción aparece ahora como aquello mediante lo cual manifiesta su poder sobre el mundo. El trabajo del esclavo, entonces, permite a su consciencia asegurar su dominio sobre el mundo objetivo, disolviendo su miedo a la muerte mediante una operación única compuesta de dos partes o fases. En primer lugar, señala Pierre-Jean Labarrière: la consciencia “se prueba a sí misma que el mundo no es una sustancia extraña” con lo cual, en segundo término “da efectividad histórica -reconocible- a la negatividad absoluta que reside en ella como consciencia de sí” (Labarriere, 1985, 151).

El goce de lo deseado por parte del amo se torna de este modo en un “desaparecer”, pues nada de él persiste. En cambio, el trabajo del esclavo “forma y cultiva” al mundo y, por tanto, hay algo de su consciencia que permanece. En consecuencia, el amo se vuelve incapaz de expresar y externalizar su propia subjetividad y, con ello, incapaz de formar su propia consciencia y el mundo que lo rodea. El esclavo, en cambio, puede objetivar su consciencia y, con ello, desarrollar y formar su propia autoconsciencia (Hegel, 2010, 269). Se evidencia, pues, la determinación del trabajo como formación o *Bildung*: aquella potencia creativa que se manifiesta en la capacidad de la consciencia de formar la cosa, el mundo y, con ello, a sí misma. En consecuencia, el trabajo se muestra como el modo de externalización por excelencia en tanto que aparece como la potencia creativa de la consciencia, por medio de la cual esta permanece en el mundo en sus obras y se reconoce en ellas. El esclavo se convierte, pues, artífice de la historia y de sí mismo, mientras que el amo, en su goce pasivo, queda excluido de esta. El trabajo, entonces, aparece como la realidad que la consciencia se da a sí misma, “aquello en lo que el individuo es para él lo que él es en sí, y lo es de tal manera que la consciencia, para la cual él llega a ser en la obra, no es lo particular, sino la consciencia universal” (Hegel, 2010, 485). El trabajo pone la consciencia fuera de sí y la universaliza, es “el espacio sin determinación del ser”, es “consciencia universal” porque se trasciende a sí en su objetividad. Es por ello que la externalización u objetivación a través del trabajo es una actividad crucial para el desarrollo de la autoconsciencia, del “ser-para-sí” auténtico en cuanto consciencia filosófica que conduce al conocimiento absoluto.

Hegel muere el 14 de noviembre de 1831, tras lo cual su filosofía adquiere una fama e influencia sin precedentes, transformándose en la doctrina filosófica por excelencia de la Alemania del siglo XIX. En la década posterior a su muerte, no obstante, surgirán grandes disputas entre los exégetas de su pensamiento, los cuales se dividirían principalmente en dos vertientes opuestas: por un lado, los hegelianos de derecha, defensores del conservadurismo político y de los sistemas monárquicos y absolutistas. Por otro, los denominados “jóvenes hegelianos” o hegelianos de izquierda, los cuales interpretaron a Hegel en un sentido más radical (e incluso revolucionario), inclinándose hacia el ateísmo en la religión y a la democracia liberal en el ámbito político. Entre los “jóvenes hegelianos” más prominentes podemos encontrar figuras como David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels e incluso Karl Marx. De estas figuras me parece importante destacar a Ludwig Feuerbach, tanto por el

impacto que tuvo en la filosofía alemana de su época, como por la influencia de sus reflexiones – acerca la alienación, del pensamiento de Hegel, del materialismo, etc.- en el pensamiento del joven Marx.

### **Feuerbach: la crítica de la religión y la reforma de la filosofía**

La filosofía de Feuerbach alcanzó el pináculo de su fama e influencia en los años cuarenta del siglo XIX. Esta, no obstante, disminuyó drásticamente durante la misma década. Fue uno de los primeros pensadores del siglo XIX en dar la espalda a la gran tradición metafísica occidental y – si bien fue eclipsado por figuras más prominentes como Kierkegaard, Marx y Nietzsche – no podemos negar la vital importancia de su pensamiento, en cuanto fue uno de los precursores de la sensibilidad filosófica de su tiempo y muchos de los elementos básicos de su pensamiento fueron absorbidos por pensadores posteriores (Hanfi, 2014, 8). En efecto, la filosofía de Feuerbach significó un punto de inflexión para la filosofía alemana, en la medida en que puso en cuestión sus presupuestos más básicos, es decir, el carácter especulativo de su filosofía idealista y su pretendida sistematicidad, las cuales substituyó por un materialismo antropológico.

A lo largo de su obra, Feuerbach busca mostrar que la historia del pensamiento teológico y filosófico-especulativo se revela como la historia del desarrollo de una forma de autoconsciencia alienada. Lo hace en primer lugar en su crítica de la religión en “La esencia del cristianismo” y posteriormente también en sus “Tesis preliminares para la reforma de la filosofía” y los “principios de la filosofía del futuro”, en las cuales extiende su crítica a la filosofía especulativa hegeliana, revelando su “misticismo racional” y su naturaleza contradictoria y tautológica (Khan, 1995, 46).

Examinaremos, en primer lugar, su crítica de la religión, considerada por Marx “el prerequisite de toda crítica” (Marx, 1992, 241). A juicio de Feuerbach, la religión no es más que la propia esencia naturaleza humana -sus virtudes, deseos, valores, etc.- hipostasiada o proyectada fuera de sí, en una entidad fantástica que se le presenta como algo ajeno a sí mismo (Feuerbach, 1969, 29). Dios es, pues, el reflejo del propio ser del hombre, el ser humano mismo, pero mistificado a través del pensamiento: “la contemplación inmediata, involuntaria e inconsciente de la naturaleza humana como algo distinto de sí” (Feuerbach, 2008, 171). La religión, por lo tanto, “invierte el orden natural

de las cosas” de modo que Dios, la creación humana, aparece como lo primero, como causa del ser del hombre (Feuerbach, 2008, 78). En la introducción a la *crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx explica y sintetiza esta crítica de la religión de la siguiente manera:

“El fundamento de toda crítica irreligiosa es: El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. La religión es, en efecto, la auto-consciencia y auto-estima del hombre que aún no se ha encontrado a sí misma, o que se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritual, su sanción moral (...) es la realización fantástica de la esencia humana, puesto que la esencia humana no ha adquirido ninguna realidad verdadera” (Marx, 1992, 244).

Dios no ha creado al hombre, sino que el hombre ha creado a Dios y, sin embargo, este aparece como una entidad completamente independiente de su ser. El problema es, entonces, que el hombre es incapaz de reconocer su propia naturaleza -sus poderes y capacidades- en aquella entidad en que ha sido proyectada. De este modo, la religión expresa su verdad de un modo invertido: Si el hombre es el sujeto y Dios su predicado, en el mundo invertido Dios aparece como Sujeto y el hombre como el predicado, de modo que el verdadero sujeto (el hombre) pasa a ser un predicado de su predicado (Dios)<sup>3</sup>

En sus obras *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Los principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach extiende su crítica de la enajenación religiosa a la esfera de la filosofía especulativa hegeliana, la cual considera como una manifestación de la teología que ha adoptado la apariencia de filosofía, crítica en la cual, además, expresa con toda claridad su posición materialista (Lukács, 1971, 45). En efecto, Feuerbach sostiene que la lógica hegeliana no es más que la teología reducida a la razón, es decir, “la teología convertida en lógica”. Esto significa que, así como la teología es la esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera de sí, del mismo modo la filosofía trascendental de Hegel es el pensar trascendente, es decir, el pensar puesto fuera del ser humano pensante. En palabras de Feuerbach:

“Así como la teología escinde (*entzweit*) y aliena (*entaussert*) al hombre, para luego identificar con él la esencia (*Wesen*) alienada (*entausserte*), asimismo Hegel multiplica y fragmenta la esencia simple de la naturaleza y del hombre, idéntica consigo misma, para luego reconciliar violentamente lo separado violentamente” (Feuerbach, 1969, 29).

---

<sup>3</sup> Véase Feuerbach, 2008, 33; 55; 171-175.



El problema de la filosofía especulativa, de modo análogo a la teología, es que sus supuestos más fundamentales se encuentran arraigados en un punto de partida erróneo: poner a la naturaleza fuera de la naturaleza, a la esencia del pensar fuera del acto mismo del pensar por medio de abstracciones arbitrarias, entidades fantásticas, que sirven como base de sus reflexiones. De este modo, la filosofía escinde al hombre de sí mismo, para luego identificar su esencia con estas abstracciones por medio de una operación artificial. Con esto queda al descubierto que el espíritu absoluto de Hegel no es más que la esencia del hombre alienada, puesta fuera de sí. Hegel, en efecto, separa la esencia de la existencia concreta postulando forzosamente a la naturaleza como objetivación del espíritu, de modo que esta no aparece ya como sujeto, sino como mero predicado del pensamiento. Esta analogía entre ambas críticas es lo que lleva al autor a afirmar que “quien no abandona la filosofía hegeliana no abandona la teología”. Al respecto el autor señala:

“La doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, es únicamente la expresión racional de la doctrina teológica de que la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto (...) El ser es derivado del pensar solo donde es rota la verdadera unidad de pensar y ser, donde primero, por la abstracción, se le quita al ser su alma, su esencia, y después, en el donde, en la esencia abstraída del ser, se encuentra de nuevo el sentido y el fundamento de este ser vacío para sí mismo; asimismo, el mundo es derivado de Dios y tiene que ser derivado de Dios, donde arbitrariamente se separa el mundo de la esencia del mundo” (Feuerbach, 1969, 47-48).

Esto implica, a juicio de Feuerbach, que el principio de la filosofía no puede encontrarse en entidades infinitas tales como Dios o el Absoluto. Por el contrario, el punto de partida genuino debe ser lo finito, lo determinado, lo real. Esto se evidencia en el hecho de que lo infinito no puede ser pensado de ningún modo sin lo finito, puesto que “la cualidad real precede a la cualidad pensada” (Feuerbach, 1969, 35). En efecto, lo infinito de la religión y de la filosofía nunca fue otra cosa que “cierto finito, cierto determinado, pero mistificado”. Es decir, “un finito, un determinado, con el postulado de no ser nada finito, nada determinado” (Feuerbach, 1969, 36). En consecuencia, Feuerbach afirma que la marcha de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una marcha invertida que no puede llegar nunca a la verdadera realidad objetiva, sino únicamente a la realización de sus propias abstracciones. En efecto, “solo la intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio” (Feuerbach, 1969, 37). Es menester, pues, partir por lo concreto, lo determinado.

En este punto de la crítica, Feuerbach comienza a desarrollar su propia filosofía materialista como una inversión del Hegelianismo. Transformando el sujeto tradicional de la filosofía idealista -el pensamiento- en un predicado y el predicado tradicional -el hombre- en sujeto. Tal procedimiento es lo que Feuerbach denomina el “método transformativo” (Avineri, 1968, 12) o reformador de la filosofía, el cual consiste precisamente en la inversión de la filosofía Hegeliana, en virtud de la cual se postula un nuevo principio para la filosofía. Al respecto Feuerbach señala:

El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del método ya empleado en la filosofía de la religión. No tenemos más que convertir al predicado en sujeto y a este sujeto en objeto y principio. Por tanto, con solo invertir a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda (Feuerbach, 1969, 27)

Este proceso de inversión dialéctica del sistema hegeliano -la negación de su filosofía en tanto que cualidad abstracta- disuelve su apariencia mística y se reapropia de la esencia abstraída del hombre, situándolo nuevamente como principio: “En efecto, el hombre -la esencia autoconsciente de la naturaleza- es la única y verdadera esencia de la historia, el estado y de la religión” (Feuerbach, 1969, 49).

## ***II. La génesis del concepto marxiano de alienación: primeras reflexiones en torno a la política***

En 1842 Marx lee la “Esencia del Cristianismo”, produciendo un impacto inmediato en el pensamiento del joven filósofo. A partir de ese momento, Marx hará uso de las ideas de Feuerbach para criticar el idealismo de Hegel y de los jóvenes hegelianos, que caracterizará posteriormente como un “misticismo lógico”. En efecto, en un breve artículo escrito para la *Anekdoten zur neuesten Deutschen Philosophie und Publicistik* titulado “Lutero, Árbitro entre Strauss y Feuerbach”, el filósofo manifiesta su entusiasmo por el potencial emancipatorio de la filosofía de Feuerbach en las siguientes palabras:

“A ustedes, teólogos y filósofos especulativos, les doy este consejo: libérense de los conceptos y presupuestos de la filosofía especulativa, si desean conocer las cosas de otra manera, tal como son, es decir, si desean alcanzar la verdad. Y no existe otro camino hacia la verdad y la libertad que a través del río de fuego (*Feuerbach*). Feuerbach es el purgatorio del tiempo presente” (MEGA, I, 1, 175; Citado en Khan, 1995, 47)

Marx reconoce el potencial de la crítica de Feuerbach en tanto que revela el carácter místico de la filosofía especulativa y lo invierte, descubriendo al hombre como verdadero principio de la realidad. No obstante, como señala en una de sus cartas a Ruge, el filósofo discrepa con Feuerbach en un punto crucial: sus aforismos apuntan demasiado hacia la naturaleza y muy poco hacia la política, que es “la única vía por la cual la filosofía actual puede llegar a ser una verdad” (Lukács, 1971, 46). En concordancia con ello, las reflexiones del joven filósofo a largo de 1843 estarán marcadas por este paso hacia la política, el cual supone un ir más allá de la mera crítica de la religión hacia la toma de posición directamente política. En ese sentido, hay que notar que en ese entonces Marx se inclina hacia la democracia liberal y todavía no tiene una posición clara respecto del comunismo.

En una serie de cartas intercambiadas con Arnold Ruge durante ese mismo año, Marx crítica la situación política de Alemania, cuyo principio es la “deshumanización del hombre”. Junto a ello realiza una crítica a algunos socialistas de la época, en la cual se vislumbra su incipiente materialismo histórico: estos se inclinan demasiado hacia el aspecto práctico de la existencia, pero ignoran su lado teórico el cual, al no ser criticado, se instala en la vida de las personas “como una religión”. Desde ya muy temprano, Marx destaca el valor fundamental de ambos aspectos: teoría y práctica son fundamentales para distinguir la realidad genuina de las meras apariencias. De ahí la importancia de ocuparse

de los problemas del Estado, que es ciertamente un constructo práctico, pero en cuyos cimientos podemos encontrar una serie de postulados teóricos “en sus formas específicamente modernas” (Marx, 1992, 200). En efecto, el Estado moderno consta de una serie de presupuestos teóricos que determinan a su vez el carácter de las diversas relaciones y actividades que en este pueden darse. Si tales principios corrompen y deshumanizan al hombre, es entonces necesario desarrollar nuevos principios para el mundo. Estos, no obstante, no deben ser deducidos a partir de un principio superior abstracto, sino que a partir de principios ya existentes, aunque ocultos. Al respecto Marx señala:

“La reforma de la conciencia solo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, explicándoles sus propias acciones. Como la crítica de la religión de Feuerbach, nuestro objetivo solo puede ser presentar los asuntos religiosos y políticos en su forma humana consciente de sí misma. Nuestro programa debe ser: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino que mediante el análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, se manifieste en forma religiosa o política. Se demostrará entonces que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo que la conciencia solo necesita llegar a poseer para poseerlo realmente” (Marx, 1992, p. 209).

Esto es precisamente lo que realiza Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita entre los meses de marzo y agosto de 1843 tras abandonar su trabajo como editor de la *Rheinische Zeitung*<sup>4</sup>. El manuscrito contiene un estudio de gran parte de la tercera sección (el estado) de la tercera parte (Vida ética) de la filosofía del Derecho de Hegel. No obstante, Lucio Colletti hace notar que este trata mucho más de una crítica de la lógica dialéctica de Hegel que de una crítica directa a sus ideas acerca del estado (Colletti, 1992, 18). En esta, Marx se dispone a invertir la filosofía hegeliana utilizando y extendiendo el método reformador de Feuerbach. En efecto, va más allá de solo poner el predicado en el lugar del objeto y viceversa, pues no considera solamente las premisas teológicas del idealismo hegeliano, sino que muestra también que estas construcciones especulativas reflejan una realidad social particular y una actitud muy definida hacia ella. Se trata, pues, de revelar la verdad de este mundo, desenmascarando la alienación en sus

---

<sup>4</sup> La *Rheinische Zeitung* o Gaceta Renana, fue un periódico alemán editado por Marx entre desde enero de 1842 y hasta marzo de 1843, cuando fue suprimido por la censura estatal prusiana. En este fueron publicadas algunas de las reflexiones más tempranas del autor respecto de asuntos políticos. Probablemente el artículo más destacable de este periodo es su *crítica de los debates de la VI dieta renana acerca de la ley que penaliza el robo de leña* que contiene interesantes discusiones respecto al dominio de los intereses privados en los asuntos del estado (Veáse: Marx, 1982, 248-283)

formas seculares, transformando “la crítica del cielo en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política” (Marx, 1992, 245).

El principal foco de la crítica es la creencia de Hegel en la identidad entre ser y pensamiento, entre lo real y lo racional, basada en un “misticismo lógico”, el cual implica una doble inversión: En primer lugar, el ser es reducido al pensamiento, lo finito a lo infinito, en virtud de lo cual los hechos empíricos reales son trascendidos y se les niega una realidad genuina, transformándolos en un momento interno de la Idea. De modo que la razón es transformada en el Absoluto, la realidad autosuficiente (Colleti, 1992, 19). La segunda inversión se encuentra estrechamente relacionada con la primera y se basa en la noción de “proyección” de Feuerbach: Si las entidades ideales que han sido hipostasiadas han de ser consideradas como realidades autosuficientes, estas deben encarnarse en objetos reales, asumiendo una forma corpórea particular. Como veremos esto ocurrirá en virtud de la extrapolación de sujetos y predicados en las consideraciones acerca del Estado.

Hegel concibe al estado como la antítesis entre los intereses privados (representados en la familia y la sociedad civil) y el interés general (el fin inmanente del estado) los cuales son puestos en concordancia mediante una serie de mediaciones dialécticas. Las esferas pública y privada representan la particularidad y la universalidad del Estado, de modo que sostienen una relación esencial en virtud de la cual comparten un fin universal. Estas son consideradas por Hegel como “esferas conceptuales” del Estado, manifestaciones de su fase finita que remiten a una fase mística superior. Tal representación es, a juicio de Marx, problemática, pues omite en su consideración a toda realidad empírica concreta limitándose a relacionar, arbitraria y abstractamente, una serie de esferas conceptuales a las cuales les atribuye forzosamente ciertos predicados. En consecuencia, la relación real entre la familia, la sociedad civil y el estado es considerada como mera apariencia o fenómeno, mientras que la Idea es puesta como el auténtico mediador, de modo que “La realidad no se considera en sí misma, sino que se pone otra realidad en su lugar” (Marx, 1992, 62). Al subjetivar la idea la relación real es concebida como su actividad interior, meramente imaginaria. Así, la familia y la sociedad civil son representadas como productos del estado, siendo en realidad su presupuesto básico y su fuerza motriz sin los cuales su existencia es imposible y, no obstante, “la condición es puesta como el condicionado, el determinante como el determinado, el productor como el

producto” (Marx, 1992, 63). La crítica toma, pues, la estructura lógica de la crítica de la religión de Feuerbach, siendo ahora extrapolada a la esfera política, en la cual se producen numerosas “hipóstasis”. El problema, sostiene Marx, es que Hegel en todo momento transforma la Idea en el sujeto, mientras que el sujeto real (la familia y la sociedad civil) es transformado en un mero predicado de esta.

La constitución política es presentada de modo igualmente fantástico: esta es considerada como la “objetivación del sentimiento patriótico” y de la “cultura del pueblo”, conceptos vacíos que no representan nada real. Junto a ello, Hegel crea la apariencia de que hay una Idea por sobre tal organismo, transformándola en una entidad autosuficiente. El filósofo busca definir la constitución como un organismo creado según la Idea, pero fracasa en construir un puente que conduzca de esta idea general de “organismo autosuficiente” a la idea particular del estado o de la constitución. En realidad, no hace más que disolver la constitución en la Idea general y abstracta de organismo, creyendo que deriva su forma particular de una Idea universal, pero no existe conexión lógica alguna entre estos elementos. Nuevamente, aquello que era propiamente el sujeto es convertido en un predicado de la Idea. Esto significa, a juicio de Marx, que el pensamiento no es desarrollado a partir del objeto, sino que el objeto es construido de acuerdo a un sistema del pensamiento perfeccionado en la esfera abstracta de la lógica. En otras palabras, Hegel no pretende elaborar una idea clara y definida de la constitución política, sino que “proveer a la constitución política de una relación con la idea abstracta y establecerla como un enlace a la historia vital de la idea, una mistificación obvia” (Marx, 1992, 71).

Hegel hace autónomo al predicado, pero lo hace separándolo de su verdadera autonomía, esto es, su sujeto. De este modo, el verdadero sujeto aparece como el resultado, mientras que la aproximación correcta sería partir del sujeto real para luego considerar las objetivaciones de su consciencia. La sustancia mística se convierte así en el sujeto real, mientras que el sujeto actual aparece como un momento de tal sustancia mística. Hegel no parte de un existente actual, sino de predicados de la determinación universal, y la idea se convierte en vehículo de estas determinaciones. El dualismo de Hegel, dice Marx, se manifiesta precisamente en su fracaso de considerar el universal como “la esencia real del real finito”, es decir, en considerar las cosas realmente existentes como el auténtico sujeto de aquello que Hegel representa como lo infinito (Marx, 1992, 80). ¿Cuál es, entonces, el verdadero sujeto? Haciendo uso del método

reformador de Feuerbach Marx invierte las representaciones hegelianas, revelando al ser humano como sujeto, es decir, la verdadera esencia y principio del Estado. Esto se ve con claridad en el enfrentamiento de Marx a la concepción mistificada de la soberanía, la cual aparece como la expresión del fin inmanente del estado que se objetiva en la voluntad única del monarca. Esto, a juicio del filósofo, implica una serie de contradicciones lógicas. En efecto, en las discusiones anteriores caracterizaba la constitución como la voluntad de la multitud, representada en la familia y en la sociedad civil. La soberanía es, de este modo, representada simultáneamente como una voluntad múltiple y a la vez única. Además, la personalidad y la subjetividad son solo predicados de la persona, y solo pueden existir en esta, de modo que no puede existir jamás en una persona abstracta, sino que ha de representar a una multitud de personas. Es por eso que en la representación hegeliana la individualidad del soberano adquiere una existencia mística. Ahora bien, al invertir esta representación, Marx revela a la democracia como la “solución al misterio de la constitución”, la “verdad de la monarquía”. Al respecto señala:

“Hegel procede a partir del estado y concibe al hombre como el estado subjetivado; la democracia procede a partir del hombre y concibe al estado como el hombre objetivado. Tal como la religión no hace al hombre, sino que el hombre hace a la religión, del mismo modo la constitución no hace al pueblo, sino que el pueblo hace a la constitución” (Marx, 1992, 87).

La fuerza motriz del estado y sus instituciones es, pues, el ser humano mismo, no como cualidad abstracta y sustancial del Estado, sino como “ser social”. Esto significa que los asuntos del estado no son más que modos de acción y existencia de las cualidades sociales del hombre, el auténtico vehículo de las funciones y poderes del estado. Es por eso que Marx señala que “es su capacidad social y no privada la que debería ser tomada en cuenta” (Marx, 1992, 78). Junto a ello, Marx hace notar –de un modo bastante similar a lo expresado en su correspondencia con Ruge– que la abstracción del estado no es un hecho natural, sino que, en cambio, un producto histórico “específicamente moderno” (Marx, 1992, 90). En otras palabras, se encuentra determinado por condiciones de existencia propias de una etapa concreta de desarrollo histórico<sup>5</sup>.

En cambio, el misticismo lógico de Hegel adolece de ser completamente inmediato: en la medida que se sostiene en base a abstracciones fantásticas carece de los

---

<sup>5</sup> Véase p.43-45 del texto presente

medios necesarios para ser la objetivación auténtica de algo real<sup>6</sup>. En efecto, sostiene Marx, en estas no existe ningún contenido particular que las defina, porque se ha hecho abstracción de todo sujeto real, cuya acción es la fuente de todo contenido real (Marx, 1992, 93). El problema es, pues, que la filosofía hegeliana hace caso omiso de las fuerzas sociales e históricas que crean y condicionan la realidad, es decir, ignora el contexto social de las relaciones humanas a la vez que racionaliza las organizaciones sociales existentes. En efecto, Marx afirma que el individuo no puede ser aislado de su contexto social: toda afirmación acerca de este que no refiera simultáneamente a su entorno -considerándolo atomísticamente- es filosóficamente defectuosa (Avineri, 1968, 17). En este punto de la crítica se evidencia claramente la superación de Feuerbach, no solo en la extensión de la crítica materialista y el método reformador a la teoría social de Hegel, sino que también en la ampliación de su explicación cósmico-materialista de la Naturaleza a la naturaleza relaciones sociales (Lukács, 1971, 46), esto es, la superación del abstracto antropológico de Feuerbach “el hombre”, considerándolo en torno a su actualidad real: su *praxis* y el mundo de sus relaciones sociales, correspondiente a una etapa singular de desarrollo histórico<sup>7</sup>. Esto es expresado con claridad en su sexta Tesis sobre Feuerbach

“Feuerbach resuelve la esencia de la religión en la esencia del hombre. Pero la esencia del hombre no es la abstracción inherente en cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales (...) Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que conducen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.”. (Marx, 1845b, 4-5)

Esto significa que la realidad no puede ser concebida contemplativamente en la forma de objeto, como algo dado a priori. Debe, en cambio, ser comprendida fundamentalmente como *praxis*. En efecto, el hombre es el verdadero sujeto y principio de la realidad precisamente porque la produce y reproduce mediante su práctica. Esto parece implicar que a la inversión teórica subyace una inversión real de las relaciones sociales, que determina el actuar de los sujetos de tal sociedad, de modo que la crítica puramente teórica sería incapaz de abolir las condiciones reales de existencia de las personas, las cuales deben ser necesariamente invertidas por medios prácticos. En la

---

<sup>6</sup> Recordemos que para Hegel la forma en que los seres humanos nos relacionamos con el mundo es mediante la objetivación de nuestra consciencia. El modo en que creamos el mundo que nos rodea -en que nos apropiamos de este y nos reconocemos en él- es mediante este movimiento en que la consciencia sale de sí, se externaliza y se objetiva en el mundo material. De modo que Hegel se contradeciría a sí mismo al sostener meras abstracciones como causas finales de los fenómenos reales.

<sup>7</sup> Esto será desarrollado con mayor detención en el capítulo 3



introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx destaca la estrecha relación que sostiene la inversión práctica con la teórica, señalando que “Este estado y esta sociedad producen la religión, que es una consciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo invertido”. Esto implica que el único modo en que el ser humano puede deshacerse de la alienación religiosa es destruyendo el mundo social que la produce, en palabras del autor: “El conflicto con la religión es indirectamente el conflicto en contra de aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión” (Marx, 1992, 244). Esto, por supuesto, aplica de modo análogo a la inversión de la esfera política.

El punto de partida de Hegel es la escisión de la sociedad entre los intereses particulares de la sociedad civil y el interés “absolutamente universal” del Estado. La mediación entre estas dos esferas corresponde al poder ejecutivo, representado por la burocracia. Esto, a juicio de Marx, implica una serie de contradicciones, puesto que Hegel ha caracterizado a la sociedad civil como el *bellum omnium contra omnes*<sup>8</sup>, de modo que el egoísmo privado aparece como “el secreto del patriotismo de los ciudadanos”. Ahora, la burocracia es representada por Hegel como el aspecto mediador de las contradicciones propias de la sociedad civil y de esta misma con el Estado, pero a su vez como representante de las corporaciones (cuyo fin es velar por intereses privados, que a su vez se oponen a otros intereses particulares). En ese sentido, las corporaciones aparecen como una premisa de la burocracia. Esto no parece ser problemático para Hegel, puesto que a su juicio estas no son capaces de abusar de su poder en virtud de la estructura jerárquica del estado a lo que se le suma la “formación de los ciudadanos y su conducta ética” (Marx, 1992, 102-104), afirmación fantástica y carente de toda base empírica.

De este modo, Hegel hace una fantasía de los intereses de la sociedad. Marx, en cambio, ve en la burocracia la encarnación institucional de la alienación política, basada en la ilusión de que el estado realiza la universalidad humana. La burocracia distorsiona la naturaleza del estado, la cual se encuentra determinada por la división de la sociedad en grupos o corporaciones que velan por sus propios intereses privados. Esta, por lo tanto, no es más que un formalismo, cuyo contenido yace fuera de sí: “la burocracia es el formalismo estatal de la sociedad civil, la consciencia del estado, la voluntad del estado, el poder del estado, en la forma de corporación, es decir, de una sociedad particular y auto-contenida dentro del estado”. La burocracia aparece de este modo como una red de

---

<sup>8</sup> “Guerra de todos contra todos”

ilusiones prácticas o la “ilusión del estado”, como la “universalidad imaginaria de los intereses particulares”. Son los teólogos del estado, que enmascaran sus propios intereses en la forma del interés universal (Marx, 1992, 106-107). Hegel pretende que el poder ejecutivo utilice a sus representantes para asegurar el interés universalidad del Estado. Son, pues, los verdaderos representantes del Estado, cuya función se opone a los intereses de la sociedad civil. De modo que el Estado no reside en la sociedad civil sino fuera de ella; entra en contacto con esta solo a través de sus "representantes" a los que se ha confiado la tarea de "supervisar el interés del Estado" en la sociedad civil. No obstante la presencia de estos representantes no es suficiente para eliminar la antítesis; por el contrario, solo la establece y legaliza. A través de sus "representantes" el estado interviene como algo ajeno y externo a la naturaleza de la sociedad civil. (Marx, 1992, 111). De este modo, señala Marx:

Hegel separa el contenido y la forma, la existencia implícita y explícita, y admite lo último solo formal y externamente. El contenido es completamente desarrollado y asume muchas formas que no son las formas de ese contenido, y de esto se desprende claramente que la forma que debería ser la forma real del contenido en realidad no tiene este contenido como propio. Los asuntos de interés universal han sido completados sin haberse convertido en intereses de la gente. Los estados son la existencia ilusoria de los “asuntos del estado” concebidos como asuntos del pueblo. Son la ilusión de que los asuntos de interés universal son realmente asuntos de interés público universal o la ilusión de que los asuntos del pueblo son asuntos de interés universal. Las cosas han llegado a tal punto tanto en nuestros estados como en la Filosofía del Derecho de Hegel que el la tautología de que "asuntos de interés universal son asuntos de interés universal, solo puede hacer su aparición como una ilusión de la conciencia práctica. Los Estados son la ilusión política de la sociedad civil. (Marx, 1992, 125)

Con esto, Marx da cuenta de que el estado hegeliano no se encuentra de modo alguno por sobre los intereses privados sino que, por el contrario, se encuentra subordinado a ellos. Muestra además que las contradicciones de la sociedad civil no son aparentes, sino reales y que se encuentran cimentadas en los intereses particulares de determinados grupos de la sociedad, específicamente en los intereses de la propiedad privada. La esfera de la propiedad e intereses privados es aquello que determina la vida de los individuos en la política y el Estado, de modo que aparecen revelados como la racionalización de las relaciones de propiedad: El estatus privado ha de aparecer entonces en la esfera política solo como diferencias de clase de la sociedad civil, en otras palabras, “las diferencias de clase de la sociedad civil se convierten en diferencias políticas” (Marx, 1992, 136). Por medio de estas consideraciones, Marx descubre el fundamental vínculo existente entre los arreglos de propiedad y la estructura política: Esta se encuentra determinada por las diferentes clases de la sociedad burguesa, las cuales se

encuentran fuera de la sociedad civil. Es más, el principio que subyace a la sociedad civil no es ni la necesidad, ni un momento natural, ni la política, sino que “una división fluida de las masas, cuyas diversas formaciones son arbitrarias y desorganizadas” (Marx, 1992, 146). Entre todas estas clases, Marx destaca aquella “cuya característica más notable es la ausencia de propiedad”, la clase de “mano de obra inmediata, de trabajo concreto”, es decir, el proletariado. En efecto, esta clase no es un mero fenómeno fortuito de la sociedad moderna, sino que “el terreno sobre el cual se mueven los círculos de la sociedad civil” (Marx, 1992, 147), es decir, la condición fundamental en la que se sostiene la sociedad civil misma y sin la cual no podría funcionar. Con ello se vislumbra la necesidad de examinar las condiciones de la clase obrera para una auténtica comprensión de la sociedad moderna, anticipando el núcleo de sus futuras reflexiones.

Invirtiendo la representación hegeliana, Marx muestra que la propiedad misma invierte las relaciones entre el sujeto humano y el mundo de los objetos. Con ello, la propiedad pasa de ser un objeto de la voluntad a un amo. En efecto, que una persona se encuentre determinada por su estado de clase significa que se convierte en un predicado de su propiedad (Avineri, 1968, 26-27). Ahora, Marx ve en la propiedad de la tierra la propiedad privada por excelencia, cuya apariencia exterior es la primogenitura. Esta es completamente independiente del estado, pero se encuentra favorecida por este. Es una forma particular de riqueza que se encuentra por sobre las demás y que existe “en acuerdo con la estructura del estado político” Es independiente además de los movimientos de la sociedad civil y de la riqueza de la sociedad como un todo, así como de su voluntad. La constitución política es, pues, en su punto más alto “la constitución de la propiedad privada” (Marx, 1992, 166). Hegel representa la primogenitura como el poder del Estado sobre la propiedad privada, del estado determinando la propiedad privada. Marx cuestiona esto y pregunta ¿Cuál es el poder del estado sobre la propiedad privada? A lo cual responde:

“Es el poder de la propiedad privada en sí, su esencia llevada a la existencia. ¿Qué le queda al estado en oposición a esta esencia? La ilusión de que determina, cuando en realidad está siendo determinada. Sin duda rompe la voluntad de la familia y la sociedad, pero solo para dar paso a la voluntad de una propiedad privada purificada de la familia y la sociedad y para reconocer la existencia de esta propiedad privada como la más alta realidad del estado político, como la más alta realidad ética” (Marx, 1992, 168)

Formalmente, la sociedad civil aparece como la entidad garante de la justicia y la libertad, como la administración de la sociedad en su totalidad. No obstante, tal es una

realidad aparente, invertida. Tal libertad existe, pero no es universal, sino que se encuentra reservada para aquellos individuos que forman parte de la clase dominante. Es, pues, un mero “accidente de la propiedad privada” (Marx, 1992, 176).

El estatismo, el centralismo y el burocratismo simplemente organizan, centralizan e institucionalizan la alienación social y política. La administración y el servicio civil no ejercen ninguna función comunal o universal, sino que expresan intereses particulares determinados. De modo que quienes administran los asuntos de Estado no hacen más que administrar los asuntos de la clase dominante, camuflados en la forma de interés universal (Axelos, 1976, 97). Tal inversión surge a partir de las mediaciones ahistóricas del sistema hegeliano. En la realidad, esta representación formal del estado responde al desarrollo de la sociedad burguesa, cuyo atributo esencial es el individualismo, la lucha de todos contra todos representada en la pugna entre intereses privados en el contexto de un mundo industrializado. En tal situación, el estado moderno aparece como el principio de la unidad entre individuos privados, unidad que es meramente formal y en virtud de la cual la esencia misma del hombre se encuentra alienada (Hyppolite, 1969, 118). Al respecto Marx señala:

El estado actual de la sociedad se distingue de aquel que lo precedió por el hecho de que la sociedad civil no sostiene al individuo como miembro de una comunidad, como un ser comunal [Gemeinwesen]. Por el contrario, la pertenencia de un individuo a una clase depende en parte de su trabajo, en parte de la casualidad. La clase misma no es más que una determinación superficial del individuo, ya que no está implícita en su trabajo, ni se le presenta como una comunidad objetiva, organizada de acuerdo con las leyes establecidas y manteniéndose en una relación fija con él. El caso más bien es que este no tiene una relación real con su actividad sustantiva, con su clase real. Tal como la sociedad civil se ha separado del estado político, así mismo la sociedad civil se ha dividido a sí misma en clases y posiciones sociales, a pesar de que ambas están vinculadas por numerosas relaciones (...) La sociedad civil del presente es el principio del individualismo llevado a su conclusión lógica. La existencia individual es el objetivo final: la actividad, el trabajo, el contenido, etc., son solo medios (...) En lugar de que la función individual sea la función de la sociedad, la función individual se convierte en una sociedad por sí misma. El estado se basa en la ley suprema de la división de la sociedad, pero, además, separa al hombre de su esencia universal, lo transforma en un animal que es idéntico a su propia naturaleza inmediata determinada (...) [la era moderna] aísla la esencia objetiva del hombre, tratándola como si fuera algo puramente externo y material, no como la verdadera realidad y contenido del hombre (Marx, 1992, 147-48).

Para Hegel, la alienación propia de la modernidad consiste en la fragmentación de la consciencia entre lo particular y lo universal, localizando el centro del problema en la división entre el individuo y la sociedad. Marx amplía este foco, dando cuenta tanto de la división de la sociedad misma en clases, como de la división del individuo respecto de sí mismo: la escisión entre lo que denomina su “ser comunal” (*Gemeinwesen*) y su determinación como persona privada, como miembro de la sociedad civil, que caracteriza

como la esfera del egoísmo, en la cual se sostiene una “guerra económica de todos contra todos” (Khan, 1995, 124). En efecto, en el mundo moderno el ser humano vive persiguiendo sus propios fines egoístas, de modo que su realización como miembro de la comunidad política es espuria y vacía, meramente formal. Ahora bien, es interesante notar el lenguaje que utiliza el autor para dar cuenta de esta condición propia de la sociedad moderna. Si bien no utiliza directamente los términos *Entausserung* y *Enfremdung*, utiliza una serie de términos que, siguiendo a István Mészáros, pueden ser comprendidos en un sentido análogo para referir al fenómeno de la alienación. Al insistir en la “división de la sociedad” (*Trennung der Sozietat*); en la “mera determinación externa del individuo” (*äusserliche Bestimmung des Individuums*); y a la “escisión del ser objetivo del hombre” (*Sie trennt das gegenstandliche Wesen des Menschen von ihm*); como constituyentes propios de la sociedad moderna, Marx alude elementos fundamentales del fenómeno de la alienación (que aparecerán con de modo más explícito en sus posteriores análisis de 1844) (Mészáros, 2006, 69).

Estas discusiones -respecto a la escisión del individuo como miembro de la sociedad civil- son profundizadas en *La cuestión judía*, publicada en 1843. En este texto, no obstante, el foco de las reflexiones gira en torno a la futilidad de la emancipación política en oposición a la “emancipación humana” en tanto que emancipación genuina. Aquí, el desarrollo del individuo privado y la formación de relaciones sociales comunales son considerados como procesos intrínsecamente contradictorios. En efecto, una característica prominente de la sociedad capitalista consiste en la superposición, inevitablemente conflictiva, entre los diversos intereses inmediatos de los individuos que la componen, configurándose necesariamente como una sociedad atomizada que va en desmedro de todo tipo de asociación comunal (Basso, 2012, 41). De ahí que Marx, de modo similar a la crítica, señale:

Donde el estado ha alcanzado su máximo grado de desarrollo el hombre lleva una doble vida, una vida en el cielo y otra en la tierra, no solo en su mente, en su consciencia, sino que también en la realidad. Vive en una comunidad política, donde se considera a sí como un ser comunal, y en la sociedad civil, donde es activo en tanto que individuo privado y considera a los otros hombres como medio, se rebaja a sí mismo a un medio y se convierte en un juguete de poderes ajenos (Marx, 1992, 220).

Como consecuencia de esta división, la realidad del hombre es considerada -en tanto que miembro de la sociedad civil- como burgués, mientras que el hombre político es considerado solo abstracta y artificialmente. Es decir, es reconocido solo en la forma de individuo privado con intereses egoístas. De este modo, la vida del hombre se

configura como “la expresión de la separación del hombre de su comunidad, de sí mismo y de otros hombres, que es lo que era originalmente” (Marx, 1992, 221). El dualismo es, entonces, entre la vida individual y la vida de la especie, entre la vida de la sociedad civil y la vida política.

La instauración de los derechos del hombre, máxima expresión de la emancipación política, no hace más que profundizar tal situación. Estos, a juicio de Marx, no son más que derechos de los miembros de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, separado de otros hombres y de su comunidad. En último término, no consisten en otra cosa que en la instauración del derecho a la propiedad privada: el derecho del hombre a “disfrutar y disponer de sus recursos como quiera, sin tener en cuenta a otros hombres e independientemente de la sociedad: el derecho al interés propio” (Marx, 1992, 229). En consecuencia, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad civil: un individuo retirado a sí mismo, a sus intereses y deseos privados, separado de su comunidad. Al respecto Marx señala:

En los derechos del hombre, no es el hombre el que aparece como un ser genérico por el contrario, la vida de la especie en sí misma, la sociedad, aparece como un marco ajeno a los individuos, como una limitación de su independencia original. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y sus personas egoístas. Es curioso que un pueblo que apenas comienza a liberarse, a derribar todas las barreras entre los diferentes sectores del pueblo y fundar una comunidad política, que un pueblo así deba proclamar solemnemente los derechos del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad (...) Este hecho parece aún más curioso cuando observamos que la ciudadanía, la comunidad política, es reducida por los emancipadores políticos a un mero medio para la conservación de estos llamados derechos del hombre. y que, por lo tanto, se proclama al ciudadano como siervo del hombre egoísta; que la esfera en la que el hombre se comporta como un ser comunitario [Gemeinwesen] se degrada a un nivel por debajo de la esfera en la que se comporta como un ser parcial, y finalmente que es el hombre como burgués, es decir, como miembro de la sociedad civil, y no el hombre como ciudadano que se toma como el hombre real y auténtico (Marx, 1992, 231-32).

La emancipación política, entonces, en lugar de ser el medio por el cual el hombre puede volverse realmente libre, es una premisa de la privación de su libertad. La emancipación política presupone los intereses egoístas de la propiedad privada y, por tanto, no hace más que instaurar la alienación en la sociedad capitalista. Como hemos visto, esta consiste, en la separación (*Trennung*) del individuo de los demás hombres, de su comunidad y de su “ser comunal” (*Gemeinwesen*), como también de su “ser genérico” (*Gattungwesen*) en tanto que “vida de la especie”. Ahora bien, ¿Cuál es la fundamentación de

tal separación? El hecho de que el dinero domina “como sustancia que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia” (Marx, 1992, 234), institucionalizando la propiedad privada e instaurando el egoísmo como principio en tanto que expresión del “*bellum omnium contra omnes*”. Con ello, no obstante, no se limita a señalar la causa de la alienación del hombre, sino que también la vía hacia su superación:

“solo cuando el individuo abandone su representación como ciudadano abstracto, volviendo a su “ser genérico” en su vida empírica, su trabajo y sus relaciones individuales, y cuando haya reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales, de modo que tales fuerzas ya no se encuentren separadas de su esencia, solo en ese momento la emancipación humana estará completa” (Marx, 1992, 234).

Los judíos buscan emanciparse políticamente, pero en realidad deberían apuntar a la emancipación humana, la liberación de la esencia común de los hombres, de su ser genérico. Es decir, ante todo deben emanciparse del “poder del dinero” del cual la política se ha hecho esclava. En la sociedad capitalista, el dinero se ha instaurado como una religión secular lo que, a juicio de Marx, aplica de modo especial para el caso de los judíos (en la medida en que identifica el término “judaísmo” con la noción de “comercio”). Es por eso que señala que “El dinero es el celoso dios de Israel, al cual ningún otro dios puede oponerse”. El dinero es, pues, “la esencia alienada de la existencia y del trabajo del hombre” (Marx, 1992, 329).

A lo largo de estas reflexiones -cuyo objeto principal era, en un comienzo, la naturaleza del estado y de las instituciones políticas- Marx desarrolla, apropiándose y criticando el pensamiento de Hegel y Feuerbach, su materialismo histórico, cuyo aspecto central es el reconocimiento de la *praxis* del hombre como fundamento de la realidad, históricamente constituida. Tanto como el reconocimiento de la realidad humana como eminentemente social. Esto implica que el individuo no puede ser considerado de manera aislada, como una mera abstracción, sino que siempre en referencia al conjunto de las relaciones sociales particulares que este sostiene en una época determinada. En tal consideración, Marx descubre que en el estado moderno el individuo aparece fragmentado, de modo que no se comprende ya a partir de sus relaciones, sino que como individuo privado, siendo el elemento determinante las relaciones de propiedad. En efecto, el estado y la institucionalidad legal aparecen como meros garantes de estas relaciones de propiedad que buscan asegurar los intereses egoístas de los individuos. La instauración de la libertad política, en consecuencia, es la instauración de los intereses privados y de la dominación del hombre por el hombre a través del dinero y del trabajo, que será el foco esencial de sus reflexiones posteriores acerca de la alienación. De

momento, es importante notar como el centro de atención pasa de los asuntos políticos a los asuntos económicos, representados en las relaciones monetarias y de propiedad, con lo cual se afirma la prioridad de los últimos por sobre los primeros –Lo cual, será expresado en obras posteriores en la relación entre base económica y superestructura política- en la medida que estos aparecen como la causa última de la alienación del individuo en la sociedad capitalista. Tal fenómeno ha sido representado de las siguientes maneras: En primer lugar, haciendo uso del método reformador de Feuerbach, se ha analizado este fenómeno en referencia a la noción de “proyección” en virtud de la cual atributos humanos se convierten en predicados de poderes objetivos que le son ajenos. Es lo que sucede en un primer lugar con la representación hegeliana del Estado, que no reconoce al ser humano como principio de la realidad política, representada como una esfera autosuficiente. Esta representación fantástica, apologética de la realidad política imperante, tiene como correlato el ocultamiento de la realidad política, de su verdadero principio y de las relaciones que la subyacen.

Por otro lado, con el descubrimiento del interés privado como fuerza motriz del estado y de las relaciones de propiedad como fundamento de tales intereses, el fenómeno de la alienación aparece representado como una separación o escisión (*Trennung*) de la existencia del individuo como ser comunal (*Gemeinwesen*) y como ser genérico (*Gattungswesen*) por un lado, y como burgués o miembro de la sociedad civil por otro. Tal escisión, por supuesto, va en desmedro de las primeras, las cuales son dejadas de lado en la medida que el individuo es progresivamente representado abstractamente en referencia a sus intereses privados y su propiedad, volviéndose un mero predicado de esta. *Gemeinwesen* y *Gattungswesen* aparecen aquí representados como atributos esenciales y comunes a todo el género humano, en la medida que se encuentra intrínsecamente conectado a su entorno social y posee ciertas capacidades que le son propias a su género. En las reflexiones finales, Marx hace ver que la fuente de esta separación no se encuentra en el Estado mismo, sino que este es un mero garante de la verdadera determinación: las relaciones de propiedad y el dinero. Estos son, en efecto, “la sustancia que enajena al hombre de su trabajo y su esencia” (Marx, 1992, 234). Junto a ello, el filósofo destaca el rol del proletariado, la “clase de mano de obra inmediata” como terreno en el que se sostiene la sociedad civil (Marx, 1992, 147), señalándola además como sujeto de una inminente revolución que instaure la emancipación humana (Marx, 1992, 256-7). Con esto, fija su atención en problemáticas propiamente



económicas como centro de la alienación de la esencia y actividad humana<sup>9</sup>. Ahora bien, antes de referirnos a estas es preciso que respondamos a la pregunta ¿Qué designa exactamente Marx cuando habla de *Gattungswesen* (*Esencia genérica*) y *Gemeinwesen* (esencia común o “comunal”)? En las reflexiones del presente capítulo, Marx no lo explica, sino que se limita a señalar que estas se encuentran alienadas en virtud de las relaciones propias de la sociedad capitalista. Dada su importancia en las reflexiones acerca de la alienación, es menester que determinemos con claridad que es aquello que Marx entiende por naturaleza humana como aparece expuesta en los textos de 1844, pero atendiendo además a algunas reflexiones posteriores.

---

<sup>9</sup> Estas serán desarrolladas con mayor profundidad en el capítulo IV acerca del trabajo alienado

### ***III. Concepción de la naturaleza humana en Marx***

Como vimos, Marx alude sucintamente a la naturaleza humana en los textos de 1843, donde aparece como el fundamento -casi tácito- del fenómeno de la alienación en la esfera política. El autor da cuenta de que el individualismo propio de la sociedad moderna, produce una escisión (*Trennung*) de algunos atributos esenciales de la vida humana que denomina como *Gemeinwesen*, que puede traducirse como “esencia común” o “ser comunal” y *Gattungswesen*, el “ser genérico”. Estos conceptos, como ya puede verse, se encuentran estrechamente vinculados con el fenómeno de la alienación, en tanto que constituyen elementos fundamentales de tal escisión. En los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* estas nociones son desarrolladas en mayor profundidad, aunque no de modo sistemático. Ahora bien, que no las explique en mayor profundidad no significa que su sentido no sea claro, pues tales reflexiones remiten casi por completo a la filosofía de Hegel, en especial a lo concerniente al carácter formador de la conciencia en tanto que “ser-para-sí” y la caracterización del trabajo como actividad fundamental para la objetivación de la conciencia (Sayers, 2011).

Por lo menos a partir de Aristóteles, la tradición filosófica ha identificado dos aspectos fundamentales de la naturaleza humana: en primer lugar, podemos identificar aquellos atributos que el ser humano comparte con otros seres vivos, su aspecto “animal” en base al cual posee determinadas necesidades, funciones y capacidades que determinan la relación que este sostiene con su entorno natural. Pero el ser humano no es simplemente un animal, sino que posee atributos particulares que distinguen como especie. Me refiero a su aspecto “racional” o “consciente”. Aristóteles, por ejemplo, sostuvo que el ser humano es un animal racional, por ende, un animal que es capaz de deliberación consciente y de lenguaje, entre otras cosas. El estagirita consideraba que tal capacidad se manifestaba y desarrollaba hasta su punto más alto en la vida racional contemplativa, “una actividad del alma según la razón” (2014, 36)

Siguiendo esta tradicional distinción, Marx identificará dos aspectos fundamentales de la naturaleza humana: su “ser natural” y su “ser genérico” (*Gattungswesen*). Con “ser natural” Marx refiere a las capacidades y necesidades que el ser humano comparte con todos los animales, mientras que con “ser genérico” apunta a capacidades y necesidades que le son particulares a la especie humana y que se basan en su capacidad de actuar en torno a un plan consciente. La noción de *Gattungswesen* se

encuentra cimentada en las reflexiones hegelianas concernientes a la naturaleza del trabajo en tanto que “formación” o “Bildung”. Ahora bien, Marx subsume tales reflexiones en el marco de su incipiente materialismo histórico. En virtud de ello, veremos cómo la naturaleza humana no aparece representada ya como una esencia única e inmutable, es decir, como atributos que pertenecen al género humano independientemente de la etapa de desarrollo histórico en la que se encuentran y de la forma particular que las relaciones sociales adoptan en esta. Tal consideración implica que la naturaleza no es algo “dado” a priori sino que, por el contrario, algo que el ser humano se da a sí mismo, que se construye a lo largo de la historia por medio de su praxis, socialmente determinada.

### **Uno con la naturaleza: el ser natural del hombre**

Ante todo, el ser humano es un “ser natural”, es decir, un animal. Como tal, posee una vida orgánica acorde a su disposición corpórea, en virtud de la cual le devienen necesidades y deseos propios de tal disposición y que son comunes a todos los animales. Es, pues, un ser corpóreo, sensible y por tanto limitado y padeciente. Su subsistencia no le está simplemente dada, sino que debe valerse de sus propios medios para poder nutrirse, hidratarse, encontrar refugio, etc. En suma, reproducir y conservar su propia vida, de modo que posee, como correlato de tales necesidades vitales, determinados poderes y capacidades que le permitan satisfacerlas. Ahora bien, su determinación en tanto que ser “limitado” le viene dada porque el objeto de su necesidad no puede encontrarlo nunca en sí mismo, puesto que tales objetos existen siempre fuera de sí, en su entorno natural. Todo ser natural, dice Marx, “tiene su naturaleza fuera de sí”, puesto que los objetos de su necesidad se le presentan siempre como entidades objetivas ajenas e independientes de sí mismo, siéndoles, no obstante, esenciales, indispensable para el ejercicio y confirmación de sus poderes naturales y la satisfacción de sus necesidades vitales. En palabras del autor: “decir que el hombre es un ser corpóreo, vivo, real, sensible, objetivo, con poderes naturales significa que este tiene objetos reales, sensibles como objeto de su ser y como su expresión vital” (Marx, 1992, 389). El ser humano, entonces, posee una relación inherente y constitutiva con la naturaleza. Esta, sostiene Marx, “es el cuerpo inorgánico del hombre”, puesto que su vida física y mental se encuentra siempre y necesariamente vinculada a esta, lo que no es más que otro modo de

afirmar que “la naturaleza se encuentra vinculada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza” (Marx, 1992, 328).

Ahora, tal determinación de los seres naturales como seres intrínsecamente objetivos -es decir, que existen como parte de la naturaleza y que dependen de esta para su reproducción corpórea- funciona para Marx como un criterio de determinación ontológica: todo ser natural es parte de la naturaleza, de modo que “un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural”, pero ¿Qué puede ser entonces? ¿Es posible concebir un ser vivo completamente autosuficiente cuyo ser le devenga únicamente a partir de sí mismo? El autor, que ha adoptado una posición materialista, descarta tal posibilidad, señalando que “un ser que no es en sí un objeto para un tercero no tiene ningún ser para su objeto, es decir, no posee relaciones objetivas y su existencia no es objetiva”, a partir de lo cual deduce que “un ser que no es objetivo es un no-ser” (Marx, 1992, 390). Todo ser, entidad existente y real, solo puede ser considerado como tal en base a su objetividad material y su relación objetiva con el resto de los materiales del mundo. Un ser que no es objetivo es un ser meramente pensado, un ser de abstracción, una nada<sup>10</sup>.

### **Ser genérico o *Gattungswesen***

Ahora bien, el ser humano posee un carácter especial que lo distingue de los demás seres naturales, aquello que Marx denomina su “ser genérico”. Este, al igual que su ser natural, deriva de su relación -práctica y orgánica- con la objetividad de la naturaleza. No obstante, no remite a necesidades físicas inmediatas o a capacidades meramente instintivas destinadas a la reproducción de su vida, sino que se fundamenta en una forma particular de actividad que le es propia al género humano. En palabras del autor:

El hombre es un ser genérico, no solo porque, práctica y teóricamente, hace a la especie-tanto la suya como de las demás cosas- su objeto, sino que también -y esta es simplemente otra forma de decir lo mismo – porque se ve a sí mismo como especie viva, como un ser universal y por lo tanto libre (...) La vida productiva es la vida de la especie.

---

<sup>10</sup> Esto nos permite comprender con mayor claridad la crítica realizada por Marx al “misticismo lógico” de Hegel (que ha sido examinada en el capítulo II): Dado que todo ser real solo puede serlo en virtud de su relación necesaria con el mundo objetivo, la ausencia de tal determinación implica que la cosa así representada no puede poseer realidad auténtica. Al hacer abstracción de tal realidad concreta, solo puede concebir al ser por medio de la mistificación de las relaciones objetivas reales, dando forma un ser fantástico, un “no-ser”.

Es vida que produce vida. El carácter completo de una especie, su carácter de especie, reside en la naturaleza de su actividad vital, y la actividad consciente libre constituye el carácter de especie del hombre (Marx, 1992, 227-8)

El ser humano, señala Marx, posee la capacidad de “hacer su propia especie”, y también la de los otros seres, objeto de su consciencia, tanto desde una perspectiva racional, es decir, teórica y contemplativa, como también práctica. Como todos los seres vivos, el ser humano sostiene una relación práctica y orgánica con la totalidad de la naturaleza, pero la relación práctica propiamente humana trasciende tales aspectos -meramente naturales- apuntando a una determinación que le es propia al género humano en virtud de su naturaleza racional y consciente. Tal determinación se manifiesta en la vida propia de la especie, la vida productiva, que aparece representada como “vida que produce vida” y que se caracteriza fundamentalmente por ser una “actividad consciente libre”. Esto significa que para el ser humano los objetos de la naturaleza, además de ser su “cuerpo inorgánico”, son objetos de su consciencia racional y de su voluntad. Es decir, el hombre es un ser genérico en la medida que es capaz de actuar consciente y libremente de acuerdo a sus propios fines, los cuales trascienden la esfera de sus necesidades inmediatas.

El ser genérico del hombre constituye aquello que Aristóteles denominaría “diferencia específica”, aquellos atributos que diferencian al género (animal) de la especie (humana). En el caso del estagirita, tal diferencia radicaba en la capacidad racional humana, cuya realización plena se expresaba en la actividad contemplativa. Marx amplía tal noción, considerando el aspecto racional humano ya no solamente desde una perspectiva teórico-contemplativa, sino también práctica. De este modo, la plena realización de la esencia humana ya no se establecía a través de una actividad puramente contemplativa *per se*, sino que en la “actividad consciente libre” (Wartenberg, 1982, 79). Tal actividad –que constituye el “carácter” de la especie humana- se expresa primordialmente en la producción, es decir, en el trabajo de acuerdo a la deliberación consciente y los propios fines del sujeto. Esto debido a que Marx, siguiendo a Hegel, concibe la actividad productiva como el proceso por medio del cual la consciencia se objetiva en el mundo, dándole una forma humana y formando su propia consciencia<sup>11</sup>.

Ahora bien, uno podría objetar que la capacidad productiva no es una cualidad que pueda predicarse de modo exclusivo del ser humano, puesto que muchos otros

---

<sup>11</sup> Véase capítulo I, p. 12-14 del texto presente

animales también producen. En efecto, podemos encontrar señales de actividad productiva en numerosas especies: los pájaros construyen nidos, los chimpancés ensayan rudimentarias herramientas. Aún más, las abejas construyen celdas en sus panales y las arañas intrincadas telas, ambas estructuras de una sorprendente complejidad geométrica. ¿Acaso esa producción no se asemeja -e incluso supera en complejidad y perfección- a la de que los seres humanos son capaces? Al respecto, Marx señala que, si bien es verdad que los animales producen, no lo hacen del mismo modo en que lo hacen los seres humanos. Esta diferencia, no obstante, no se encontraría determinada por los resultados de tal producción, sino que por el principio de tal actividad: mientras la producción de los animales es unilateral y remite siempre a sus necesidades inmediatas, la producción de los seres humanos trasciende la esfera de las necesidades físicas, aún más solo es genuina en independencia de tales necesidades. Es unilateral por que los animales solo se producen a sí mismos, su producción pertenece inmediatamente a sus cuerpos físicos, mientras que la producción del ser humano es “universal” en tanto que “reproduce el todo de la naturaleza” y confronta libremente su propio producto (Marx, 1992, 230). Esto quiere decir que, en su producción, los seres humanos además de reproducir sus propios cuerpos en su interacción metabólica con la objetividad de la naturaleza (la relación unilateral, desde la naturaleza hacia el cuerpo orgánico), reproducen también su consciencia sobre los objetos de su producción, formándolos como productos propiamente humanos. Tal determinación de la producción, en tanto atributo exclusivamente humano, sigue presente en el pensamiento del autor más de veinte años después en *El capital*, en una frase que enfatiza todavía más su carácter de consciencia objetivada:

Una araña realiza operaciones que se asemejan a las de un tejedor, y una abeja avergonzaría a muchos arquitectos humanos por la construcción de sus celdas de panal. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto construye la celda en su mente antes de construirla en cera. Al final de cada proceso de trabajo, surge un resultado que el trabajador ya había concebido al principio, por lo que ya existía idealmente. El hombre no solo efectúa un cambio de forma en los materiales de la naturaleza; también realiza [verwirklicht] su propio propósito en esos materiales. (Marx, 1990, 284)

La producción propiamente humana consiste, pues, en la objetivación de su actividad consciente en los materiales del mundo en concordancia con sus propósitos. A través de tal actividad la naturaleza aparece como su obra y su realidad, adquiriendo una forma humana. Por lo tanto, sostiene Marx, es en la formación de lo objetivo que el hombre se manifiesta auténticamente como un ser genérico en la medida que se presenta

como su actividad vital, la “vida de la especie”, que los define y distingue como seres humanos. El trabajo es, por lo tanto, la “objetivación” de esta vida genérica, pues a través de esta: “el hombre se reproduce a sí mismo no solo intelectualmente, en su conciencia, sino también de manera activa y real, y, por lo tanto, es capaz de contemplarse a sí mismo en un mundo que él mismo ha creado.” (Marx, 1992, 329).

Podemos ver con claridad que tal comprensión de la conciencia como formadora del mundo remite a la *Bildung* hegeliana. Para ambos autores, el trabajo es la actividad que pone a la conciencia fuera de sí y la universaliza al dar forma al mundo material y objetivarse formando además la conciencia del propio sujeto. Tal aspecto “positivo” o “creativo” del trabajo es recogido casi directamente del pensamiento de Hegel. En 1844, da cuenta explícitamente de esto en las siguientes palabras:

La importancia de la fenomenología de Hegel y su resultado final – la dialéctica de la negatividad como movimiento y principio productivo- yace en el hecho de que Hegel concibe la autocreación del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida de objeto, como alienación y como superación de esa alienación; Por lo tanto, que comprende la naturaleza del trabajo y concibe al hombre objetivo -real- como resultado de su propio trabajo. La relación real y activa del hombre hacia sí mismo en tanto que ser genérico, o la realización de sí como auténtico ser genérico, es decir, como ser humano, solo es posible si este emplea genuinamente todos sus poderes de especie lo que, nuevamente, solo es posible por medio de la cooperación de la humanidad como resultado de la historia (Marx, 1992, 385-386).

Ahora bien, es preciso realizar una importante distinción entre ambos autores: Hegel concibe el proceso de producción y de objetivación de la conciencia como un proceso necesario de alienación y de superación de tal alienación a través del “reconocimiento” en el objeto. Es decir, comprende los términos objetivación (*Vergegenständlichung*), alienación (*Entfremdung*) y externalización (*Entausserung*) como esencialmente interconectadas, como partes conjuntas de un mismo proceso. Marx, en cambio, realiza una distinción entre el primero y los últimos. De modo que para el autor la objetivación es la expresión necesaria de la actividad consciente en el proceso de producción, la cual – en tanto que actividad potencialmente libre en la que el hombre se manifiesta como ser genérico- no implica, como sostenía Hegel, un proceso necesario de alienación. En efecto, para Marx la alienación solo tiene lugar cuando el proceso productivo deviene en una forma corrupta e inhumana de objetivación (Mészáros, 2006, 169). El problema es, entonces, que Hegel confunde la enajenación inhumana que se da en el capitalismo con la objetividad en general, superando de manera idealista a ésta en lugar de aquella. Esta mistificación “produce debido a que por ejemplo la riqueza, el

poder político, etc., sólo son concebidas como poderes extrañados de la esencia humana, en cuanto formas de pensamiento, en cuanto seres pensados.” (Lukács, 1972, 88).

Esta concepción positiva del trabajo, en tanto que actividad creativa y formadora, permanece a lo largo de toda la obra de Marx. No obstante, en sus textos posteriores el centro de la discusión no se haya en torno a su representación de la naturaleza humana sino que, en cambio, se mueve hacia el análisis y crítica del modo de producción capitalista y de las condiciones de posibilidad de su superación (Fetscher 1973, 443). Sin embargo, a tal enfoque posterior subyace de todos modos la noción de naturaleza humana anteriormente expuesta y es por eso que la producción sigue teniendo un rol central en la crítica marxiana. Así, por ejemplo, en *La ideología alemana*, el autor hace notar que la actividad productiva determina el modo en que viven las personas, como se relacionan con su entorno natural y con otros. Lo que son, por tanto, “depende de las condiciones materiales de su producción” (Marx, 2014, 16). En otras palabras, la vida del ser humano, su modo de ser en el mundo y de relacionarse con este se encuentra determinado por aquello que producen y la forma en que producen. La producción tiene, pues, importantes consecuencias a nivel de la ontología del ser humano.

Este aspecto ontológicamente determinante de la producción constituye un elemento de continuidad a lo largo de la obra de Marx. También lo es la concepción del trabajo como actividad positiva, creativa -tanto de su entorno como de sí mismo- y en la cual se expresa la verdadera naturaleza y libertad humana<sup>12</sup>. Ambos aspectos están, de hecho, interconectados y apuntan a la capacidad del ser humano de ser aquello que quiere ser, de determinar su propia naturaleza de modo por medio de su acción consciente y, junto a ello, de construir su propio mundo de acuerdo con sus fines. Tal actividad, no obstante, puede ser también una actividad alienante, negadora de las potencialidades y de la libertad humana, como es el caso del trabajo asalariado en el modo de producción capitalista.

---

<sup>12</sup> Véase: En los *Grundrisse*: Marx, 1978, 93-94; 611-614. En *El capital*: Marx, 1990, 133; 998



## Ser social

El ser humano es aquel ente que se da a sí mismo su propia realidad por medio de su actividad vital. Pero, ¿Qué determina, entonces, el carácter de la actividad humana? Para responder esta pregunta debemos considerar un aspecto de la naturaleza humana que no hemos considerado todavía en profundidad, pero con el que nos hemos encontrado en las reflexiones del capítulo anterior: el carácter de la naturaleza humana en tanto que “ser social”. En efecto, ya en la crítica de la filosofía del derecho de Hegel el autor señalaba que el individuo no puede ser considerado en abstracción de su contexto social, puesto que su vida se configura a través de las relaciones que el sujeto sostiene con su comunidad como un todo. La vida comunal auténtica, que Marx opone al estado hegeliano, no es más que un aspecto de la esencia del hombre -definida como “actividad consiente libre- que refiere al ser humano en su totalidad objetiva, la cual no solo contiene a la naturaleza, sino que también la historia de la producción y el trabajo humano que se articula como su “cuerpo social” (Santilli, 1973, 79). De este modo, al sostener que la modo en que los seres humanos producen depende de la forma que adoptan sus relaciones sociales en un momento histórico determinado, Marx contrapone la exigencia de una inscripción concreta, materialista, tanto de la actividad como de todas las relaciones de la vida humana en base a un criterio histórico y social, con lo cual el problema de la naturaleza humana adquiere un esclarecimiento completamente nuevo (Lukács, 2007, 69).

Para Marx, el ser humano es un ser genérico en la medida que sostiene una relación activa y práctica con el mundo. Esta, no obstante, no incluye solamente a los objetos materiales de la naturaleza, sino que también los trabajos y productos de otros seres humanos (o bien, la objetivación de otras consciencias). Esto significa que el carácter de la especie no solo se universaliza a sí mismo en la naturaleza, sino que afecta su entorno social, a la vez que es afectado por este, interacción en la cual se determina la historia de la producción humana la que, como vemos, no tiene su principio en la actividad de un solo individuo -concebido en abstracción, aislado- sino que de una totalidad de individuos que viven juntos en sociedad. Al respecto el autor señala:

El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν: no solo es un animal social, sino que también un animal que solo puede individualizarse en sociedad. La producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad – una rara excepción, que bien puede ocurrir cuando una persona civilizada, en la cual las fuerzas sociales se encuentran ya dinámicamente presentes, es arrojado por accidente en tierras salvajes- es tan absurdo

como lo es el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí. (Marx, 1978, 84)

No existe producción que no sea social, así como no puede existir lenguaje sin una vida común entre individuos. En *la ideología alemana*, Marx recurre a un argumento similar, señalando que el lenguaje es “consciencia práctica” que existe para otros hombres y que solo surge a partir de las necesidades correlativas a su trato con estos (Marx, 2014, 25). En ambos casos, recurre a la existencia del lenguaje como prueba de que la consciencia del sujeto se desarrolla siempre y necesariamente entorno a otros. Ahora, tales consideraciones muestra la necesidad de la interacción social para su formación auténtica como seres humanos, pero no de la necesidad de la vida social en sí. Esta es tratada, no obstante, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde el autor resalta la necesidad natural de su interacción con otros apelando a la relación necesaria que sostiene el hombre y la mujer en el acto de procreación, en la cual se manifiesta la coexistencia de otros como principio de su existencia natural. La relación del hombre con la naturaleza incluye la relación con otros seres humanos en tanto que estos también son parte de ella: “su relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia condición natural” (Marx, 1992, 347).

El ser humano vive, pues, necesariamente en sociedad y aún si pudiera existir aislado necesita de otros para desarrollarse genuinamente como ser consciente, tanto para adquirir un lenguaje como para aprender a producir<sup>13</sup>. Esto se debe a que para Marx toda actividad del hombre condicionada por la forma particular de la sociedad en la que habita. Toda expresión de su vida, incluyendo el pensamiento mismo -incluso si no refleja la asociación con otros inmediata y explícitamente- es una expresión del modo de existencia general que adopta su vida social (Marx, 1992, 350). En otras palabras, el ser humano –su consciencia y su práctica- se encuentra determinado por las condiciones de vida en las que se encuentra inmerso. En palabras de Marx: “el hombre confirma su vida social real y repite en el pensamiento su existencia actual” (Marx, 1992, 351). De modo

---

<sup>13</sup> Como señala en el pasaje de los Grundrisse anteriormente citado podría producir en aislamiento pero solamente si se tratara de un individuo ya socializado, es decir, tuvo que aprender a producir en sociedad antes de poder hacerlo en aislamiento. Marx recurre frecuentemente al caso a la novela de Defoe, Robinson Crusoe, una autobiografía ficticia del protagonista, un náufrago inglés que pasa 28 años en una remota isla desierta y que se vale de su ingenio para proporcionarse medios de subsistencia. Este, en efecto, puede producir en aislamiento y organizar su producción, pero el asunto es que produce como hombre inglés, ha aprendido una forma particular de producir y de relacionarse con su entorno, ha adquirido determinados conocimientos acerca de la naturaleza, habilidades técnicas, etc., las cuales no podría haber adquirido si hubiera vivido toda su vida en aislamiento.

que la producción misma no solo es imposible sin alguna forma de interacción social, sino que además se encuentra determinada por esta. Las condiciones materiales de producción determinan el modo de vida de las personas y estas a su vez se encuentran determinadas socialmente. La vida genérica del hombre, la forma de su actividad en tanto que “vida que produce vida”, entonces, no refiere nunca a la relación aislada del individuo consigo mismo sino que a una relación intrínsecamente social, que presupone una “transubjetividad recíproca” inherente a tal actividad (Avineri, 1968, 87).

Mediante su actividad consciente el ser humano no solo crea un producto material, sino que al mismo tiempo produce y reproduce la forma de sus relaciones sociales. En otras palabras, mediante el trabajo el hombre no solo reproduce su relación con el objeto, sino que reproduce también la relación que este tiene con su producción, con su producto y la relación que mediante esta sostiene con otros hombres (Marx, 1992, 331). Vemos, pues, que la socialidad propia del hombre no consiste en una relación unilateral, sino que posee un carácter de determinación recíproca: Por un lado la actividad del individuo repercute en su entorno social y lo determina. Por otro, el individuo es determinado por su sociedad, por las relaciones particulares que se sostienen en esta. La determinación, no obstante, parece ser más fuerte por el lado de la sociedad, lo que no debería sorprendernos si consideramos que la actividad de un solo individuo difícilmente podría impactar de modo significativo a la totalidad de las relaciones sociales de producción. Es por eso que Marx señala que “no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia.” (Marx, 1859, 263). Ahora bien, tal determinación permite concebir la posibilidad de realizar un impacto sustantivo en estas relaciones por medio del actuar consciente y organizado de una multitud de individuos. Una consecuencia importante de esto es que las estructuras políticas y económicas no son ya representadas como naturales e inmutables, sino como resultado de la actividad social del ser humano y, por tanto, susceptibles de manipulación consciente.

### **Marx y el desarrollo histórico**

El ser humano es un ser natural, genérico y social, es decir, una conciencia activa que sostiene una relación práctica y objetiva con su entorno material, la cual se encuentra socialmente determinada. Ahora bien, es preciso señalar otro aspecto determinante de

esta relación: su constitución inherentemente histórica. En los manuscritos de 1844, Marx da cuenta de esto señalando que “la historia de la industria consiste en el libro abierto de los poderes esenciales del hombre, la psicología del hombre presente en forma tangible” (Marx, 1992, 354). Esto quiere decir que el hombre es un ser cuya *praxis* consciente y creativa forma el mundo y lo hace de modo progresivo a lo largo de la historia humana. Ahora bien, Marx señala que “la historia no ha sido comprendida en su conexión con la naturaleza del hombre, sino que solo en su aspecto externo y utilitario”, ha concebido, por tanto, la existencia del general del ser humano de un modo abstracto, “haciendo caso omiso a las fuerzas que lo determinan, tanto como a su propia capacidad” (Marx, 1992, 355). El autor, entonces, propone concebir la historia de modo distinto, como parte del desarrollo general de los poderes y capacidades humanas, como la historia de la producción humana, puesto que, como señala en *La sagrada familia*, “La historia no es más que la actividad del hombre persiguiendo sus fines” (Marx, 1845a, 93). El hombre crea su propia realidad mediante su actividad consciente y, a través de esta, construye también propia historia. Sin embargo, no lo hace a partir de la nada ni como le place. Al respecto el autor señala:

“Los hombre hacen su propia historia, pero no lo hacen como les place, no lo hacen a partir de circunstancias elegidas por ellos mismos, sino a partir de circunstancias directamente encontradas, dadas, y transmitidas desde el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en el cerebro de los vivos. (Marx, 1852, 103)

Marx, entonces, señala la importancia de situar la *praxis* humana en torno a sus determinaciones sociales, propias de un contexto histórico particular. En el caso del autor esto implicaba examinar la forma que adoptaba la vida humana en virtud de las configuraciones propias del modo de producción capitalista, entendido como un constructo social propio de la modernidad del siglo XIX. Ahora bien, este situar histórico lo llevó también a considerar los antecedentes de tal modo de producción, atendiendo por ejemplo, a los diversos modos de sujeción propios de las producciones precedentes (la esclavitud, vasallaje, etc.), como a la forma que en estas adoptaban las relaciones de propiedad<sup>14</sup>. La forma particular que adopta una sociedad, en consecuencia, depende sus condiciones históricas de desarrollo. A lo largo de la historia de la humanidad se han ensayado numerosas y diversas formas de organización política y económica, las cuales a

---

<sup>14</sup> No me referiré a esto con mayor detención, para algunos ejemplos al respecto Véase: *La ideología alemana*: 2014, 16-60; *Grundrisse*: Marx, 1978, 83-87; 106; 157-165; *prefacio a la contribución para la crítica de la economía política*: 1859, 262- 265

su vez han determinado los desarrollos posteriores, sentando las bases que posibilitan tales desarrollos.

Ahora bien, el desarrollo histórico no se encuentra determinado exclusivamente por los factores sociales de la producción. Existe, pues, un segundo factor determinante en lo que respecta a la historia de la producción: aquello que Marx denomina el “desarrollo de las fuerzas productivas”. La relación entre estos factores es explicada en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* del modo siguiente:

En la producción social de su existencia, los hombres entran inevitablemente en relaciones definidas, que son independientes de su voluntad, es decir, relaciones de producción propias de una etapa dada en el desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual surge una superestructura legal y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual (...) en determinada etapa de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o –esto es la mera expresión de lo mismo en términos legales- con las relaciones de propiedad en el marco que hasta ahora han operado. A partir de formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en sus grilletes. Entonces comienza una era de revolución social. Los cambios en la base económica conducen, tarde o temprano, a la transformación de toda la inmensa superestructura (...) Ninguna formación social se destruye antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas (...) las nuevas relaciones de producción superiores nunca reemplazan a las antiguas antes de las condiciones materiales para su desarrollo. La existencia ha madurado en el marco de la vieja sociedad (Marx, 1859, 263).

Marx comienza recalcando la naturaleza inherentemente social de la existencia humana, enfatizando el carácter determinante de estas formas sociales respecto de la estructura de la sociedad misma, así como de las formas de conciencia que tienen lugar en esta. Así, el modo de producción condiciona la vida social y política de las personas (todos elementos que ya hemos considerado). Posteriormente, señala que las fuerzas productivas, al alcanzar una determinada etapa de desarrollo, entran en conflicto con las relaciones de producción existentes y, por tanto, con las relaciones de propiedad que se sostienen en tal sociedad. Junto a ello, señala que tales transformaciones sociales solo son posibles cuando las condiciones materiales para estas se han desarrollado de modo adecuado, es decir, jamás tiene lugar si tales condiciones materiales de existencia no han sido “incubadas” en el seno de la sociedad anterior misma.

Estas son fuerzas materiales por así decirlo a-sociales, esto es, que no se encuentran determinadas por el carácter de las estructuras sociales y que, no obstante, determinan su forma y desarrollo (Cohen, 1987, 47). Aún más, siguiendo a Cohen

podemos señalar que las fuerzas productivas poseen una primacía en lo que respecta a la naturaleza de las fuerzas sociales, en la medida que determinan las posibilidades de la producción a la cual la organización social de esta debe ajustarse. Esto se ve claridad en el hecho de que cuando un desarrollo productivo lleva a una incompatibilidad entre las fuerzas y las relaciones de producción, la tensión se resuelve en favor de las primeras, mediante una transformación de tales relaciones (Cohen, 1986, 150-157).

#### ***IV. Trabajo Alienado***

En los capítulos anteriores, hemos examinado diversos aspectos constitutivos de la teoría marxiana de la alienación (su base en Hegel y Feuerbach en torno a los cuales, recogiendo y rechazando aspectos de sus pensamientos, se formulan los principios de esta; el desarrollo del concepto en torno a la política y la estrecha relación entre tal noción y su concepción de la naturaleza humana) a la par de los cuales desarrolla además su materialismo histórico, cuyo aspecto más importante es el reconocimiento de la praxis social del ser humano como motor de la realidad social, históricamente constituida. Habiendo aclarado la noción marxiana de “naturaleza humana” en tanto que ser genérico y objetivo me gustaría volver a la consideración final del capítulo segundo: en sus consideraciones respecto de la alienación política Marx llega a la conclusión de que las instituciones del estado no eran -como suponía Hegel y otros pensadores ilustrados- la realización del interés universal de la sociedad sino que, muy por el contrario, funcionaban como meros garantes de las relaciones de propiedad y, por tanto, se encontraban subordinadas a los intereses particulares de la sociedad civil. En efecto, las relaciones monetarias de propiedad aparecían en la sociedad moderna como el principio básico de la separación del individuo de su comunidad y de su propia esencia. Ahora bien, estas relaciones de propiedad en tanto que “sustancia que enajena al hombre de su trabajo y su esencia” (Marx, 1992, 234) no son un mero accidente de la sociedad moderna ni surgen de la nada. Por el contrario, su principio fundamental yace en un grupo humano definido: el proletariado, aquella clase de “trabajo inmediato” (Marx, 1992, 146) que carece de toda propiedad. Esta clase aparece como el pilar fundamental en el que se sostiene el funcionamiento de la sociedad civil y, de modo análogo, en la que yace la posibilidad de la emancipación humana. Con ello, Marx vislumbra la necesidad de examinar las condiciones de la clase obrera para una auténtica comprensión de la sociedad moderna, anticipando el núcleo de sus reflexiones posteriores.

Tal desarrollo comienza en 1844 con los “Manuscritos de París” -que incluyen diversas notas a sus estudios de economía tales como las notas de lectura de los principios de la economía política de James Mill y los Manuscritos económicos-filosóficos- marcando el comienzo de sus reflexiones críticas acerca de la economía

política y del modo de producción capitalista, que culminaría en el *Capital*<sup>15</sup>. En efecto, en las discusiones anteriormente aludidas Marx llega a la conclusión de que la economía política era la única teoría válida respecto de las relaciones humanas de la sociedad burguesa del siglo XIX, en la medida que se presentaba como la “ciencia de la propiedad privada”. En consecuencia, “fue con la idea bien precisa de encontrar una respuesta a estas cuestiones como Marx encaró el estudio de la anatomía de la sociedad burguesa, tal como se podía descubrir en los grandes economistas” (Rubel, 1971, 97). Con lo cual dota, además, al concepto de alienación de una completa determinación socio-económica. En 1843 Marx ya había notado que el hombre alienado no lo era en virtud de estar atado al sueño de un mundo religioso o especulativo, si no en tanto que era miembro de una sociedad imperfecta o deshumanizada. En pocas palabras, el hombre deshumanizado lo es en tanto que habita una sociedad deshumanizada.

En los manuscritos de 1844 el foco de tal deshumanización será situado en el plano económico. En efecto, en estos el autor llega a la conclusión de que si vivimos en una sociedad deshumanizada es porque el trabajo (al que Marx ha atribuido una significación ontológica central) en tal sociedad se encuentra alienado. Esta conclusión no es casual, sino que surge a partir de la síntesis de la noción hegeliana de trabajo y aquella que tenían los economistas políticos. Como ya vimos, Marx recoge de la fenomenología de Hegel la idea de que la sociedad y el ser social se encontraban definidos por las determinaciones particulares que pudiera adoptar el trabajo de tal sociedad. Ahora bien, tras estudiar a los economistas clásicos descubre que estos hacían del trabajo la fuente última de valor, con lo cual ocurre una síntesis inmediata que producirá un punto de inflexión clave en las reflexiones del joven Marx (Mandel, 1971, 29). En consecuencia, Marx procederá a la crítica de la economía política en el marco de los principios ontológicos del ser social.

---

<sup>15</sup> Al respecto Leszek Kolakowski señala: “Por supuesto, sería un error imaginar que los Manuscritos de París contienen toda la esencia del *Capital*; sin embargo, son en efecto el primer borrador del libro que Marx escribió a lo largo de toda su vida, siendo el *Capital* la versión final. Existen, además, razones de peso para sostener que tal versión final es un resultado de los desarrollos precedentes y no un desvío de estos. Es cierto que los manuscritos no mencionan la teoría del valor y la plusvalía, que se considera la piedra angular del marxismo “maduro”. Pero la teoría del valor específicamente marxista, con la distinción entre trabajo abstracto y concreto y el reconocimiento de la fuerza de trabajo como una mercancía, no es más que la versión definitiva de la teoría del trabajo enajenado” (Kolakowski 1981, 32-33; Citado en Khan, 1995, 169).



## **Los manuscritos económicos-filosóficos de 1844: Sociedad capitalista, subordinación y trabajo asalariado**

En el prefacio a los *Manuscritos económicos-filosóficos*, Marx sostiene haber llegado a sus conclusiones por medio de “un análisis enteramente empírico, basado en el estudio crítico exhaustivo de la economía política” (Marx, 1992, 281). Esto quiere decir que hace uso de las obras de los economistas clásicos como fuente para generalizaciones empíricas e hipótesis teóricas acerca de la naturaleza de la vida económica, separando críticamente tales aspectos de la mera especulación filosófica, a fin de dar cuenta del funcionamiento real del sistema de producción capitalista. Junto a ello, utiliza tales fuentes como evidencia para realizar una descripción generalizada del modo en que la economía política interpretaba el modo de producción capitalista y la sociedad que le da origen (Khan, 1995, 197). Se trata, pues, de mostrar cómo los presupuestos -en base a los cuales se construye la teoría de la economía política- adquieren un sentido práctico en la medida que reflejan la forma bajo la cual se configura la vida de las personas.

En concordancia con esto (y en lugar de situar el análisis, como hacían los economistas políticos, en la riqueza producida por la producción de mercancías) hace de la miseria del trabajador el punto de partida de su análisis, que se manifiesta en la naturaleza del salario. Al respecto, Marx observa que en la sociedad capitalista moderna, la determinación propia del trabajo es ser trabajo asalariado, es decir, trabajo a cambio del cual se paga al obrero una suma determinada de dinero, medio de intercambio por excelencia, el equivalente universal de todas las mercancías (Marx, 1992, 260). Solo por medio de este equivalente puedo intercambiar objetos y obtener los medios necesarios para subsistir. Ahora bien, el salario se encuentra determinado por la lucha antagónica entre el capitalista, quien posee propiedad, y el obrero, que carece completamente de esta. En esta lucha, gana siempre el capitalista, lo que no es de extrañar, puesto que este posee los medios necesarios para subsistir, mientras que el obrero depende completamente del capitalista para obtenerlos. Esto debido a que el obrero carece de toda propiedad y solo puede obtenerla mediante el salario (Marx, 1992, 282). Es más, aquella propiedad que puede llegar a poseer consiste solamente en objetos de consumo inmediato y por tanto efímeros, debiendo hacerse de ellos cada vez que la necesidad apremia. Junto a ello, en la medida que su trabajo se determina como el equivalente de un salario, es decir, dinero, la existencia del hombre se reduce a la de una mercancía, cuyo precio se encuentra determinado por las fluctuaciones del mercado:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de los hombres, como de cualquier otra mercancía. Si la oferta excede en gran medida la demanda, entonces una sección de los trabajadores se hunde en mendicidad o inanición. La existencia del trabajador se reduce, por lo tanto, a la misma condición que la existencia de cualquier otra mercancía. El trabajador se ha convertido en una mercancía, y tiene suerte si puede encontrar un comprador. Y la demanda de la que depende la vida del trabajador está regulada por los caprichos de los ricos y los capitalistas.” (Marx, 1992, 283)

Así, vemos que el trabajo del obrero no es una actividad libre que realice voluntariamente, sino que trabajo forzado que debe realizar virtud de su disposición corpórea, es decir, de su necesidad natural de reproducción vital. Esta, como señala en sus *notas a los elementos de la economía política de James Mill*, surge de las necesidades más primarias en razón de que el capitalista posee “aquella cosa de la que carezco pero de la que no puedo prescindir, que necesito para completar mi propia existencia y realizar mi propia esencia” (Marx, 1992, 267). En consecuencia, el obrero se encuentra completamente subordinado al capitalista, puesto que solo puede obtener su subsistencia por medio de este. Se encuentra forzado, si quiere sobrevivir, a trabajar para este y bajo las condiciones por él determinadas. En palabras del autor:

“Vis-à-vis su empleador, el trabajador no se encuentra para nada en la posición de un vendedor libre... el capitalista es siempre libre de emplear trabajo y el trabajador se encuentra siempre forzado a venderlo. El valor del trabajo es completamente destruido si no es vendido a cada instante. A diferencia de las mercancías genuinas, el trabajo no puede ser ni acumulado ni guardado. El trabajo es vida, y si la vida no se intercambia todos los días por comida, sufre y pronto perece. Si la vida humana debe ser considerada como una mercancía, nos vemos obligados a admitir la esclavitud” (Marx, 1992, 293).

Esto señala además el único límite del salario: este debe ser suficiente para asegurar las condiciones mínimas de subsistencia del obrero para permitirle seguir trabajando. Marx hace notar que, como el mismo Adam Smith señala, si bien originalmente la totalidad del producto del trabajo pertenecía al obrero, en el modo de producción capitalista este recibe siempre la menor parte, el mínimo necesario, “sólo lo suficiente para permitirle existir no como ser humano, sino como trabajador, no para propagar la humanidad, sino una clase de trabajadores esclavos” (Marx, 1992, 287). Al respecto el autor señala:

“La economía política considera al proletario, es decir, aquel que vive sin capital ni renta de la tierra, sino solamente de su trabajo, como trabajo unilateral y abstracto, como nada más que un trabajador. Puede, por tanto, adelantar la tesis de que, como un caballo, debe recibir lo suficiente para permitirle trabajar. No lo considera, durante el tiempo en que no está trabajando, como un ser humano” (Marx, 1992, 287).

La vida del trabajador no es considerada como vida humana, sino que solamente como bestia de trabajo, como máquina, es decir, solo en la medida que trabaja y produce para otro. La existencia del trabajador se ve reducida a su trabajo y este a su vez ya no es considerado en sus determinaciones particulares, sino como una actividad abstracta en tanto que actividad productora de valor. Tanto el trabajador como su actividad son consideradas, pues, meramente como mercancías. En consecuencia, la determinación propia del trabajo en la sociedad capitalista es ser “capital muerto”, que se comporta “de manera uniforme y es indiferente a la actividad individual real” (Marx, 1992, 284) y, junto a ello, el ser humano es transformado en “una actividad abstracta y un estómago” (Marx, 1992, 285) en tanto que solo existe para trabajar y lo hace solo para suplir necesidades básicas.

La economía política, por tanto, considera el trabajo, así como también al trabajador, abstractamente como una cosa (Marx, 1992, 293). Como señala Nasir Khan, es propio de las suposiciones de los economistas tratar a los trabajadores como “costos” para los capitalistas y, es decir, como equivalentes a cualquier otro tipo de gasto de capital. En ese sentido, la economía política declara que es irrelevante que tales “objetos” reales de análisis sean seres humanos que viven en sociedad. Es por esta razón que los economistas pueden ocultar lo que de hecho es intrínseco a su interpretación del modo de producción capitalista: que el capitalismo se basa en una división de clase entre la clase obrera y la clase capitalista, las cuales se encuentran en un conflicto endémico en virtud de la forma de la distribución de los frutos de la producción industrial (Khan, 1995, 199).

Vemos, pues, que tanto el empobrecimiento y miseria del trabajador aparece representada por Marx como el supuesto básico para el funcionamiento del sistema de producción capitalista. En concordancia con ello, la vida del trabajador, en tanto que mercancía, es reducida a una actividad maquinal y carente de sentido de la cual no puede escapar, pues es el único medio que posee para perpetuar su vida orgánica. En tal situación, el trabajo es externo al trabajador, no pertenece a su ser esencial en tanto que *Gattungswesen*, de modo que: “no se confirma en su trabajo, sino que se niega a sí mismo, se siente miserable y no feliz, no desarrolla energía mental y física libre, sino que mortifica su carne y arruina su mente”. Su actividad, por tanto, no es un “estar en casa”. Consecuentemente el trabajador “solo siente que actúa libremente en sus funciones

animales –comiendo, bebiendo y procreando, o como mucho en su morada y adorno.- mientras que en sus funciones humanas no es más que un animal” (Marx, 1992, 326-27).

Para Marx, como hemos visto, el trabajo es la actividad humana esencial, por lo que debería ser la libre expresión y, por ende, goce de la vida. El problema es que en el marco de la propiedad privada se transforma en la alienación de la vida, la “expresión objetiva, sensible, percibida y, por tanto, indubitable de la pérdida de mi yo y de mi impotencia” (Marx, 1992, 278). Pareciera que la economía política, cuyo objeto primordial es el trabajo, reconoce al hombre en su auténtica realidad, pero sin embargo esta no hace más que representar la negación del hombre llevada hasta su conclusión lógica. Como consecuencia de ello, “el hombre ya no se encuentra en una relación de tensión externa con la esencia externa de la propiedad privada. Él mismo se ha convertido en la tensa esencia de la propiedad privada” (Marx, 1992, 342). En otras palabras, el trabajador no es ya él mismo, sino que se ha convertido en la base en la que se cimienta del capital o, mejor dicho, él mismo se ha convertido en el capital. ¿Cómo es eso? el trabajo es “capital vivo”, “capital con necesidades” que niega su propio interés y su propia existencia por medio de su actividad esencial. El trabajador produce capital, pero a su vez el capital lo produce a sí mismo en tanto que trabajador, es decir, como mercancía, de modo que su existencia, en tanto que negación de su esencia, no es más que del ciclo de la producción de mercancías en su totalidad. En palabras del autor:

Las propiedades humanas del hombre como trabajador, el hombre que no es nada más que un trabajador, existen solo en la medida en que existen para un capital que le es ajeno (...) El trabajador existe como trabajador solo cuando existe para sí como capital, y existe como capital solo cuando el capital existe para sí. La existencia del capital es su existencia, su vida, porque determina el contenido de su vida de una manera indiferente para él (...) La producción no produce al hombre solo como una mercancía, la mercancía humana, el hombre en forma de mercancía; también lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. (Marx, 1992, 335-36).

El trabajo en tanto que esencia subjetiva de la propiedad privada produce y reproduce el sistema de producción capitalista como un ciclo constante y lo hace por medio de la apropiación de la vida del trabajador, de sus potencialidades creativas y transformadoras del mundo objetivo. Es por eso que el autor señala que “la existencia del capital es su existencia” puesto que su vida ya no le pertenece a sí mismo, sino que al capitalista. Esto, no obstante, no significa solamente que la vida trabajador sea la base y esencia del capital, sino que implica a su vez que esa vida misma es el capital, es decir, que el capitalismo en tanto que sistema de producción no es más que la vida del

trabajador, su actividad vital alienada, poseída por poderes económicos que le son ajenos y hostiles.

El capital, entonces, se basa en la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno. El trabajo y su producto no pertenecen ya al obrero sino al capitalista. Esto supone, a su vez, la división de la sociedad en clases: la de los propietarios y la de los trabajadores, privados de toda propiedad. En tal contexto, las condiciones objetivas del trabajo se encuentran sujetas a apropiación privada del capitalista, y el trabajador, por su parte, se encuentra separado de las condiciones y medios de su producción, apareciendo exclusivamente bajo su forma subjetiva para el trabajo. Marx considera que la economía política ofrece una explicación insuficiente del modo de producción capitalista y la división del trabajo. Considera la división de la propiedad como un hecho fortuito, como una consecuencia natural y necesaria, presupone aquello que trata de deducir. Marx, en cambio, parte de un hecho económico actual:

“El trabajador se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, mientras más aumenta el poder y alcance de su producción. El trabajador se convierte en un producto cada vez más barato cuantos más productos produce. La devaluación del mundo humano crece en proporción directa al aumento del valor del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; también se produce a sí mismo y a los trabajadores como una mercancía y lo hace en la misma proporción en que produce mercancías en general. (Marx, 1992, 323-324)

La sola descripción de este “hecho económico” trasciende la mera descripción económica. El trabajo es puesto en conexión con la realidad efectiva del obrero, más allá de las relaciones económicas abstractas, señalando al principio de la deshumanización del hombre: La alienación del trabajo en tanto que aspecto esencial de su ontología social. En efecto, es virtud de la apropiación del trabajo del obrero, de su determinación como mercancía que este adopta una configuración hostil para el trabajador, apareciendo como negación de la vida auténticamente humana.

### **Trabajo alienado en los Manuscritos económicos-filosóficos de 1844**

Consideremos ahora el tratamiento que hace Marx de los diversos aspectos de la alienación del trabajo en los Manuscritos de 1844. Estos, como hemos anunciado, se encuentran estrechamente vinculados con su noción de naturaleza humana. En efecto, cuando Marx habla de la alienación del producto del trabajo, de la actividad productiva y

de la comunidad no hace más que referir a los atributos esenciales que componen su *Gattungswesen*, de modo que el trabajo alienado puede ser considerado como un aspecto privativo o negador de tal esencial humana.

Hay que notar además que estos diversos aspectos de la alienación del trabajo no son aspectos separables unos de otros, sino que partes diversas de un todo orgánico. No se trata, pues, de objetos de análisis distintos, sino que de “escorzos” de un mismo fenómeno, facetas de la misma totalidad. Como señala Bertell Ollman, la teoría del trabajo alienado va más allá de simplemente exponer su concepción de naturaleza humana puesto que, junto a ello, plantea un nuevo foco de atención para el examen de la vida humana. Bajo la base de estos presupuestos, Marx enfatiza el carácter de escisión interna que adopta la actividad humana en la sociedad capitalista, mostrando como esta surge a partir de la *praxis* alienada del propio sujeto (Ollman, 1976, 133). Se trata, pues de ver como aquellos aspectos distintivos del ser humano, su capacidad creativa de actuar conscientemente, se ha degenerado para transformarse en algo que se le presenta como distinto de sí mismo, como un poder objetivo que le es extraño y hostil, separación que solo se realiza de modo definitivo en la relación entre trabajo asalariado y capital.

Hemos considerado las condiciones propias del obrero bajo el modo de producción capitalista, mostrando como este se ve reducido a una mera abstracción en tanto que mercancía, con independencia de sus determinaciones particulares reales. Como resultado de ello, el hombre se encuentra separado del producto del trabajo, pues carece de control tanto de aquello que produce como del producto mismo. Se encuentra además separado de su trabajo, pues no puede decidir qué hacer o cómo hacerlo. Se encuentra separado además de los demás seres humanos, como resultado de la competición y la hostilidad de clases, que hace de toda clase de cooperación imposible. En cada una de tales instancias, aquello que distingue a la especie humana ha desaparecido y sus elementos constitutivos han sido reorganizados para aparecer como algo distinto. Estas partes escindidas pasan, pues, por su propio proceso de transformación; cada aspecto de la relación escindida progresa -impulsada por su propia dinámica social- a través de una serie de formas, alejándose de su principio real en el hombre, para finalmente adquirir una vida independiente en la cual la conexión original queda casi completamente suprimida.

### **a) Alienación respecto del producto del trabajo**

Marx considera, en primer lugar, la alienación del trabajador respecto del producto de su trabajo. Como hemos visto, una característica notable de la actividad productiva bajo la forma de trabajo asalariado es que es una actividad para otro. El objeto del trabajo no pertenece a su creador, el obrero, si no que pertenece a otro, el capitalista. En consecuencia, el objeto de su propio trabajo se opone al trabajador como algo extraño, como un poder independiente del productor.

Originalmente, el trabajo consiste en la objetivación de la consciencia, en virtud de la cual “la naturaleza aparece como su obra y realidad”. El producto del trabajo es esa consciencia objetivada, manifestación de la “vida de la especie” y gracias a la cual el ser humano es capaz de “contemplarse en un mundo que él mismo ha creado” (Marx, 1992, 329). No obstante, mediante el trabajo asalariado, “esta realización del trabajo aparece como pérdida de realidad para el trabajador, objetivación como pérdida y sujeción al objeto, y apropiación como extrañamiento, como alienación” (Marx, 1992, 324). El objeto ya no es la encarnación de los poderes objetivos del hombre, no representa ninguna relación con su consciencia, intereses o necesidades, puesto que se ha configurado como una “forma inhumana” de objetivación.

Bajo las condiciones propias del modo de producción e intercambio, la objetivación se lleva a cabo a través de un proceso de alienación, y el producto del trabajo aparece como un objeto ajeno al trabajador. Pero no solo eso, sino que el trabajador se transforma además en un siervo del objeto, el mundo de las cosas se apodera del mundo del hombre y lo domina. Marx explica esto mediante un paralelo con la religión, señalando:

Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene dentro de sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto; pero esta ya no le pertenece a sí, sino que al objeto. Mientras más grande es su actividad, por tanto, menos objetos posee el trabajador. Lo que el producto del trabajo es, no lo es el mismo. Por tanto, mientras mayor es el producto, menos es el mismo. La externalización [Entausserung] del trabajador en su producto no solo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que existe fuera de él, independientemente de él y ajeno a él, y comienza a confrontarlo como un poder autónomo; que la vida que ha otorgado al objeto se le confronta como ajena y hostil (Marx, 1992, 324).

La vida que el trabajador ha puesto en el objeto ya no le pertenece, y aún más, esa vida le da poder a un poder objetivo externo. En consecuencia, siguiendo a Rahel Jaeggi (2014), podemos identificar dos aspectos esenciales de la alienación del producto (las cuales, por cierto, son análogas a las otras esferas del trabajo alienado): la incapacidad de

identificarse de manera significativa con lo que uno hace y con quienes lo hacen y en segundo lugar, la incapacidad de ejercer control sobre lo que uno hace, es decir, la incapacidad de ser, individual o colectivamente, el sujeto de sus propias acciones. La alienación del producto de la propia actividad significa al mismo tiempo la pérdida del control y el despojo. El trabajador enajenado, en tanto que ha vendido su capacidad de trabajo, no dispone ya de aquello que el mismo ha producido. Su producto, en efecto, es intercambiado en un mercado que no controla y bajo condiciones que tampoco puede controlar. Bajo tal situación, además, el trabajo aparece como fragmentado: en función de la división del trabajo, los trabajadores ya no poseen una relación con los productos de sus trabajos en su conjunto. En otras palabras, el aporte específico de cada producto no se ajusta de modo significativo a la voluntad del trabajador (Jaeggi, 2014, 12).

#### **b) Alienación respecto de la actividad productiva**

Esta doble determinación del trabajo alienado, como impotencia y empobrecimiento en tanto que carencia de significado determina también a la alienación del trabajador respecto de su propia actividad. Como vimos, el trabajo alienado es una actividad forzada: el trabajador alienado no es amo de sus propias acciones, sino que se encuentra bajo el comando de otro siendo, por tanto, una actividad heterónoma (2014, 13). Esta sujeción respecto a la actividad productiva es, a mi juicio, especialmente relevante. En efecto, hemos visto que la máxima expresión del ser humano en tanto que ser genérico se manifiesta en su “actividad consciente libre” (Marx, 1992, 328) por medio de la cual expresa su naturaleza genuina y realiza las potencialidades de su consciencia. En la forma de trabajo asalariado, en cambio “relaciona con ella como actividad en el servicio, bajo la regla, la coerción y el yugo de otro hombre.” (Marx, 1992, 331). Ya no es la libre expresión de su consciencia ni de su propia voluntad. El trabajador se vuelve incapaz de controlar y de comprender su propia actividad como componente de un proceso de producción cuya naturaleza le es desconocida, de modo que los fines de su actividad terminan por transformarse en un simple medio para la satisfacción de necesidades inmediatas. Al respecto el autor señala:

¿Qué constituye la alienación del trabajo? En primer lugar, el hecho de que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser esencial; que, por lo tanto, no se confirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega a sí mismo, se siente miserable y no es feliz, no desarrolla energía mental y física libre, sino que mortifica su carne y arruina



su mente (...) trabajo. Por lo tanto, no es la satisfacción de una necesidad, sino un simple medio para satisfacer necesidades fuera de sí mismo. Su carácter extraño se demuestra claramente por el hecho de que tan pronto como no existe ninguna compulsión física o de otro tipo, se evita como una plaga (...) Al igual que en la religión, la actividad espontánea de la imaginación humana, el cerebro humano y el corazón humano se separa del individuo y reaparece como la actividad extraña de un dios o un demonio, así la actividad del trabajador no es su propia actividad espontánea. Pertenece a otro, es una pérdida de sí mismo. (Marx, 1992, 326-27).

Enmarcado en la lógica de la propiedad privada, el trabajo del obrero no consiste en otra cosa que en alienación de la vida, puesto que solo trabaja con el fin de vivir, para obtener los medios para reproducir su propia vida. De este modo, sus determinaciones particulares y sus potencialidades son anuladas, quedando solo la forma abstracta de actividad productora de mercancías. El trabajo asalariado consiste, pues, en la negación de los poderes vitales del ser humano. Si este en su sentido positivo consiste en el acto de engendramiento del hombre por sí mismo, es decir, la actividad en virtud de la cual llega a ser aquello que es, la afirmación esencial del hombre mediante la cual constituye su propia subjetividad y la objetividad del mundo. Por lo tanto, lo que es alienante del trabajo asalariado es que no posee ningún propósito intrínseco, no se encuentra en ninguna relación con sus deseos y su voluntad, sino que se encuentra configurado por “determinaciones sociales ajenas al trabajador” (Marx, 1992, 268). El trabajo en tanto que actividad vital no es comprendido, entonces, como un fin en sí mismo, sino meramente como un medio. Del mismo modo, el trabajador considera las potencialidades que aporta en la actividad – y con ello a sí mismo- como un medio en lugar de un fin. La vida misma, entonces, se configura meramente como un medio y con ello intensifica su carácter espurio, vacío y carente de todo sentido.

### **c) Alienación de la comunidad**

Una consecuencia inmediata de la alienación del ser humano del producto de su trabajo y de su actividad vital en tanto que *Gattungswesen* es la alienación respecto de otros seres humanos, apuntando a aquello que Marx en 1843 denominaba “ser comunal del hombre” (*Gemeinwesen*) (Marx, 1992, 147). Ya en textos como la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y la cuestión judía Marx contemplaba la alienación como inherente a la forma de las relaciones sociales propias de la sociedad capitalista moderna. En efecto, el rasgo distintivo de la sociedad civil consistía en un egoísmo endémico y generalizado, como el *bellum omnioum contra omnes*, donde el principal interés del individuo era su

interés personal que ve sus relaciones con otros meramente como un medio (Marx, 1992, 220). De este modo, la vida del hombre se configuraba como “la expresión de la separación del hombre de su comunidad, de sí mismo y de otros hombres, que es lo que era originalmente” (Marx, 1992, 221). Vemos, pues, como ya en estos textos tempranos Marx comienza a vincular el fenómeno de la alienación con la base económica de la sociedad, más específicamente en el dominio del dinero en tanto que “sustancia que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia” (Marx, 1992, 234). Posteriormente, en los manuscritos económicos-filosóficos de 1844, continúa desarrollando este tópico, pero ahora en referencia al trabajo alienado como principio de la separación de la vida común entre los hombres. En palabras de Marx:

“Cuando el hombre se enfrenta a sí mismo, también se enfrenta a otros hombres. Lo que es verdad de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, también es cierto de su relación con otros hombres, y con el trabajo y el objeto del trabajo de otros hombres. En general, la proposición de que el hombre está separado de su ser genérico significa que cada hombre está separado de los demás y que todos están separados de la esencia del hombre. El distanciamiento del hombre, como todas las relaciones del hombre consigo mismo, se realiza y se expresa solo en la relación del hombre con otros hombres. En la relación de trabajo alienado, cada hombre considera al otro de acuerdo con el estándar y la situación en la que se encuentra como trabajador (Marx, 1992, 330)

En primer lugar, Marx hace referencia al carácter necesariamente social de la naturaleza humana. Pues el mundo objetivo no consiste en el trabajo de un solo individuo aislado, sino de un conjunto de hombres, cuya praxis conjunta da forma a la realidad que habitamos. De modo que la alienación del trabajo se ve expresada en la relación que sostienen las personas en la sociedad capitalista moderna. Es por eso que señala que cada hombre considera al otro “en relación a la situación en la que se encuentra como trabajador”. Tal situación o estándar, como hemos visto, yace en la forma abstracta que adopta el trabajo y el trabajador en tanto que mercancías. En consecuencia, el sujeto se concibe a sí mismo y a los demás como mercancía y, por tanto, como un medio, haciendo imposible todo tipo de asociación comunal. Al respecto, en sus notas a los extractos de los principios de la economía política de James Mill señala:

La existencia o inexistencia de la comunidad no depende del hombre, mientras el hombre no se reconozca a sí mismo como hombre y, por tanto, otorgue al mundo de una organización humana, tal comunidad aparecerá disfrazada de alienación. Son los hombres, no como abstracción, sino que como individuos particulares, reales, vivientes, son esa comunidad (...) decir que el hombre se encuentra alienado de sí mismo es lo mismo que decir que la sociedad se encuentra alienada del hombre, es una caricatura de la verdadera comunidad, de su existencia genérica real (...) sus propias creaciones se le confrontan como poderes extraños, su riqueza aparece como pobreza. El vínculo esencial

que lo une a otros hombres aparece como inesencial. De hecho, la vida separada de otros hombres se presenta bajo la apariencia de su existencia genuina (Marx, 1992, 265).

La primera frase alude nuevamente a la vida comunal como atributo necesario de la existencia humana. La alienación tiene lugar cuando el ser humano desconoce tal vínculo como parte de su propia naturaleza. Una consecuencia es que sus propias creaciones, su producto, su actividad y su relación con otros, aparecen como entidades ajenas y, como sabemos, esto ocurre en virtud de que tales aspectos adquieren la forma de una mercancía “mientras mayor sea la importancia y desarrollo del poder de la sociedad en el marco de la propiedad privada, mayor es la determinación del hombre como ser egoísta, asocial y alienado de su propia esencia” (Marx, 1992, 269). La última parte de la cita retoma las discusiones de 1843, mostrando que la vida común en la sociedad capitalista moderna aparece como fragmentada, de modo que el sujeto no se concibe ya como parte de una totalidad, sino como un mero individuo cuyos fines se dirigen exclusivamente hacia propios intereses privados. Esto implica además que tales intereses solo pueden ser satisfechos por medio de la anulación del interés de otro, lo que se ve con claridad en la relación entre el trabajador y el capitalista. En efecto, si el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se le confronta como un poder extraño, solo es así en virtud de que pertenece a otro ser humano. Al respecto señala:

“Si su actividad es un tormento para él, debe proporcionar placer y disfrute a otra persona. No los dioses, no la naturaleza, pero solo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres (...) Por lo tanto, si considera el producto de su trabajo, su trabajo objetivado, como un objeto extraño, hostil y poderoso que es independiente de él, entonces su relación con ese objeto es tal que otro hombre (extranjero, hostil, poderoso e independiente de él) es su amo.” (Marx, 1992, 331)

La discusión acerca de la disolución de los vínculos comunales y de la fragmentación de los individuos en la sociedad capitalista parece ser el tópico más ampliamente abordado por Marx en sus textos tempranos. Al respecto, podemos identificar dos principios predominantes de la separación del hombre de su “ser comunal” en tanto que atributo esencial, cuyo fundamento común se haya en la base económica del funcionamiento de la sociedad. En primer lugar, encontramos el rol del dinero como “sustancia” de las relaciones alienadas<sup>16</sup> y, junto a ello, la forma de la mercancía como máxima expresión de la alienación del ser humano respecto de su actividad, sus productos y su relación con los demás (Lowith, 1954, 221).

---

<sup>16</sup> Véase: crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Marx, 1992, 121-22); En la cuestión judía (Marx, 1992, 236-40) En los extractos de los elementos de la economía política de James Mill (Marx, 1992, 260-65)

Por otro lado, podemos identificar tres aspectos esenciales considerados por Marx respecto del fenómeno de la alienación: En primer lugar, se presenta como impotencia, como incapacidad de controlar aquello que ha sido separado del trabajador. Así, este carece de control sobre su producto, sobre su actividad y sobre aquello que hace con otros seres humanos. Por otro lado, encontramos lo que, siguiendo la nomenclatura de Feuerbach, podemos identificar como “proyección”. En efecto, una vez separados del trabajador, estos atributos deben presentársele como un poder objetivo distinto de sí, como una entidad que le es extraña. Nuevamente, el producto se le aparece de este modo: la actividad productiva como una actividad que no le pertenece al trabajador, que no lo realiza, una actividad para otro. Del mismo modo, los vínculos comunales aparecen como contingentes, mientras que el individualismo y el egoísmo aparecen como la verdadera esencia humana. Podemos, además, identificar un tercer aspecto que aparece como consecuencia de los dos anteriores: el hecho de que las relaciones entre personas adopta la apariencia de meras cosas, aquello que György Lukács denominó “reificación” o “cosificación” (*Verdinglichung*). Este argumento es mayoritariamente conocido por la sección del *Capital* titulada “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. Las líneas generales del argumento, no obstante, pueden vislumbrarse ya a partir de 1844. En consecuencia, examinaremos brevemente algunas líneas generales presentes en textos como las *notas a los elementos de la economía política de James Mill* y los *Grundrisse* para luego examinar el problema con mayor detención el argumento planteado en el *Capital*.

### **El fetichismo de la mercancía en los textos anteriores al capital**

Hemos visto que el fundamento de la alienación del trabajo se encuentra en la forma de la mercancía que adopta el trabajador, su producto y su actividad. La forma de la mercancía afecta a su vez el modo en que las personas conciben su relación con los demás y las relaciones comunales en su conjunto. Podemos identificar elementos comunes a estos tres argumentos en la consideración del fetichismo o cosificación, no obstante, de lo que ahora se trata es de mostrar cómo, en virtud de la alienación del trabajo, las mercancías adquieren una apariencia objetiva a través de la proyección de atributos originalmente humanos, de modo que las relaciones entre personas adoptan la forma de relaciones entre cosas.

En las notas a los elementos de la economía política de James Mill Marx desarrolla este punto en referencia a la naturaleza del dinero: esta no consiste en que la externalización de la propiedad, sino en la función mediadora o “movimiento de la actividad social” por medio de la cual “los productos del hombre se complementan mutuamente, se separan y se convierten en propiedades de una cosa material, externa al hombre” de modo que “La relación entre las cosas, las relaciones humanas con ellas, se convierten en las operaciones de un ser más allá del hombre” (Marx, 1992, 260). En este texto, el autor hace énfasis en el carácter impersonal de las relaciones monetarias que toman la apariencia de poderes objetivos independientes de la voluntad humana. Si bien en este texto aparecen conceptos claves tales como el de valor de cambio, estos no son suficientemente desarrollados. La exposición es, pues, insuficiente.

En los *Grundrisse* Marx hace notar que en la medida que la producción se dirige cada vez más a la producción de valor de cambio en lugar de valores de uso, aumenta el poder del dinero y de las relaciones monetarias, llegando a aparecer como el vínculo social más significativo, como la forma de la comunidad. En consecuencia, el valor de cambio se transforma en la expresión del nexo social del individuo, es decir, como el fundamento de su dependencia mutua. Bajo tales circunstancias, el carácter social de la actividad productiva, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan como algo ajeno a los sujetos, adquiriendo el carácter de cosa ante ellos, es decir, “no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos” (Marx, 1978, 157). Tal determinación de la producción en función de del valor de cambio se configura como la condición de vida para el individuo en tanto que trabajo asalariado y, como tal, se presenta ante ellos como algo ajeno e independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en una relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas” (Marx, 1978, 162). Esto presupone el aislamiento completo de los intereses particulares del individuo además de una división del trabajo, formando un sistema como unidad que se proyecta como una relación natural externa a los individuos e independiente de ellos. Tal es el carácter fundamental de las relaciones propias de la sociedad burguesa. En ella, todas las relaciones y actividades pasan a estar dominadas por el dinero en tanto que forma del poder social, siendo además la única forma en la que el individuo puede desenvolverse en la sociedad y relacionarse con otros y, por tanto, el único medio que posee para

sobrevivir, puesto que todas las formas de trabajo se han constituido como trabajo asalariado (Choat, 2016, 59). Pero ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué las personas ponen su fe en una cosa (el dinero) y no en las demás personas? Al respecto Marx señala:

“Obviamente solo porque esa cosa es una relación objetivada entre personas; porque es valor de cambio objetivado, y el valor de cambio no es más que una relación mutua entre las actividades productivas de las personas. Toda otra relación adicional puede servir al titular directamente en esa función: el dinero sirve solamente como “la promesa muerta de la sociedad”. Pero sirve como tal solo por su (simbólica) propiedad social; y solo puede tener una propiedad social porque los individuos han alienado de sí mismos su propia relación social, de modo que toma la forma de una cosa” (Marx, 1978, 160).

La “objetivación” aquí aludida no es la misma objetivación que se da en el proceso productivo del ser genérico. Se trata, pues, de una forma corrupta de objetivación, en virtud de la cual aquello que adquiere apariencia humana no se corresponde con su naturaleza genuina. Es por eso que es preferible utilizar el término “cosificación” o “reificación”.

### **El Capital: El fetichismo de la mercancía y su secreto**

Es en el Capital que esta línea argumental adquiere su máximo grado de desarrollo. Esta, no obstante, no se sitúa ya en el dinero o valor de cambio en sí, sino que en la naturaleza de la mercancía en tanto que manifestación objetiva de tales relaciones. El dominio de las mercancías en la sociedad capitalista es tan profundo y generalizado que parece un hecho inevitable, un estado de cosas natural. En efecto, todo lo que producimos aparece bajo la forma de una mercancía, como señala Marx “la riqueza de las sociedades en las cuales prevalece el modo de producción capitalista, aparece como una inmensa colección de mercancías” (Marx, 1990, 125). La mercancía aparece, pues, de modo episódico, sino que como la forma dominante de la sociedad que permea todas las expresiones de la vida humana. La producción capitalista se basa en la producción generalizada de mercancías, de modo que esta se sitúa como la “categoría universal de la sociedad como un todo” (Lukács, 1972, 86).

Ahora, Marx señala que, si bien la mercancía aparece a primera vista como una cosa obvia y trivial, su análisis revela que es una “cosa endemoniada, que abunda en sutilezas metafísicas y argucias teológicas”, pues posee cualidades que “trascienden la sensibilidad” (Marx, 1990, 163). ¿De dónde surge su carácter enigmático? Este no surge de su valor de uso, en tanto que objeto sensible particular, sino de su forma abstracta

como mercancía. En el trabajo asalariado “La medida del gasto de la fuerza de trabajo humana por su duración toma la forma de la magnitud del valor de los productos del trabajo” de modo que “finalmente, las relaciones entre productores, en las cuales las características sociales de los trabajos se manifiestan, toma la forma de una relación entre productos del trabajo” (Marx, 1990, 164). En efecto, en el modo de producción capitalista los individuos deben poseer ciertas cosas – fuerza de trabajo, materiales de producción, etc. – para poder entrar en ciertas relaciones productivas con otros y, en consecuencia, “pareciera como si las cosas mismas poseyeran la habilidad, la virtud, de establecer relaciones productivas” (Mandel, 1990, 21), en lugar de ser establecidas por los propios individuos. Las mercancías adquieren características sociales debido a que los individuos entran en el proceso productivo solo como dueños de mercancías. De modo que, estos no interactúan socialmente hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. En consecuencia,

“los trabajos privados no adquieren realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino como medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y a través de los mismos, entre los productores. A estos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les manifiestan como los que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino, por el contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas. Por lo tanto, para encontrar una analogía debemos volar en el nebuloso reino de la religión. Allí, los productos del cerebro humano aparecen como figuras autónomas dotadas de una vida propia, que se relacionan entre sí y con la raza humana. Así mismo, el mundo de las mercancías con los productos de las manos humanas. Llamo a esto el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto como se producen como mercancías siendo, por tanto, inseparable de la producción de mercancías” (Marx, 1990, 165).

Ahora bien, el fetichismo no es un fenómeno meramente subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa: si a los productores se les aparecen sus trabajos privados como una relación social entre cosas, entonces se les aparecen tales relaciones “como lo que son”. En una sociedad productora de mercancías, señala Heinrich, no hay ninguna relación social de producción directa. Las personas son productores privados independientes los unos de los otros y, en virtud de ello, no existe cooperación ni coordinación alguna entre sus trabajos. En cambio, “solo las cosas se encuentran en relación social, mediada por su cualidad suprasensible de ser valor” (Heinrich, 2011, 179). El fetichismo de la mercancía no es una ilusión, sino un fenómeno real, pero no lo es como un fenómeno natural, sino como una realidad histórica particular en la que la sociedad se configura en función de la

producción de mercancías. El Fetichismo refiere, pues, a “la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer” y, como hemos visto, tal apariencia se manifiesta en su doble carácter tanto que *Schein*, es decir, ilusión o embuste y *Erscheinung*, como fenómeno. En consecuencia, esta forma fantástica “representa una mediación o función necesaria sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad sería sencillamente imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social” (Balibar, 2006, 69). Esto, a su vez, implica la necesidad de suprimir el modo de producción que determina tales formas alienadas de relación social.

### **Comunismo como *Aufhebung*, abolición y trascendencia de la propiedad privada**

Las reflexiones de Marx acerca de la alienación, no consisten en una mera constatación de las relaciones de propiedad y sus consecuencias en lo que respecta a la naturaleza y vida humanas, sino que llaman también a la abolición positiva de tales relaciones. En los *manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, tal discusión se enmarca en la noción de comunismo, caracterizado como la *Aufhebung* de la propiedad privada. Este es un concepto tomado de Hegel que, en virtud de su carácter dialéctico, puede comprenderse en dos sentidos principales: en primer lugar, posee un sentido negativo en tanto que “anular” o “abolir”, y en segundo, uno positivo en tanto que “superar”, “sustituir” o “trascender”. En efecto, Hegel explotaba este significado dual al usar el término para describir la acción por medio de la cual, una forma de pensamiento superior superaba a una forma de pensamiento inferior, proceso en el cual, empero, se preservan algunos momentos de la forma previa (Benton, 1974, 432). Marx considera a la propiedad privada en los mismos términos dialécticos, caracterizándola como la expresión material y perceptible de la alineación humana y, junto a ello, como una forma de desarrollo necesaria que conduce a su negación: el comunismo. En efecto, la necesidad de la propiedad privada para la realización del comunismo yace en su relación dialéctica, por medio de la cual esta última trasciende a la primera (Khan, 1995, 235). De este modo, Marx señala que la antítesis entre propiedad y la carencia de esta, debe ser considerada en su “conexión activa y relaciones internas”, esto es, como contradicción. Pues el trabajo, entendido como la esencia subjetiva de la propiedad privada, como actividad objetiva negadora del objeto, constituye “la forma desarrollada de la contradicción, una relación vigorosa que conduce a su resolución” (Marx, 1992, 345).



El comunismo ingenuo de Proudhon o Fourier, considera al comunismo como la expresión positiva de la abolición de la propiedad privada, que aparece como propiedad privada universal. representada como la generalización de las relaciones de propiedad, como mera igualdad de salarios en la cual “la categoría de trabajo no es abolida, sino que extendida a todos los hombres”, un comunismo en que “la personalidad del hombre es negada en todas sus esferas, es la expresión lógica de la propiedad privada”, la envidia que se constituye a sí misma como poder, que en su forma oculta no es más que la avaricia reafirmando a sí misma de un modo distinto (Marx, 1992, 346). Tal abolición no es más que la negación abstracta de la totalidad del mundo de la cultura y de la civilización, un retorno a la “simplicidad antinatural del hombre pobre e inculto”. Para el comunismo ingenuo, entonces, la comunidad es simplemente “la comunidad del trabajo e igualdad de salarios, pagados por el capital comunal, la comunidad como capitalista universal” (Marx, 1992, 347). Ambos lados de la relación se elevan a una universalidad imaginaria: el trabajo como la condición en la que todos están ubicados y el capital, como la universalidad y el poder reconocidos de la comunidad. Habiendo discutido la naturaleza del "comunismo crudo", Marx continúa describiendo su propia concepción del comunismo, que caracteriza de la siguiente manera:

“El comunismo es la *Aufhebung* positiva de la propiedad privada en tanto que principio de la alienación humana y, por tanto, la apropiación genuina de la esencia humana a través y para el hombre; la restauración del hombre hacia sí mismo como ser social, es decir, humano (...) la solución verdadera al conflicto entre existencia y ser, entre objetivación y autoafirmación (...) la solución al acertijo de la historia y que se conoce a sí misma como la solución” (Marx, 1992, 348)

Tal trascendencia positiva de la propiedad privada, entendida como apropiación sensible de la esencia y vida humana y, por tanto, de la objetividad y trabajo humano, no puede ser comprendida en un sentido análogo al comunismo ingenuo, es decir, como mero consumo unilateral, como mero poseer. En este, en cambio, el ser humano no se apropia solamente de objetos, sino que también de su vida, de su ser genérico y de su vida comunal, en la que se vive con y para otros (Marx, 1992, 351). Esta *Aufhebung* del comunismo sería la verdadera emancipación humana, en la cual el ser humano se reapropia de su capacidad consciente y creativa, “el ojo se convierte en un ojo humano, del mismo modo que el objeto se transforma en un objeto social, humano, creado por y para el hombre”. En tal situación, la relación con la cosa ya no se encuentra determinada

por el valor del dinero, sino que se transforma un fin en sí mismo. Por tanto, “la necesidad y el goce han perdido su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su mera utilidad en el mismo sentido en que su uso se ha convertido en uso humano” (Marx, 1992, 352)

## ***Conclusión***

A lo largo de este escrito se han considerado diversos aspectos en torno a los cuales se desarrolla la teoría de la alienación de Marx, mostrando el estrecho vínculo que existe entre este constructo teórico y su materialismo histórico. En efecto, esta se desarrolla como un correlato de su crítica materialista, cuyo aspecto principal es el reconocimiento de la *praxis* humana, como principio estructural de la realidad política y económica, mientras la alienación corresponde a la constatación de la pérdida de la realidad. En primer lugar, esto ocurriría como el ocultamiento de las verdaderas relaciones que subyacen a las estructuras sociales y, en segundo lugar, como la proyección de los principios de tales estructuras, los cuales aparecen representados en entidades ajenas al ser humano e independientes de su voluntad, ya sea la “constitución política” como entidad autónoma, las instituciones del estado como realización del interés universal o bien la “economía” como poder objetivo independiente de la agencia humana.

Ahora bien, para esclarecer el sentido preciso de esta teoría, tanto como su correlación con el materialismo, la indagación se dividió en cuatro partes. En primer lugar, se consideraron los principales antecedentes filosóficos de esta, presentes en las reflexiones de Hegel y Feuerbach respecto de la alineación. El examen de la filosofía hegeliana giró en torno a sus reflexiones concernientes al “desarrollo fenomenológico de la consciencia”, del cual la alienación es un aspecto clave que se manifiesta fundamentalmente en dos aspectos: *Entfremdung*, en virtud de la cual la consciencia no comprende al mundo como parte de sus estructura ontológica, sino como algo que le es completamente ajeno y *Entausserung* por medio del a cual la consciencia de objetiva en el mundo y se reconoce como parte de este. Las reflexiones acerca de la *Entausserung* nos llevaron a considerar la noción hegeliana de trabajo en la sección “autonomía y no autonomía de la consciencia” de la *Fenomenología del espíritu* en la que se da cuenta del carácter activo, creativo y formador del a consciencia humana. El trabajo aparece de este modo como la formación (*Bildung*) de la realidad humana, por medio de la actividad consciente, que a su vez da forma a su propia consciencia. Estas discusiones son claves para la configuración del pensamiento de Marx, lo que se evidencia claramente en sus reflexiones acerca de la *Gattungswesen*, presentes en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, la cual es caracterizada como una “actividad consciente libre” que posee un carácter inherentemente formador, tanto del mundo objetivo como de la propia

consciencia humana. Teniendo esto en consideración, podemos afirmar que tal noción de trabajo constituye un punto de partida fundamental para las reflexiones marxianas acerca del trabajo, que lo llevarán inevitablemente a consideraciones acerca del sistema económico y del modo de producción capitalista, como elementos determinantes de la forma alienada de la actividad humana. Tal es el aspecto “positivo” de la influencia hegeliana, pero la filosofía de Marx se configura también en torno al aspecto crítico de esta filosofía, que se encuentra a su vez determinado por la filosofía de Feuerbach y su materialismo antropológico. De esta me parece importante destacar tres elementos fundamentales en lo que respecta a la filosofía de Marx: su crítica de la religión, de la cual Marx toma prestado importantes conceptos, tales como el de “proyección”; su materialismo (el primer materialismo en la escena de la filosofía alemana) que influenciará a su vez la concepción materialista de Marx, la cual sin embargo será modificada en sus aspectos históricos y sociales; y su crítica reformadora de la filosofía, mediante la cual Feuerbach propone una “inversión” de la filosofía hegeliana, propuesta que será acogida por Marx, no solo en sus escritos tempranos, sino que a lo largo de toda su obra<sup>17</sup>. Todos estos aspectos, tanto de influencia como de crítica se ven reflejados en los capítulos precedentes, en los cuales se consideran los aspectos esenciales del desarrollo de la teoría marxiana de la alineación.

En el segundo capítulo examinamos los primeros desarrollos de esta teoría en los textos de 1843, en los cuales la discusión gira torno a dos ejes: por un lado, la crítica de la filosofía hegeliana en general -la que a juicio del autor adolece de considerar la realidad de manera abstracta, mística y a-histórica- en la que se manifiesta como correlato directo los primeros esbozos de su materialismo histórico. Desde ya ambas teorías aparecen como caras de la misma moneda: una constata la inversión de la realidad, mientras que la otra señala como debería ser concebida tal realidad de modo genuino. El otro eje de la discusión de este periodo gira en torno a nociones de filosofía política y filosofía del Estado, en particular del carácter del Estado como realizador del interés universal. Las diversas discusiones que el autor sostiene en textos como la *crítica de la filosofía del derecho*, la introducción de esta y la *cuestión judía*, lo llevan al descubrimiento de los intereses particulares, encarnados en la propiedad privada, como

---

<sup>17</sup>Esto puede verse con claridad en el segundo prefacio del *capital*, donde señala que su filosofía es la filosofía hegeliana invertida y desmisticada. En sus propias palabras: “La mistificación que sufre la dialéctica en las manos de Hegel no le impide en modo alguno ser el primero en presentar sus formas generales de movimiento de manera exhaustiva y consciente. Con él se encuentra de cabeza. Esta debe ser invertida para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística” (Marx, 1990, 103).

principio estructurante de las relaciones políticas y como principal determinación del Estado (de modo que las relaciones estatales y el establecimiento de derechos universales no apuntaría a otra cosa que a instaurar el derecho de propiedad). Una consecuencia de esto es que el individualismo se configura como el atributo esencial de la sociedad, caracterizada como una “lucha de todos contra todos”, una pugna entre intereses privados determinada por el dinero en tanto “sustancia” de la alienación humana, la cual da forma al egoísmo endémico de la sociedad capitalista y que conduce, a su vez, a la escisión de algunos atributos que le son esenciales al ser humano ( su “ser comunal” [*Gemeinwesen*] y “ser genérico” [*Gattungswesen*] ). Esto a su vez trae como consecuencia la división de la sociedad en clases: la clase de los propietarios del capital y el proletariado, cuyo rasgo distintivo es la carencia de toda propiedad. Junto a ello, Marx destaca al proletariado como la base de todo el movimiento de la sociedad civil, es decir, como la condición necesaria para el funcionamiento de la sociedad capitalista.

En el tercer capítulo examinamos la noción de naturaleza humana de Marx que, como vimos, se encuentra casi completamente determinada por las reflexiones hegelianas al respecto. El ser humano es aquí caracterizado en sus aspectos naturales, es decir, respecto de su animalidad y, por otro lado, en sus aspectos específicamente humanos, que el autor define en torno al concepto de “ser genérico” (*Gattungswesen*), cuyo atributo más importante es el de ser un ser consciente y activo. Aquí nuevamente sale a la luz como correlato fundamental el materialismo histórico, puesto que tal caracterización de la naturaleza humana apunta fundamentalmente a destacar el carácter práctico de la vida humana. Marx señala que esta *praxis* consciente es el principio estructurador de la realidad, es decir, que por medio de esta los seres humanos definen el carácter de su mundo objetivo y de su propia consciencia. Ahora bien, Marx contrapone además la exigencia de una inscripción concreta, materialista, tanto de la actividad como de todas las relaciones de la vida humana en base a un criterio histórico y social (Aspectos que tanto Hegel como Feuerbach habían dejado de lado). Esto implica ante todo que el ser humano no puede ser considerado en aislamiento, puesto que su existencia es inherentemente social. En efecto, para Marx, el ser humano es un ser genérico en la medida que sostiene una relación activa y práctica con el mundo, pero esta relación no se da meramente con objetos, sino que también con los trabajos y productos de otros seres humanos, es decir, con la objetivación de otras consciencias. Ahora bien, este cuerpo de relaciones sociales que determinan la actividad humana se encuentra su vez situada en un

contexto histórico particular. Una consecuencia importante de todas estas consideraciones en la determinación de la realidad humana como algo contingente, propio de una época histórica determinada en la cual las relaciones sociales adoptan también una forma particular. Que sean contingentes implica además que son susceptibles de ser alteradas por medio de la *praxis* consciente de la sociedad en su conjunto.

Teniendo en consideración las reflexiones de los dos capítulos precedentes, el capítulo IV examina el fenómeno del trabajo alienado, una consecuencia directa de la determinación de las relaciones sociales en función de la propiedad privada y las relaciones monetarias, determinación que a su vez tiene profundas consecuencias ontológicas en lo que respecta a los atributos propios de la *Gattungswesen*. El análisis se centra aquí en problemáticas propiamente económicas, a partir de las cuales se muestra como las condiciones propias de la sociedad capitalista determinan el carácter del trabajo como trabajo asalariado. En consecuencia, la vida del trabajador se transforma en una mera abstracción, pues no es considerada en su carácter objetivo particular, sino que bajo la categoría abstracta de la mercancía. Junto a ello su trabajo, que ha sido caracterizado como la actividad humana esencial, se transforma en la alineación de la vida, la expresión objetiva de la pérdida de su realidad y de su impotencia frente al mundo. El trabajo asalariado, pues, no representa más que la negación del hombre llevada hasta su conclusión lógica. Ahora, en función de la categoría de *Gattungswesen*, Marx examina el fenómeno del trabajo asalariado desde cuatro puntos de vista en tanto que correlatos de diversos aspectos de la esencia humana: la alineación respecto del producto del trabajo, respecto de la actividad productiva, respecto de su ser genérico y respecto de su comunidad. En tales consideraciones se ha da cuenta de como tales aspectos distintivos del ser humano son degenerados y deshumanizados, convirtiéndose en una entidad que se le aparece al trabajador como algo ajeno de sí, es decir, como un poder objetivo que le es extraño y hostil.

Luego, se consideraron algunas argumentaciones presentes en textos de su filosofía posterior, particularmente los *Grundrisse* y *El capital*, en lo concerniente al fetichismo de la mercancía, teoría que puede ser comprendida en un sentido análogo a la teoría de la alienación y donde incluso se profundizan algunas discusiones al respecto, especialmente en torno a la categoría de la mercancía y la determinación de las relaciones sociales. En efecto, Marx hace notar como en virtud de la forma de la mercancía,

pareciera que las relaciones productivas no son sostenidas por seres humanos, sino que por meras cosas. Este fenómeno no corresponde a una ilusión subjetiva, sino que corresponde a la configuración propia que adopta el trabajo bajo el modo de producción capitalista, en el cual los seres humanos son considerados como mercancías, es decir, como meros objetos del proceso de producción. Ahora bien, si la alienación y el fetichismo no corresponden a meras ilusiones, sino que al modo en que la realidad aparece, esto implica que la alienación es una mediación o función necesaria que hace posible tal configuración social. En consecuencia, esta solo puede ser superada por medio de la abolición de tales formas de relación social. Esta abolición se realiza por medio del comunismo, caracterizado por Marx como la *Aufhebung* de la propiedad privada, por medio del cual la esencia humana y todos sus atributos son reapropiados por el hombre. Tales consideraciones muestran que la crítica de la alineación no consiste en la mera constatación de ciertos atributos negativos que definen la vida humana bajo el modo de producción capitalista, ni en una mera crítica de la falsa consciencia, es decir, de fenómenos mentales deformados. En cambio, el planteamiento del problema de la alineación -al situar la discusión en la contingencia de tales configuraciones, así como en las causas y en las vías hacia su superación- adopta un enfoque inherentemente práctico que llama a abolir tales condiciones por la vía revolucionaria de la organización del proletariado. El problema de la alienación, en consecuencia, es una categoría fundamental para la crítica revolucionaria del capitalismo y la estructura lógica de su argumento se proyecta a lo largo de toda su obra.

## ***Bibliografía***

- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos
- Avineri, S. (1968). *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Axelos, K. (1976). *Alienation, praxis, and techne in the thought of Karl Marx (Vol. 8)*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Balibar, É. (2006) *La filosofía de Marx*. Nueva Vision Saic
- Basso, L. (2012). *Marx and Singularity: From the Early Writings to the Grundrisse*. Brill.
- Benton, G. (1974) *Glossary*. En: Marx, K. (1992). *Early writings*. London: Penguin UK
- Choat, S. (2016). *Marx's 'Grundrisse': A reader's guide*. Bloomsbury Publishing.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Siglo XXI de España.
- (1988). *History, labour and freedom: Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press.
- Colleti, L. (1992). *Introduction*. En: *Early writings*. London: Penguin UK
- Fabre, M. (2011). *Experiencia y formación: la Bildung*. *Revista educación y pedagogía*, 23(59), 215-225.
- Fetscher, I. (1973). *Karl Marx on human nature*. *Social Research*, 443-467.
- Feuerbach, L. (1969). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía y la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden
- (2008). *The essence of Christianity*. Walnut: MSAC Philosophy Group
- Hanfi, Z. (2014). *Introduction*. En: *The Fiery Brook: Selected Writings*. Verso Books.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press



————— (2010). Fenomenología del espíritu (edición bilingüe), traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

Heinrich, M. (2011). Cómo leer El Capital de Marx?: indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital. Escolar y Mayo.

Hyppolite, J. (1969). Studies on Marx and Hegel. Harper & Row publishers.

————— (1974). Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel. Barcelona: Ediciones península.

Jaeggi, R. (2014). Alienation. New York: Columbia University Press

Khan, N. (1995). Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings, March 1843 to August 1844.

Kolakowski, L. (1978). Main currents of Marxism vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

Labarriere, P. J. (1985). La Fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura. Fondo de Cultura Económica.

Löwith, K. (1954). Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx. Social Research, 204-230.

Lucáks, G.. (1972). History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics (Vol. 215). Mit Press.

————— (1971). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844): primera parte. Ideas y valores, Vol. 20, p. 27-56.

————— (1972). En torno al desarrollo filosófico del joven marx (1840-1844). segunda parte. Ideas y Valores, Vol. 21, 63-102.

————— (2007). Marx, ontología del ser social. Akal

Mandel, E. (1971). The Formation of the Economic Thought of Karl Marx. Monthly Review Press.

————— (1990). Introduction. En: Marx, K. (1990). *Capital, Volume I*. London: Penguin UK

Marx, K. (1845a.) The Holy Family. En: Marx, K. (2010) *Collected works*. Vol. 5, Karl Marx: April 1845-April 1847. Lawrence & Wishart.

————— (1845b). Theses on Feuerbach. En: Marx, K. (2010). *Collected works*. Vol. 4 Marx and Engels 1844-45. Lawrence & Wishart.

————— (1852). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. En: Marx, K. (2010) *.Collected works*. Vol. 11, Karl Marx: 1851-53. Lawrence & Wishart.

————— (1859). A contribution to the critique of political economy. En: Marx, K. (2010) *.Collected works*. Vol. 29, Karl Marx: 1857-61. Lawrence & Wishart.

————— (1978). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin UK

————— (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de cultura económica

————— (1990). *Capital, Volume I*. London: Penguin UK

————— (1992). *Early writings*. London: Penguin UK

————— (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Mészáros, I. (2006). *Marx's theory of alienation*. London: Merlin Press.

Mezzadra, S. (2014). *La cocina de Marx: el sujeto y su producción*. Tinta Limón Ediciones.

Ollman, B. (1976). *Alienation: Marx's conception of man in a capitalist society*. Cambridge University Press.

Rae, G. (2012). Hegel, alienation, and the phenomenological development of consciousness. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(1), 23-42.

Rubel, M. (1970). *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Paidós

Santilli, P. (1973). Marx on species-being and social essence. *Studies in Soviet thought*, 13(1-2), 76-88.

Sayers, S. (2011). *Marx and alienation: Essays on Hegelian themes*. Springer.

Schacht, R. (1971) *Alienation*, Garden City, New York: Anchor Books

Torrance, J. (1977). *Estrangement, alienation and exploitation: A sociological approach to historical materialism*. London: The Macmillan Press.

Valls Plana, R. (1994) *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU

Wartenberg, T. E. (1982). "Species-being" and "human nature" in Marx. *Human Studies*, 5(1), 77-95.