



Lecturas para el eje I. Teoría crítica y filosofía de la praxis

Enajenación, sujeto, praxis y revolución como desenajenación

Para comprender la importancia de un pensamiento filosófico y un movimiento histórico para romper con la enajenación (llamada ahí pseudoconcreción):

<i>El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción</i> Karel Kosík	2-5
---	-----

Los elementos fundamentales de la historia humana, su relación con la naturaleza y los presupuestos de la revolución comunista

<i>La ideología alemana</i> Karl Marx y Friedrich Engels	6-13
--	------

Algunos elementos sobre qué es la enajenación (llamada también alienación) desde la reconstrucción del camino teórico de Marx

La teoría de la alienación en Marx Ludovico Silva	14-19
---	-------

Algunas consideración sobre cómo sería un un mundo des-enajenado:

<i>Una suposición: producir en tanto que hombres</i> Karl Marx	19
--	----

El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción*

Karel Kosik

Los hombres usan el dinero y realizan con él las transacciones más complicadas sin saber ni estar obligados a saber qué es el dinero. La práctica utilitaria inmediata y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una comprensión de las cosas y de la realidad. Por esta razón, Marx pudo escribir que en el mundo de las formas fenoménicas, sustraídas a su concatenación interna y completamente incomprensibles en este aislamiento, quienes determinan efectivamente las condiciones sociales se encuentran a sus anchas, como el pez en el agua. Para ellos no hay nada de misterioso en lo que es internamente contradictorio, y su juicio no se escandaliza lo más mínimo ante la inversión de lo racional y lo irracional. La actividad práctica a que se hace referencia en este contexto es una praxis históricamente determinada y unilateral, es la praxis fragmentaria de los individuos, basada en la división social del trabajo, en la división de la sociedad en clases y, en la creciente jerarquización de las posiciones sociales que de ella deriva. En esta praxis, se forma tanto el ambiente material del individuo histórico como la atmósfera espiritual en la que la apariencia superficial de la realidad se fija como el mundo de la supuesta intimidad, de la confianza y familiaridad, en el que el hombre se mueve "naturalmente" y con el cual tiene algo que hacer cada día.

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción. A él pertenecen:

—el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales;

—el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad;

—el mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento;

—el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres

El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario. La esencia no se da inmediatamente; es mediatizada por el fenómeno y se muestra, por tanto, en algo distinto de lo que es. La esencia se manifiesta en el fenómeno. Su manifestación en éste revela su movimiento y demuestra que la esencia no es inerte y pasiva. Pero, igualmente, el fenómeno revela la esencia. La manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno.

El mundo fenoménico tiene su estructura, su propio orden y su propia legalidad que puede ser revelada y descrita. Pero la estructura de este mundo fenoménico no capta aún la relación entre él mismo y la esencia. Captar el fenómeno de una determinada cosa significa indagar y describir cómo se manifiesta esta cosa en dicho fenómeno, y también cómo se oculta al mismo tiempo. La

* Fragmento del primer capítulo del libro *del Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, versión al español de Adolfo Sánchez Vázquez. México, D.F., editorial Grijalbo, 1967.

comprensión del fenómeno marca el acceso a la esencia. Sin el fenómeno, sin su manifestación y revelación, la esencia sería inaccesible. En el mundo de la pseudoconcreción el lado fenoménico de la cosa, en el que ésta se manifiesta y oculta, es considerado como la esencia misma, y la diferencia entre fenómeno y esencia desaparece. ¿Es, pues, la diferencia entre fenómeno y esencia una diferencia entre lo real y lo irreal, o entre dos ordenes diversos de la realidad? ¿Es la esencia más real que el fenómeno? La realidad es la unidad del fenómeno y la esencia. Por esto, la esencia puede ser tan irreal como el fenómeno, y éste tan irreal como la esencia en el caso de que se presenten aislados y, en este aislamiento, sean considerados como la única o "auténtica" realidad.

El fenómeno es, por tanto, algo que, a diferencia de la esencia, oculta, se manifiesta inmediatamente, primero y con más frecuencia.

En virtud de que la esencia—a diferencia de los fenómenos—no se manifiesta directamente, y por cuanto que el fundamento oculto de las cosas debe ser descubierto mediante una actividad especial, existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente, la ciencia y la filosofía serían superfluas¹.

La tendencia espontánea de la "praxis" y del pensamiento, a aislar los fenómenos y a desdoblar la realidad en lo esencial y lo secundario, va siempre acompañada de una percepción del todo igualmente espontánea en la cual son aislados determinados aspectos, aunque esa percepción sea para la conciencia ingenua menos evidente y, con frecuencia, inconsciente. El "horizonte"—oscuramente intuido—de una "realidad indeterminada" como todo, constituye el fondo inevitable de cada acción y cada pensamiento, aunque resulte inconsciente para la conciencia ingenua.

Los fenómenos y las formas fenoménicas de las cosas se reproducen espontáneamente en el pensamiento cotidiano como realidad (la realidad misma) pero no porque sean más superficiales y estén más cerca del conocimiento sensible, sino porque el aspecto fenoménico de la cosa es un producto espontáneo de la práctica cotidiana. La práctica utilitaria de cada día crea "el pensamiento común"—en el cual se captan tanto la cosa y su aspecto superficial como la técnica del tratamiento de ella—como forma de su movimiento y de su existencia. El pensamiento común es la forma ideológica del obrar humano de cada día. Pero el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la "consistencia" y la "validez" de este mundo, sino que es "el mundo de la apariencia" (Marx). La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas petrificadas, en la conciencia del sujeto.

La distinción entre representación y concepto, entre el mundo de la apariencia y el mundo de la realidad, entre la práctica utilitaria cotidiana de los hombres y la praxis revolucionaria de la humanidad, o, en pocas palabras, "la escisión de lo único", es el modo como el pensamiento capta la "cosa misma". La dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la "cosa misma", y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. Es, pues, lo opuesto a la sistematización doctrinaria o a la romantización de las representaciones comunes. El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe destruir la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real; tras la apariencia externa del

¹ "Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones ¿para qué serviría la ciencia?" (Marx a Engels, carta del 27-6-1867). "Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente." Marx, *El Capital*, III, Sec. VII cap. XLVIII, pág. 757, trad. de W. Roces, 3° ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965. "La Forma exterior. . . a diferencia de la realidad sustancial que en ella se exterioriza. . . está sujeta a la misma ley que todas las formas exteriores y su fondo oculto. Las primeras se reproducen de un modo directo y espontáneo, como formas discursivas que se desarrollasen por su cuenta; el segundo es la ciencia quien ha de descubrirlo." Marx, *El Capital*, I, Sec., VI, cap. XVII, pág. 454, ed. esp. cit.

fenómeno se descubre la ley del fenómeno, la esencia.² Pero lo que confiere a estos fenómenos el carácter de la pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta. La destrucción de la pseudoconcreción, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado.

La dialéctica no considera los productos como algo fijo, ni las configuraciones y los objetos, o sea, todo el conjunto del mundo material cosificado, como algo originario e independiente; del mismo modo tampoco considera así el mundo de las representaciones y del pensamiento común ni los acepta bajo su aspecto inmediato, sino que los somete a un examen en el cual las formas cosificadas del mundo objetivo e ideal se diluyen, pierden su fijeza, su naturaleza y su pretendida originariedad, para mostrarse como fenómenos derivados y mediatos, como sedimentos y productos de la praxis social de la humanidad.

El pensamiento acriticamente reflexivo³ coloca de inmediato, es decir, sin un análisis dialéctico, las representaciones fijas en una relación causal con las condiciones asimismo fijas, y presenta este método de "pensamiento bárbaro" como análisis "materialista" de las ideas. Por cuanto que los hombres han adquirido conciencia de su época (esto es, la han vivido, valorado, criticado y comprendido) en las categorías de "la fe del carbonero" y "el escepticismo pequeño-burgués", el doctrinario supone que el análisis "científico" de estas ideas ya se ha cumplido cuando se ha encontrado el adecuado equivalente económico, social o de clase de cada una de ellas. Empero, mediante tal "materialización" se efectúa sólo una doble mistificación: la inversión del mundo de la apariencia (de las ideas ya fijas) tiene sus raíces en la materialidad invertida (cosificada). La teoría materialista debe emprender el análisis partiendo de esta cuestión: ¿por qué los hombres han cobrado conciencia de su tiempo precisamente en estas categorías, y qué tiempo se muestra a los hombres en dichas categorías? Con tal planteamiento, el materialista prepara el terreno para proceder a la destrucción de la pseudoconcreción, tanto de las ideas como de las condiciones, y sólo después de esto puede buscar una explicación racional de la conexión interna entre el tiempo y las ideas.

Ahora bien, la destrucción de la pseudoconcreción como método dialéctico crítico, gracias al cual el pensamiento disuelve las creaciones fetichizadas del mundo cosificado e ideal, para alcanzar su realidad, es sólo el segundo aspecto, el reverso de la dialéctica como método revolucionario de transformación de la realidad. Para que el mundo pueda ser explicado "críticamente", es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria. La realidad puede ser transformada revolucionariamente sólo porque, y sólo en la medida en que es creada por nosotros mismos, y en que sabemos que la realidad es producida por nosotros. La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla revolucionariamente, pero sólo porque él mismo ha producido esta realidad.

El mundo real, oculto de la pseudoconcreción y que, no obstante, se manifiesta en ella, no es el mundo de las condiciones reales en oposición a las condiciones irreales, o el mundo de la

² " El Capital, de Marx, está construido metodológicamente sobre la distinción entre falsa conciencia y comprensión real de la cosa, de suerte que las categorías principales de la comprensión conceptual de la realidad investigada se dan por pares:

fenómeno	esencia
mundo de la apariencia	mundo real
apariciencia externa del fenómeno	ley del fenómeno
existencia real	núcleo interno, esencial, oculto
movimiento visible	movimiento real interno
representación	concepto
falsa conciencia	conciencia real
sistematización doctrinaria de las representaciones ("ideología")	teoría y ciencia.

³ " Hegel define así el pensamiento reflexivo: "La reflexión es la actividad que consiste en poner de manifiesto las oposiciones y en pasar de una a otra, pero sin poner en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra". Hegel, Phil. der Religion, I, s. 126 (Werke, Bd. XI). Véase también Marx, Grundrisse pág. 10.

trascendencia en oposición a la ilusión subjetiva, sino el mundo de la praxis humana, es la comprensión de la realidad humanosocial como unidad de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y la estructura. El mundo real no es, por tanto, un mundo de objetos "reales" fijos, que bajo su aspecto fetichizado llevan una existencia trascendente como una variante, entendida en sentido naturalista, de las ideas platónicas, sino que es un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son considerados como productos del hombre social, y el hombre mismo se revela como sujeto real del mundo social. El mundo de la realidad no es una variante secularizada del paraíso, de un estado de cosas ya realizado y fuera del tiempo, sino que es un proceso en el curso del cual la humanidad y el individuo realizan su propia verdad, esto es, llevan a cabo la humanización del hombre. A diferencia del mundo de la pseudoconcreción, el mundo de la realidad es el mundo de la realización de la verdad; es el mundo en el que la verdad no está dada ni predestinada, ni está calcada indeleblemente en la conciencia humana; es el mundo en el que la verdad deviene. Por esta razón, la historia humana puede ser el proceso de la verdad y la historia de la verdad. La destrucción de la pseudoconcreción significa que la verdad no es inaccesible, pero tampoco es alcanzable de una vez y para siempre, sino que la verdad misma se hace, es decir, se desarrolla y realiza.

En consecuencia, la destrucción de la pseudoconcreción se efectúa como: 1) crítica revolucionaria de la praxis de la humanidad, que coincide con el devenir humano del hombre, con el proceso de "humanización del hombre", cuyas etapas clave son las revoluciones sociales; 2) el pensamiento dialéctico, que disuelve el mundo fetichizado de la apariencia, para llegar a la realidad y a la "cosa misma"; 3) la realización de la verdad y la creación de la realidad humana en un proceso ontogénico, ya que para cada individuo humano el mundo de la verdad es, al mismo tiempo, su propia creación espiritual como individuo histórico-social. Cada individuo debe —personalmente y sin que nadie pueda sustituirle— formarse una cultura y vivir su vida.

Por tanto, no podemos considerar la destrucción de la pseudoconcreción como el desgarramiento de una cortina y el descubrimiento de la realidad que se ocultaba tras ella, ya preparada y dispuesta, existiendo independientemente de la actividad del hombre. La pseudoconcreción es precisamente la existencia autónoma de los productos humanos y la reducción del hombre al nivel de la práctica utilitaria. La destrucción de la pseudoconcreción es el proceso de creación de la realidad concreta y la visión de la realidad en su concepción. Las tendencias idealistas han elevado al plano de lo absoluto ya el sujeto, ocupándose del problema de cómo abordar la realidad para que ésta sea concreta o bella; ya el objeto, suponiendo que la realidad es tanto más real cuanto más completamente sea desalojado de ella el sujeto. En contraste con estas corrientes, en la destrucción materialista de la pseudoconcreción, la liberación del "sujeto" (esto es, la visión concreta de la realidad a diferencia de la "intuición fetichista") coincide con la liberación del "objeto" (creación del ambiente humano como hecho humano de condiciones transparentes y racionales), puesto que la realidad social de los hombres se crea como unidad dialéctica de sujeto y objeto.

El lema "ad fontes", que resuena periódicamente como reacción contra la pseudoconcreción en sus más variadas manifestaciones, así como la regla metodológica del análisis positivista ("liberarse de los prejuicios"), encuentran su fundamento y su justificación en la destrucción materialista de la pseudoconcreción. La vuelta misma "a las fuentes" tiene, en general, dos aspectos totalmente distintos. Bajo el primero de ellos se manifiesta como crítica docta y, humanísticamente erudita de las fuentes, como examen de los archivos y fuentes antiguas de las que debe extraerse la auténtica realidad. Bajo otro aspecto, más profundo y significativo, que a los ojos de la docta erudición parece bárbaro (como lo demuestra la reacción contra Shakespeare y Rousseau), el lema "ad fontes" significa crítica de la civilización y de la cultura; significa una tentativa—romántica o revolucionaria— de descubrir, tras los productos y las creaciones, la acción y la actividad productiva, de hallar la "auténtica realidad" del hombre concreto tras la realidad cosificada de la cultura imperante, de revelar el verdadero sujeto histórico bajo las estratificaciones de las convenciones solidificadas.

La Ideología Alemana*

K. Marx, F. Engels

Capítulo I: Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista [2. Premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia].

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su relación con el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El **modo de producir** los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que reproducir.

Este **modo de producción** no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo de *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *multiplicarse la población*. Y presupone, a su vez, un *trato* [Verkehr] entre los individuos. La forma de éste intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

[3. Producción y trato. División del trabajo y formas de propiedad: tribal, antigua y feudal]

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen del grado en que cada una de ellas haya desarrollado sus **fuerzas productivas**, la **división del trabajo** y el trato interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su trato interior y exterior. Hasta qué punto se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el que se ha desarrollado en ella la división del trabajo.

* La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana, representada por Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán representado por sus diversos profetas" es una obra conjunta de Carlos Marx y Federico Engels, escrita en Bruselas entre 1845 y 1846. En ella desplegaron por primera vez en todos los aspectos la concepción materialista de la historia. El manuscrito de "La Ideología Alemana" de Marx y Engels constaba de dos tomos, el primero de los cuales contenía la crítica de la filosofía posthegeliana, y el segundo, la crítica del «socialismo verdadero». En el primer capítulo del primer tomo se expone el contenido positivo fundamental de toda la obra. Por eso el primer capítulo es el más importante de todos y tiene significado independiente. [Tomado de C. Marx y F. Engels *Obras Escogidas* en tres tomos. tomo 1. Editorial Progreso, Moscú, 1973, pp. 11-44.

Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, [[17]] con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el *campo* y en la oposición de sus intereses. Su desarrollo ulterior conduce a que el trabajo comercial se separe del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de aplicar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se revelan, al desarrollarse el trato, en las relaciones entre diferentes naciones.

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

[...4. Esencia de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social]

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que se dedican de un determinado modo a la producción, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de embaucamiento y especulación, la relación existente entre la estructura social y política y la producción. La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das *Bewusstseins*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das *bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al

cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. **No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.** Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas posee sus premisas. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, pero no tomados en un aislamiento y rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. En cuanto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empíricos, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea de una época pasada o del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden darse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

[1. Condiciones de la liberación real de los hombres]

Como es lógico, no tomaremos el trabajo de ilustrar a nuestros sabios filósofos acerca de que la «liberación» del «hombre» no ha avanzado todavía un paso siquiera si han disuelto la filosofía, la teología, la sustancia y toda la demás porquería en la «autoconciencia», si han liberado al «hombre» de la dominación de estas frases, a las que jamás ha estado sometido; acerca de que la liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales, que no se puede abolir la esclavitud sin la máquina de vapor y la mule jenny, que no se puede abolir el régimen de la servidumbre sin una agricultura mejorada, que, en general, **no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad. La «liberación» es un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura, de las relaciones...**

[2. Crítica del materialismo contemplativo e inconsecuente de Feuerbach]

(...) de lo que se trata en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos. Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La «concepción» feuerbachiana del mundo sensorial se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice «el hombre» en vez de los «hombres históricos reales». «El hombre como tal» es, en *realiter*, el «alemán». En el primer caso, en la *contemplación* del mundo sensorial, tropieza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensorial y, principalmente, del hombre y la naturaleza. Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble contemplación, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve «lo que está a mano», y otra superior, filosófica, que contempla la «verdadera esencia» de las cosas. No ve que el mundo

sensorial que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach.

[3. Relaciones históricas primarias, o aspectos básicos de la actividad social: producción de medios de subsistencia, creación de nuevas necesidades, reproducción del hombre (la familia), relación social, conciencia]

(...) debemos comenzar señalando que **la primera premisa** de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta ante todo comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico.

El tercer factor que aquí interviene desde un principio en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al «concepto de la familia» misma, como se suele hacer en Alemania.

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres peldaños distintos, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo de modo más comprensible a los alemanes, como tres «momentos» que han coexistido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o un determinado peldaño social, modo de cooperación que es a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio. (...) Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una «historia», aún sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones originarias históricas, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «**conciencia**». Pero, tampoco ésta es desde un principio una conciencia «pura». El «espíritu» hace ya tratado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma [[29]] de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. **El lenguaje** es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres. Donde existe una actitud, existe para mí, pues el animal no tiene «*actitud*» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «actitud» alguna. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. **La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social**, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, en principio, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensorio que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que la actitud de los hombres es puramente animal y al que se someten como el ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o esta determinada actitud hacia la naturaleza se halla determinada por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que la actitud limitada de los hombres hacia la naturaleza condiciona la limitada actitud de unos hombres para con otros, y ésta, a su vez, determina su actitud limitada hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún modificación histórica alguna. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social, en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria, y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y se perfecciona después, al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. A la par con ello se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo espontáneo o introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, a las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse por que las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva dominante; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también por que la contradicción no se da en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la conciencia general de una nación (como ocurre actualmente en Alemania); pero, dado que esta contradicción se presenta como contradicción existente sólo dentro del cuadro de la conciencia nacional, a tal nación le parece que también la lucha se circunscribe a dicha escoria nacional.

Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que

vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «seres superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea del individuo imaginariamente aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de relación congruente con él.

[4. La división social del trabajo y sus consecuencias: la propiedad privada, el Estado, la «enajenación» de la actividad social]

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias opuestas, se da, al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamente, la *distribución desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.

Precisamente por virtud de esta **contradicción entre el interés particular y el interés común**, cobra este último, en cuanto **Estado** una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases... Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, **tiene que empezar conquistando el poder político**, para poder presentar, a su vez, su interés como interés general, cosa que en el primer momento se ve obligada a hacer.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos [18] e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que moverse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un *modo real* se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado.

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. En efecto, a partir del

momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino espontánea, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.

[5. Desarrollo de las fuerzas productivas como premisa material del comunismo]

Con esta «*enajenación*», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder «insuportable», es decir, en un poder contra el que hay que hacer la **revolución**, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con un mundo de riquezas y de educación, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente universales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1) el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local, 2) las mismas *potencias* de relación no podrían desarrollarse como *potencias universales* y, por tanto, insuportables, sino que seguirían siendo simples «circunstancias» supersticiosas de puertas adentro, y 3) toda ampliación de la relación acabaría con el comunismo local. El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción «coincidente» o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.

Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la mano de obra excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción de sus necesidades, por limitada que sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un *plano histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un *ideal* al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.

La teoría de la alienación en Marx*

Ludovico Silva

En este libro intentaré una reconstrucción progresiva de la teoría marxista de la alienación. Su tesis fundamental es que esa teoría vive y pervive a lo largo de toda la obra de Marx; al menos, de sus obras fundamentales. La casi totalidad de la inmensa literatura que se ha producido y se sigue produciendo en torno al problema de la alienación, coincide en un gigantesco y nefando error creer que la alienación es un problema que Marx sólo atacó en su juventud, concretamente en los *Manuscritos de 1844*. Marx ahondó de manera sistemática en el problema de la alienación. En las grandes obras económicas que escribió a partir de los *Grundrisse* (1857-1858), existe una teoría madura de la alienación, desprovista por completo de aquellos escauceos filosóficos esencialistas que dificultaban la lectura correcta de los manuscritos de París.

Aunque partiremos de los *Manuscritos* del 44, haremos una alusión -casi puramente a título de información- acerca de los giros que toma la alienación en obras anteriores. Nos quedaremos en alusión por dos razones. En primer término, porque detenernos en este examen nos obligaría a profundizar las relaciones Marx-Feuerbach-Hegel (y otros nombres, como Moses Hess, por ejemplo), relaciones que en este libro no queremos tocar sino cuando sea estrictamente necesario, y que por lo demás han sido estudiadas a fondo por múltiples autores, lo que no puede decirse del problema de la alienación en obras de Marx como los *Grundrisse*, o las *Teorías sobre la plusvalía*, o la *Contribución a la crítica de la economía política*, que son - aunque parezca mentira- terreno casi virgen en este aspecto. En segundo lugar -y esto es quizá más importante que lo anterior- porque sólo a partir de los *Manuscritos* del 44, primera obra escrita por Marx después de iniciar sus estudios de economía política, es posible hablar rigurosamente de "alienación" en sentido marxista. En la Disertación doctoral de Marx (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, 1840-41) se dice, por ejemplo, hablando de Epicuro, que éste concebía al "fenómeno en cuanto tal, esto es, como alienación (*Entfremdung*) de la esencia", lo que nada en absoluto nos dice acerca de la alienación en sentido marxista, y sí de la alienación en sentido hegeliano. En *La cuestión judía* se acerca un poco más a su sentido futuro, cuando -siguiendo los pasos de Feuerbach- señala la representación cristiana del hombre como "fantástica" y "extraña" y en relación antagónica con el hombre mismo; así como también señala la alienación del hombre respecto del Estado en la "sociedad civil", en el sentido de que el hombre de esta sociedad no considera que su "esencia" está en él mismo, sino en el Estado, lo que equivale a una forma de alienación. Ambos temas -alienación religiosa, alienación estatal-, unidos a otros tales como el de la alienación burocrática reaparecen en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* o *Crítica del Derecho Público hegeliano*, de 1843; hay, asimismo, el germen de la crítica de la filosofía como alienación ideológica, que ahondará después. Y en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde Marx revela con esplendor estilístico su vocación materialista, hallamos temas que anticipan a *La sagrada familia*: la forma de suprimir la alienación religiosa consiste ante todo en suprimir la alienación existente en la estructura material de la sociedad, pues aquélla es expresión de ésta; tanto en la religión como en la vida ciudadana es preciso denunciar la inversión de sujeto y objeto que ocurre universalmente: en la religión, el objeto creado - Dios- se convierte en sujeto creador; en la sociedad civil, el objeto creado - Estado, progreso, etc.- se convierte en sujeto dominador. Y para combatir las formas ideológicas de tal alienación, la filosofía que separa al hombre de su existencia material, propone la teoría revolucionaria, pues "la teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades".

Pero no hay teoría marxista de la alienación sino a partir de los *Manuscritos* parisinos de 1844. A pesar del vocabulario filosófico, sus categorías son ya fundamentalmente socio-económicas, y la alienación aparece como categoría histórica, vinculada ante todo al régimen capitalista de indicadores suficientes como para saber que Marx ya extendía el concepto a modos de producción anteriores. Así, se habla ya de modo claro e inequívoco acerca de lo que nosotros calificaremos

* Ludovico Silva, Fragmento del capítulo I "Panorama del concepto de alienación en la obra de Marx: Su trayectoria y sus problemas" en *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*. Venezuela, Caracas, Fundación Ludovico Silva y fondo editorial del IPASME, 2006, pp.15- 27

como “variables histórico-genéticas de la alienación”, a saber: la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil, tres condiciones históricas que pueden ser superadas históricamente y que, por tanto, no pertenecen a ninguna supuesta “esencia humana”, a menos, claro está, que se considere como la “esencia” del hombre el vivir en relaciones de explotación. Pese a hablar de “esencia humana” y pese a valerse de este concepto en expresiones tan comprometidas filosóficamente como “alienación de la esencia humana”, Marx insistirá, como veremos, en el carácter variable, esto es, humano, histórico, económico-político, pues la alienación económica es la vida real y efectiva. No puede haber para Marx una esencia humana alienada fija, estable, eterna, una inmutable *quidditas* (Esencia humana en Santo Tomás), pues de otro modo ¿qué sentido tendría toda la lucha de Marx por demostrar que la alienación es superable históricamente?

Por otra parte, Marx sienta las bases, en este manuscrito, de la teoría de la alienación que en obras posteriores desarrollara; lo hace enumerando las principales formas de alienación: alienación del producto respecto del productor, alienación de éste respecto de su actividad productiva misma, alienación del “ser genérico” o antagonismo entre el hombre como individuo y el hombre como especie, alienación del hombre respecto del hombre y alienación ideológica en su forma religiosa. Todas estas formas reaparecerán en las obras posteriores de Marx pero desvestidas de buena parte del ropaje filosófico que ostentan en los *Manuscritos*. La teoría de la alienación allí presente no puede considerarse -como la consideran muchos autores- como la teoría marxista definitiva; ni mucho menos, pues aunque figuren allí las intuiciones principales, ¿cómo podría estar completa la teoría marxista de la alienación sin la teoría de la plusvalía, ni la del valor-trabajo, que sólo desarrolla Marx años después? Sin embargo, hay pasajes que no desmerecen en modo alguno del Marx de los *Grundrisse*, tales como lo referentes a la alienación de las necesidades.

En *La sagrada familia* no sólo se ataca duramente a la filosofía especulativa que hablaba (como hoy) del famoso “el hombre” con su esencia a cuestas, sino que se insiste -como en los Manuscritos del año anterior- en relacionar raizalmente propiedad privada y alienación, señalando la vía práctica para que la deshumanización que implica la propiedad privada, sea superada mediante la autonegación de la misma, y se convierta en “deshumanización que se supera a sí misma”.

En *La ideología alemana* se ataca también de frente a la “esencia humana” con un vocabulario, esta vez, plenamente socioeconómico; se plantea la alienación en casi toda su amplitud, haciéndose especial hincapié en dos de sus variables la división del trabajo y la producción mercantil, trabadas y con el mercado mundial capitalista y se trazan, junto a las bases para una teoría general de las formaciones ideológicas, los fundamentos para un subconjunto de la teoría de la alienación que hoy cobra inmensa importancia en el análisis de la sociedad (tanto la capitalista como la de transición hacia el socialismo) a saber: la *alienación ideológica*, concepto que, como veremos ya había sido intuido en los manuscritos de París.

¿Qué ocurrirá con el correr de los años? ¿Desaparecerá, como algunos pretenden, el vocablo “alienación” de la obra madura de Marx? O bien, como quieren algunos más cautos, desaparecerá el concepto de alienación tal y como había sido formulado en 1844-45, para dar lugar a sucedáneos menos “filosóficos”? ¿sería, en suma, la teoría de la alienación el recurso filosófico de un pensador que aún no había profundizado en el estudio de la economía política?

En este libro trataremos de responder objetivamente tales interrogantes. Y veremos, *objetivamente*, que nunca desapareció el concepto de alienación de la obra de Marx: por el contrario, se fue perfeccionando y completando sucesivamente.

Veremos, por ejemplo, que en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), escriben Marx y Engels: los filósofos alemanes “bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían ‘alienación de la esencia humana’; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían ‘superación (*Aufhebung*) del poder de lo universal abstracto’, y así sucesivamente”. Pero, entiéndase bien, no se burlan allí Marx y Engels de los términos hegelianos ‘Superación’ y ‘Enajenación’, es decir, no cuestionan la dialéctica ni la alienación, sino su aplicación a fantasmas filosóficos tales como la “esencia humana” y “lo

universal abstracto"; en lo cual, por lo demás, hay una autocrítica de Marx, quien cuatro años antes había empleado la primera de esas expresiones en sus manuscritos parisinos.

Un año después, en *Trabajo asalariado y capital*, retoma uno de los temas centrales de la teoría de la alienación expuesta en los *Manuscritos* de 1844, a saber: el trabajo del obrero asalariado visto como labor forzada y desprovista de sentido propio; la vida comienza para él -escribe Marx- "cuando esa actividad termina: en la mesa, en el café, en la cama". Sus doce horas de trabajo no tienen sentido en sí mismas, en cuanto trabajo (por ello son trabajo alienado); su único sentido es el salario, que le sirve para ir a la mesa, al café, a la cama. "Si el gusano de seda hilase para unir los dos extremos, y aún así siguiera siendo larva, sería el asalariado perfecto". Sometido a la producción mercantil y a la división del trabajo (tema que Marx había desarrollado detenidamente por primera vez en *Miseria de la filosofía*, de 1847), el llamado obrero libre es "libre" tan sólo porque puede, a diferencia del esclavo y el siervo de la gleba, vender en el mercado esa peculiar mercancía suya que es su trabajo (Marx dirá posteriormente: su *fuerza de trabajo*).

Años después, al reiniciar su investigación económica -interrumpida, irónicamente, por tener que vender su fuerza de trabajo intelectual en el mercado del periodismo: esa fuerza era, en efecto, su única mercancía, su único medio de vida, salvo las ayudas de Engels- vuelve Marx a su vieja teoría de la alienación en diversos y muy ricos textos. Aparecerá entonces, no sólo parte del viejo vocabulario, sino lo que es más importante; la teoría de la alienación perfectamente trabada y unificada con la crítica del modo capitalista de producción (aunque Marx extendía la alienación también a otros modos de producción, no sólo al capitalismo, como algunos autores erradamente afirman), pero además unida a toda la historia de la producción mercantil, la división del trabajo y la propiedad privada. Surge así la alienación como una de las más amplias categorías *socio-económicas* de Marx; la que le da el rango, junto a la teoría de las formaciones económico-sociales, de sistema explicativo de 7.000 años de historia humana, sistema *interpretador* sin duda pero también instrumento *transformador* del porvenir, sistema teórico-práctico, y no sistema *ad usum philosophorum* (para uso exclusivamente filosófico), ni sistema de *philosophia perennis* (filosofía eterna e inmutable).

Así, por ejemplo, en los *Grundrisse* (1857-1858), atacará Marx a los economistas burgueses por cometer un error garrafal semejante al que reprochaba a Proudhon en 1847: el error de confundir objetivación (*Vergegenständlichung*) con alienación (*Entfremdung*). "Los economistas burgueses - escribe- están hasta tal punto prisioneros en las concepciones de una etapa histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la objetivación de las fuerzas de trabajo sociales se les aparece como algo inseparable de la necesidad de la *alienación* de esas fuerzas respecto del trabajo viviente". Describirá, además, la alienación del valor de uso en el valor de cambio (como en *El Capital*), la moneda como "poder autónomo frente a los productores", la cosificación de las relaciones humanas y la personalización de las cosas, la desaparición de la economía monetaria como condición fundamental para la superación (*Aufhebung*) de la alienación (esta es una de las razones, dicho sea de paso, de la persistencia de la alienación en las actuales sociedades de transición hacia el socialismo, supuestamente "socialistas"; ¿no es una contradicción suprimir la propiedad privada de los medios de producción y al mismo tiempo mantener una economía monetaria?); igualmente, en los *Grundrisse* se hace hincapié en la *historicidad* del concepto de alienación (lo que lo separa de una vez por todas de la famosa "esencia humana"), y en la oposición Capital-Trabajo que había sido parcialmente desarrollada en los *Manuscritos* del 44; también en la alienación religiosa como perfecta analogía de la alienación del producto del trabajo, en la alienación ideológica en general como expresión de la alienación material, en la contradicción Apropiación-Alienación, y en otros temas que analizaremos en el lugar correspondiente.

En la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) está también presente el concepto de alienación, ¿y cómo no habría de estarlo, si el libro es esencialmente un análisis de la mercancía? Es necesario insistir en el hecho siguiente, del que pocos autores se han percatado: no es necesario hallar en un texto el vocablo "*Entfremdung*" u otros semejantes para que ese texto hable de alienación; éste es un concepto socio-económico, de consecuencias éticas, que está presente

siempre que Marx hace el análisis de la producción mercantil, en particular allí donde habla de la plusvalía. Por lo demás, en la *Contribución* sí están presentes los vocablos hegelianos ya conocidos, como tendremos oportunidad de mostrarlo. Pero están presentes de una manera peculiar, asociada y disociada a un tiempo de las formas que exhibe en otros contextos. Asociada, porque se vincula, como siempre, al análisis de la mercancía; disociada, porque la entonación teórica es casi puramente económica. Trata allí Marx, en primer término, acerca del tema que, aunque hecho célebre por el *Capital*, era viejo en él: el fetichismo mercantil. "Lo que, en fin, caracteriza al trabajo creador de valor de cambio es que las relaciones sociales entre las personas se presentan, por así decirlo, como una relación social entre las cosas". Se enfrenta, además, a la forma pura y escuetamente económica de la alienación, la forma que pudiéramos denominar "teórica", cuando analiza el dinamismo polar del valor uso y el valor de cambio: "El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la alienación universal de éstos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso, ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio". Análisis que culmina en la forma dinero, la forma equivalencial general, la *merx mercium* o mercancía suprema que representa a todas las demás. Al alienarse como valor de uso y entrar en el proceso de cambio, llega la mercancía a tomar la forma del equivalente general y convertirse en valor de cambio para todas las otras mercancías.

Esta alienación primaria, que pertenece al dominio puramente teórico del análisis de la mercancía - suerte de análisis que hoy llamaríamos "sincrónico"- se completa, en *El Capital* con el análisis de la plusvalía. Pues hay, dentro del mercado de mercancías, una muy particular: la fuerza de trabajo, mercancía perteneciente al obrero libre, y que él vende en el mercado de trabajo. Al hacerlo, dice Marx, "realiza su valor de cambio y aliena su valor de uso". El valor de uso de la fuerza de trabajo es consumido en el proceso de trabajo, pero con una peculiaridad muy importante que diferencia a la fuerza de trabajo de otras mercancías: no sólo se ha convertido ella misma en mercancía al realizarse como valor de cambio, al venderse al dueño del capital, sino que además, al consumirse como valor de uso en el proceso de trabajo, *produce otras mercancías* y produce plusvalía, con lo cual el proceso de alienación hace su recorrido completo: las mercancías que la fuerza de trabajo produce, y la plusvalía, se le enfrentarán luego al obrero como fuerzas poderosas, extrañas o ajenas a él, dominándolo y convirtiéndolo en su servidor. A medida que se desarrolla el capitalismo industrialmente, este proceso de alienación se intensifica cada vez más, y adquiere -como en el siglo XX- su expresión ideológica- su alienación ideológica, su producción de *plusvalía ideológica*. Pero esta intensificación de la alienación (que no es suavizada en modo alguno, sino más bien disfrazada por las "reivindicaciones" o "reformas" actuales en favor del obrero) es al mismo tiempo, según Marx, el camino para su superación. Al aumentar la alienación, el desarrollo de las fuerzas productivas crea asimismo las condiciones para su superación. La prueba máxima de que para Marx la alienación era una *categoría histórica*, y no filosófica ni antropológica, es precisamente su insistencia en que se trata de un fenómeno que puede superarse históricamente, superando las condiciones objetivas que la hacen posible -transformación o transustanciación- de la propiedad privada y la división del trabajo, extinción de la economía monetaria, etc.

Es notable en *El Capital*, también, el desarrollo de eso que llama Marx "la forma más fetichizada del capital", a saber, el capital a interés, el dinero que produce dinero, allí donde el proceso no puede ya simbolizarse como D - M - D (el dinero que produce mercancías, y éstas que a su vez producen nuevo dinero), sino simplemente como D - D¹, o sea, dinero que produce dinero, capital que se autovaloriza. A primera vista, pareciera estar ausente de ese proceso la alienación humana, pues se trata de una cosa que produce a otra cosa, sin que aparezca un productor. Pero, en realidad, es la forma más profundamente alienada de todas, allí donde el capital producido por la plusvalía (que a su vez fue producida por el trabajador) se convierte en una entidad totalmente autónoma, en un poder sin cesar creciente sobre el mercado y, por tanto, sobre los productores.

El mismo punto encuentra un magnífico desarrollo en las *Teorías sobre la plusvalía*, ese ingente manuscrito de los años 1861 -1863, destinado, según es opinión aceptada, a formar el libro IV del *Capital*. Siendo este Libro IV uno de los lugares más ricos de la obra marxista en lo que se refiere al problema de la alienación, y estando publicado en su mayor parte desde 1905-1910 (edición de Karl Kautsky), sorprende que apenas ninguno de entre los muchísimos comentaristas del problema de la

alienación en Marx (única excepción que conocemos: M. Rubel) se haya molestado en consultar este texto. Aparecen aquí, resumidas y profundizadas todas las grandes formas de la alienación que, como hemos visto ya a vuelo de pájaro, aparecen a lo largo de toda la obra de Marx. Así, por ejemplo, en el caso del análisis del capital a interés y de la usura. “El fetichismo más absoluto nos lo revela el capital usurario o productor de intereses. Es el punto de partida primitivo del capital, el dinero, y la fórmula $D - M - D'$, reducida a sus dos extremos: $D - D'$. Es la fórmula primaria y genérica del capital condensada en una síntesis ininteligible (...). Así, en la forma del capital a interés, la plusvalía se presenta como una emanación misteriosa del dinero: 100 libras, al interés del 5%, producen 105 libras! ¿Dónde está el proceso de trabajo? ¿Es esta una forma fetichizada de la suprema mercancía: el dinero, en la que ha desaparecido la alienación del trabajo? En modo alguno:

se trata de una concentración de trabajo muerto, trabajo “objetivado” que sigue pesando como una fuerza extraña sobre el trabajo vivo. Aparece así el tema eterno en Marx: el antagonismo de capital y trabajo. En el capital a interés pareciera haberse borrado tal antagonismo; y así lo ven los economistas vulgares; sin embargo, más que nunca, se trata de un fetiche, de una forma en la que “el capital alcanza su forma más cósmica, su forma pura de fetiche y en la que la naturaleza de la plusvalía queda ocultada”. Es decir, la relación social, las relaciones de producción que han hecho posible el capital, parecieran esfumarse en el capital a interés o valor que se valoriza a sí mismo. Pero, a pesar de semejante mistificación, existe allí más que nunca la alienación, la *forma de la alienación*, comprendida a medias por los economistas clásicos (Smith, Ricardo) y absolutamente incomprendida por los economistas vulgares, “que nadan en la alienación como en su elemento natural”, según apostrofa Marx.

Veremos que surge también en esta obra, en estrecha relación con el tema de la alienación, un tema que había aparecido en el Libro III del *Capital*, a saber, el de la “fórmula trinitaria”. “Los economistas clásicos y, por tanto, críticos, consideran como un obstáculo la forma de la alienación y procuran descartarla mediante el análisis; los economistas vulgares, por el contrario, nadan en la alienación como en su elemento natural. Para ellos, la trinidad de la tierra-renta, el capital-interés y el trabajo-salario es lo que para los escolásticos la trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo. (...) Este modo de proceder es utilísimo para la apologética. Bajo la forma de tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario, las diversas formas de la plusvalía y de la producción capitalista no aparecen alienadas (*entfremdet*) como lo son realmente, sino como si fueran extrañas e indiferentes entre sí, como formas simplemente distintas, pero no antagónicas. Es como si las diversas rentas naciesen de fuentes muy distintas ... “¿Cuando, en realidad, no hay plusvalía - ni ninguna de sus formas: ganancia, renta- que no tenga su fuente en el trabajo humano! Parecido reproche hará Marx en esta obra al sistema fisiocrático, que aunque “intenta explicar la plusvalía por la apropiación del del trabajo ajeno”, sin embargo la considera “como un simple don de la naturaleza”, con lo que escamotea una buena parte de “la alienación (*Entfremdung*) de la fuerza de trabajo respecto de las condiciones objetivas del mismo”. Figuran, además, en esta obra, temas tales como la peculiar alienación del trabajador agrícola frente al terrateniente-capitalista, el antagonismo irreconciliable entre el capital y el trabajo -el capitalista: personificación del capital; el trabajador: personificación del trabajo-; la alienación de la ciencia, convertida en fuerza productiva, en capital, e igualmente antagónica frente al trabajo; la alienación del producto; la plusvalía como medida objetiva de la alienación; la alienación ideológica en general y la de la producción intelectual artística en particular, cuando el producto artístico, material o inmaterial, entra como mercancía al mercado; superación de la alienación, etc.

Una suposición: producir en tanto que hombres*

Karl Marx

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo, comprobable sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda*. 2] En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2] de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado y realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi *esencia comunitaria, humana*.

Nuestras producciones serían otros tantos espejos cuyos reflejos irradiarían nuestra esencia ante sí misma.

Esta relación... la manera en que en ella, recíprocamente, se realice de tu parte lo que se realiza de la mía.

Consideremos los diferentes momentos tal como aparecen en la suposición:

Mi trabajo sería *expresión vital libre*, por tanto *goce de la vida*. Bajo las condiciones de la propiedad privada es *enajenamiento de la vida*, pues yo trabajo *para vivir*, para conseguir un *medio* de vida. Mi trabajo *no es vida*.

En segundo lugar: por ser el trabajo la afirmación de mi vida *individual*, la *peculiaridad* de mi individualidad estaría incluida en él. El trabajo sería entonces la *propiedad verdadera, activa*. Bajo las condiciones de la propiedad privada, la enajenación de mi individualidad es tal, que esta *actividad* me resulta *detestable*; es un *tormento*; sólo es más bien la *aparición* de una actividad, y por ello una actividad *obligada*, que se me impone por un requerimiento *exterior* y casual y no por un requerimiento *interno y necesario*.

En el objeto de mi trabajo, mi trabajo sólo puede mostrarse de la manera en que es. Su aparición no puede mostrarlo como él *no* es según su esencia. Por ello, mi trabajo sólo aparece como la expresión objetiva, sensible, observable y por tanto indudable de mi *pérdida de mí mismo* y de mi *impotencia*.

*Karl Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, trad. Bolívar Echeverría. México, ERA, segunda edición, 1980, p.p. 155-157