

## Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano colectivo. Una propuesta para su reconstrucción.

### Karl Marx and the practical materialist theory of alienation of the collective human subject. A proposal for its reconstruction

107

Miguel Candiotti\*

#### Resumen

Este artículo propone una reconstrucción de la teoría marxiana de la enajenación, poniendo el énfasis en dos aspectos que han sido mayormente desatendidos en la vasta bibliografía crítica sobre el tema. Por un lado, el carácter eminentemente material y práctico de la enajenación que Marx describe. Por otro lado, las frecuentes referencias en su obra al ser humano como sujeto colectivo, como especie concreta y como sociedad histórica real que produce su propia vida y su propio poder transformando la naturaleza de la que forma parte.

**Palabras clave:** Marx, enajenación material-práctica, sujeto humano colectivo, trabajo social, poder social.

#### Abstract

This article proposes a reconstruction of the Marxian theory of alienation, emphasizing two aspects that have been largely neglected in the vast critical literature on the subject. On the one hand, the eminently practical and material character of the alienation that Marx describes. On the other hand, the frequent references in his work to the human being as a collective subject, as a concrete species and as a real historical society that produces its own life and its own power by transforming nature of which it is part.

**Keywords:** Marx, material-practical alienation, collective human subject, social work, social power.

Recibido: 7 febrero 2016

Aceptado: 2 diciembre 2016

---

\* Argentino, Dr. en Humanidades (Universidad Pompeu Fabra); Mg. en Interculturalidad (Universidad de Bolonia); Lic. en Filosofía (Universidad Nacional de Rosario). Becario postdoctoral en la Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades (UE-CISOR) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), Argentina. Miembro del Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS, Universidad Pompeu Fabra). Colaborador del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI, Universidad Nacional de San Martín). [miguel.candiotti@gmail.com](mailto:miguel.candiotti@gmail.com).



## Introducción

Mucho se ha escrito sobre el concepto marxiano de enajenación (o alienación<sup>1</sup>) a partir de la tardía publicación de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*<sup>2</sup>, que no es el único texto en donde Marx lo utiliza, pero sí el que le otorga el lugar más destacado. Desde los ensayos pioneros de Marcuse, Cornu y Lefebvre, en los años '30, las interpretaciones sobre esta categoría se multiplicaron en las décadas siguientes hasta alcanzar su pico y su saturación entre los años '60 y los '70. Luego comienza una gradual declinación en el interés por el tema, con la que seguramente tuvo que ver el fuerte impacto de las hoy ya desprestigiadas críticas althusserianas<sup>3</sup> (las más exitosas de las que, desde el inicio, provinieron de la desconfiada ortodoxia “marxista-leninista”). Pero sería equivocado buscar allí el único motivo de ese desencanto. El período de auge de los análisis sobre la enajenación había dado lugar a una moda que acabó desembocando en una paradójica Babel donde todo el mundo utilizaba el término como un *passe-partout*, sin un mínimo de rigor. Ahora bien, esta misma falta de precisión obedecía, en parte, a la propia multiplicidad inabarcable de interpretaciones y matices que presentaban incluso los estudios más serios sobre la cuestión. Las principales falencias podrían resumirse en los siguientes dos puntos: 1) la insuficiente comprensión de la especificidad materialista y práctica que adopta la enajenación en la obra de Marx, frente a los usos de ese concepto por parte de Hegel y de Feuerbach; 2) la incapacidad de ofrecer una lectura general del fenómeno que permita dar cuenta cabalmente de esa pluralidad de “enajenaciones” a las que Marx haría referencia: la religiosa, la política, la económica, la del individuo, la de la clase, la que es propia del proletariado, la que también incluye a la burguesía, la “autoenajenación” como algo distinto de la “enajenación”, la “subjetiva” frente a la “objetiva”, etc<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Aunque no puede obviarse la considerable difusión que ha recibido esta palabra en nuestra lengua, nosotros preferimos utilizar “enajenación” –por su más evidente relación con la palabra “ajeno”– para verter al castellano los términos alemanes *Entfremdung*, *Entäußerung* y *Veräußerung*, que también son frecuentemente traducidos como “extrañamiento”.

<sup>2</sup> También conocidos como “Manuscritos de París” o “de 1844”, fueron publicados por primera vez en 1932: “En *Der historische Materialismus*, a cargo de [Siegfried] Landshut y [Jacob Peter] Mayer [en Leipzig] y en MEGA [*Marx-Engels-Gesamtausgabe*], I/3, a cargo de [Vladimir Viktorovich] Adoratski [en Moscú]” Marcello Musto, (ed.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011, p. 48. Los agregados entre corchetes corren por nuestra cuenta; vale también para todas las citas siguientes, excepto que se indique lo contrario.

<sup>3</sup> Cf. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* [*Pour Marx*, 1965], México, Siglo XXI, 1967; Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital* [1965], Siglo XXI, 1969.

<sup>4</sup> Cf. Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016; Auguste Cornu, *Karl Marx: l'homme et l'oeuvre*, Paris, Alcan, 1934; Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Alcan, 1939; Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions de Seuil, 1956; Ernst Bloch, *Karl Marx* [1959], Bologna, Il Mulino, 1972; Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [1961], México, Fondo de Cultura Económica, 1970; Nicola Badaloni, “Alienazione e libertà nel pensiero di Marx”, *Critica marxista*, año VI, núm. 4-5, 1968, pp. 139-164; Giuseppe Bedeschi, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx* [1968], Madrid, Alberto Corazón, 1975; Shlomo Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx* [1968], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983; Luciano Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, Milano, La Goliardica, 1969; Kostas Axelos, *Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella, 1969;



En el presente artículo propondremos una interpretación que no aparece explícitamente desarrollada en ningún texto de Marx como su teoría general de la enajenación, pero que sin embargo se apoya ampliamente en sus escritos –mediante una metodología filológica crítica–, y permite explicar y, por así decir, concentrar la fuerza de todos sus usos del término “enajenación”, desde las obras de juventud hasta las de madurez. El carácter novedoso de nuestro enfoque proviene del intento de responder a una pregunta elemental: ¿quién es, para Marx, el sujeto de la enajenación? ¿Quién se encuentra enajenado? El ser humano, se dirá rápidamente. Correcto, pero ¿qué entiende Marx por “ser humano”? Frente a este interrogante se ha tendido tradicionalmente a pensar en el sujeto humano individual, que es un “ser social” porque solamente en sociedad logra desarrollarse. Sin embargo, Marx no habla exactamente del individuo en sociedad, sino más bien de los “individuos en sociedad”<sup>5</sup>, vale decir, de un sujeto que es “social” –o es un “ser social”– porque está constituido por la sociedad misma como sujeto humano colectivo. Esto nos ha llevado a considerar que, en última instancia –como le gustaba decir a Engels<sup>6</sup>–, el “sujeto real”<sup>7</sup> de la enajenación humana no puede ser otro que el propio “sujeto social”<sup>8</sup>, el “ser humano social”<sup>9</sup> e incluso el “individuo social”<sup>10</sup>, pero entendido precisamente como *sujeto humano colectivo*, esto es, como “la sociedad humana o la humanidad social”<sup>11</sup>.

### 1. Especificidad materialista-práctica de la (auto)enajenación según Marx

Comencemos por señalar la habitual incompreensión de las diferencias entre la enajenación tal como la interpretan Hegel y Feuerbach, por un lado, y Marx, por otro. No muchos comentaristas de la teoría de la enajenación han logrado captar en toda su profundidad un elemento fundamental que desarrolla Marx, inspirado parcialmente en Moses Hess, a saber: la distinción y el paralelo entre la “enajenación teórica” y la “enajenación práctica”<sup>12</sup>.

---

István Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx* [1970], México, Era, 1978; Robert Schacht, *Alienation*, Garden City (NY), Doubleday, 1970; Ernest Mandel y George Novack, *The Marxist theory of alienation*, New York, Pathfinder Press, 1970; Bertell Ollman, *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1971; David McLellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas* [1973], Barcelona, Crítica, 1977; Alberto Izzo (ed.), *Alienazione e sociologia*, Milano, Franco Angeli, 1973; Manuel Alonso Olea, *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974; Ludovico Silva, *Marx y la alienación*, Caracas, Monte Ávila, 1974; Adam Schaff, *La alienación como fenómeno social* [1977], Barcelona, Crítica, 1979. Esta enumeración dista mucho de ser completa: sólo pretende ser una muestra significativa.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* [publicados en 1939], Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, vol. 1, p. 5.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, sus famosas cartas a Joseph Bloch y a Conrad Schmidt de septiembre y octubre de 1890, respectivamente (cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Progreso, 1981, vol. 3, pp. 514-522).

<sup>7</sup> Marx, *op.cit.*, vol. 1, p. 22

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 5-6, 21-22.

<sup>9</sup> Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en Karl Marx, *Escritos de juventud* [1835-1844], México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 617, 619 y 622, trad. rev.; cf. K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 40, Berlin, Dietz, 1968, pp. 536, 537 y 540.

<sup>10</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., p. 131; vol. 2, pp. 228-232, 282, 395.

<sup>11</sup> Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” [1845], incluido como apéndice en Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* [1845-46], Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 668, tesis 10ª.

<sup>12</sup> Moses Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 339; cf. Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo*



En Hegel y en Feuerbach tanto la objetivación como la enajenación se dan exclusivamente en el plano de la (auto)conciencia o el (auto)conocimiento. Mientras que para Hegel el sujeto es el Espíritu, para Feuerbach es el ser humano. En el primero, toda objetividad no es más que objetivación de la Idea; y esta objetivación equivale a una enajenación mientras la propia (auto)conciencia no hace la experiencia de reconocer en todo objeto un producto suyo y reabsorberlo en su interioridad<sup>13</sup>. En Feuerbach, por el contrario, objetividad, objetivación y enajenación no son sinónimas. La objetividad propiamente dicha es la realidad material que captamos activamente mediante los sentidos, pero que no creamos *ex nihilo* con ellos<sup>14</sup>. Esa objetividad sensible constituye una objetivación de la esencia humana, afirma Feuerbach, pero sólo en la medida en que, al entrar en relación cognitiva con ella y conocerla a nuestra humana manera, también nos conocemos en parte a nosotros mismos. Ahora bien, el objeto religioso no es un auténtico objeto porque no es sensible, no existe fuera de nuestra conciencia, y por eso constituye una pura objetivación espiritual de nuestro autoconocimiento, vale decir, una mera representación ilusoriamente tomada como una entidad real, objetiva, exterior a la conciencia del individuo humano; esta objetivación espiritual de lo humano como sobrehumano, llevada a cabo inconscientemente por la religión, es exactamente lo que Feuerbach entiende por enajenación<sup>15</sup>. La cual también se

---

*histórico*, Buenos Aires, Platina-Stilcograf, 1965; Pablo Nocera, “La esencia del dinero: Moses Hess y las formas profanas de alienación”, ponencia presentada en las *X Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013: <http://www.academica.org/000-038/662>.

<sup>13</sup> “La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a *ser-se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño [*sich entfremdet*] y luego retorna a sí desde ese extrañamiento [*Entfremdung*], con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia.” (Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu* [1807], Madrid, UAM-Abada, 2010).

<sup>14</sup> “Estoy a un mundo de distancia de esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en materiales de los que sólo podemos apropiarnos por medio de la actividad sensorial [*Sinnentätigkeit*]; yo no produzco el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: pero sólo es objeto [*Gegenstand*] aquello que existe fuera de la cabeza. Si soy idealista, es sólo en el campo de la filosofía práctica; [...] pero en el campo de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel, donde es lo inverso lo que sucede, para mí sólo vale el realismo, el materialismo en el sentido indicado. Lamentablemente no puedo aplicarme el principio de la filosofía especulativa anterior: ‘llevo conmigo todo lo que es mío’ — el antiguo lema: *Omnia mea mecum porto*. Tengo tantas cosas fuera de mí, que no puedo transportarlas conmigo en el bolsillo o en la cabeza” (Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* [1841], Madrid, Trotta, 1995, “Prólogo a la Segunda Edición (1843)”, pp. 38-39, trad. rev.; cf. *Das Wesen des Christentums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, pp. 14-15).

<sup>15</sup> “A través del objeto viene el ser humano a ser *consciente de sí mismo*: la conciencia del objeto es la *autoconciencia* del ser humano. Por el objeto conoces tú los seres humanos; en él te *aparece* su esencia; el objeto es su esencia *revelada*, su *yo verdadero*, *objetivo*. Y esto no es válido solamente de los objetos espirituales, sino también de los *sensibles* [*sinnlichen Gegenständen*]: hasta de los objetos más distantes respecto del ser humano, *porque y en cuanto* son sus objetos, constituyen revelaciones de la esencia humana” “Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es distinguible de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es *exterior* al ser humano, el objeto religioso está *en él*, le es *interior*; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. [...] Vale aquí, *sin*



aplica al caso de la Idea hegeliana, que supuestamente se objetiva-enajena en la naturaleza y se va conociendo a sí misma por medio de los seres humanos, que a lo largo de su historia la realizan. Para Feuerbach, esta explicación hegeliana de la enajenación está puesta del revés y hay que enderezarla: es el ser humano corpóreo, natural y racional el que se enajena/objetiva espiritualmente en la Idea: “Es así como la filosofía absoluta extraña [entäußert] y enajena [entfremdet] al ser humano de su propia esencia, de su propia actividad”<sup>16</sup>. Pero ¿cuál es, según Feuerbach, esa actividad propia del ser humano? El conocimiento, al igual que para Hegel y para toda la tradición filosófica anterior, la cual otorga a la teoría una clara primacía sobre la práctica. Así, cuando ésta no es vista como separada de aquélla, es concebida de una manera estrictamente subordinada a ella, vale decir, como una mera “aplicación” suya.

Para el Feuerbach de *La esencia del cristianismo*, la práctica equivale a la acción movida por intereses egoístas, y en ese sentido es “subjetiva”, a diferencia de la auténtica perspectiva teórica, que para él es siempre “desinteresada” y “objetiva”<sup>17</sup>. Trasladando, junto con Marx, el pensamiento de Feuerbach al plano social, económico y político, Moses Hess –como anticipamos más arriba– introduce la noción de una “enajenación práctica” que se produce de manera paralela y condicionada por la “enajenación teórica” propia de la religión judeocristiana<sup>18</sup>. El propio Marx, que por entonces ya se encontraba realizando su propia traducción social y política de las críticas feuerbachianas<sup>19</sup>, adopta esta versión práctica del concepto de enajenación acuñada por Hess, pero le da un sentido distinto,

---

restricción alguna, la proposición: el objeto del ser humano es su propia *esencia objetivada*.” (Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, cit., pp. 56-57 y 64-65, trad. rev.; cfr. *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, pp. 40 y 50-51; se han añadido las cursivas correspondientes a esta edición alemana).

<sup>16</sup> Ludwig Feuerbach, “Principios de la filosofía del futuro” [1843], en *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía - Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Labor, 1976, p. 69, trad. rev. (cf. L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, Leipzig, Felix Meiner, 1950, p. 127). “*Quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología*. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto.” (Ludwig Feuerbach, “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” [1842], en *ibid.*, p. 20).

<sup>17</sup> Cf. en particular los capítulos XII y XX.

<sup>18</sup> “Dios es a la vida teórica, lo que el *dinero* es a la vida práctica, en este mundo al revés: el *poder alienado* (*entäußerte Vermögen*) de los seres humanos, su *actividad vital subastada*.” (Hess, *op.cit.*, p. 334). “La esencia del mundo moderno de la usura, el *dinero*, es la *realización* de la esencia del cristianismo.” (*Ibid.*, p. 337). “En otros términos, la política y la economía tenían por tarea efectuar, al nivel de la vida *práctica*, aquello que hasta entonces la religión, la teología había cumplido al nivel de la vida *teórica*: restaba elevar a la dignidad de principio la alienación práctica [*praktische Entäußerung*] del ser humano, como ya se había hecho con su alienación teórica.” (*Ibid.*, p. 339). Hasta donde llega nuestro conocimiento, no existe una versión castellana completa de este breve y brillante texto de Moses Hess, lo cual nos parece tan sorprendente como lamentable. La traducción de estos pasajes ha sido tomada sustancialmente de Pablo Nocera, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>19</sup> A finales de 1842 ya escribía a Arnold Ruge que “debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, [...] ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo, sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya *teoría* es.” (Marx, *Escritos de juventud*, cit., p. 688, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 27, Dietz, Berlin, 1963).



decididamente materialista. Esto significa que para Marx es la “enajenación teórica” la que se ve condicionada por la “enajenación práctica”, y no al revés:

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el ser humano hace la religión*, y no la religión al ser humano. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del ser humano que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, 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 lógica bajo forma popular, [...] su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. [...] La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.<sup>20</sup>

Evidentemente, estas formas “profanas” no constituyen la enajenación de ningún tipo de objetivación *espiritual* –como en Hegel y en Feuerbach–, sino de la práctica misma entendida como objetivación *material*, real, que precede y excede el terreno de la mera conciencia. La práctica es para Marx precisamente el lado extramental (= material) de la subjetividad humana, esto es, la “actividad humana sensible” o “actividad sensiblemente humana” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), la “actividad objetiva” (*gegenständliche Tätigkeit*), un “proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales”, que condiciona a su vez los procesos de conocimiento y las formaciones ideológicas<sup>21</sup>. Esa práctica social e histórica real –que Hegel sólo señala de manera mistificada

<sup>20</sup> Karl Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en *Escritos de juventud*, cit., pp. 491-492, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 1, Dietz, Berlin, 1981, pp. 378-379.

<sup>21</sup> Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 665, trad. rev. (cf. K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, p. 5); Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., pp. 26 y 27. En esta última obra, la parte dedicada a Feuerbach fue escrita por Marx. Allí se encuentran numerosos pasajes que guardan una enorme familiaridad con las “Tesis sobre Feuerbach” (escritas por la misma época) y son indispensables para comprenderlas adecuadamente, como por ejemplo el siguiente: “Feuerbach habla especialmente de la observación [o intuición, *Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales ‘puras’ sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de las personas [*sinnliche Tätigkeit der Menschen*]. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de observación [o de intuición, *Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia.” (*Ibid.*, p. 48, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., pp. 44). Para un análisis de los malentendidos a que dio lugar, durante décadas, la lectura de las “Tesis” forzosamente separada de *La ideología alemana*, cf. Miguel Candiotti, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’ y su secreto”, *Isegoría*, 50, 2014, pp. 45-70.



(espiritualizada) y que Feuerbach directamente ignora<sup>22</sup>— es, por lo tanto, un tipo de objetivación que excede el plano del mero conocimiento, vale decir, que no es en sí misma intelectual, sino material. A través de ella los sujetos humanos dan forma a la objetividad real que habitan, intentando adecuarla a la satisfacción de sus diversas necesidades e intereses. Dicho de otro modo, aquí ya no se trata de una objetivación meramente espiritual (imaginaria, irreal) —como la objetividad sensible, según Hegel, o como Dios o el Espíritu hegeliano, según Feuerbach—, sino de una objetivación real, de una realización, que va más allá de la actividad cognitiva. Ahora bien, esto significa que ya no hay identidad entre este tipo de objetivación y la enajenación espiritual, sino todo lo contrario. Pues lo que aquí constituye una enajenación/objetivación cognitiva no es la objetivación material del sujeto humano en la práctica social —su configuración real del mundo objetivo—, sino más bien la ignorancia de esa objetivación práctica, el desconocimiento de esas profundas modificaciones humanas de la realidad, que exceden y preceden a la conciencia. Tanto el idealismo como el materialismo tradicionales —que culminan en Hegel y en Feuerbach, respectivamente—, se encuentran todavía atrapados en esta enajenación/objetivación cognitiva de la (objetivación) práctica, es decir, en el teoricismo o misticismo de la pura teoría:

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.<sup>23</sup>

Es en el marco de esta novedosa concepción materialista de la práctica (o materialismo práctico<sup>24</sup>) donde adquiere su sentido profundo la noción marxiana de enajenación. Toda forma de enajenación de la conciencia tiene su fundamento en las formas de la enajenación material-práctica: el Estado, el dinero y, en última instancia, la propiedad privada de los medios de producción. Así, poco después de haberse referido a estos fenómenos como la “autoenajenación en sus formas profanas”, habiéndose ya asomado a la crítica del Estado como enajenación de la sociedad<sup>25</sup>, Marx escribe pasajes como los siguientes:

La enajenación religiosa como tal sólo opera en el terreno *de la conciencia*, del interior del ser humano, pero la enajenación económica es

---

<sup>22</sup> “De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*.” Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 665, trad. rev. (cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., p. 5).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 667.

<sup>24</sup> Marx sólo se refiere explícitamente en estos términos a su propia teoría en la ya citada parte sobre Feuerbach de *La ideología alemana*, en donde también —como en las “Tesis”— contraponen a las filosofías de la conciencia, al teoricismo tradicional, una primacía de la práctica entendida como actividad humana material que precede, excede y condiciona a la actividad intelectual que supone controlarla plenamente. En un pasaje que se asemeja mucho a la famosa tesis 11ª, Marx señala que no basta con agudizar la actividad teórico-crítica: “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” (Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 46).

<sup>25</sup> Cf. “Crítica del derecho del Estado de Hegel §§ 261-313” y “Sobre la cuestión judía” (ambos de 1843), en *Escritos de juventud*, cit., pp. 319-438 y 461-490.



la enajenación de la *vida real* y su superación abarca, por tanto, ambos lados.

La enajenación de la autoconciencia no se considera [en Hegel, pero tampoco en Feuerbach] como *expresión*, expresión reflejada en el saber y en el pensamiento, de la enajenación *real* de la esencia humana.

Para superar la *idea* de la propiedad privada basta la *idea* del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo.<sup>26</sup>

114

Y unas semanas más tarde, en *La sagrada familia*, se referirá explícitamente al carácter práctico y material de esa enajenación:

Los enemigos del progreso *fuera* de la masa no son sino los *productos* dotados de vida propia, autonomizados, del *autoenvilecimiento*, de la *autorrecusación*, de la *autoenajenación* [*Selbstentäußerung*] de la *masa*. La masa, por consiguiente, se alza contra sus *propias* carencias cuando se alza contra los *productos*, autónomamente existentes, de su *autoenvilecimiento*, tal como el ser humano que se vuelve contra la existencia de Dios se vuelve contra su *propia religiosidad*. Pero como esas autoenajenaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de una manera exterior, la masa debe combatir las a la vez de una manera *exterior*. En modo alguno debe considerar esos productos de su autoenajenación como fantasmagorías meramente *ideales*, como meros *extrañamientos de la autoconciencia*, ni querer aniquilar la enajenación *material* [*materielle Entfremdung*] por medio de una acción puramente *interior* y *espiritualista*. [...] Pero para levantarse, no basta con levantarse en el *pensamiento*, dejando pendiente sobre la cabeza *real*, *sensible*, el yugo *real*, *sensible* [*wirkliche, sinnliche*], al que no se puede apartar por medio de lucubraciones, a fuerza de ideas. No obstante, la *crítica absoluta* [de Bruno Bauer y su grupo] ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana, cuando menos, *el arte* de transformar cadenas *reales*, *objetivas*, existentes *fuera de mí*, en cadenas *meramente ideales*, puramente *subjetivas*, sólo existentes *en mí*, y por ende todas las luchas *externas*, sensibles [*sinnlichen*], en puras luchas de ideas.<sup>27</sup>

Obviamente, aquí Marx utiliza los términos “exterior” (o “externo”) e “interior” sólo con relación a la mera conciencia, no a la práctica misma, la cual ocupa una posición central dentro de esa materialidad “exterior” que habita. Se trata de subrayar que la enajenación (y la desenajenación) práctica de la sociedad y sus productos no es un fenómeno “interior” al conocimiento, sino a la inversa: el conocimiento está implicado en la enajenación (y la desenajenación) práctica de la sociedad, que ciertamente lo precede y lo excede. Este es el meollo del materialismo práctico de Marx, que atraviesa toda su obra, incluso antes de su ruptura *explícita* con Feuerbach (que fue sólo eso):

<sup>26</sup> Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, cit., pp. 618, 652 y 632; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 40, cit., pp. 537, 575 y 553.

<sup>27</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía” (septiembre de 1844), en K. Marx y F. Engels, *Obras*, vol. 6, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1978, p. 92, trad. rev.; cf. K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 2, Berlin, Dietz, 1962, pp. 86-87.





Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije como un reino autónomo en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el desgarramiento de sí mismo [*Selbstzerrissenheit*] y la contradicción consigo mismo [*Sichselbstwidersprechen*] de este fundamento terrenal. Éste mismo, por tanto, debe ser a la vez comprendido en su contradicción y revolucionado prácticamente. Así pues, luego de que, por ejemplo, se descubre la familia [patriarcal] terrenal como el secreto de la sagrada familia, es entonces la primera en sí misma la que hay que destruir teórica y prácticamente.<sup>28</sup>

Y no es otra la idea fundamental que recorrerá, veinte años más tarde, todo el primer capítulo de *El capital*, y no sólo su famoso apartado final sobre el fetichismo de la mercancía, donde se lee lo siguiente:

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías —a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo—, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico.<sup>29</sup>

A simple vista, esta comparación de la forma social del valor con la forma natural del aire no resulta demasiado apropiada. Sirve para distinguir, en ambos casos, entre el plano cognitivo y el plano material, pero oculta la diferencia esencial entre una realidad que es modificable por la práctica y otra que no lo es (o, mejor dicho, sólo lo es de manera indirecta e involuntaria, a través de la polución). Sin embargo, lo que Marx está subrayando aquí es precisamente que el “valor” de los objetos mercantiles se presenta de manera inmediata como un “hecho definitivo” o una cosa tan natural como el aire “ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías”, es decir, al interior de una sociedad cuyo trabajo conjunto se encuentra enajenado en trabajos privados. Es por eso que no es suficiente la revelación teórica de un problema que no es principalmente teórico; no basta con los descubrimientos científicos sobre la enajenación objetiva de la sociedad: “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

<sup>28</sup> Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., pp. 666-667, (tesis 4ª) trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., p. 6.

<sup>29</sup> Karl Marx, *El capital, Libro I* [1867], México, Siglo XXI, 2009, pp. 90-91.



con que nos encontramos”<sup>30</sup>. La desenajenación de la sociedad sólo puede lograrse a través de una “crítica” que sea ante todo *práctico-material*, vale decir, mediante una actividad revolucionaria, “práctico-crítica”<sup>31</sup>:

El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de seres humanos libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente.<sup>32</sup>

Se nos podría objetar que, aunque la continuidad temática resulta evidente, Marx no se expresa en términos de “enajenación” en ninguno de los pasajes citados de *El capital*. Existe una explicación plausible para este hecho. Como es sabido, la progresiva aproximación de Marx y de Engels al socialismo-comunismo francés e inglés, y sobre todo al estudio crítico de la economía política, los llevan a romper abiertamente con la “ideología alemana” (Feuerbach incluido)<sup>33</sup>. En este marco, ambos autores enfatizan su rechazo por la filosofía de origen hegeliano y su terminología clásica, que sin embargo, en parte, continúan y continuarían utilizando:

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede 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 de los actos de los seres humanos y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta “enajenación”, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de [...] premisas *prácticas*.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 46; cf. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 668 [tesis 11].

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 666 [tesis 1], trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., p. 5.

<sup>32</sup> Marx, *El capital*, *Libro I*, cit., p. 97.

<sup>33</sup> Cf. Terrell Carver, “Marx’s conception of alienation in the Grundrisse”, en Marcello Musto ed., *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2008, p. 59.

<sup>34</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 36, trad. rev.; cf. *Werke*, vol. 3, cit. p. 34. Hoy se sabe que ese pasaje fue escrito por Marx, así como la totalidad del *Manifiesto comunista*, en donde sarcásticamente declara: “Se sabe cómo los frailes superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron inversamente con respecto a la literatura profana francesa. Deslizaron sus absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo: bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían: ‘enajenación de la esencia humana’; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían: ‘eliminación del poder de lo universal abstracto’, y así sucesivamente.” (K. Marx y F. Engels, “Manifiesto del Partido Comunista” [1848], en K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, cit., vol. 1, p. 133).



Ahora bien, este rechazo se atenuará años más tarde, cuando esa filosofía ya no goce de reconocimiento<sup>35</sup>. Y las reticencias a utilizar el término “enajenación” en el sentido de sus textos juveniles, vale decir, dándole un significación más profunda que la economía política –para la cual es sinónimo de “venta”– desaparecieron de sus manuscritos, y sólo se mantuvieron en el caso de los textos que se decidió a publicar, probablemente por no querer ver cuestionada la científicidad de su lenguaje, o acaso para evitar “dirigir[se] al movimiento obrero con una noción que [le] habría parecido demasiado abstracta”<sup>36</sup>. De esto modo, vemos reaparecer con fuerza y desarrollarse el uso juvenil de “enajenación” en los *Grundrisse* (1857-58), que es la principal cantera de sus textos económicos maduros llevados a la imprenta, pero muy poco en éstos<sup>37</sup>.

En cualquier caso, más allá de la reserva mostrada por el propio Marx, a partir de la tardía aparición de sus *Manuscritos económico-filosóficos* en 1932 su teoría de la enajenación comienza a mostrar su enorme potencia explicativa del comportamiento de la sociedad bajo el régimen de producción capitalista, permitiendo a la vez una comprensión más acabada de los textos en los que la categoría de “enajenación” no es utilizada de manera explícita.

Pero la historia de las interpretaciones de esta categoría es sumamente intrincada<sup>38</sup> y está plagada de confusiones y lecturas que –de manera voluntaria o no– se apartan de la concepción materialista-práctica que estamos exponiendo, pues analizan la enajenación como un mero fenómeno del conocimiento, de la conciencia. Esto resulta comprensible en el caso de autores que no se inscriben dentro de la tradición marxista –o toman alguna distancia de ella–, los cuales a veces convierten incluso ese extrañamiento en un fenómeno ahistórico, inherente a la naturaleza humana. Pero desconcierta, en cambio, encontrar también esa reducción de la enajenación exclusivamente al ámbito cognitivo-ideológico en varios marxistas que, aun cuando atinan a señalar el origen del problema en determinadas relaciones sociales de producción –objetivas, extramentales–, no llegan a ver que para Marx éstas constituyen la base de aquélla precisamente porque ya conllevan en sí mismas una específica enajenación material, práctica, real.

Tomemos como ejemplo a Shlomo Avineri, quien afirma lo siguiente: “Dado que la alienación aparece en el análisis de Hegel en un contexto epistemológico, Marx se enfrenta a ese concepto en el mismo nivel”. Luego añade: “Marx distingue entre objetivación, premisa de la existencia material, y alienación, estado de conciencia derivado de un método particular de relación entre los hombres y los objetos”. Y también: “Para Hegel la alienación es un estado de conciencia pasible de eliminación por otro estado de conciencia; para Marx, la alienación está asociada a objetos existentes y reales, y es pasible de

<sup>35</sup> Para el caso de Marx, cf. sobre todo lo recordado en el “Epílogo a la segunda edición” [1873] de *El capital*, *Libro I*, cit., p. 20.

<sup>36</sup> Marcello Musto, *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, 2011, p. 333, trad. nuestra.

<sup>37</sup> “Perhaps the preparation of his *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859) for the press (and therefore for ‘real readers’) was a turning point, as in that volume he made overt efforts to integrate historical and contemporary materials into his theoretical discussions, rather than to produce an ‘abstract’ volume or section of theory (including detailed critical engagement with the political economists), and then to take readers through more ‘empirical’ illustration and citation.” (Carver, *op. cit.*, p. 56).

<sup>38</sup> Su tratamiento detallado excede nuestro propósito y los límites de extensión previstos para el presente artículo. Para una rápida pero considerablemente completa panorámica de sus avatares, cf. “Rivisitando la concezione dell’alienazione in Marx”, en Musto, *op. cit.*, pp. 307-341.



eliminación sólo en la esfera de la actividad sobre objetos”<sup>39</sup>. Creemos haber dado ya muestras suficientes de que la enajenación para Marx no es sólo un estado de la conciencia derivado de la práctica, sino ante todo un estado de la práctica misma: una situación de desgarramiento de la actividad material humana<sup>40</sup>.

## 2. El sujeto humano (colectivo) y su enajenación material-práctica.

Habiendo aclarado en qué consiste el carácter material-práctico de la enajenación denunciada por Marx, estamos en condiciones de considerar con mayor rigor la cuestión de cuál es el sujeto que se ve afectado por ella. Ya sabemos que no se trata de la Idea hegeliana, que se enajena como objetividad de manera provisoria para luego, mediante los seres humanos y su historia, conocerse y retornar a sí misma como Espíritu Absoluto. En cambio, sí guarda alguna relación con la noción feuerbachiana de una enajenación de la esencia humana, o, más precisamente, de la “esencia de la especie” (o “esencia del género”: *Gattungswesen*). La “especie” humana no es para Feuerbach una personificación especulativa ni una pura abstracción, sino –tal como para nosotros– un modo de hacer referencia al conjunto de los individuos humanos realmente existentes en toda su diversidad concreta. Algo similar ocurre con el término “naturaleza”, que “no es más que un término *general* para designar entes, cosas, objetos que el ser humano diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de ‘naturaleza’; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado”<sup>41</sup>. Ahora bien, la “esencia de la especie” sí se vuelve en Feuerbach una mera abstracción. Pues, aunque reúne lo que es característico de los seres humanos como tales sin dejar completamente de lado la enorme diversidad aportada por cada uno de los individuos, no considera las relaciones concretas, reales, que estos individuos establecen entre sí en su actividad práctica, que, a lo largo de la historia, transforma profundamente el mundo material que habitan:

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un “objeto sensible”; pero, aun aparte de que sólo lo capta como “objeto sensible” y no como “actividad sensible” [*sinnliche Tätigkeit*], manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el ser humano”, y sólo consigue reconocer en la sensación al “ser humano real, individual, corpóreo”; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el ser humano y el ser humano” que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de

<sup>39</sup> Avineri, *op. cit.*, pp. 148, 149 y 150.

<sup>40</sup> Más ejemplos elocuentes de la incompreensión del carácter objetivo y materialista de la enajenación denunciada por Marx pueden encontrarse en las obras ya citadas de A. Izzo (ed.) y de M. Musto, entre otras, así como también en la también en la tesis doctoral de Francisco José León Medina “Alienación y sufrimiento en el trabajo. Una aproximación desde el marxismo”, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, [www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5118/fjlm1de1.pdf?sequence=1](http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5118/fjlm1de1.pdf?sequence=1).

<sup>41</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión* [1845], Madrid, Páginas de Espuma, 2005, p. 23, trad. rev.; cf. L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, vol. 10, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 4.



las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una “intuición superior” [*höheren Anschauung*] y a la ideal “compensación dentro del género”; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto.<sup>42</sup>

De ahí la importancia de la sexta de las “Tesis sobre Feuerbach”, en la que Marx afirma que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo”, “una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos.”, sino que más bien es “en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”<sup>43</sup>. Dicho de otro modo: “Toda vida social es esencialmente *práctica*”<sup>44</sup>. Resumiendo, podemos decir que para Marx la esencia (de la especie) humana está dada por el conjunto de las relaciones concretas que establecen los individuos en la vida práctica –esto es, objetivamente, extramentalmente, en la realidad material–, entre sí y con la naturaleza que los circunda. Y, resumiendo aún más, podemos decir que esa esencia es la práctica misma del conjunto de la sociedad (o de la especie) humana: la actividad práctica total como sujeto humano colectivo.

Se trata, pues, de una insólita esencia que es material e histórica, permanentemente cambiante, y por lo tanto escapa a toda metafísica y a todo fijismo esencialista. Ciertamente no puede sostenerse lo mismo del concepto feuerbachiano de la esencia (de la especie) humana, la cual, por lo demás, sólo se enajena en el mero plano de la conciencia (como Dios judeocristiano, como Espíritu hegeliano). Esto último es imposible en el caso de la práctica social como esencia humana (o viceversa). Precisamente debido a su carácter

<sup>42</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., pp. 48-49, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., pp. 44. Este pasaje, por lo demás, resulta imprescindible para una adecuada comprensión de la primera de las “Tesis sobre Feuerbach”. Cf. Candiotti, *op. cit.*, p. 57 y ss.

<sup>43</sup> Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 667. Recordemos que ya durante el año anterior (1844), antes de su ruptura abierta con Feuerbach, nuestro autor resaltaba: “Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*.” (Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, cit., pp. 491, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 1, cit., p. 378). Curiosamente, en la carta que le envía al propio Feuerbach adjuntándole este escrito, acaso deseando corroborar si su maestro realmente compartía su punto de vista, le escribe: “Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta. En estas obras ha dado usted –no sé si deliberadamente– una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del ser humano con el ser humano, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?” (Marx, *Escritos de juventud*, cit., p. 679, trad. rev.; cf. Marx y Engels, *Werke*, cit., p. 425).

<sup>44</sup> Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, p. 667 (tesis 8ª).



material e histórico, su enajenación no consiste en una separación imaginaria, sino en un desgarramiento real de sí misma, para cuya solución no basta con ejercer la mera crítica teórica: es preciso que ésta se traduzca en una masiva práctica revolucionaria o revolución de la práctica.

El hecho de que los individuos humanos sólo existen como tales en sociedad, como productos de la sociedad que ellos mismos integran, está para Marx fuera de discusión, es una verdad elemental. No es necesario aclarar que la práctica es siempre una actividad social, es siempre la práctica del sujeto humano colectivo, o bien, la práctica como sujeto humano colectivo.

Podemos distinguir al ser humano de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el ser humano mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el ser humano produce indirectamente su propia vida material<sup>45</sup>

Resulta obvio que, a pesar de lo que el uso del singular parecería indicar, Marx no se está refiriendo aquí al individuo humano, sino al conjunto de “los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción”<sup>46</sup>. Marx, en efecto, concibe la sociedad humana como el sujeto real que ejerce el acto colectivo de la producción de su propia vida en todas sus formas, empezando por las materiales, mediante la elaboración de los recursos brindados por la naturaleza de la que forma parte. El verdadero sujeto, pues, no es el individuo aislado, que para Marx constituye una mera abstracción, sino la actividad humana total de los “individuos en sociedad”<sup>47</sup>, el “trabajo social global”<sup>48</sup>, que constituye la principal fuente de todo poder humano<sup>49</sup>.

Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la “autocreación de la especie” (la “sociedad como sujeto”), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos [...].<sup>50</sup>

Este punto merece la mayor atención. Aparece también en los *Grundrisse*, donde se subraya que “considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo

<sup>45</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 19, trad. rev. (cf. Marx y Engels, *Werke*, vol. 3, cit., p. 21).

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., p. 5.

<sup>48</sup> Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 89.

<sup>49</sup> “Si el ser humano es social por naturaleza, sólo en la sociedad desarrollará su verdadera naturaleza, y habremos de medir el poder de su naturaleza no según el poder del individuo aislado, sino conforme al poder de la sociedad [*Macht der Gesellschaft*].” (Marx y Engels, “La Sagrada Familia”, cit., p. 150, trad. rev.; cf. *Werke*, vol. 2, p. 38). Sin embargo, nunca está de más recordar que la especie humana forma parte de la misma naturaleza que transforma, y que por tanto la fuerza de su trabajo “no es más que una fuerza natural” (K. Marx, *Crítica del programa de Gotha* [1875], Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, p. 9).

<sup>50</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., pp. 39-40, trad. rev.; cf. *Werke*, vol. 3, cit., p. 37.



falso, especulativo”<sup>51</sup>. Es importante entender que aquí Marx se está refiriendo precisamente a las posiciones teóricas especulativas que piensan la sociedad a la manera de un gran sujeto individual idealizado, el cual se comporta como tal: como un sujeto único perfectamente autónomo y autosuficiente, como un dios todopoderoso que se crea a sí mismo independientemente de la voluntad de los individuos reales que participan de él. Pensar la sociedad como sujeto de esta manera mistificada es no lograr comprenderla como un auténtico sujeto colectivo, cuyo comportamiento no puede ser nunca identificado con el de un solo individuo, sencillamente porque consiste en la actividad conjunta de muchos individuos diferentes. Así, en los mismos *Grundrisse*, Marx se refiere en varias oportunidades al “sujeto social”, o incluso al “individuo social”<sup>52</sup>, pero precisamente en el sentido del sujeto colectivo, de “la sociedad humana o la humanidad social”<sup>53</sup>, no del sujeto único o individuo *tout court*:

Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad [*das Subjekt, die Menschheit*], y el objeto, la naturaleza, son [siempre] los mismos.<sup>54</sup>

[La producción] es siempre un organismo social determinado, un sujeto social [*gesellschaftliches Subjekt*] que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción.<sup>55</sup>

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto.<sup>56</sup>

El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible [...]. El sujeto real [*reale Subjekt*] mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad [*das Subjekt, die Gesellschaft*], esté siempre presente en la representación como premisa.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., p. 14.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 131; vol. 2, pp. 228-232, 282, 395.

<sup>53</sup> Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 668, tesis 10ª.

<sup>54</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., p. 5 (cf. *Werke*, vol. 42, Berlin, Dietz, 1983, p. 21).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 6 (cf. *idem*).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 21 (cf. *ibid.*, p. 35).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 22 (cf. *ibid.*, p. 36). Louis Althusser, completamente incapaz de concebir el alcance de esta idea de la sociedad como sujeto real –ni mucho menos el significado marxiano de su enajenación–, cree corregir el texto anterior de la siguiente manera: “Como materialista, [Marx] sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, ‘subsiste *tanto antes como después* en su independencia fuera del espíritu’.” (*La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 235, itálicas y paréntesis del autor). De este modo, el filósofo francés se mantiene atrapado en la estrecha perspectiva de la gnoseología tradicional, según la cual sólo cabe aplicar el término “sujeto” a la conciencia, esto es, al puro sujeto cognitivo ante el cual todo lo demás aparece como mero objeto de conocimiento. Y el planteamiento de Marx queda así restringido a la mera contraposición entre materialismo e idealismo. En cambio, para nosotros resulta evidente que Marx no confunde los términos. Si se refiere a la sociedad como “sujeto real”, es

Este último pasaje nos permite también resaltar un aspecto importante de la sociedad como sujeto (colectivo). A diferencia de la actividad práctica conjunta que la caracteriza, la cual, como toda materialidad, subsiste fuera de la conciencia de los individuos –lo que no equivale a decir que sea inconsciente–, la actividad teórica o cognitiva es necesariamente interior a cada conciencia y, por lo tanto, es inmediatamente individual: no existe tal cosa como un “Espíritu” universal (Hegel) o una “conciencia colectiva” (Durkheim). Sin embargo, esta actividad interior logra hasta cierto punto comunicarse y compartirse entre los individuos a través del lenguaje, que es el principal medio de expresión de las conciencias en la práctica, precisamente porque constituye una cierta objetivación material del conocimiento, una relativamente eficaz manera de exteriorizar lo interior significándolo “bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos”<sup>58</sup>:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros seres humanos 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 contacto con los demás seres humanos.<sup>59</sup>

Pero ya es momento de pasar a considerar de qué manera la esencia (de la especie) humana, la práctica, la producción, el trabajo, como sujeto social, como ser humano colectivo, se enajena materialmente. Se trata de un fenómeno en el que conviene distinguir analíticamente dos niveles, que el propio Marx sólo parece haber acabado de discernir en su madurez –aunque no aparezcan explícitamente nombrados de esa manera– y que la bibliografía crítica, hasta donde sabemos, no ha considerado.

## **2.a. Primer nivel de la enajenación material-práctica: la propiedad privada de los medios de producción.**

En primer lugar, el sujeto humano colectivo se presenta materialmente enajenado mientras la producción no está organizada de manera comunitaria, sino que se encuentra fragmentada por la propiedad privada de los medios de producción<sup>60</sup>, y por la rígida división del trabajo social que esa propiedad privada conlleva:

El poder social [*soziale Macht*], es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no

---

precisamente porque no le basta con afirmar que se trata de un objeto que excede al proceso de conocimiento. Además de subrayar esa objetividad ontológica o materialidad, nuestro autor quiere resaltar el carácter activo y fundamental de la sociedad como sujeto real de la producción, una subjetividad objetiva, práctica y material, que precede, excede y condiciona a la pura subjetividad cognitiva, a la mera conciencia que intenta conocerla (y también guiarla, conservarla o transformarla) siempre desde un determinado lugar de esa misma subjetividad colectiva y su poder.

<sup>58</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 31.

<sup>59</sup> *Idem*, trad. rev. ; cf. *Werke*, vol. 3, cit., p. 30.

<sup>60</sup> Como Marx, no nos referimos esta “propiedad privada” en el sentido meramente jurídico, sino al control efectivo de los medios de producción por ciertos individuos particulares, independientemente de que exista o no un “título de propiedad” que corresponda en mayor o menor medida a esa posesión de hecho, pretendiendo legitimarla. Cf. Álvaro García Linera, *La potencia plebeya*, Bogotá, Siglo del Hombre -CLACSO, 2009, p. 128 y ss.





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 de los actos de los seres humanos y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.<sup>61</sup>

He aquí el primer nivel de la enajenación que Marx denuncia. No afecta a una clase social en particular, sino al conjunto de la sociedad y su fuerza productiva, que se vuelve ajena para todos, como si se tratase de un poder natural sobrehumano, completamente autónomo, regido por sus propias leyes de desarrollo; poder que manifiesta todo su descontrol y su veleidad en fenómenos tales como la destrucción medioambiental o las repetidas crisis económicas<sup>62</sup>. Pero además, la propiedad privada de los medios de producción implica no solamente una división del trabajo social rígida y descoordinada, sino también el intercambio de los productos como mercancías<sup>63</sup> y el consiguiente reinado del dinero como medio de cambio universal. Estos últimos dos fenómenos suponen que el trabajo social objetivado se muestra enajenado en el valor que las cosas aparentan tener por sí mismas, y no ya como productos de aquél: “A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”<sup>64</sup>. En efecto, el hecho de que el trabajo social global se encuentre despedazado en una multiplicidad de unidades de trabajo privadas se traduce en que el carácter social de esos trabajos privados y sus productos –esto es, su intercambiabilidad en cuanto todos ellos conllevan un gasto de fuerza humana de trabajo perteneciente a la misma sociedad<sup>65</sup>– se presenta como un valor propio de esos productos en tanto mercancías, como si se tratase de una propiedad natural suya. En otras palabras, el valor de las mercancías está dado por la *inversión* de trabajo social que representan:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social 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. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por

<sup>61</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 36, trad. rev; cf. *Werke*, vol. 3, cit. p. 34.

<sup>62</sup> “Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* [fremde *gesellschaftliche Macht*] situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos.” (Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., p. 131; cf. *Werke*, vol. 42, cit., p. 127).

<sup>63</sup> En cambio, sin propiedad privada y, por lo tanto, sin intercambio de mercancías, la división social del trabajo puede existir de manera armónica, horizontal y rotativa. Cf. Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 52.

<sup>64</sup> Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 89

<sup>65</sup> “El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*.” (*Ibid.*, p. 48)

medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario *como relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*.<sup>66</sup>

El desciframiento del misterio del valor, de esa materialidad u objetividad “espectral”, “puramente social”<sup>67</sup>, presente en las mercancías, permite luego a Marx mostrar fácilmente que el “*enigma* que encierra el *fetichismo del dinero* no es más [...] que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetichismo de la mercancía*”<sup>68</sup>. Pero también señala hasta qué punto con el dinero se consolida la apariencia del valor mercantil<sup>69</sup>. El dinero se presenta como la *reina de las mercancías*, porque es la única de ellas que renuncia por completo a su valor de uso no-mercantil y se dedica con exclusividad a desempeñar dos funciones sociales que son vitales para el mercado: la función de equivalente general (o medida del valor mercantil) y la de medio de cambio universal<sup>70</sup>. El hecho de que el dinero sea la cosa con la que todos los demás productos expresan y miden su valor mercantil, y, al mismo tiempo, la cosa con la que se puede adquirir esos productos en el mercado, consuma la cosificación del trabajo social invertido. El dinero aparece así como valor mercantil en estado puro, como si fuese la sustancia misma de este valor y no su mera forma:

Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*. [...] Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado. [...] De ahí la magia del dinero.<sup>71</sup>

De ahí el inmenso poder que la sociedad enajena en el dinero, más que en ninguna otra cosa. En efecto, el gasto de trabajo social genera el valor de toda mercancía, y este valor mercantil no es otra cosa que el poder de la mercancía como tal: su capacidad de ser

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 89. Y un poco más abajo agrega un pasaje cargado de materialismo práctico: “El cerebro de los productores privados refleja [...] el carácter social de la igualdad entre los diversos trabajos, sólo bajo la forma del carácter de valor que es común a esas cosas materialmente diferentes, los productos del trabajo. Por consiguiente, el que los seres humanos relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que* es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social.” *Ibid.*, pp. 90-9, trad. rev. (cf. *Werke*, vol. 23, Berlin, Dietz, 1962, p. 88).

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 47 y 58; cf. Isaak Illich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Pasado y Presente, 1974, p. 189.

<sup>68</sup> Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 113.

<sup>69</sup> “Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma de dinero– la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales.” (*Ibid.*, pp. 92-93).

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 115-178.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 113.



intercambiada por otras en el mercado<sup>72</sup>. Este poder/valor mercantil creado por el trabajo social aparece, pues, como un atributo propio de la mercancía. Ahora bien, en el caso del dinero, ese poder social enajenado y cosificado, se manifiesta –como acabamos de ver– en su forma más pura y directamente aprovechable. Esto significa que, en una sociedad donde casi todos los valores de uso, es decir, casi toda la riqueza y el poder social en general, se convierten en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en la cosa que concentra poder social en general:

[De esta manera] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social [*gesellschaftliche Macht*], así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. [...]. El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa [*Fremdes, Sachliches*] frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [[con los otros]], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno [*fremd*], independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas. [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas.<sup>73</sup>

Las mercancías y el dinero son, pues, “formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al ser humano, en vez de dominar el ser humano a ese proceso”<sup>74</sup>. Y la sociedad en donde eso ocurre está caracterizada por la propiedad privada de sus medios de producción, hecho que constituye,

<sup>72</sup> “Sea como fuere, en el mercado únicamente se enfrenta el poseedor de mercancías al poseedor de mercancías, y el poder que ejercen estas personas, una sobre la otra, no es más que el poder de sus mercancías.” (*Ibid.*, p. 195).

<sup>73</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, vol. 1, cit., pp. 84-85, sólo el agregado entre corchetes dobles pertenece a la edición citada; cf. *Werke*, vol. 42, cit., pp. 90-91. “Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular.” (Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 161).

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 98-99, trad. rev. (cf. *Werke*, vol. 23, cit. p. 95). Al fetichismo del valor mercantil puede añadirse también un fetichismo del valor de uso, aunque haya sido apresuradamente desestimado por el propio Marx (*ibid.*, p. 87). El valor (de cambio) parece un atributo propio de la mercancía, cuando en realidad es el resultado de la objetivación de cierta *cantidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. A su vez, en este tipo de sociedad de producción privada, las cualidades útiles que no están dadas de manera espontánea o inmediata por la naturaleza, *tanto en las cosas como en las personas*, aparecen como atributos propios de éstas, cuando en realidad son el resultado de la objetivación de cierta *cualidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. Y entre las virtudes que se manifiestan engañosamente como meros atributos de individuos particulares se encuentra nada menos que la misma propiedad privada de los medios de producción y su productividad... Cf. José Manuel Bermudo (coord.), *El marxismo en la postmodernidad*, Barcelona, Horsori, 2015, pp. 127-149.



pues, el nivel fundamental de la enajenación material-práctica señalada por Marx: el que afecta a todos los grupos y clases sociales, y que encuentra su solución precisamente en la colectivización de las condiciones de trabajo. La unidad y la transparencia que así logra la sociedad, la especie humana como el poderosísimo sujeto colectivo de la producción en todas sus formas, permite a cada uno de los individuos reconocerse a la vez como producto y como productor, participe pleno de su propia vida social realizada ahora de manera directa, no enajenada, libre:

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de personas libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. [...] El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de vida. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos.<sup>75</sup>

[Ahora bien] un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. [...] En una fase superior de la sociedad comunista, cuando [...] con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!<sup>76</sup>

Una vez más, se podrá objetar que en estos textos de madurez Marx no habla ni de la esencia de la especie humana, ni de su (auto)enajenación. Corresponde al lector juzgar, entonces, si en el siguiente pasaje juvenil nuestro autor está acaso ocupándose de otro problema:

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana*, y por tanto como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el ser humano; por tanto como retorno –pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior– del ser humano a sí mismo en cuanto ser humano *social*, es decir, humano. Este comunismo, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, es la *verdadera* solución del conflicto entre el ser humano y la naturaleza y con el ser humano, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. [...] [La] propiedad privada *material*, inmediateamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada [...]. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley

<sup>75</sup> Marx, *El capital, Libro I*, cit., p. 96, trad. rev.; cf. *Werke*, vol. 23, cit., pp. 92-93

<sup>76</sup> Marx, *Crítica del programa de Gotha*, cit., p. 19



general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana*, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del ser humano desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*.<sup>77</sup>

## 2.b. Segundo nivel de la enajenación material-práctica: la masiva privación de propiedad de medios de producción.

El capitalismo como tal no se caracteriza sólo por la privatización de los medios de producción, sino sobre todo por la privación de medios de producción padecida por un sector mayoritario de la sociedad. La esencia del capitalismo es la existencia de una clase social desposeída de las condiciones de trabajo necesarias para producir los propios medios de vida. Ante esta imposibilidad de producir por y para sí mismas, las personas que integran esta clase se ven forzadas a convertir su propia fuerza de trabajo en una mercancía, e intentar venderla a los propietarios de medios de producción, quienes cuando la compran adquieren el derecho a utilizarla poniéndola a trabajar para ellos mismos durante un determinado lapso de tiempo. Lo que entonces obtiene a cambio el vendedor-trabajador es únicamente el acceso a los medios de vida imprescindibles para el mero mantenimiento de esa fuerza de trabajo como tal. Mientras que el comprador-propietario (de medios de producción) acumula todo el valioso producto de esa labor ajena, del que sólo devuelve al obrero la mísera porción equivalente a su salario<sup>78</sup>:

Pero [...] cabe preguntar: ¿cómo surge este extraño fenómeno de que nos encontramos en el mercado un grupo de compradores que poseen tierras, maquinaria, materias primas y medios de vida, que son todos, fuera de la tierra virgen, *productos del trabajo*, y, por otro lado, un grupo de vendedores que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo, sus brazos laboriosos y sus cerebros? ¿Cómo se explica que uno de los grupos compre constantemente para obtener una ganancia y enriquecerse, mientras que el otro grupo vende constantemente para ganar el sustento de su vida? La investigación de este problema sería la investigación de aquello que los economistas denominan “*acumulación originaria o previa*”, pero que debería llamarse, *expropiación originaria*. Y veríamos entonces que esta llamada *acumulación originaria* no es sino una serie de procesos históricos que acabaron *destruyendo* la *unidad originaria* que existía entre el hombre [*Man*] trabajador y sus medios de trabajo.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, cit., p. 618, trad. rev.; cf. *Werke*, vol. 40, cit., pp. 536-537.

<sup>78</sup> “Capital y trabajo asalariado [...] no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación. El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía vendida por el propio obrero. Por lo demás, el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital.” (Karl Marx, *El capital, I, Libro I, capítulo VI (inédito)* [1863-1866, publicado en 1933], México, Siglo XXI, 2009, , p. 38)

<sup>79</sup> K. Marx, “Salario, precio y ganancia” [informe en inglés presentado ante la AIT en junio de 1865, publicado por Eleanor Marx en 1898], en Marx y Engels, *Obras escogidas*, cit., vol. 2, p. 55, trad. rev.; cf. *Value, price and profit*, Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1913, pp. 73-74.



No vamos a parafrasear aquí los agudos análisis realizados por Marx sobre la masiva expropiación originaria de los medios de producción, la cual es condición de posibilidad de la explotación del trabajador asalariado, esto es, de la expropiación de su plusvalor convertido en el plusvalor característico del capital<sup>80</sup>. Sólo señalaremos que ambos desposeimientos constituyen el segundo nivel de la enajenación evidenciada por Marx, al que podríamos llamar también de enajenación-expropiación, que sí afecta exclusivamente a la clase desposeída-trabajadora, al moderno proletariado:

El fact de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo [...] aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social –el trabajo objetivado– se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que –y esto es importante para el trabajador asalariado– las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal [...], y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata –in fact este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital–, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas.<sup>81</sup>

Pero es preciso notar que esta enajenación del obrero sólo puede existir sobre la base de la previa enajenación fundamental de la sociedad toda como sujeto humano colectivo:

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.<sup>82</sup>

Constituye, por lo tanto, un error demasiado frecuente la pretensión de encontrar todas las claves de la teoría de la enajenación de Marx en el famoso fragmento de 1844 sobre “El

<sup>80</sup> Cf. Marx, *El capital, Libro I*, cit.

<sup>81</sup> Marx, *Elementos fundamentales...*, cit., vol. 2, pp. 394-395 cf. *Werke*, vol. 42, cit., pp. 721-722. “En realidad, la dominación de los capitalistas sobre los obreros es solamente el dominio sobre éstos de las condiciones de trabajo [...] que se han vuelto autónomas, y precisamente frente al obrero.” Marx, *El capital, I, Libro I, capítulo VI (inédito)*, cit., p. 8.

<sup>82</sup> Marx y Engels, “La Sagrada Familia”, cit., p. 35.



trabajo enajenado”<sup>83</sup>, puesto que ese pasaje confunde los dos niveles de la enajenación, y tiende a centrarse sólo en el segundo, como si la enajenación material-práctica afectase únicamente al trabajador asalariado y no a la sociedad en su conjunto.

## Conclusiones

A lo largo de nuestro recorrido hemos intentado formular una propuesta para la reconstrucción de la teoría marxiana de la enajenación, teniendo en cuenta dos falencias principales encontradas en la bibliografía crítica sobre el tema. Por una parte, la insuficiente comprensión del carácter material y práctico de la enajenación denunciada por Marx. Una deficiente diferenciación de la naturaleza del fenómeno tal como lo describen Hegel y Feuerbach, esto es, como una objetivación irreal que sólo subsiste en el plano del conocimiento, de las ideas, ha llevado a diversos autores a reducir erróneamente la concepción marxiana de la enajenación a un estado de la conciencia o la psique del individuo. Como vimos, incluso en casos en los que se advierte el origen social de esa situación mental, no se logra divisar la enajenación misma en el terreno material de la práctica, como desgarramiento real en el plano de las relaciones de producción. Por otra parte, creímos posible resolver el problema de la multiplicidad de interpretaciones y de variantes de la enajenación en la propia obra de Marx remitiendo todas ellas, en última instancia, a la real pérdida de sí del sujeto humano colectivo.

Esta última cuestión suponía ensayar una teoría general de la enajenación material-práctica que no aparece abiertamente formulada por Marx en ninguna de sus obras, pero que encuentra su fundamento en sus frecuentes referencias a la sociedad sujeto colectivo de la producción. En efecto, es el propio Marx quien –aun evitando el término “enajenación”– señala como el poder del trabajo social, debido a su fragmentación en unidades privadas falsamente autónomas, aparece como un poder ajeno e incontrolable, y sus objetivaciones adoptan las formas fetichistas del valor y el dinero. Asimismo, hemos creído oportuno distinguir analíticamente esta manifestación fundamental, que hemos denominado “primer nivel” de la enajenación material, de un “segundo nivel” que es el que corresponde a la particular enajenación-expropiación padecida por el proletariado moderno, masivamente privado de propiedad de medios de producción. Esta distinción se ha revelado como pertinente desde el momento en que la mayoría de los estudios sobre la teoría marxiana de la enajenación toman como punto de partida el juvenil fragmento marxiano sobre el trabajo enajenado, el cual, al centrarse en la situación del obrero asalariado (segundo nivel de la enajenación) no permite comprender acabadamente en qué consiste la enajenación primordial de la sociedad toda como sujeto humano colectivo.

Aunque seguramente hay varias consideraciones críticas y elementos que se nos escapan, entendemos que esta manera de considerar la teoría marxiana de la enajenación puede brindar una orientación útil para pensar el fenómeno, tal como lo encontramos en la obra de Marx y tal como lo vivimos cotidianamente.

---

<sup>83</sup> Cf. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, cit., pp. 594-605.



## Bibliografía

- Alonso Olea, Manuel, *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1967.
- , *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1969.
- Avineri, Shlomo, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, trad. E. Pinilla de las Heras, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Axelos, Kostas, *Marx, pensador de la técnica*, trad. E. Molina Campos, Barcelona, Fontanella, 1969.
- Badaloni, Nicola, “Alienazione e libertà nel pensiero di Marx”, *Critica marxista*, año VI, núm. 4-5, 1968, pp. 139-164.
- Bedeschi, Giuseppe, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, trad. B. Gómez, Madrid, Alberto Corazón, 1975.
- Bermudo, José Manuel (coord.), *El marxismo en la postmodernidad*, Barcelona, Horsori, 2015.
- Bloch, Ernst, *Karl Marx*, trad. L. Tosti, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Calvez, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions de Seuil, 1956.
- Candiotti, Miguel, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’ y su secreto”, *Isegoría*, núm. 50, 2014, pp. 45-70.
- Carver, Terrell, “Marx’s conception of alienation in the *Grundrisse*”, en Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2008, pp. 48-66.
- Cornu, Auguste, *Karl Marx: l’homme et l’oeuvre*, Paris, Alcan, 1934.
- , *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, trad. P. Canto y M. Alemán, Buenos Aires, Platina-Stilcograf, 1965.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1956.
- , *Gesammelte Werke*, vol. 10, Berlin, Akademie-Verlag, 1982.
- , *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, Leipzig, Felix Meiner, 1950.
- , *La esencia de la religión*, trad. T. Cuadrado, Madrid, Páginas de Espuma, 2005.
- , *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995.
- , *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía - Principios de la filosofía del futuro*, trad. E. Subirats Rüggeberg, Barcelona, Labor, 1976.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, trad. J. Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya*, Bogotá, Siglo del Hombre -CLACSO, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, UAM-Abada, 2010.
- Hess, Moses, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955.
- Izzo, Alberto (ed.), *Alienazione e sociologia*, Milano, Franco Angeli, 1973.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Lefebvre, Henri, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Alcan, 1939.
- León Medina, Francisco José, “Alienación y sufrimiento en el trabajo. Una aproximación desde el marxismo”, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002. [www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5118/fjlm1de1.pdf?sequence=1](http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5118/fjlm1de1.pdf?sequence=1).



- Mandel, Ernest, Novack, George Edward, *The Marxist theory of alienation*, New York, Pathfinder Press, 1970.
- Marcuse, Herbert, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, trad. J. M. Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979.
- , *El capital, Libro I*, trad. P. Scaron, México, Siglo XXI, 2009.
- , *El capital, Libro I, capítulo VI (inédito)*, traducido por P. Scaron, México, Siglo XXI, 2009.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. P. Scaron, 3 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- , *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 665-668.
- , *Value, price and profit*, Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1913
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- , “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía”, trad. P. Scaron, en K. Marx y F. Engels, *Obras*, vol. 6, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1978, pp. 1-248.
- , *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Progreso, 1981.
- , *Werke*, 47 vols., Berlin, Dietz, 1959-90.
- McLellan, David, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, trad. J. L. García Molina, Barcelona, Crítica, 1977.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, trad. A. M. Palos, México, Era, 1978.
- Musto, Marcello, *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, 2011.
- (ed.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011.
- Nocera, Pablo, “La esencia del dinero: Moses Hess y las formas profanas de alienación”, ponencia presentada en las *X Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013: <http://cdsa.aacademica.org/000-038/662>.
- Ollman, Bertell, *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1971.
- Parinetto, Luciano, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, Milano, La Goliardica, 1969.
- Rubin, Isaak Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, trad. N. Míguez, Córdoba, Pasado y Presente, 1974.
- Schacht, Richard, *Alienation*, Garden City (NY), Doubleday, 1970.
- Schaff, Adam, *La alienación como fenómeno social*, trad. A. Venegas, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1979.
- Silva, Ludovico, *Marx y la alienación*, Caracas, Monte Ávila, 1974.