

## LOS MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS DE MARX

### NUEVAS FUENTES PARA LA INTERPRETACION DE LOS FUNDAMENTOS DEL MATERIALISMO HISTORICO

La reciente publicación de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx (escritos en 1844 e impresos en el tercer volumen de la primera parte de las Obras completas de Marx y Engels) <sup>1</sup> está llamada a constituir un acontecimiento capital en la historia de los estudios marxistas. Estos manuscritos son susceptibles de colocar la discusión relativa al origen y al sentido inicial del materialismo histórico, es decir, de la entera teoría del "socialismo científico", sobre un terreno nuevo; ellos permiten también establecer de una manera más amplia y fecunda el problema de las relaciones reales entre Marx y Hegel.

Por su carácter fragmentario los Manuscritos exigen no solamente una interpretación minuciosa, constantemente atenta a captar la relación de cada pasaje con el conjunto (importantes partes parecen haberse perdido, el análisis se interrumpe frecuentemente en el punto esencial; en ninguna parte el texto está suficientemente elaborado como para ser dado a la imprenta): el texto en sí mismo exige mucho del lector y especialmente serios conocimientos filosóficos. Porque para decirlo de

---

<sup>1</sup> Como un motivo para la discusión publicamos este texto fundamental de Marcuse. La traducción ha sido hecha del francés pero cotejada con el texto alemán original. Las citas y las páginas se refieren a la edición francesa de los Manuscritos, traducida por E. Bottigelli.

una vez, él constituye una crítica filosófica de la economía política y una reflexión que tiende a fundarla en el sentido de una teoría de la revolución.

Si insistimos desde el comienzo sobre estas dificultades, es porque nos parece particularmente necesario evitar un escollo. Estos manuscritos, en efecto, corren el peligro de no ser tomados suficientemente en serio y su contenido corre el riesgo de verse incorporado dentro de las clasificaciones y los esquemas tradicionales de la investigación marxista, peligro tanto más real cuanto los textos en cuestión implican ya todas las categorías, que Marx utilizará más tarde en su crítica de la Economía Política. No obstante, los manuscritos económico-filosóficos revelan más claramente que ningún otro texto posterior el sentido original de las categorías fundamentales de Marx, de suerte que probablemente será necesario revisar, en lo que se refiere a sus orígenes, la interpretación corriente de la crítica bajo su forma plenamente elaborada. Que para ello no basta tampoco la tesis bien conocida de que como consecuencia de una evolución, Marx habría dado a su teoría una base económica, después de haberla fundado al comienzo sobre una base filosófica, tal vez resultará claro del presente estudio.

Nos hallamos ante una crítica filosófica de la economía política, porque es aquí, en los Manuscritos, donde nacen las categorías fundamentales de la teoría marxista, merced a una discusión con la filosofía hegeliana (por ejemplo las nociones de trabajo, de objetivación, de alienación, de superación [Aufhebung], de propiedad, etc.). No que Marx retome el "método" de Hegel después de haberlo transformado y que lo vivifique colocándolo en otro contexto; la empresa de Marx consiste más bien en regresar al fundamento de la filosofía hegeliana, al haz de problemas que fundan su método, para apropiarse su contenido y desarrollarlo. Es aquí donde reside la importancia mayor de estos textos, inéditos hasta hoy: ellos son el primer documento que testimonia formalmente del análisis crítico al que Marx ha sometido la Fenomenología del Espíritu, designada como "la fuente verdadera y (el) secreto de la filosofía de Hegel" (p. 128).

Si por consiguiente —como nosotros tenemos todavía que mostrar— este análisis crítico de las bases de la filosofía hegeliana se ha incorporado a la fundamentación misma de la teoría marxista, no se puede seguir considerando esta fundamentación como un paso que habría conducido a Marx desde los principios filosóficos hasta los principios económicos, de tal suerte que bajo su forma final (económica) la teoría habría superado o "liquidado" de una vez por todas la filosofía. Al contrario, es necesario decir que la fundamentación implica en todos sus estadios a la base filosófica, lo que no impide que su sentido y su fin no sean en ninguna manera puramente filosóficos, sino prácticamente

revolucionarios: el derrocamiento de la sociedad capitalista por el proletariado económica y políticamente en lucha contra ella. Es esto lo que es necesario comprender bien: que a partir de una interpretación filosófica determinada de la esencia humana y de su realización histórica, la economía y la política se han convertido en la base económico-política de la teoría de la revolución. La interpretación completa de los manuscritos económico-filosóficos (que nosotros no haremos más que esbozar aquí) permitirá probablemente elucidar la relación bastante compleja que existe entre la teoría filosófica y la teoría económica, entre estas dos teorías y la praxis revolucionaria, relación que solo un análisis de la situación inicial del materialismo histórico nos pone en capacidad de comprender. Grosso modo y en términos esquemáticos se puede anticipar que la crítica revolucionaria de la economía política está ella misma fundada filosóficamente, y que, de otra parte, la filosofía que la funda lleva ya consigo la praxis revolucionaria. La teoría es en sí misma una teoría práctica; la praxis no aparece solamente al fin, sino desde el comienzo de la teoría, sin que Marx se adentre por ello en un terreno extraño a la teoría y exterior a ella.

Después de estas observaciones marginales intentemos caracterizar el contenido global de los Manuscritos.

Su propósito, afirma el mismo Marx, es la crítica de la economía política, y más precisamente su crítica "positiva" (p. 2); una crítica pues, que, aliviando la inadecuación de hecho y las insuficiencias de la economía política ponga al mismo tiempo los principios que permitirán edificar a esta ciencia sobre bases adecuadas. La crítica positiva de la economía política tiene pues por objetivo dar a esta última un fundamento crítico. En el seno de esta crítica la noción de economía política sufre una transformación completa: ella llega a ser la ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista. Y esta revolución significa en sí misma, más allá de todos los cambios económicos, una revolución de la historia de la esencia humana: "Este comunismo es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia y tiene conciencia de ser esta solución" (p. 87). Es evidente que si la crítica de la economía política puede revestir una significación tan central, la economía política debe ser desde el comienzo, en tanto que objeto de la crítica, no una ciencia cualquiera o un dominio científico cualquiera, sino la expresión científica de una problemática que engloba la totalidad de la esencia humana. Nosotros debemos pues examinar primero el punto siguiente: ¿Sobre qué bases es la economía política aquí objeto de la crítica?

Ella lo es en tanto que legitimación o más bien enmascaramiento de una "alienación" y "desvalorización" totales de la realidad humana tal como la representa la sociedad capitalista, en tanto que ciencia que toma por objeto a un ser humano reducido al estado de "monstruo"<sup>2</sup> (p. 81), cuya existencia toda está determinada por la "separación del trabajo, del capital y de la tierra", por una división inhumana del trabajo, la concurrencia, la propiedad privada, etc. (p. 55). Esta economía política se limita a sancionar de una manera científica una inversión que transforma el mundo histórico-social de los hombres en un mundo del dinero y de la mercancía, mundo que se presenta al hombre como un poder extraño y hostil, y donde la mayor parte de la humanidad no existe más que bajo la forma de trabajadores "abstractos" (arrancados a la plena realidad de la existencia humana), separados del objeto de su trabajo, forzados a venderse ellos mismos como mercancías para mantenerse simplemente en vida.

A partir de esta "alienación" del trabajador y de su trabajo, la realización de todas las "fuerzas esenciales" del hombre se muda en una "pérdida de realidad" completa, el mundo objetivo no es más el campo de una libre actividad y de una libre afirmación de toda la naturaleza humana, sino un mundo de cosas poseídas, utilizables y cambiables dentro del cuadro de la propiedad privada, y cuyas leyes al parecer inmutables esclavizan al hombre mismo, un mundo, en una palabra, donde reina la "dominación" universal de la "materia inerte sobre los hombres" (p. 52). Este estado de cosas, frecuentemente descrito bajo el nombre de "desposesión", de "alienación", de "reificación", constituye un elemento bien conocido de la teoría marxista. Pero se trata precisamente de examinar de qué manera y desde qué punto de vista Marx lo interpreta aquí, en las fuentes de su teoría.

Al principio de su crítica positiva de la economía política, allá donde comprueba la desposesión y la alienación, Marx afirma: "Nosotros partimos de un hecho económico actual" (p. 57). ¿Pero son ellas, la desposesión y la alienación, un "hecho económico" al mismo título que la propiedad territorial o el precio de las mercancías sometidas a la oferta y la demanda, o provienen de alguna otra "ley" del proceso de producción, de consumo y de circulación? Para la economía política burguesa, que Marx critica, la desposesión y la alienación no son un hecho (en la teoría burguesa estos fenómenos toman otros nombres); este hecho no emerge más que en la economía política socialista, y soamente en la medida en que ella se coloca sobre el terreno que Marx despeja al escribir sus estudios de 1844. Nosotros debemos pues propo-

---

<sup>2</sup> *Unwesen*. El término alemán significa al mismo tiempo no-ser y monstruo, absurdo.

neros la cuestión siguiente: ¿De qué género de hecho se trata (puesto que se distingue completa y esencialmente de todos los otros hechos relevantes de la economía política) y sobre qué terreno se revela como un hecho y puede ser descrito como real?

La demostración que apunta a poner en claro la desposesión y la alienación parece moverse en principio exclusivamente sobre el terreno de la economía política tradicional y de sus teoremas; al principio, en efecto, Marx divide su examen en tres partes, conforme a las tres nociones tradicionales de la economía política: "salario", "beneficio del capital" y "renta de la tierra". Pero rápidamente, y esto es aquí un signo importante, el pensamiento toma una orientación totalmente nueva: en la continuación de la exposición la división tripartita no es respetada, es abandonada.

"A partir de la página XXII<sup>3</sup>, escribe el editor ruso (p. 38), la división en tres partes y sus encabezamientos pierden toda significación; un texto continuo llena las tres columnas, al cual, de conformidad con su contenido, hemos dado el título de "Trabajo alienado".

Así, pues, la noción de trabajo a medida que ella se desarrolla, hace saltar el cuadro dentro del cual se mueve el pensamiento económico tradicional; esta noción sirve en lo sucesivo de hilo conductor para el análisis que descubre el "hecho" nuevo, que viene a ser desde entonces el fundamento científico de la revolución comunista.

La noción marxista de trabajo debe por consiguiente ser el punto de partida de la interpretación.

Cuando Marx describe el modo de trabajo y la forma de existencia obrera que prevalecen en la sociedad capitalista (el obrero completamente separado de los medios de producción y del producto de su trabajo, convertido en mercancía, el salario calculado de manera que asegure el mínimo de existencia puramente física, el desarraigo del obrero de la "realidad humana" por el hecho mismo de su trabajo, convertido en trabajo forzado al servicio del capitalista), cuando Marx, decimos, hace tal descripción, todos estos rasgos distintivos pueden todavía, en sí mismos, caracterizar simples hechos de economía política. Y esta impresión parece confirmada por el hecho de que Marx deriva "por análisis del concepto de trabajo alienado" el concepto de "propiedad privada" (p. 67), o sea las nociones fundamentales de la economía política tradicional.

Pero si consideramos más de cerca esta caracterización del trabajo alienado, veremos que ella implica algo insólito: lo que ella define no es solamente una situación económica, sino una alienación del hombre,

---

<sup>3</sup> Las cifras romanas designan las páginas en el manuscrito de Marx.

una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana.

En el pasaje de donde hemos sacado la citación precedente, Marx precisa así su pensamiento: "Concepto de trabajo alienado, es decir, de hombre alienado, de trabajo vuelto extraño, de vida extraña, de hombre vuelto extraño" (p. 67). Se trata pues de una situación que concierne al hombre en cuanto hombre (y no solamente en cuanto obrero, en cuanto sujeto económico, etc.), de algo que sucede no solamente en la historia económica sino en la historia de la esencia humana y de su realidad. Marx se expresa en el mismo sentido a propósito de la propiedad privada: "al igual que la propiedad privada no es más que la expresión sensible del hecho de que el hombre llega a ser a la vez objetivo para sí mismo y al mismo tiempo, al contrario, extraño para sí mismo y no humano (. . .), asimismo la abolición positiva de la propiedad privada (es) la apropiación sensible (. . .) de la vida y el ser humanos (p. 90-91).

No es simplemente porque fuera prisionero de una cierta terminología filosófica que Marx habla frecuentemente de "fuerzas humanas esenciales", de la "esencia del hombre"; que denomina por ejemplo, a "la existencia objetiva de la industria" "el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales" y que quiere asir sus relaciones con la esencia del hombre (p. 94); que, en los pasajes antes citados define en conceptos filosóficos el trabajo y la propiedad privada. Nuestra interpretación se esforzará por el contrario en mostrar que toda esta crítica y su fundamentación de la economía política se sitúan sobre el terreno de la filosofía y proceden de una investigación filosófica; que sus determinaciones filosóficas no deben pues ser consideradas como especies de arcaísmos que Marx habría suprimido después, o como disfraces sin importancia. A partir de una cierta idea de la esencia humana y de su realización, idea que Marx concibe a través del examen crítico de la filosofía hegeliana, un hecho económico aparece simplemente como la inversión de esta esencia, como la pérdida de la realidad humana; no es sino a partir de ahí como un hecho económico se vuelve capaz de convertirse en el fundamento real de una revolución que cambiará realmente la esencia del hombre y de su mundo.

Nosotros intentaremos mostrar que en Marx, y desde luego desde el comienzo, el trabajo alienado y la propiedad privada, los conceptos fundamentales de su crítica, no son examinados y criticados únicamente como conceptos económicos, sino como conceptos destinados a promover una intervención radical en la historia de la esencia humana y que por consiguiente la "abolición positiva" de la propiedad privada, apropiación efectiva de la realidad humana, revoluciona en su esencia toda la historia humana. Es precisamente porque la economía política burguesa

ignora la esencia del hombre y su historia —que no puede, pues, aspirar, si se va al fondo de las cosas, al nombre de “ciencia del hombre”, porque ella no es más que la ciencia del individuo deshumanizado y de un mundo inhumano de cosas y de mercancías—, es precisamente por esta razón por la cual la economía política burguesa debe ser derribada completamente por la crítica; ella en efecto no es capaz de examinar su objeto propio que es el hombre. Y es partiendo de estas mismas premisas como Marx somete a una crítica igualmente severa al “comunismo grosero” (p. 86): este, en efecto, ignora totalmente la realidad de la esencia humana, se mueve únicamente sobre el terreno económico del mundo de los objetos y de las cosas, queda prisionero de la “alienación”. Este comunismo no hace más que reemplazar la propiedad privada individual por la “propiedad privada general” (p. 111); quiere aniquilar “todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada; quiere hacer por la fuerza abstracción del talento, etc.; la posesión física directa es considerada como el único objetivo de la vida; la categoría del obrero no es suprimida sino extendida a todos los hombres”. Combatando el comunismo grosero Marx ha hecho justicia por adelantado a las objeciones que no han cesado de dirigirse hasta nuestros días, y muy estúpidamente, al economismo absoluto de su teoría: este comunismo es para él una simple “negación” del capitalismo y por ello se sitúa sobre el mismo plan, plan que Marx quiere justamente rebasar.

Hay todavía otro malentendido, que debemos evitar. Hemos dicho que consideramos la crítica marxista de la economía política y su fundamentación de la teoría revolucionaria como un paso *filosófico*. Pero esto no significa que Marx no examine más que cuestiones filosóficas “puramente teóricas” (que conciernen a la esencia del hombre, etc.), que sirven de algún modo de basamento a la situación histórica concreta (del proletariado en el capitalismo) y a su praxis. Al contrario, el punto de partida, el fundamento, y el objetivo de su análisis se deriva de una situación histórica determinada y de la praxis que la revoluciona. Y si se consideran la situación y la praxis bajo el ángulo de la historia de la esencia humana, el carácter radicalmente práctico de la crítica aparece todavía con más fuerza: la sociedad capitalista ha vuelto problema no solamente los hechos y los objetos económicos, sino toda la “existencia” del hombre, la “realidad humana”; tal es para Marx la causa decisiva de la revolución proletaria en tanto que revolución total y radical que excluye absolutamente todo derrocamiento que sea solamente parcial o toda “evolución”. Algo que no se sitúa fuera o detrás de la desposesión y la alienación, sino que es esta desposesión y esta alienación mismas. Todas las tentativas que han sido hechas para modificar o para ocultar púdicamente el contenido filosófico de la teoría marxista testimonian un desconocimiento completo del terreno histórico en que nació: ellas

comienzan por distinguir radicalmente la filosofía, la economía y la praxis revolucionaria, distinción que es un producto de esa reificación que Marx precisamente combate y que el punto de partida de su crítica ha sobrepasado ya. Pasamos ahora a la interpretación del concepto de trabajo.

## I

En la sociedad capitalista, el trabajo no produce solamente mercancías (bienes que se pueden adquirir libremente en el mercado); éste “se produce a sí mismo y produce al obrero como mercancía”; el obrero “llega a ser una mercancía tanto más vil cuanto más mercancías crea” (p. 57). El obrero pierde no solamente el producto de su propio trabajo (pues crea objetos que le son extraños, para hombres que le son extraños); con la división y la técnica crecientes del trabajo no es solamente “rebajado intelectual y físicamente al rango de máquina, y de hombre (. . .) transformado en una actividad abstracta y en un vientre” (p. 8): el obrero es igualmente obligado “a venderse él mismo y a vender su cualidad de hombre” (p. 10), él mismo debe hacerse mercancía, para estar simplemente en capacidad de subsistir como sujeto físico. Así, en lugar de ser una manifestación del hombre, el trabajo ha llegado a ser una “alienación”; en lugar de ser una plena y pura realización del hombre, conduce a una “pérdida de realidad completa”: el trabajo “se revela como una privación de realidad hasta el punto que el obrero pierde su realidad hasta morir de hambre” (p. 57).

Se ve que esta sola descripción del “hecho económico” del trabajo alienado rompe con la descripción puramente económica: la “situación” económica del trabajo es puesta en conexión con la “existencia” (p. 7) del obrero; por encima de la esfera de las relaciones económicas, la desposesión y la alienación del trabajo atañen a la esencia y la realidad del hombre “en tanto que hombre”, y esta es la razón por la cual a la pérdida del objeto del trabajo puede dársele una importancia tan central. Marx lo dice con toda claridad, cuando explica que ésta es la “expresión” de un estado de cosas muy general: “Este hecho no expresa cosa distinta de ésta: el objeto que el trabajo produce, su producto, se le opone como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, concretizado en un objeto, es la objetivación del trabajo” (p. 57). Y Marx agrega: “Todas estas consecuencias (de la economía capitalista) se encuentran en esta determinación: el obrero está con respecto al producto de su trabajo en la misma relación que con respecto a un objeto extraño” (ibid).

Es, pues, sobre una relación determinada del hombre (en tanto que obrero) con el objeto (de su trabajo), como se funda el hecho económico



de la alienación y de la reificación<sup>4</sup>. En Marx, el “trabajo alienado” debe ser comprendido en el sentido de esta relación del hombre con el objeto, y no simplemente como una situación económica: “La alienación del obrero en su producto significa no solamente que su trabajo llega a ser un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, extraño a él y llega a ser un poder autónomo frente a él, que la vida que él ha prestado al objeto se le opone como algo hostil y extraño” (p. 58). Y aparecerá en seguida que el hecho económico de la “propiedad privada” tiene también su raíz en el fenómeno del trabajo alienado comprendido como comportamiento del hombre: “La propiedad privada es pues el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado, de la relación exterior del obrero con la naturaleza y consigo mismo” (p. 67).

Aquí parece darse una inversión asombrosamente “idealista” del estado de cosas real: un hecho económico es considerado como fundado sobre un concepto universal, sobre la relación del hombre al objeto. “La propiedad privada resulta pues del análisis del concepto de trabajo alienado” (ibid), escribe Marx, y no, como se podría creerlo, Hegel. En esta aparente inversión se expresa en principio uno de los descubrimientos capitales de la teoría marxista: ésta hace emerger el hecho económico del seno de los factores humanos, lo capta como una acción y no como una cosa, aprehende las “situaciones” rígidas y su racionalidad de hecho, ajena al poder del hombre, dentro del movimiento de su evolución histórica, movimiento del que la economía política los había arrancado para convertirlos en realidades fijas (cf. por ejemplo, la introducción en forma de programa a la nueva posición del problema, p. 68, punto 2). No nos extenderemos aquí sobre la importancia revolucionaria de este método, y proseguiremos el análisis comenzado.

Si la noción de trabajo alienado incluye una cierta relación del hombre con el objeto (y consigo mismo, como lo veremos todavía), la noción de trabajo debe igualmente incluir una tal relación humana (y no un simple estado económico). Y si la alienación del trabajo equivale a una pérdida total de la realidad y a una alienación completa de la esencia humana, el trabajo mismo debe ser concebido como la manifestación y la realización propias de esta esencia. Esto significa que el trabajo es puesto como una categoría filosófica, porque la enunciación y la elaboración de los conceptos que conciernen al ser y la esencia del

---

<sup>4</sup> La “reificación” designa el estado general de la realidad humana que sigue a la pérdida del objeto del trabajo, a la desposesión del trabajador; este estado ha hallado su expresión “clásica” en el mundo capitalista del dinero y de la mercancía. La reificación (*Verdinglichung*) se distingue netamente de la objetivación (*Vergegenstaendlichung*), de la que hablaremos más adelante: la reificación es un modo determinado (“alienado”, “inauténtico”) de la objetivación.

hombre son la ocupación de la filosofía y no de una ciencia particular. Nos estamos, pues, moviendo en el plano de las cuestiones que tienen relación con el ser y la esencia del hombre, en el plano de las cuestiones "ontológicas": el "trabajo" así como las determinaciones que se relacionan con él serían categorías ontológicas.

A pesar de esto que acabamos de decir, nosotros tendríamos escrupulo de recurrir al estropeado término de ontología para hablar de la teoría marxista, si Marx mismo no lo empleara en los Manuscritos: no es más que "por mediación de la propiedad privada, escribe él, que la esencia "ontológica" de la pasión humana alcanza su totalidad y su humanidad" <sup>5</sup> (p. 119), y afirma que los "sentimientos, las pasiones, etc. del hombre no son solamente determinaciones antropológicas sino verdaderamente afirmaciones ontológicas esenciales (naturales)" <sup>6</sup> (ibid).

Marx mismo revela de ese modo que una ontología del hombre hace irrupción en su crítica de la economía política, y nosotros estamos autorizados a buscar en esta dirección el terreno de esta crítica, o a considerar por lo menos la noción fundamental del trabajo dentro de las directrices de una tal ontología.

En Marx, las determinaciones positivas del trabajo son formuladas casi todas en conceptos que se oponen a los del trabajo alienado, pero sin embargo, el carácter ontológico de este concepto se expresa aquí claramente. Citaremos tres formulaciones escogidas entre las más importantes: "el trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la alienación o en cuanto hombre alienado" (p. 133), es "el acto de engendramiento o de objetivación del hombre por sí mismo" (p. 144), "la actividad vital, la vida productiva" (p. 62). Aun en el caso de que ellas no se dieran en el contexto de una discusión del pensamiento hegeliano, estas tres formulaciones de Marx se referirían al concepto ontológico de trabajo tal como se encuentra en Hegel <sup>7</sup>. De hecho, la noción fundamental de la crítica marxista, aquella de trabajo alienado, nace de la discusión de la categoría hegeliana de objetivación, tal como es desarrollada por primera vez en la *Fenomenología del espíritu* a propósito de

---

<sup>5</sup> Somos nosotros los que destacamos el término "ontológico".

<sup>6</sup> En esta frase Marx recuerda sin duda un pasaje de Feuerbach: "Este es el motivo por el cual los sentimientos hermanos no tienen una significación empírica, antropológica en el sentido de la antigua filosofía trascendente, sino una significación ontológica, metafísica" (*Principios de la filosofía del futuro*, N<sup>o</sup> 35).

<sup>7</sup> Se ve por ejemplo: "Por el trabajo (el ser para-sí) llega a sí mismo"; en el trabajo la conciencia del trabajador "sale de sí misma para entrar en la dimensión de lo durable"; en el trabajo la conciencia llega a ser "su propio objeto en cuanto forma de las cosas elaboradas". (*Fenomenología del Espíritu*).

la noción de trabajo <sup>8</sup>. Los Manuscritos económico-filosóficos suministran la prueba irrefutable de que la teoría marxista arraiga en el corazón de la problemática filosófica de Hegel.

De estas determinaciones del trabajo retendremos en principio la de que es “el acto de engendramiento del hombre por sí mismo”, o dicho de otra manera, la actividad por la cual el hombre llega a ser propiamente lo que es en cuanto hombre, según su esencia, y solo de tal manera que su llegar a ser y su ser existen para él, que se sabe y se “considera” a sí mismo como lo que es (el llegar a ser para sí del hombre). El trabajo es una actividad consciente: en el trabajo el hombre se pone en relación consigo mismo y con el objeto de su trabajo; no se identifica con su trabajo, sino que puede tomar distancias frente a él (por lo cual, lo veremos todavía, el trabajo humano, en cuanto producción “universal” y “libre”, se distingue esencialmente de la producción “inmediata”, por ejemplo, de un pájaro que construye su nido). A esta determinación, a saber, que el hombre existe objetivamente para sí en el trabajo, se agrega una segunda: el hombre es un ser “objetivo”, más exactamente, “objetivamente”. El no puede realizar su ser más que si produce por sus fuerzas esenciales “un mundo objetivo”, “exterior”, “material”, en la elaboración del cual (en el sentido más amplio de la palabra), existe realmente. “Por la producción práctica de un mundo objetivo, por la elaboración de la naturaleza inorgánica, el hombre demuestra que es un ser genérico consciente” <sup>9</sup> (p. 63): él se revela aquí tal como es según su “género”, como un ser humano por oposición al ser animal, vegetal o inorgánico (nosotros volveremos más tarde sobre el concepto central de objetivación). El trabajo así concebido es la “afirmación esencial” específicamente humana: en él el ser del hombre se realiza y “prueba su valor”.

La caracterización más general y provisional del concepto marxista del trabajo nos ha conducido ya más allá de la esfera económica, hacia la dimensión donde la esencia humana en su totalidad llega a ser el

---

<sup>8</sup> Para este asunto ver mi libro “La ontología hegeliana y el fundamento de una teoría de la historicidad”, Frankfurt 1932, en el que se da una interpretación detallada del concepto de trabajo en Hegel. Véase la determinación hegeliana del trabajo en Jenenser Realphilosophie II, Leipzig 1931, págs. 213 y siguientes.

<sup>9</sup> *Gattungswesen*. En la traducción de Bottigelli, este término es explicado como sigue: “Esta expresión corriente para la filosofía de la época, ya no nos es familiar”. En la Enciclopedia N<sup>o</sup> 177, Hegel define el género (*Gattung*) como el “Universal concreto”. Dice también (N<sup>o</sup> 367) que “él constituye una unidad simple existente en sí con la singularidad del sujeto, del que es una substancia concreta”. Decir que el hombre es un ser genérico es pues decir que el hombre se eleva por encima de su individualidad subjetiva, que reconoce en él lo universal objetivo, superándose así en cuanto ser finito. Dicho de otra manera, es individualmente el representante del hombre.

tema del análisis. Para progresar, la interpretación debe primero definir esta dimensión. Ella debe, para comenzar, responder a la cuestión siguiente: ¿A partir de cuáles premisas y cómo establece Marx el ser y la esencia del hombre? Es necesario probablemente responder a esta cuestión si se quiere entender lo que Marx entiende exactamente por trabajo alienado, y poder asir así el fundamento total de la teoría revolucionaria.

## II

En dos pasajes de los Manuscritos económico-filosóficos, Marx da expresamente una determinación ontológica del hombre que engloba la totalidad de la esencia humana: en las páginas 61 a 64 y 135 a 140. Aun cuando se trata solamente de un esbozo, estos pasajes revelan claramente sobre qué terreno se sitúa la crítica marxista y lo que la funda. Marx califica muchas veces como "humanismo" al comunismo positivo que suprime la alienación y la reificación, término que indica que su "base" no es otra que una realización determinada de la esencia humana. Por cuanto es una determinación ontológica positiva del hombre la elaboración de este humanismo es esencialmente una prolongación de Feuerbach: "La crítica positiva en general, y también la crítica positiva alemana de la economía política, debe su verdadero fundamento a los descubrimientos de Feuerbach", es de él que "data la crítica humanista y naturalista positiva", se lee ya en el prefacio (p. 2-3); y más adelante Marx designa la fundación "del verdadero materialismo y de la ciencia real" como "la grande acción" de Feuerbach (p. 126). Nuestra interpretación, sin embargo, no se apoyará sobre la historia de la filosofía, no seguiremos la evolución del "humanismo" de Hegel a Marx pasando por Feuerbach sino intentaremos despejar dentro del texto mismo de Marx el problema concerniente a la determinación ontológica del hombre. "El hombre es un ser genérico, no solamente porque sobre el plan práctico y teórico, hace del género, tanto del suyo propio como del de las demás cosas, su objeto, sino y esto no es más que otra manera de expresar la misma cosa, porque se comporta frente a sí mismo como frente al actual género viviente, como frente a un ser universal, y por lo tanto libre" (p. 61). La determinación del hombre como "ser genérico" ha producido muchos estragos en la investigación marxista; nuestro pasaje es particularmente precioso porque pone en claro las verdaderas fuentes del concepto de género en Marx. El hombre es un ser genérico, es decir, un ser que tiene por objeto el "género" (el suyo y el de los demás seres). El género de un ser es lo que constituye este ser según su "ascendencia" y su "origen", el "principio" de su ser común a todas las determinaciones particulares del ente: el carácter general que se conserva idéntico en todas las particularidades, el ser general de este ente. Si el hombre

puede tomar como objeto el “género” de cualquier ente, entonces el ser general de cualquier ente, puede llegar a ser objetivo para él: puede considerar cada ente como lo que es según su naturaleza. Por esta razón (esto es lo que expresa la segunda parte de la frase que acabamos de citar) puede comportarse libremente frente a todo ente: no está reducido a la determinación de hecho del ente y a su relación inmediata con él, puede contemplar el ente tal como es, en su esencia, más allá de toda determinación de hecho inmediata; puede conocer y aprehender las posibilidades que residen en cada ente; puede poner a prueba, transformar, dar forma, desarrollar (“producir”) cualquier cosa según la “naturaleza” que le es “inherente” (p. 64). El trabajo en tanto que “actividad vital” específicamente humana reposa sobre este “ser genérico” del hombre; presupone el poder de ponerse en relación con el “carácter general” de los objetos y de las posibilidades que residen en ellos. Es sobre este poder de ponerse en relación con su propio género (de hacer frente a las posibilidades de su esencia) donde reposa la libertad específicamente humana: la “realización de sí”, el “engendramiento de sí” por el hombre.

La noción de trabajo libre (de producción libre) sirve para determinar en seguida más precisamente el comportamiento del hombre, en tanto que ser genérico frente a sus objetos:

En tanto que ser genérico el hombre es un ser “universal”: todo ente puede llegar a ser objetivo para él en cuanto “genérico”; su ser es un comportamiento universal frente al mundo objetivo como tal. Y lo que es así “teóricamente” objetivo para él, debe asumirlo en su praxis, convertirlo en el objeto de su “actividad vital”, darle forma. La “naturaleza” entera (en el sentido más amplio, en el que esta palabra designa todo lo que existe fuera del hombre) es el medio de la vida humana, lo que permite al hombre vivir: ella es el hecho dado que debe asumir y afrontar en su actividad. El hombre no puede solamente tomar sobre sí el mundo objetivo y adaptársele; debe apropiárselo, hacerlo su bien propio; debe transformar los objetos de este mundo, para hacer de ellos en un cierto sentido órganos de su vida, que se expresará por ellos y en ellos.

“La universalidad del hombre se revela prácticamente en la universalidad que hace de la naturaleza entera su cuerpo no orgánico, tanto en la medida en que, primeramente, ella es un medio inmediato de subsistencia, como en la medida en que, en segundo lugar, ella es la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano, es el cuerpo inorgánico del hombre” (p. 62). Esta tesis, que hace de la naturaleza un medio para el hombre, no significa solamente que el hombre debe afrontar la naturaleza objetiva, orgánica e inorgánica —su “medio

de subsistencia”— para poder simplemente existir como ser físico, que “produce” (se apropia, forma, organiza, etc.) su mundo objetivo bajo el apremio directo de la “necesidad”, en tanto que produce los objetos para su nutrición, su vestido y alojamiento, etc. Marx habla expresamente en este pasaje de “naturaleza intelectual no-orgánica”, de “medios de subsistencia intelectual” de la vida física e intelectual del hombre (p. 62). Es por esto por lo que la universalidad del hombre es la *libertad*, que lo diferencia del animal, esencialmente limitado, puesto que el animal no produce sino “bajo el imperio de la necesidad física inmediata” en tanto que el hombre “no produce verdaderamente sino cuando está liberado de ella” (p. 63-64). El animal no produce sino para sí mismo y “aquello de lo cual tiene necesidad inmediata para él o para su cría”, produce de una manera unilateral, mientras el hombre produce de una manera universal (p. 63). El hombre no está limitado como el animal a regiones determinadas del ser; para él los objetos no forman solamente el medio de su actividad inmediata, no los “elabora” solamente como objetos de sus necesidades inmediatas, sino que está abierto a todo lo que es. Puede “afrentar” cualquier objeto y en su trabajo poner a prueba, hacer eficaz su ser y sus posibilidades internas; puede producir “según las leyes de la belleza” y no solamente según la medida de su propia necesidad (p. 64). Dentro de esta libertad el hombre reproduce “la naturaleza entera: transformándola y apropiándosela al unísono con su vida aun cuando esta producción no satisfaga una necesidad inmediata, pues es precisamente en una producción semejante donde el hombre se realiza. Por lo tanto la historia de la vida humana es al mismo tiempo, y esencialmente, la historia de su mundo objetivo, de “la naturaleza entera” (“naturaleza” entendida en el sentido amplio, porque Marx sigue aquí la terminología hegeliana). La unidad del hombre y de la naturaleza tiene un carácter esencial: el hombre no está dentro de la naturaleza, la naturaleza no es su mundo exterior, un mundo exterior que debería alcanzar después de haber salido de su interioridad; el hombre es naturaleza, la naturaleza es su “exteriorización” “su obra y su realidad” (p. 64). Dondequiera que aparece la naturaleza en la historia humana, se trata siempre de una “naturaleza humana”, mientras que por su parte, el hombre es ya (y siempre) naturaleza “humana”. Comenzamos a entender cómo “el humanismo” desarrollado por Marx es en el fondo un “naturalismo”.

Sobre la base de esta unidad del hombre y la naturaleza, Marx desarrolla la determinación capital de la objetivación, definiendo a un mismo tiempo de una manera más concreta la relación específicamente humana con la objetividad, el modo humano de producción como universalidad y libertad. La objetivación (la determinación del hombre como “ser objetivo”) no se agrega como un elemento nuevo a la determinación de la unidad hombre-naturaleza (del hombre como “ser na-

tural”); ella constituye solamente de una manera más precisa y más profunda, el fundamento de esta unidad. (La objetivación como tal pertenece a la esencia del hombre lo mismo que su naturalidad y por ello no puede ser “abolida y superada” (*aufgehoben*); según la teoría revolucionaria, sólo una forma determinada de la objetivación puede ser abolida y superada: la reificación, la “alienación”).

Como ser natural, el hombre es un “ser objetivo”; esto significa para Marx que está “dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales” (p. 135); es un ser que se mueve frente a objetos reales, que “obra objetivamente”, que no puede manifestar su vida sino con la ayuda de “objetos reales, sensibles” (p. 136-137). Como la fuerza de su ser radica en vivir “objetivamente” todo lo que es, dentro y en contacto con los objetos exteriores, su “realización de sí” significa al mismo tiempo “la posición de un mundo objetivo real, que presentándose bajo la forma de la exterioridad, no pertenece a su ser y le domina” (p. 135). Como objetividad necesaria del hombre, el mundo por cuya “apropiación y superación” la esencia humana se “engendra” y se “confirma”, pertenece al hombre mismo, es objetividad real únicamente para el hombre que se realiza, es “auto-objetivación” del hombre, objetivación humana. Y este mundo objetivo, puesto que lo es realmente, puede aparecer al hombre como un dato que no pertenece a su esencia, que escapa a su poder, que lo “domina”. Es de esta escisión de la esencia humana de donde emana el hecho de que la objetivación se pueda convertir en cosificación, la exteriorización en alienación; ésta hace que el hombre “pierda” completamente el mundo objetivo, que lo deje volverse independiente y aplastante, posibilidad que se hace realidad en el trabajo alienado y la propiedad privada.

Marx intenta entonces situar la objetivación y la escisión que se relaciona con ella, a un nivel ontológico más profundo. “El ser objetivo (...) no actuaría objetivamente si la objetividad no estuviera incluida en la determinación de su esencia. Crea, solamente objetos, porque él mismo es puesto por objetos, ya que originalmente es naturaleza” (p. 136). Ahora bien, ser puesto por objetos es la determinación fundamental de la “naturaleza sensorial” (*Sinnlichkeit*) (tener sentidos que son afectados por los objetos), de manera que Marx puede identificar el ser objetivo y el ser sensorial, el hecho de tener objetos fuera de sí y el de estar dotado de sentidos: “Estar dotado de sentidos, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, objeto sensible, por consiguiente tener fuera de sí objetos sensibles, objetos de sus sentidos” y: “Ser objetivo, natural, sensible, es la misma cosa (...) que ser (...) objeto, naturaleza, sentido para un tercero” (p. 137-138); examinaremos después esta segunda identificación. La “naturaleza sensorial” ocupa así un lugar central dentro de los conceptos que fundamentan la teoría de

Marx: "La percepción sensorial <sup>10</sup> (ver Feuerbach) debe ser la base de toda la ciencia" (p. 96). El razonamiento que acabamos de citar muestra que la "percepción sensorial" constituye aquí un concepto ontológico dentro de la determinación de la esencia humana, y esto agunde todo materialismo y sensualismo. Este concepto de percepción sensorial que Marx toma prestado de Feuerbach y de Hegel se remonta a la crítica kantiana de la razón pura. Kant escribe: "La percepción sensorial es el único conocimiento humano que nos remite a los objetos. Ellos no pueden ser dados al hombre sino en la medida en que lo 'afectan'; la naturaleza sensorial del hombre es la facultad de ser afectado por los objetos". Como percepción sensorial el conocimiento humano se comporta de una manera receptiva, pasiva; recibe aquello que le ha sido dado, es remitido a ese dato del cual tiene necesidad. En la medida en que el hombre es esencialmente determinado por la percepción sensorial, es "puesto" por los objetos; por el conocimiento él asume ese dato previo; como ser sensorial es un ser afectado por sus sentidos, pasivo, sufriente.

En Feuerbach, al cual se refiere expresamente Marx en el pasaje citado, el concepto de percepción sensorial posee un sentido que lo sitúa en la misma dirección de Kant; incluso se puede decir que queriendo, en contra de Hegel, volver a colocar la receptividad de la percepción sensorial como principio de la filosofía, aparece casi como el guardián y defensor del criticismo kantiano contra el "idealismo absoluto". "Ser, escribe Feuerbach, es algo en lo cual no participa solamente mi propia persona, sino también los otros y sobre todo el objeto mismo". O también: "solamente por los sentidos es dado un objeto en el verdadero sentido de la palabra y no por el pensamiento en sí", "no es al yo sino al no yo, que está en mi persona, a quien es dado un objeto; puesto que es allí donde (...) yo sufro donde nace la representación de una actividad exterior a mí, es decir, la objetividad". Este ser remitido al dato, receptivo, sufriente, necesitado, que se expresa en la naturaleza sensorial del hombre, es erigido por Feuerbach en "principio pasivo" y colocado en la cima de su filosofía, lo cual lo conduce ciertamente en una dirección completamente diferente a la de Kant. Esta definición del hombre como un ser "sufriente", un ser de "necesidad" constituye el fundamento de la oposición feuerbachiana al pensamiento de Hegel, el cual considera al hombre como una conciencia libre y creadora. Para Feuerbach "solo el ser que *sufre la necesidad* es el ser necesario. Una existencia sin necesidad es una existencia superflua (...). Un ser sin necesidad es un ser sin causa (...). Un ser sin sufrimiento es un ser

---

<sup>10</sup> *Die Sinnlichkeit*, literalmente la sensibilidad. La traducción de Bottigelli habla de "mundo sensible". Nosotros traducimos "percepción sensorial".



desprovisto de ser. Ahora bien, un ser sin sufrimientos es un ser que no tiene naturaleza sensorial ni materia”.

La misma tendencia a volver a lo sensorial se encuentra también en Marx: consiste en partir de la percepción sensorial para arraigar en la esencia misma del hombre la necesidad, el hecho de que el hombre se deba remitir a un mundo objetivo anterior a él. Y esta tendencia, por otra parte, obedece a una intención: mostrar la naturaleza concreta del ser humano unido al mundo objetivo y natural, oponiéndolo al ser abstracto y absoluto de Hegel, separado de la “naturalidad” que le es anterior, y que se pone a sí mismo y pone a todos los objetos. En el mismo sentido que Feuerbach, Marx escribe: “En calidad de ser natural, dotado de sentidos, objetivo (el hombre) es un ser *sufriente* <sup>11</sup>, dependiente y limitado” (p. 136), y: “tener sentidos significa *sufrir*. Por esto es que el hombre como ser objetivo sensible, es un ser que sufre y como es un ser que siente su sufrimiento, es un ser apasionado” (p. 138). Marx vincula la pasión del hombre —su actividad y su espontaneidad propias— al sufrimiento y a la necesidad del hombre, en la medida en que ella es aspiración a un objeto puesto fuera de él, puesto de antemano: “La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto” <sup>12</sup> (p. 138). Y esta necesidad y carencia esenciales se extienden al ser entero del hombre debido a su naturaleza sensorial: “El hombre rico es al mismo tiempo el hombre que tiene necesidad de una totalidad de manifestación vital humana. El hombre en quien su propia realización existe como necesidad interior, como carencia” (p. 97).

Comprendemos ahora por qué Marx insiste sobre el hecho de que “las sensaciones, las pasiones, etc. (. . .) son verdaderamente afirmaciones ontológicas esenciales (naturales)” (p. 119). De la misma manera como la necesidad y la carencia del hombre tal como se expresan en el trabajo alienado, no son de orden puramente económico, de la misma manera la necesidad física y la carencia que se manifiestan en su naturaleza sensorial no son de orden puramente cognoscitivo. La necesidad física y la carencia no se refieren a conductas particulares del hombre sino que determinan todo su ser: estas son categorías ontológicas de la esencia humana (por esto las encontraremos cuando analicemos los diversos temas de los Manuscritos).

Habíamos dicho que nos detendríamos sobre la interpretación del concepto de naturaleza sensorial para disipar los groseros contrasentidos a los cuales aún da lugar y restituírle su verdadera significación como fundamento del materialismo. Al elaborar este concepto, Feuerbach

<sup>11</sup> *Leidend*. Pasivo, en la traducción de Bottigelli.

<sup>12</sup> El concepto “ontológico” de pasión se encuentra bajo una forma análoga en Feuerbach.

y Marx sometieron a la crítica un conjunto de problemas que juegan un papel capital en la “filosofía clásica” alemana. Es en este punto preciso —el concepto de naturaleza sensorial (como objetivación), situado en el centro de la determinación de la esencia humana— donde se opera, en Marx, el paso de la filosofía alemana clásica a la teoría de la revolución, es en este sentido donde Marx integra a la determinación de la esencia humana las determinaciones fundamentales del ser práctico y social. Como “objetividad” la naturaleza sensorial del hombre es esencialmente práctica, y como práctica, es esencialmente objetivación social.

### III

Sabemos por la *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx se separa de ese filósofo precisamente por el concepto de praxis humana. Debido al mismo, por otra parte (más precisamente gracias al concepto de trabajo), retorna a Hegel pasando por Feuerbach: “La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final (...) consiste (...) en que Hegel capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo” (p. 132). Por tanto es muy esquemática la afirmación de que de Feuerbach a Marx la filosofía sigue una línea recta que la aleja de Hegel; lo que se opera en realidad en Marx, en los orígenes de la teoría revolucionaria, es una reapropiación de las conquistas decisivas de Hegel, pero sobre una base transformada.

La naturaleza sensorial del hombre significa que él es puesto por objetos que le son anteriores y por lo mismo, que posee a un mismo tiempo un mundo objetivo dado frente al cual puede comportarse de una manera “universal” y “libre”. Se trata ahora de determinar el modo de esta posesión y de este comportamiento. En Feuerbach, posesión y comportamiento permanecen esencialmente teóricos, lo que se expresa en la idea de que el comportamiento humano que aprehende verdaderamente la realidad es la “intuición”<sup>13</sup>. En Marx, en cambio, para emplear una fórmula sumaria, el trabajo toma el lugar de la intuición, sin que desaparezca por eso la importancia central del comportamiento teórico: como veremos más tarde éste entra en una relación constitutiva con el trabajo. Ya hemos notado que Marx, considerando el trabajo más allá de su significación económica, lo concibe como la “actividad vital” por excelencia del ser humano, como la realización de la esencia humana. Debemos establecer ahora la relación íntima que liga el con-

---

<sup>13</sup> En Feuerbach se hallan esbozos de una determinación más profunda, pero sin desarrollar. Se ve por ejemplo la noción de “resistencia”, de “tu”, etc.

cepto de trabajo con la determinación del hombre como ser "natural" y "dotado de sentidos" (objetivo). Veremos cómo la necesidad y la necesidad espiritual se realizan en el trabajo, y también la universalidad y la libertad del hombre.

"El hombre es inmediatamente un ser de la naturaleza. En calidad de ser natural, y ser natural viviente, está, de una parte, provisto de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; sus fuerzas existen en él bajo la forma de inclinaciones. Por otra parte, en cuanto ser natural, de carne y hueso, sensible, objetivo, es (...) un ser sufriente<sup>14</sup>, dependiente y limitado; es decir, que los objetos de su inclinación existen fuera de él, como objetos independientes de él; pero esos objetos son objetos de sus necesidades. Son objetos indispensables para el ejercicio y la confirmación de sus fuerzas esenciales" (p. 136).

Los objetos no son, por lo tanto, inicialmente objetos de la intuición sino de la necesidad y, como tales, objetos de las fuerzas, inclinaciones y facultades del hombre. Ya hemos subrayado que el término necesidad (*besoin*) no se debe entender solamente en el sentido físico: el hombre tiene necesidad de una "totalidad de manifestación vital humana"; para realizar su ser le es necesario exteriorizarse al contacto de los objetos que existen antes que él y que lo obstaculizan. El ejercicio y la confirmación de sus fuerzas consiste en la apropiación de una "exterioridad" que se opone al hombre, en aplicarlas a esta exterioridad, de suerte que se puede decir que un comienzo de desposeimiento existe ya en su esencia. En el trabajo, el hombre suprime y supera la simple cosidad de los objetos haciendo de ellos medios de existencia, en su área de existencia; les imprime de algún modo la forma de su esencia, los transforma en "su esencia y realidad". La obra objetiva es la realidad del hombre; el hombre es tal como se ha realizado en el objeto del trabajo. Por esto Marx puede decir que en el objeto del trabajo el hombre deviene objetivo para él mismo, deviene "para sí", se contempla él mismo como objeto.

"El objeto del trabajo es pues la objetivación de la vida genérica del hombre: pues este no se desdobra en él de una manera puramente intelectual, como en la conciencia, sino activamente, realmente y se contempla por ende en el mundo que ha creado" (p. 64). Objetivación de la "vida genérica": en el trabajo, en efecto, no es el individuo aislado quien obra y la objetividad del trabajo no es una objetividad destinada al individuo aislado o a una simple pluralidad de individuos; por el contrario, es la *universalidad* específicamente humana la que se realiza en el trabajo.

---

<sup>14</sup> En la traducción de Bottigelli, "un ser paciente".

Diciendo esto, ya hemos indicado la segunda característica fundamental de la objetivación: ella es una actividad esencialmente "social". El campo objetivo del trabajo es precisamente el campo de la actividad vital común; es en el seno y en contacto con el trabajo como el prójimo se manifiesta al hombre en su realidad. Las primeras relaciones, las relaciones esenciales que el hombre mantiene con los otros hombres se expresan en el uso, la posesión, el deseo, la necesidad, el disfrute comunes del mundo objetivo. Todo trabajo es un trabajo realizado con, para y junto a otros hombres, de suerte que ellos se revelan mutuamente y entre sí por lo que son realmente <sup>15</sup>. Así todo objeto al cual el hombre aplica su actividad como individuo es "a un mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de este último para aquél" (p. 89).

Considerar el mundo objetivo en su totalidad como un mundo "social", como la realidad objetiva de la sociedad humana, y por lo tanto como objetivación humana, es definirlo al mismo tiempo como una realidad esencialmente histórica. El mundo objetivo que existe previamente al hombre es siempre la realidad de una vida humana que ha transcurrido y que, aun cuando pasada, permanece presente en la forma que ella ha dado al mundo objetivo. De allí que éste no reciba jamás una forma nueva sino sobre la base de una forma anterior, que la nueva suprime y supera; es en este movimiento, que supera sin cesar el pasado en favor del presente, donde nace en primer lugar el hombre real y su mundo: "la historia es la verdadera historia natural del hombre", su "acta de nacimiento" (p. 138), "el engendramiento del hombre por el trabajo humano" (p. 99). Y el hombre no es únicamente el "que deviene" en la historia sino también la "naturaleza", en la medida en que ella no es algo "exterior" separado de la esencia humana, sino que hace parte del mundo objetivo que el hombre suprime y supera y que se apropia: la "historia universal" es "el devenir de la naturaleza para el hombre" (ibid).

Solamente ahora, después de que la totalidad de la esencia humana se ha concretado como unidad del hombre y de la naturaleza a través de la objetivación práctico-social-histórica, la determinación del hombre como un ser genérico "universal" y "libre" deviene plenamente comprensible. La historia del hombre se identifica con la historia de la totalidad del ser, de la "naturaleza entera". Junto con su propia existencia, el hombre hace surgir la totalidad de los seres que encuentra: su historia es un

---

<sup>15</sup> En "La sagrada familia" se halla la fórmula que sintetiza esta concepción: "de manera que el objeto en cuanto ser para el hombre, en cuanto ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para los otros hombres, su relación humana con los otros hombres, el comportamiento social del hombre hacia el hombre".

“acto de producción y de reproducción” de la naturaleza entera, una continuación de la realidad objetiva por la superación constante de su forma anterior. En la relación “universal”<sup>18</sup> que él mantiene con la naturaleza, ésta no constituye por lo tanto en último término una barrera o una exterioridad extraña que lo condicionaría como una realidad heterogénea —ella es su exteriorización, su actividad, precisamente su superación hacia la libertad de su esencia: “la exterioridad (es)— el mundo sensible que se exterioriza y se abre a la luz, al hombre dotado de sentidos” (p. 148).

Resumamos ahora las determinaciones que implica la noción del hombre como ser universal y libre. El hombre tiene un cierto “comportamiento” respecto a sí mismo y a la realidad que encuentra; puede situarse frente y contra sí mismo y la realidad existente, destruir y superar lo dado previamente, apropiárselo y conferirle así su realidad propia, realizarse él mismo en todo. Esta libertad no contradice la necesidad y la carencia que Marx descubre inicialmente en el hombre sino que se basa en ellas, en la medida en que ella no es sino la libertad de destruir y superar lo dado previamente. La “actividad vital” del hombre “no es una determinación con la cual él se confunde inmediatamente” como el animal (p. 63); es “actividad libre”, en el sentido en que el hombre se puede “distinguir” de la determinación inmediata de su existencia, “convirtiéndola en un objeto para él”, abolirla y superarla; puede hacer de su existencia el “medio” de su esencia (ibid), darse a sí mismo su realidad, “producirse” a sí mismo y producir su mundo objetivo. Es en este sentido más profundo (y no únicamente biológico) como es necesario comprender la fórmula: “El hombre produce al hombre” (p. 88, 89), la vida humana es la vida propiamente “productiva”, “la vida que engendra la vida” (p. 62).

Así la determinación de la esencia humana regresa a su punto de partida: el concepto fundamental de “trabajo”. Se hace claro que el trabajo ha sido considerado con razón como una categoría ontológica: en la medida en que el hombre se da su realidad propia en la creación, la transformación y la apropiación del mundo objetivo, en la medida en que su “relación con el objeto” constituye “la manifestación de la realidad humana” (p. 91), el trabajo es la expresión real de la libertad humana. En el trabajo el hombre se vuelve libre, realizándose libremente en el objeto del trabajo: “A medida que por todas partes en la sociedad, la realidad objetiva se convierte para el hombre en la realidad de las

---

<sup>18</sup> En Feuerbach “El hombre no es un ser particular como el animal, sino un ser universal; un ser por consiguiente no limitado y desprovisto de libertad, sino ilimitado y libre, pues la universalidad, la ilimitación y la libertad son cosas inseparables. Y esta libertad no reside en ninguna facultad particular sino que se extiende a toda su esencia”.

fuerzas humana esenciales, en la realidad humana y consecuentemente en la realidad de sus propias fuerzas esenciales, todos los objetos se convierten para él en la objetivación de sí mismo, en objetos que confirman y realizan su individualidad, en sus objetos, es decir, que él mismo se convierte en objeto" (p. 92-93).

#### IV

Los capítulos precedentes han tratado de dilucidar la determinación de la esencia humana sobre la cual se fundan los Manuscritos económico-políticos, y demostrar que ella sirve de base a la crítica de la economía política. Aunque hayamos afirmado lo contrario, parece como si hubiéramos permanecido solamente sobre el terreno del análisis filosófico y hubiéramos olvidado el propósito de estos Manuscritos, que es el de fundar la teoría revolucionaria, y por tanto, en fin de cuentas la praxis revolucionaria. Pero si comparamos el resultado de nuestra interpretación con su punto de partida, comprobamos que hemos llegado al punto en el cual la crítica filosófica se transforma inmediatamente y por sí misma en crítica revolucionaria práctica.

El hecho del cual han partido la crítica y la interpretación: la enajenación y la alienación del trabajo, que expresa la enajenación y la alienación de la esencia humana, es decir, la situación de la esencia humana en la facticidad histórica del capitalismo, este hecho aparece como una *inversión* y un *enmascaramiento* de lo que la crítica ha determinado como esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo no es "actividad libre", realización universal y libre del hombre por sí mismo sino esclavitud y pérdida de la realidad, el obrero no es el hombre en la totalidad de sus manifestaciones vitales, sino un "no-hombre", un sujeto puramente físico obligado a una actividad "abstracta"; los objetos del trabajo no son manifestaciones ni comprobaciones de la realidad del obrero, sino cosas extrañas que pertenecen a otro y no al obrero, "mercancías". De la misma manera la existencia del hombre no se convierte dentro del trabajo alienado en "medio" de realizar su esencia; es, contrariamente, la esencia del hombre la que se convierte para él en el medio de asegurar su simple existencia: la conservación de su existencia puramente física es la meta a cuyo servicio el obrero coloca toda su actividad vital.

Se llega así al resultado de que el hombre (el trabajador) solo se siente libremente activo en sus funciones animales, comer, beber y procrear, o cuando más en la habitación, el adorno, etc., y en sus funciones de hombre solo se siente un animal. "Lo animal se vuelve humano y lo humano animal" (p. 60-61).

Hemos visto que Marx califica esta enajenación, esta pérdida de la realidad como la "expresión" de una inversión total del comportamiento del hombre como hombre: inversión que afecta a la vez a la relación del obrero con el producto de su trabajo, convertido en "objeto extraño y opresor", y a la relación del trabajador con su propia actividad "como una actividad extraña que no le pertenece" (ibid). Por otra parte esta reificación no se limita al obrero (aun cuando actúa particularmente sobre él), ella toca también al "no obrero", al capitalista. El "dominio de la materia inorgánica sobre el hombre" se revela entre los capitalistas en el régimen de la propiedad privada, en su forma de posesión, que es en realidad un ser poseído, una esclavitud al servicio de la propiedad. El posee su propiedad no como un campo de actividad libre y de libre realización de sí, sino como simple capital: "la propiedad privada nos ha hecho tan tontos y limitados que un objeto no es nuestro sino cuando lo tenemos, es decir, cuando existe para nosotros como capital o es inmediatamente poseído, comido, bebido, cuando es usado (...) y la vida, a la cual (estas realizaciones de la propiedad) sirven de medio, es la vida de la propiedad privada, el trabajo y la capitalización" (p. 91). (Luego veremos la determinación de la "propiedad verdadera" sobre la cual se funda esta caracterización de la posesión "no-verdadera").

Si la facticidad histórica revela la inversión total de todo lo que ha sido dado como inherente a la determinación de la esencia humana, ¿no es necesario concluir que esta determinación está desprovista de sentido y contenido, que es una pura abstracción idealista, que violenta la realidad histórica? Sabemos con qué ironía sarcástica Marx ha aniquilado en la Ideología Alemana, apenas un año después de estos Manuscritos, la cháchara de los hegelianos, de Stirner, de los "verdaderos socialistas" sobre la esencia del hombre, etc. ¿Marx ha caído en la misma cháchara formulando su determinación de la esencia humana? ¿O ha habido entre los Manuscritos de 1844 y la Ideología Alemana un cambio radical en las concepciones fundamentales de Marx? Un cambio se ha producido en efecto, pero no en las concepciones. Es necesario subrayar siempre, que Marx en la fundamentación de la teoría revolucionaria lucha contra diversos frentes; combate de una parte el pseudo-idealismo de la escuela hegeliana, de otra parte la reificación de la economía política burguesa, y habría que agregar a ello además la lucha contra Feuerbach y el pseudo-materialismo. En estas condiciones el sentido y la meta del combate varían según la dirección del ataque y de la defensa. En los Manuscritos de 1844, en donde se trata principalmente de tomar partido contra la reificación de la economía política que erige una facticidad histórica determinada en ley "eterna" y rígida de las pretendidas relaciones ontológicas, Marx opone efectivamente la facticidad a la esencia real del hombre y revela al mismo tiempo la

verdad de aquélla aprehendiéndola dentro del contexto de la historia humana real y descubriendo la necesidad de su superación. Pero hay que relieves también una cosa más importante que el simple cambio de marcha determinado por el cambio de frente. El oponer la esencia a la facticidad, las determinaciones “del hombre” a su situación histórica concreta, es desconocer totalmente el punto de vista nuevo que Marx adopta desde el comienzo y de donde proceden todos sus análisis. Para Marx esencia y facticidad, situación de la historia esencial y situación de la historia pragmática no son ya dominios o planos del ser, distintos e independientes los unos de los otros: la historicidad del hombre es *integrada en la determinación de su esencia*. Ya no se trata de una esencia humana abstracta que perdura idéntica a sí misma a través de la historia concreta, sino de una esencia que no existe sino dentro de la historia y no puede ser determinada sino en ella (de suerte que las palabras “esencia del hombre” toman un sentido diferente según que las escriba Marx o Bruno Bauer, Stirner o Feuerbach) <sup>17</sup>. Que por ello se trate sin embargo siempre del hombre mismo, de la “esencia” del hombre en toda praxis histórica humana, es para Marx, cuyo pensamiento se ha formado dentro de la más viva discusión con la filosofía alemana, una evidencia incontestable (de la misma manera como para sus discípulos lo contrario parece ser evidente). En los combates más encarnizados de Marx contra la filosofía alemana decadente, se expresa un ímpetu filosófico que es desconocido por completo si se lo confunde con una voluntad de destrucción. La historicidad de la esencia humana una vez reconocida no quiere decir que Marx identifique la historia esencial del hombre con su historia pragmática. Ya hemos visto que para él el hombre “no se confunde jamás directamente con su actividad vital”, sino que se “distingue de ella”, “asume una conducta” frente a ella. En el hombre esencia y existencia se separan, su existencia es un “medio” de realizar su esencia, o —en la alienación— su esencia es un medio de asegurar simplemente su existencia física (p. 62-63). Si la esencia y la existencia se separan de tal suerte, y si su reunión como realización pragmática de la esencia constituye propiamente una *tarea* libre, la praxis humana, resulta que allí donde la facticidad ha llegado hasta la *inversión* total de la esencia humana, la *abolición radical* de esta facticidad constituye la tarea por excelencia. Es precisamente una concepción intransigente de la esencia humana la que funda la revolución radical y se convierte en su motor: ver en la situación de hecho del capi-

---

<sup>17</sup> La *Ideología Alemana* dice refiriéndose a la crítica que se había expresado en los Anales franco-alemanes: “Como ella implicaba todavía la fraseología filosófica, las expresiones filosóficas tradicionales que en ella se encontraban como ‘esencia humana’, género, etc., autorizaron a los teóricos alemanes a creer, como era su deseo, que se trataba solamente de un cambio de sotanas teóricas”.



talismo no solamente una crisis económica o política, sino una catástrofe de la esencia humana, es condenar por adelantado al fracaso toda reforma puramente económica o política y reivindicar absolutamente la abolición catastrófica del estado de hecho por la revolución total. Solamente una vez que la teoría ha estado asegurada sobre estas bases cuya validez no puede hacer vacilar ningún argumento puramente económico o político, surge la cuestión de las *condiciones y de los agentes históricos* de la revolución: la teoría de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Toda crítica que no se preocupe sino de esta teoría sin preocuparse de su fundamento se queda al margen de su objeto.

Consideremos ahora los Manuscritos en relación a su contribución para una teoría positiva de la revolución, examinemos cómo encara la abolición real de la reificación, la abolición del trabajo alienado y de la propiedad privada. Nuestro examen se limitará de nuevo a las relaciones de hecho que fundamentan los datos económicos y políticos y se expresan a través de ellos. Como lo vamos a demostrar, el análisis del origen de la reificación —el análisis de las condiciones y de la génesis histórica de la propiedad privada— hace igualmente parte de esta teoría positiva de la revolución.

En las líneas que siguen, responderemos a dos preguntas: 1. ¿Cómo caracteriza Marx la abolición de la propiedad privada una vez que ella se haya efectuado, es decir, cómo caracteriza él la situación de la esencia humana después de la revolución total? 2. ¿Cómo trata Marx el problema del origen de la propiedad privada, cómo concibe la génesis y el desarrollo de la reificación? Marx mismo se ha planteado estas dos preguntas; las respuestas que él da se encuentran en esencia en las páginas 65, 66 y 88 y 94.

La alienación y la pérdida de la realidad totales del hombre han sido fundadas en la alienación del trabajo. El análisis ha revelado que la propiedad privada es el modo bajo el cual el trabajo alienado “se debe expresar y representar en la realidad” (p. 65), “la realización de esta alienación” (volveremos todavía de una manera más detallada, sobre la relación que une al trabajo alienado con la propiedad privada). Como la abolición de la alienación —si se trata de una abolición real y no solamente “abstracta”, teórica— debe abolir la forma real de la alienación, su “realización”, es necesario concluir que “todo el movimiento revolucionario encuentra su base tanto empírica como teórica en el movimiento de la propiedad privada, de la economía” (p. 88).

Ya debido a esa relación con el trabajo alienado la propiedad privada es *más* que una categoría económica especial. Marx destaca fuertemente ese *más* en el concepto de la propiedad privada: “Esta propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material sensible de la vida humana *alienada*. Su movimiento —la pro-

ducción y el consumo— es la revelación sensible del movimiento de toda la producción pasada, es decir, que él es la realización o la realidad del hombre” (p. 88). La “producción” cuya “revelación” es el movimiento de la propiedad privada, no es la producción económica, sino el acto de autoproducción de toda la vida humana (en el sentido en que lo hemos interpretado anteriormente), como Marx lo subraya en términos expresos cuando agrega, para explicitar su pensamiento: “es decir, que es la realización (...) del hombre”. Luego define más precisamente en qué medida la propiedad privada expresa “el movimiento de la vida humana alienada como tal”: como la propiedad privada no es sino la expresión sensible de que el hombre se vuelva objetivo para sí y al mismo tiempo, por el contrario, un objeto extraño para sí mismo y no humano, de que la manifestación de su vida sea la alienación de su vida, de que su realización sea una privación de su realidad (...), de la misma manera la abolición positiva de la propiedad privada “es antes que una abolición económica, la ‘apropiación’ positiva de la realidad humana total” (p. 90 y 91). Pero si un comportamiento alienado y privado de la realidad de la esencia humana se ha efectuado en la propiedad privada, es necesario que la propiedad privada misma solo represente la forma alienada y privada de realidad de un comportamiento humano auténtico y esencial. Entonces debe haber *dos formas “reales”* de propiedad, una alienada y una verdadera, una propiedad privada y una “propiedad verdaderamente humana”<sup>18</sup> (p. 69). Debe haber una “propiedad” adecuada a la esencia humana, y el comunismo positivo lejos de significar simplemente la supresión de toda propiedad, será precisamente la *restauración* de esta propiedad verdaderamente humana.

¿Cuál es, entonces, esta propiedad adecuada a la esencia humana? ¿Cómo se debe “determinar la esencia general de la propiedad privada tal como aparece en cuanto resultado del trabajo alienado, en relación con la propiedad verdaderamente humana y social”? (p. 68). La respuesta a esta pregunta debe aclarar el sentido y la meta de la abolición positiva de la propiedad privada.

“El sentido de la propiedad privada —separado de su alienación— es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, tanto como objetos de disfrute como de actividad” (p. 145).

Esta es la determinación positiva más general de la propiedad verdadera: la existencia y la disposición de todos los objetos de los cuales el hombre necesita para realizar libremente su ser. Esta existencia y

---

<sup>18</sup> En la *Ideología Alemana* es precisamente contra la noción de “propiedad verdaderamente humana” contra la que Marx dirige sus más violentos ataques. En los *Manuscritos*, en donde Marx sienta los fundamentos de la teoría revolucionaria, ésta toma un sentido diferente del que tiene en Stirner o los “verdaderos socialistas”.

disposición se realizan como propiedad, lo cual no es de ningún modo evidente, sino que se basa en que el hombre no tiene simple y directamente lo que necesita, sino que solo posee realmente los objetos en el momento en que los hace suyos y se los apropia. Así el sentido del trabajo es hacer propios los objetos a medida que son trabajados, convertirlos en el mundo de la libre realización del hombre mismo y de su libre actividad. La esencia de la propiedad reside en la "apropiación", es un modo determinado de apropiación y de realización apropiante el que fundamenta la propiedad y no el simple hecho de tener y poseer.

Ahora debemos determinar más precisamente este nuevo concepto de apropiación y de propiedad.

Hemos visto cómo la propiedad privada consiste en tener y poseer objetos de una manera no verdadera. En el régimen de propiedad privada, un objeto se convierte en "propiedad" en la medida en que puede ser "utilizado", y esta utilización reside sea en el consumo directo del objeto, sea en la capacidad de ser capitalizado. La "actividad vital" es puesta al servicio de la propiedad, en vez de poner la propiedad al servicio de la libre actividad vital; el hombre no se apropia toda su "realidad" propia, sino objetos en calidad de cosas (bienes y mercancías) y esta apropiación es "parcial"; se limita a los comportamientos físicos del hombre y a los objetos directamente *disfrutables* y capitalizables. Marx opone a ello la "propiedad verdaderamente humana" en su verdadera apropiación que caracteriza así:

"La apropiación sensible por los hombres, y para los hombres, de la vida y del ser humano, de los hombres objetivos, de las obras humanas no debe ser considerada solamente en el sentido del goce inmediato unilateral. . . , en el sentido de la posesión, del tener. El hombre se apropia su esencia universal de una manera universal, es decir, como un hombre total" (p. 91).

Y continúa caracterizando así esta apropiación: "Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la contemplación, el sentimiento, la voluntad, el amor, en síntesis todos los órganos de su individualidad (. . .) son en su comportamiento objetivo o en su relación con el objeto la apropiación de éste" (p. 91).

La apropiación sobre la que se basa la propiedad se convierte así, por encima de todas las relaciones económicas y jurídicas, en una categoría que engloba la relación universal y libre del hombre con el mundo objetivo: su relación con el objeto en curso de apropiación es una relación "total" que "emancipa" todos los sentidos humanos; todo el hombre está en su casa, en el mundo objetivo todo, que es "su obra y su realidad"; la revolución comunista no se acaba por la abolición económica y jurídica de la propiedad privada sino que comienza con ella.

Esta apropiación universal y libre es el trabajo, pues, como hemos visto, la relación específica del hombre con el objeto es un comportamiento que crea, que pone, que elabora; pero trabajo, no ya como actividad alienada y reificante, sino como autorrealización y exteriorización universales.

Con esto la reificación humana es también quebrantada allí donde se habría concretado de la manera más profunda y más peligrosa: en la noción de propiedad. El hombre no se "pierde" más en el mundo objetivo, su objetivación no es más una reificación ahora cuando los objetos son sustraídos de la posesión "exclusiva" para continuar siendo la obra y la realidad de quien se ha "producido" y realizado en ellos. Ahora bien, quien se ha realizado en ellos no es el individuo aislado o una pluralidad abstracta de individuos, sino el hombre social, el hombre como ser social. El retorno del hombre a su propiedad verdadera es su retorno a su esencia social, la liberación de la sociedad.

## V

"El hombre no se pierde en su objeto si éste se convierte para él en objeto humano o en hombre objetivo. Esto solo es posible en la medida en que el objeto se convierta para él en un objeto social y en que él mismo se convierta para sí en un ser social así como la sociedad se convierte para él en un ser en este objeto" (p. 92). Para que la reificación sea quebrantada se requieren dos condiciones: las relaciones objetivas se deben volver relaciones humanas, es decir, relaciones sociales y deben llegar a ser reconocidas como tales y mantenidas conscientemente como tales. Entre estas dos condiciones existe una interrelación fundamental, la de que las relaciones objetivas no pueden volverse humanamente sociales sino cuando llegan a ser conscientes como tales para el hombre en un reconocimiento del hombre en sí y como objeto. Encontramos aquí de nuevo el papel central que juega un conocimiento determinado (un "devenir para sí" del hombre) como fundamento de la teoría marxista. ¿En qué medida un conocimiento, el conocimiento de la objetivación como objetivación social puede convertirse en la verdadera palanca de la abolición y superación de toda reificación?

Sabemos que la objetivación es esencialmente una actividad social, que el hombre se reconoce como ser social precisamente en sus objetos y en su trabajo sobre ellos. El análisis de la objetivación que quebranta la reificación es el que revela a la sociedad como sujeto de la objetivación. Pues "la sociedad" no existe como sujeto fuera de los individuos; Marx expresamente pone en guardia contra el error que consiste en oponer a los individuos la sociedad concebida como una dimensión independiente.

“Sobre todo es necesario evitar el fijar de nuevo la ‘sociedad’ como una abstracción frente al individuo. El individuo es el *ser social*. La manifestación de su vida —inclusive si no aparece bajo la forma inmediata de una manifestación colectiva de la vida cumplida en unión con otros y al mismo tiempo que ellos— es en consecuencia una manifestación y una afirmación de la vida social” (p. 90).

El reconocimiento de la objetivación significa entonces, el reconocimiento de la manera como el hombre y su mundo objetivo como relaciones sociales se han convertido en lo que son, significa el reconocimiento de la situación histórico-social del hombre. Ahora podemos comprender el pleno sentido de este reconocimiento si recordamos que el comportamiento “consciente” del hombre, en la medida en que revela su verdadera esencia y su verdadera realidad, no es un conocimiento teórico, una contemplación pasiva y que no compromete a nada, sino una “praxis”: la abolición de lo simplemente existente para convertirlo en “medio” de su libre autorrealización.

El reconocimiento de la situación histórico-social es pues en sí el reconocimiento de una misión que obliga e impone deberes, la realización práctica de la realidad “verdaderamente humana”, exigida por ésta y en esta situación.

Con esto queda dicho también que el reconocimiento que impone esta misión no es, en manera alguna, accesible a todos y cada uno; esta misión no puede ser reconocida sino por aquellos a quienes la situación histórico-social la impone realmente (no podemos seguir aquí el razonamiento de Marx que muestra que en la situación que él analiza el proletariado se convierte en el portador de este reconocimiento; Marx mismo ha dado la formulación más concisa de esta relación al final de la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel). Esta misión no es “la” misión “del” hombre sino una misión histórica determinada del hombre comprometido en una situación histórica determinada.

Pues sabemos ya que toda realidad humana es una realidad histórica, que el hombre no tiene su “acta de nacimiento” sino dentro de la historia (p. 138). Por esto es necesario que “la abolición de la alienación parta siempre de la forma de la alienación que es el poder dominante” (p. 107). Obligada a tener en cuenta las condiciones que le son impuestas por la historia, la praxis de la abolición debe comprender estas condiciones y apropiárselas para poder ser una abolición real. Al mismo tiempo que el conocimiento de la objetivación, en cuanto conocimiento de la situación histórico-social del hombre, descubre las condiciones históricas de esta situación, recibe *la fuerza práctica y el carácter concreto* que la convierten en palanca de la revolución. Se comprende ahora que el problema del origen de la alienación, el conociemien-

to del origen de la propiedad privada debe ser parte integrante de la teoría positiva de la revolución.

La manera en la cual Marx trata el problema del origen de la propiedad privada revela de nuevo el carácter inédito de su método. Marx tiene la convicción fundamental de que el hombre consciente de su historia no puede caer en una situación que él mismo no se haya dado y que solo él puede liberarse de cualquier situación. Esta convicción fundamental se ha expresado ya en la noción de libertad que aparece en los Manuscritos; ella misma surge claramente en la tesis según la cual la emancipación de la clase obrera no puede ser sino la obra de la misma clase obrera a través de su fundamento económico; esta convicción no está en "contradicción" con el materialismo histórico sino cuando se le falsifica convirtiéndolo en un materialismo vulgar. Si las relaciones de producción se han convertido en "trabas", en un poder extraño que determina al hombre, esta evolución ha sido posible porque el hombre mismo se ha despojado de su poder sobre las relaciones de producción. Esto es verdad aun si se considera que las relaciones de producción están condicionadas en primer lugar por las fuerzas de producción "naturales" que el hombre encuentra en su medio (por ejemplo las condiciones climáticas y geográficas, la naturaleza del suelo, las materias primas), y si se deja de tener en cuenta el hecho de que todos estos antecedentes existen siempre bajo una forma transmitida por la historia, o mejor dicho son incorporados dentro de "formas de comunicación" (*Verkehrsformen*) humanas y sociales determinadas. Pues la situación que le es dada al hombre por esas fuerzas de producción preestablecidas solo se convierte en una situación histórico-social en el momento en que el hombre "reacciona" ante estos antecedentes y por la forma como se los apropia. Las relaciones de producción reificadas como poder extraño y determinante, son en realidad siempre objetivaciones de cierto comportamiento del hombre social y la recuperación de la alienación que se expresa en esas relaciones de producción no puede ser total y real sino cuando puede fundar la revolución económica en este comportamiento. Así el problema del origen de la propiedad privada se convierte en este otro, ¿mediante qué comportamiento el hombre mismo se ha despojado de la propiedad? "¿Cómo, preguntamos ahora, llega el hombre a alienar su trabajo, a hacerlo extraño? ¿Cómo esta alienación se ha establecido en la esencia del desarrollo humano?". Y Marx agrega plenamente consciente de la importancia capital de este nuevo interrogante: "Ya hemos dado un gran paso hacia la solución de este problema, transformando la pregunta por el origen de la propiedad privada en la pregunta por las relaciones del trabajo alienado con la marcha del desarrollo de la humanidad. Pues cuando se habla de la propiedad privada se cree tener que ver con una cosa exterior al

hombre, y cuando se habla del trabajo, directamente con el hombre mismo. Esta nueva forma de poner el problema es ya inclusive su solución" (p. 68 y 69).

La respuesta completa a este problema no figura en los Manuscritos económico-políticos. Marx la expone en su crítica posterior de la economía política. Pero lo que ya existe en los Manuscritos sobre esto es la prueba, fundada en la determinación de la esencia del hombre, de que la objetivación implica la tendencia a la reificación de que el trabajo implica la tendencia a la enajenación, es decir, que la reificación y la enajenación no son sucesos históricos fortuitos. En relación con esto se prueba también que el obrero mismo por su enajenación "engendra" al no-trabajador y con ello el dominio de la propiedad privada (p. 66-67), y cómo en consecuencia él tiene su destino en las manos no solamente en su emancipación, sino también en los orígenes de su alienación. Refiriéndose al resultado final de la Fenomenología de Hegel, Marx define la alienación como auto-alienación procedente de la esencia del hombre. "La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico (...) solo es posible porque el hombre exterioriza realmente por la creación todas sus fuerzas genéricas (...), porque se comporta frente a ellas como frente a objetos, lo cual, a su turno solo es posible, desde luego *bajo la forma de alienación*" (p. 132); (las últimas palabras están subrayadas por nosotros).

¿Por qué este comportamiento no es posible, sino bajo la forma de la alienación? El pasaje citado no nos proporciona ninguna explicación y ésta, en estricto sentido, es imposible por lo demás, pues nos encontramos en presencia de una relación de hecho que tiene su base en la esencia del hombre —porque es una esencia "objetiva"— y que como tal no puede ser designada sino como una relación que toca su esencia. Es la "necesidad" —de la cual hemos hablado— que tiene el hombre de objetos exteriores a él, que "no pertenecen a su esencia y que lo oprimen", ante los que debe comportarse como frente a objetos exteriores, aun cuando no se conviertan en objetos verdaderos sino por él y para él. Los objetos lo afrontan, primero directamente como objetos exteriores, extraños y no se convierten verdaderamente en objetos humanos, en objetivaciones del hombre, sino a través de una apropiación histórico-social consciente. La manifestación del hombre tiende pues en primer lugar a la alienación, su objetivación a una reificación, de suerte que su realización universal y libre solo es posible como "negación de la negación", como abolición de una enajenación, como un salir de la alienación para retornar a sí mismo.

Una vez que ha fundado la posibilidad del trabajo alienado en la esencia del hombre, la filosofía ha alcanzado su límite, y es una cuestión propia del análisis económico-histórico el descubrir el origen efectivo

de la alienación. Como es sabido, el punto de partida de este análisis es para Marx la división del trabajo (por ejemplo p. 112, sgs.). No abordaremos este problema y solo entraremos a considerar, como lo muestra Marx, que el mismo obrero "engendra" la dominación del capitalista cuando aliena su trabajo y con esto la dominación de la propiedad privada. Al final de este análisis se encuentra esta proposición: "Toda alienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación con otros hombres, distintos de él, en la cual él se coloca a sí mismo y coloca a la naturaleza" (p. 66).

Ya conocemos el contexto sobre el cual se apoya esta proposición: el comportamiento del hombre ante el objeto de su trabajo es inmediatamente su comportamiento ante otros hombres, con los cuales él posee ese objeto y se posee a sí mismo como objeto social. Así pues, en la auto-alienación de su trabajo el obrero afronta el objeto como un objeto extraño que lo oprime, que no le pertenece, éste no se le enfrenta como una cosa aislada, que no pertenece a nadie, como una cosa de alguna manera extrahumana, ya que "si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si es una fuerza extraña frente a él, esto es posible solamente porque pertenece a *otro hombre fuera del obrero*" (p. 66). Alienando su trabajo el obrero se encuentra ya inmediatamente en la situación del "esclavo" al servicio de un "señor": "Cuando él se comporta ante el producto de su trabajo (...) como ante un objeto extraño, se está relacionado con él de forma que otro hombre que le es extraño (...) es el dueño de ese objeto. Si él se comporta ante su actividad como ante una actividad no libre, se está relacionando con ella como ante una actividad al servicio de otro hombre bajo las órdenes, la constricción y el yugo de otro" (p. 66). Esto no quiere decir que exista en primera instancia un "señor" que someta a otro hombre, lo despoje de su trabajo y lo reduzca al estado de obrero convirtiéndose él mismo en no-trabajador; sin embargo tampoco se trata de que la relación señor-esclavo sea una simple consecuencia de la desposesión del trabajo; en tanto que alienación de la actividad del obrero y de su objeto, la relación obrero-no-obrero es ya una relación de señor a esclavo.

Estas diferenciaciones parecen secundarias y, de hecho, pasan a un segundo plano dentro del análisis puramente económico posterior; empero en el contexto de los Manuscritos es necesario destacarlas precisamente porque hacen parte del examen crítico de una importancia enorme al cual somete Marx las tesis de Hegel. En los Manuscritos, en efecto, dominación y servidumbre no son nociones aplicables a determinadas formas de comunicación, relaciones de producción, etc. (pre- y proto-capitalistas), sino que designan más bien de manera muy general el estado social de la esencia humana dentro de las relaciones que crea el trabajo alienado. Y en este sentido, estas dos nociones remiten a las



categorías ontológicas de “dominación” y de “esclavitud”, como las había desarrollado Hegel en la *Fenomenología* <sup>19</sup>.

No examinaremos aquí, cómo caracteriza Marx las relaciones de señor y esclavo más adelante (p. 69 y 70); solo sacaremos una importante determinación: Marx afirma que “todo lo que aparece en el obrero como *actividad* de la desposesión, de la alienación, aparece en el no-obrero como *estado* de desposesión, de alienación” (p. 70). Sabemos que la abolición de la alienación (la cual engloba al señor y al esclavo, aun cuando de una manera desigual) solo se puede basar en la ruptura de la reificación, es decir, en el conocimiento práctico de la actividad objetivamente en su situación histórico-social. Puesto que el hombre no puede llegar al conocimiento real de sí, de los otros y del mundo objetivo, dentro de su situación histórico-social sino en el trabajo y en los objetos de su trabajo, este conocimiento es esencialmente negado al patrón en cuanto que no es obrero. Mientras éste aprehende como un estado de cosas inmutable lo que resulta de una actividad humana determinada, el obrero tiene una ventaja insuperable sobre él; el obrero es propiamente el agente de la abolición, la ruptura de la reificación solo puede ser su obra. El patrón no puede efectuar la ruptura del modo de conocimiento que le es propio sino volviéndose obrero, aboliendo, pues, su propia esencia.

Desde cualquier punto de vista que se mire y en cualquier dirección que se prolongue, resulta que la teoría que se desprende de la crítica y de la fundamentación filosófica de la economía política es una *teoría práctica* cuyo sentido inmanente (exigido por el carácter de su objeto) es una praxis determinada; solo una praxis determinada puede resolver las tareas propias de esta teoría. “Se ve cómo la solución de las oposiciones *teóricas* mismas *solo* es posible de una manera *práctica*, por la energía práctica del hombre, y que su solución de ninguna manera es la tarea del conocimiento solo sino la tarea vital *real* que la *filosofía* no ha podido resolver porque la ha concebido precisamente como una tarea solamente *teórica*” (p. 94).

Podemos completar esta frase diciendo que la filosofía puede resolverla si la concibe como una tarea *práctica*, es decir, si ella se “supera” como filosofía puramente *teórica*, dicho con otras palabras, si ella se “realiza” como filosofía.

La teoría práctica que cumple esta tarea, es llamada por Marx “humanismo real”, en la medida en que coloca al hombre en el centro como esencia histórico-social y lo identifica con el “naturalismo”, en la medida en que su realización engloba la unidad del hombre y la natu-

---

<sup>19</sup> Para más detalles véase nuestro estudio: “Sobre el problema de la dialéctica”, *Die Gesellschaft*, 1931, Nº 12.

raleza: “la naturalidad del hombre” y la “humanidad de la naturaleza”. Si ese proyecto de humanismo real sobre el cual funda Marx su teoría no corresponde a lo que se entiende generalmente cuando se habla del materialismo “marxista”, dicha contradicción va ciertamente dentro del sentido del pensamiento de Marx. “Vemos que el materialismo consecuente o humanismo se distingue tanto del idealismo como del *materialismo* y que es al mismo tiempo la verdad que los une” (p. 136); (materialismo, subrayado por nosotros).

## VI

Nos resta dar cuenta brevemente de la crítica marxista de Hegel que debía ser el último capítulo de los Manuscritos. Nos podemos contentar aquí con un rápido informe, pues en nuestra interpretación de la crítica marxista de la economía política hemos examinado ya cómo Marx desarrolla el aspecto positivo de la crítica a Hegel (la determinación de la esencia humana como una esencia “objetiva”, histórico-social y práctica).

Marx afirma al principio que es necesario tomar posición ante esta pregunta que continúa sin respuesta: “¿Cuál es nuestra relación respecto a la dialéctica de Hegel?” (p. 124). Esta pregunta planteada al final de la crítica positiva de la economía política y de la fundamentación de la teoría revolucionaria, muestra hasta qué punto Marx era consciente de que estaba trabajando en un mundo de problemas abierto por Hegel y cuánto sentía este hecho —a diferencia de casi todos los hegelianos y de casi todos aquellos que se dijeron marxistas después de él— como una deuda científica y filosófica hacia Hegel.

Después de haber dicho algunas palabras sobre Bruno Bauer, Strauss, etc., cuya “crítica crítica” no hace en ningún caso superflua la discusión filosófica con Hegel, Marx pasa inmediatamente a Feuerbach. “El único que ha tenido una actividad seria, crítica, hacia la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en ese dominio” (p. 126). 1. El ha comprendido que la filosofía (es decir, la filosofía puramente especulativa de Hegel) es “una forma y un modo de existencia de la alienación del hombre”; 2. El ha fundado el “verdadero materialismo” haciendo “de la relación social del hombre con el hombre el principio básico de su teoría”; 3. Gracias a ese mismo principio, el ha opuesto un “positivo fundado en sí mismo” a la simple “negación de la negación”, concebida por Hegel, que no logra salir de la negatividad y superarla (p. 126-127). Con esto Marx ha indicado las tres tendencias fundamentales de su propia crítica a Hegel que abordamos ahora.

“Es necesario comenzar por la *fenomenología*, fuente verdadera y cierta de la filosofía de Hegel” (p. 128). Marx ataca desde el principio

la filosofía hegeliana, allí donde sus orígenes aparecen aun sin verlos, en la *Fenomenología*. Si puede parecer al comienzo como si Marx hiciera una crítica de lo que se acostumbra a considerar como la “dialéctica” de Hegel, bien pronto se muestra que son los fundamentos y los “contenidos” propiamente dichos de la filosofía hegeliana —y no su método (pretendido)— lo que Marx critica como dialéctica. Y en su crítica Marx insiste al mismo tiempo sobre lo positivo, sobre los grandes descubrimientos de Hegel —en otras palabras— únicamente porque para Marx existen verdaderamente en Hegel descubrimientos positivos, es como puede y debe desarrollarlos, y como la filosofía hegeliana puede y debe convertirse en objeto de crítica para él. Expongamos primero la parte negativa de esta crítica; Marx enumera las “insuficiencias” de la filosofía hegeliana para extraer luego lo positivo de ese negativo, de suerte que esas insuficiencias se revelan como insuficiencias de estados de hecho auténticos y reales.

En la *Fenomenología*, Hegel da “la expresión especulativa” del movimiento histórico de la “esencia humana”; este movimiento sin embargo no es aun el de su historia real, sino solamente “la historia del nacimiento del hombre” (p. 128). Es decir, que él da la historia de la esencia humana en la cual el hombre se convierte en lo que es, historia que en cierta manera ha tenido lugar cuando ha tenido lugar la historia real del hombre. Ya con esta caracterización general Marx ha comprendido más profundamente y más acertadamente el sentido de la *Fenomenología*, que la mayoría de los intérpretes de Hegel. Y partiendo del corazón mismo de la problemática hegeliana, Marx comienza su crítica inmediatamente: desde el principio Hegel pasa por alto esta esencia del hombre cuya historia describe filosóficamente, ya que la concibe *a priori* como siendo solamente “una conciencia de sí” abstracta (“pensamiento” “espíritu”) descuidando por ende su verdadera plenitud concreta: “Para Hegel la esencia humana, el hombre, son iguales a la conciencia de sí” (p. 134); la historia de la esencia humana se desarrolla como simple historia de la conciencia de sí, es más como historia en la conciencia de sí. Todo lo que Marx había considerado de importancia decisiva para la determinación de la esencia humana, y que había colocado en el centro de la fundamentación de su teoría (“la objetividad” del hombre, su “objetivación” esencial), esto ha sido interpretado por Hegel falsamente, tergiversándolo de una manera fatal. En Hegel, el objeto (es decir, la objetividad como tal) solo es objeto para la conciencia, en el sentido de que la conciencia es ante todo la “verdad” del objeto y éste solamente la negatividad de la conciencia: “puesto” (creado, engendrado) por la misma conciencia; como desposesión y alienación debe ser también “abolido y superado” por la conciencia y “recuperado” por ella. Por su ser mismo el objeto es entonces pura negati-

vidad, nulidad (p. 139), objeto puro del pensamiento abstracto, puesto que Hegel reduce la conciencia de sí al pensamiento abstracto. "La idea esencial es la de que el objeto de la conciencia no es otro que la conciencia de sí o que el objeto no es sino la conciencia objetivada, la conciencia de sí como objeto (...). De allí que sea necesario superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es una relación alienada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana" (p. 133). Para Marx en cambio es precisamente la única relación humana capaz de conducir al hombre al desarrollo completo de su esencia, a la realización de su ser, y él concebía esta objetividad como "real", como la "obra" del trabajo humano y de ninguna manera como objeto de la conciencia abstracta. Partiendo de aquí Marx puede decir que Hegel define al hombre como "un ser no objetivo, espiritualista" (p. 133). Este ser que no tiene relación alguna con seres reales sino con la negatividad de sí que él mismo pone, que en su "ser como tal" solo está verdaderamente "dentro de sí mismo"<sup>20</sup>, un ser semejante es en definitiva un ser "no objetivo", y "un ser no objetivo es un no-ser" (p. 137)<sup>21</sup>. De allí que la *Fenomenología* caiga bajo el golpe de la crítica, en la medida en que pretende dar el movimiento de la esencia humana.

Si esta esencia cuya historia transcurre es un "no ser", es necesario que esta historia misma participe eminentemente del "no ser", de lo no-esencial. Marx ve en el descubrimiento hegeliano del movimiento de la historia humana el movimiento de "la objetivación de sí como alienación y desposesión de sí" (p. 144), y el movimiento de "abolición y superación" (apropiación) de esta alienación, tal como se repite bajo múltiples formas a través de toda la *Fenomenología*. Pero la objetivación no es más que aparente, "abstracta y formal", porque el objeto "no es sino la apariencia de un objeto" y la conciencia que se objetiva permanece junto a sí en esta enajenación aparente y sabe que permanece junto a sí (p. 139-140). Y como la alienación misma, su abolición y superación solo es una apariencia: se continúa en la desposesión. Las formas de humanidad alienada que cita Hegel no son formas de la vida real alienada sino solamente formas de la conciencia, del saber alienado, por ejemplo, no son "la religión, el Estado, la naturaleza real, los que son tomados en consideración y superados"<sup>22</sup> como objetivaciones humanas, sino la religión ya en calidad de objeto del saber, la dogmática e incluso la jurisprudencia, la ciencia política y la ciencia de la naturaleza" (p. 143). Como de esta suerte solo se superan alienaciones

---

<sup>20</sup> *Bei sich*, es decir, liberado de las determinaciones exteriores a su ser.

<sup>21</sup> *Unwesen*. Véase nota 2.

<sup>22</sup> *Aufgehoben*, es decir, abolidos y superados.

“pensadas” y no alienaciones “reales”, como, consecuentemente, “esta superación por el pensamiento” (p. 143), deja en realidad intacto su objeto, Marx puede decir que toda la *Fenomenología*, e incluso todo el sistema de Hegel, en la medida en que reposa sobre la *Fenomenología*, permanece prisionero de la alienación. Esto se expresa en todo el sistema hegeliano, por ejemplo, en el hecho de que la “naturaleza” no está concebida en él como “el mundo sensible que se exterioriza”, el mundo sensible del hombre en su unidad ontológica con el hombre, en su “humanidad”, sino como una exterioridad “en el sentido de la alienación, de una falta, de una falta que no debe ser” (p. 148-149), como una “nada”.

No abordaremos aquí los otros momentos de la crítica negativa; la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, ya nos lo ha dado a conocer: por ejemplo, la absolutización del Espíritu, la hipótesis del sujeto absoluto como portador del proceso histórico, la inversión del sujeto y del predicado (p. 144-145), etc. Destaquemos solamente que Marx considera todas estas insuficiencias como insuficiencias de un contenido auténtico. Si Hegel pone la esencia humana como un “no-ser”, por lo menos se trata del “no-ser de una esencia real, y por ende de un verdadero no-ser; si no ha encontrado más que la expresión abstracta, lógica, especulativa, del movimiento de la historia” (p. 128), este es, con todo, expresión de un verdadero movimiento, de una verdadera historia; si descubre la objetivación y la alienación en sus formas abstractas, ha visto por lo menos en ellas movimientos esenciales de la historia humana. El elemento más importante de la crítica marxista a Hegel reside en la parte *positiva*, a la cual entramos ahora.

“La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador— consiste, de una parte, en que Hegel considera la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como alienación y supresión de esta alienación, en que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo (...) como el resultado de su propio trabajo” (p. 132). No se puede comprender plenamente el significado de la interpretación de la *Fenomenología* que Marx da en los Manuscritos sino retomando punto por punto la problemática que está en el centro de esta obra de Hegel; naturalmente a esto debemos renunciar aquí. Se comprueba ahora con qué seguridad infalible Marx retorna al sustrato primitivo de los problemas que la *Fenomenología* puso al descubierto, por primera vez en la filosofía moderna, a través de los ocultamientos y alteraciones que se dan ya en la misma obra de Hegel.

La frase que acabamos de citar enumera todos los descubrimientos de Hegel que Marx tiene por esenciales; brevemente pasaremos revista

a estos “momentos de la dialéctica hegeliana” que Marx considera como “positivos”.

La *Fenomenología* expone el “engendramiento del hombre por sí mismo”, es decir, conforme a lo que ya hemos dicho, el evento en el cual el hombre (como ser viviente *orgánico*) se convierte en lo que es según su esencia, a saber, en un ser humano; expone pues la “historia del nacimiento” (p. 144), del ser humano, la historia de su esencia. Este “acto de nacimiento” del hombre es un “acto de engendramiento del hombre por sí mismo” (p. 144), es decir, que el hombre se da a sí mismo su esencia: él mismo debe hacerse, “ponerse”, “producirse” (ya hemos visto el sentido de esta noción). Ahora bien, esta historia que le es impuesta al hombre mismo, Hegel la concibe como un “proceso” cuyos momentos son la alienación y su superación y que se halla subsumida en cuanto proceso general bajo el concepto de “objetivación”. La historia del hombre transcurre y se cumple como objetivación, la realidad del hombre es “producir” todas sus “fuerzas genéricas” (sus fuerzas esenciales) para hacer de ellas objetos reales, “poner un mundo objetivo real” (p. 135). Es esta operación la que Hegel no trata sino como alienación de la “conciencia”, o del saber, como comportamiento del pensamiento abstracto ante la “cosidad”, en tanto que Marx la concibe como la realización “práctica” de todo hombre en el trabajo histórico-social (ibid).

Hegel determina en seguida más precisamente la relación del saber con el mundo objetivo, cuando dice que esta objetivación es al mismo tiempo “pérdida de objetividad” es decir, pérdida de realidad, alienación, y que ella “no es posible en primer lugar sino bajo la forma de la alienación” (p. 132). Dicho de otra manera, el saber en trance de hacerse objetivo se pierde en primera instancia en sus objetos: Estos se le contraponen como algo ajeno, extraño, bajo la forma de un mundo exterior de cosas, que ha perdido su relación interna con la conciencia que se ha exteriorizado en ella y que sigue existiendo como un “poder independiente” de la conciencia. En la *Fenomenología*, por ejemplo, la moralidad y el derecho, el poder del Estado y la riqueza se manifiestan como mundos objetivos alienados, y Marx reprocha precisamente a Hegel no ver en esos mundos sino alienaciones del “espíritu” y no de la humanidad real y entera, por lo cual los trata solamente como “esencias espirituales” y no como mundos reales (p. 130). Pero si bien la objetivación es en primer lugar pérdida de objetividad, alienación, ésta se convierte sin embargo en Hegel en la recuperación de la esencia humana. Hegel concibe (...) la alienación de sí, la alienación de la esencia, la pérdida de objetividad y de realidad del hombre como “la toma de posesión de sí, la manifestación de la esencia, la objetivación, la realización” (p. 144). La esencia humana —que Hegel concibe siem-

pre y únicamente como saber— está constituida de tal manera que no solo debe exteriorizarse sino alienarse, no solo objetivarse sino desobjetivarse para poder tomar posesión de ella misma; solamente cuando se ha perdido en su objeto puede volver a sí, solamente en su “ser-otro” puede llegar a ser para sí, lo que es. Tal es el “sentido positivo” de la negación de la “dialéctica de la negatividad como principio motor o creador” (p. 132); dilucidar su fundamento nos forzaría a extendernos sobre los fundamentos de la ontología hegeliana; en este estudio solo tenemos que mostrar la manera en la cual Marx interpreta este descubrimiento de Hegel.

Mediante el concepto positivo de negación de que acabamos de hablar, Hegel comprende “el trabajo como el acto de engendramiento del hombre por sí mismo” (p. 144), “aprehende el trabajo como la esencia confirmadora del hombre” (p. 132).

Refiriéndose a estas proposiciones Marx llega inclusive a decir que “Hegel se coloca en el punto de vista de la economía política moderna” (p. 132), afirmación aparentemente paradójica, pero en la cual Marx resume el carácter eminentemente correcto, casi revolucionario de la *Fenomenología*. Considerando el trabajo como la esencia confirmadora del hombre, Marx lo toma no como simple categoría económica, sino como una “categoría ontológica”, como lo define en el mismo pasaje: “El trabajo es el convertirse en para sí del hombre en el interior de la alienación o en tanto que hombre alienado” (p. 135). ¿Cómo llega Marx a interpretar el concepto hegeliano de objetivación como toma de posesión de sí en la alienación, realización en la enajenación, precisamente mediante la categoría del trabajo?

No es solamente porque en la *Fenomenología*, Hegel muestra que en el trabajo, la esencia humana se objetiva, se aliena y se pierde en la cosidad, y describe el comportamiento del esclavo que trabaja como la primera superación de la objetividad alienada. No es ésta en efecto la única razón, aun cuando este concepto unitario de la historia humana no sea un azar y un punto de partida fortuito en la *Fenomenología*, sino que expresa la orientación esencial de toda la obra. Con su interpretación Marx puso en claro de una manera abrupta, es verdad, el sentido original de la historia ontológica del hombre, que la *Fenomenología* expone como la historia de la conciencia de sí y vio que en el fondo ella era una praxis, una libre realización de sí que no cesa de asumir y de superar la facticidad de lo dado e inmediato, una realización de sí revolucionaria. Hemos dicho ya que para Marx el error de fondo de Hegel viene del hecho de que sustituye con el “espíritu” al sujeto de esta praxis; de ahí que pueda decir “el único trabajo que conoce y reconoce Hegel es el trabajo abstracto del espíritu” (p. 133).

Pero esta crítica no altera en nada el hecho de que Hegel haya

comprendido el trabajo como la esencia confirmadora del hombre, lo cual se manifiesta por ejemplo en el hecho de que en la *Fenomenología* a pesar de la “espiritualización” de la historia que hay en esta obra, el “hacer” que transforma es propiamente el concepto clave, el que guía el pensamiento para explicar la historia humana.

Si, entonces, la praxis es el sentido íntimo de la objetivación y de su superación, se sigue que las diversas formas de la alienación y de su superación mencionadas en la *Fenomenología*, no pueden ser simples “ejemplos” extraídos de la historia real, en una enumeración gratuita, sino que, por su esencia, deben estar fundadas en la praxis humana y pertenecer esencialmente a la historia humana. Esto lo expresa Marx cuando dice que Hegel “ha encontrado la expresión especulativa del movimiento de la historia” (p. 128), frase, ya lo hemos dicho, que es necesario comprender en un sentido tanto positivo, como crítico y negativo. Si por lo tanto las formas de alienación tienen un fundamento histórico en la praxis humana, resulta que no se las puede considerar como formas abstractas y teóricas de la objetividad de la conciencia; bajo este velo “lógico-especulativo, ellas deben manifestarse por su acción práctica, es decir, que deben ser necesaria y realmente superadas”. Por esto la *Fenomenología* es la “crítica oculta, aún oscura para sí misma y mistificante; pero en la medida en que ella retiene la alienación del hombre (. . .), se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica, y con frecuencia *preparados* y *elaborados* de una manera que supera en mucho el punto de vista hegeliano” (p. 131). Estas partes contienen “aun cuando de una manera todavía alienada, los elementos de la crítica de dominios enteros como la religión, el Estado, la vida social, etc.” (p. 131-132). Marx así ha expresado con toda claridad la ligazón íntima que existe entre la teoría de la revolución y la filosofía de Hegel. Su crítica de Hegel es el resultado de una discusión filosófica; y parece sorprendente que las interpretaciones posteriores de Marx (incluso —*sit venia verbo*— la de Engels) hayan creído poder reducir la relación Marx-Hegel a un solo factor: la famosa transformación de la “dialéctica” hegeliana, previamente vaciada de todo sentido. Nos contentaremos con estas pocas indicaciones, sin examinar si, y en qué medida, las insuficiencias que Marx reprocha a Hegel deben ser imputadas realmente a este último. Esperamos haber mostrado que tomando una posición crítica ante Hegel, Marx se colocó en el corazón de la problemática hegeliana. La crítica a Hegel no es un apéndice que se vendría a agregar a la crítica de la economía política y a la búsqueda de sus fundamentos; ésta se manifiesta a todo lo largo de esta crítica y de esta búsqueda: es una discusión con Hegel.

(Traducción de doña MYRIAN DE ARAGÓN)