


Alienación y representación. Elementos para una relectura de Marx

Cristián Sucksdorf

Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.84255>

Recibido: 14 de octubre de 2022 / Aceptado: 05 de septiembre de 2023

ES Resumen: Este artículo se basa en la problematización del concepto marxiano de alienación, interpretándolo a partir del problema más amplio del proceso histórico de sustitución creciente de las relaciones fundantes de los cuerpos por su forma representada. En primer lugar, se abordará el filosofema de la alienación, fundamentalmente en las concepciones de Hegel y Feuerbach, para mostrar, sobre fondo de esa relación, cuál es la diferencia específica de la perspectiva marxiana. A continuación, se seguirá paso a paso el desarrollo del concepto de alienación del propio Marx, desde la concepción del trabajo alienado hasta la separación de los individuos de su ser genérico como una existencia contradictoria. Estos resultados se prolongarán en el apartado siguiente, para mostrar cómo la contradicción que implica separar al sujeto de su ser genérico solo se hace posible al recorrer el camino inverso de su reunificación en el dinero, que opera así como sustitución representada del ser genérico.

Palabras clave: Alienación; Dinero; Género; Representación; Ser genérico

ENG Alienation and representation. Elements for a Marx's rereading

ENG Abstract: This article problematizes the Marxian concept of alienation (estrangement), interpreting it from the broader problem of the historical process of increasing substitution of the founding relationships of bodies by their represented form. In the first place, the philosophy of alienation will be addressed, fundamentally in the conceptions of Hegel and Feuerbach, to show, on the background of this relationship, what is the specific difference in Marx's perspective. Next, the development of Marx's own concept of alienation will be followed step by step, from the conception of estranged labour to the separation of individuals from their species-being as a contradictory existence. These results will be extended in the following section, to show how the contradiction that implies separating the subject from its generic being is only made possible by following the opposite path of its reunification in money, which thus operates as a represented substitution of species-being.

Keywords: Alienation; Genus; Money; Representation; Species-being

Fuentes de financiación

Este trabajo fue realizado en el marco de una beca postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, realizada en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Sumario: Introducción. 1. El legado de la alienación. 1.1 Hegel y algunos antecedentes del problema de la alienación. 1.2 Feuerbach y la alienación de la conciencia del género. 2. La teoría de la alienación de Marx. 2.1 Del fracaso al método. 2.3 Experiencia y concepto. 2.2 Un hecho presente. 2.4 El trabajo alienado. 2.4.1 Alienación del objeto. 2.4.2 Alienación de la actividad. 2.4.3 Alienación del ser genérico. 3. División del trabajo, intercambio y propiedad privada. 4. El dinero como re-ligazón. 4.1 Dinero como representación del ser genérico. 5. La toma de conciencia de la ruptura. Conclusiones

Cómo citar: Sucksdorf, C. (2024) "Alienación y representación. Elementos para una relectura de Marx". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 93-107.

Introducción

El problema de la alienación¹ es uno de los aspectos de la obra de Karl Marx que más intensamente se ha discutido, al menos desde el segundo tercio del siglo pasado. En cierto modo, podríamos afirmar que fue en torno este problema que se organizó la oposición entre las etapas del pensamiento de Marx y la toma de partido que siguió. Auguste Cornú, solo por tomar un ejemplo clásico, veía en su filosofía de juventud en general, y en el concepto de alienación, en particular solo “una etapa inicial de la elaboración del pensamiento fundamental de Marx, que no se había desprendido aún por completo de las ideas feuerbachianas”.² Desde una perspectiva similar escribía Althusser: “Marx no hacía sino aplicar la teoría de la enajenación, es decir, de la ‘naturaleza humana’ feuerbachiana, a la política y a la actividad concreta de los hombres, antes de extenderla en los *Manuscritos* a la economía política”.³ En líneas generales, estas posiciones (entre otros, Davydov, Buhr, Garaudy)⁴ consideraban que la alienación no era un problema válido de su filosofía, sino un intento burgués de revisionismo, que solo lograba mermar su cientificidad y desarmarlo políticamente. Es cierto que adjunta a esta posición existía la del llamado “socialismo ético”, que utilizaba al joven Marx contra el maduro, y separaba la noción de alienación de su sentido político y de la noción de lucha de clases; pero en todo caso no se trata sino dos modelos valorativamente contrarios de una misma concepción: la alienación como lo opuesto a las concepciones de la obra de madurez de Marx.⁵

La crisis que abrió en el marxismo la descomposición del “socialismo real” hizo olvidar el debate sin dejar mayores conclusiones. Sin embargo, la nueva versión de la edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, la MEGA² –que había comenzado en

1975 pero que en 1998 toma nuevo impulso al pasar al ámbito del *Internationale Marx-Engels-Stiftung* (IMES) y profundizar los parámetros filológicos⁶ produjo una renovación del interés por la obra de Marx en sí misma, es decir, con independencia de la tradición de interpretaciones fundada en su nombre. Desde comienzos del siglo XXI se fue desplegando un número creciente de re-lecturas, caracterizadas en líneas generales por interrogar los textos de Marx en la búsqueda de una obra abierta y no ya un sistema, una doctrina y mucho menos una “concepción del mundo”.⁷ Más allá de la indudable diversidad de puntos de vista, existe un común denominador que podría encontrarse entre esos trabajos: el compromiso más o menos explícito con un retorno a los textos de Marx, signado por palabras como relectura, replanteamiento, recuperación, etc. En este sentido, pueden mencionarse (asumiendo aquí la imposibilidad de cualquier exhaustividad) distintas posiciones que resultan significativas de esa tendencia. Cito algunas a modo de ejemplo: la de Michael Heinrich⁸ vinculada a la “nueva lectura de Marx”⁹ y la línea de la “crítica del valor”; la de Roberto Fineschi, que a partir de las publicaciones de los MEGA² propone releer los textos propiamente marxianos (es decir, fuera de las modificaciones de sus editores históricos) y replantear desde allí los debates;¹⁰ el reciente intento de sistematización de la obra de Marx como totalidad de César Ruiz Sanjuán.¹¹ Resulta también importante en esta búsqueda de un “nuevo Marx” la revalorización política de los textos del último período de su vida, que desde fines del siglo XX propone Álvaro García Linera,¹² o en un ámbito más centrado en la academia trabajos como los de Kevin Anderson,¹³ Bruno Bosteels¹⁴ o Marcello Musto.¹⁵ También debemos sumar a este breve panorama el

¹ Usaré la palabra “alienación” (aunque podría usarse perfectamente enajenación) para referir al bloque conceptual formado por las palabras *Entfremdung* y *Entäusserung*. Estas dos palabras refieren a problemas claramente distinguibles en Hegel. Ver Evald Iliénkov, “Hegel y la ‘Enajenación’ [1966] disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/iliénkov/hegel-y-la-enajenacion.pdf>, mientras que respecto de Marx no hay unanimidad sobre si se trata de un uso sinonímico o si por el contrario pueden establecerse diferencias claras (no de matiz) al respecto. Para la primera posición ver Marcella D’Abbio, “Alienazione” in Hegel: *usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verausserung*, Edizioni dell’Ateneo, 1970, pp. 25-26; Adam Schaff, *La alienación como fenómeno social*, Barcelona, Crítica, 1979; para la segunda posición, ver: Jesús Ranieri, *A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx*, São Paulo, Boitempo, 2001; István Mészáros, *A Teoria da Alienação em Marx*, São Paulo, Boitempo, 2006.

² Carlos Marx, *Federico Engels*, Buenos Aires, Platina-Stilco-graf, 1963, p. 698.

³ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México, 1967, p. 36). Por lo demás, existen muchísimos autores que sostuvieron la línea similar, al respecto puede consultarse: Adam Schaff *op. cit.*, pp. 15-18.

⁴ Ver Schaff, *op. cit.*, pp. 15-18.

⁵ Una detallada reconstrucción de las diversas posiciones en los debates que se abrieron en torno a los *Manuscritos de 1844* puede encontrarse en el artículo de Marcello Musto, “El mito del joven Marx”, en Elvira Concheiro y José Gandarilla (Eds.), *Marx revisitado: posiciones encontradas*, CEIICH-UNAM, 2015, pp. 21-58.

⁶ Entre esos parámetros resulta fundamental la publicación de los textos inéditos de Marx en la forma original de cuadernos dispersos, especialmente en la segunda sección “*Das Kapital*” und *Vorarbeiten* que publica las versiones de *El capital* como así también los manuscritos de crítica de economía política que los preparan. Una exposición sintética de las vicisitudes de la publicación de las obras completas de Marx y Engels puede encontrarse en: Bellofiore R. y Fineschi, R., “Introduction”, en: Bellofiore R. y Fineschi, R. (eds.), *Re-reading Marx New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke- Nueva York, 2009, pp. 2-6; también resulta fundamental, como síntesis de un período, la exposición Jürgen Rojahn en 1987 de la historia de las publicaciones científicas de las obras de Marx y Engels, ver Jürgen Rojahn, “Tableau de l’édition scientifique de l’oeuvre de Marx”, en: *Actuel Marx* 1(f), 1987, pp. 94-104.

⁷ Búsqueda que sin dudas se hace eco de la lógica de publicación de los MEGA². Ver Marcello Musto “La Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA²) y los nuevos rostros de Karl Marx”, *Revista Solar*, Año 10, Volumen 10, Número 2, Lima, pp.105-114.

⁸ Michael Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

⁹ Ver César Ruiz Sanjuán, “Prólogo. La nueva lectura de Marx”, en: Michael Heinrich, *op. cit.*, pp. 7-25.

¹⁰ Roberto Fineschi, *Un nuevo Marx. Filología e interpretación tras la nueva edición histórico-crítica (MEGA²)*, Barcelona: El viejo topo, 2023.

¹¹ César Ruiz Sanjuán, *Historia y Sistema en Marx. Hacia una teoría del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

¹² Alvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Clacso, La Paz, 2009.

¹³ Kevin Anderson, *Marx at the Margins*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

¹⁴ Bruno Bosteels, *La comuna mexicana*, México, Akal, 2021.

¹⁵ Marcello Musto, “Las investigaciones tardías de Marx sobre los países no europeos”, en Esteban Torres et al. (coord.),

intento de interpretaciones políticas de *Das Kapital*, emprendidas, por ejemplo, por William Clare Roberts¹⁶ o el ya citado Roberto Fineschi.¹⁷

Estas diversas búsquedas de un nuevo Marx a partir de la relectura de sus textos tienen sus consecuencias también para la finalidad de estas páginas. Junto a ese interés general resurgió, con un notable énfasis, el problema de la alienación. Lo fundamental parece ser el hecho de que ya no se instaura una discontinuidad radical entre la formulación de la alienación de los *Manuscritos del '44* y, por poner un ejemplo, el apartado sobre el fetichismo de la mercancía de *Das Kapital*. En este sentido, podemos encontrar una variedad de trabajos en los que la relación entre el Marx joven y el maduro supone las inevitables modificaciones y cambios de perspectiva, pero no un hiato intransitable.¹⁸ Así y todo, podemos notar que la relación entre la continuidad y la discontinuidad en el problema de la alienación no ha sido directamente abordada en sí misma, es decir, no se ha establecido cuál es la significación de aquello que permanece y de aquello que se modifica, ya sea como alienación, ya como fetichismo.

Este artículo se centra en la problematización de esa continuidad, aunque no de modo directo. Se trata de mostrar cómo el concepto de alienación, particularmente en su formulación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (en adelante *Manuscritos*), se inscribe en un problema más amplio que consiste en el proceso histórico de sustitución creciente de las

relaciones fundantes de los cuerpos, en esta etapa de la obra de Marx expresadas en el ser genérico,¹⁹ por su forma representada, en este caso el dinero. En las páginas que siguen, sin embargo, me limitaré a demostrar la pertenencia del concepto de alienación a este problema más amplio de la representación, dejando para otras investigaciones dar cuenta de la continuidad del problema en la obra de madurez, especialmente en los *Grundrisse* y *El capital*.

La primera parte de este trabajo abordará el campo más amplio del filosofema de la alienación, fundamentalmente en las concepciones de Hegel y Feuerbach, sistematizando sus rasgos más característicos y explicitando sus continuidades y diferencias. Sobre fondo de esa relación mostraré cuál es la diferencia específica de la perspectiva marxiana, tanto en sus conceptos como en su metodología. Seguiré luego el planteo de Marx desde el trabajo alienado hasta la separación de los individuos de su ser genérico como contradicción, y la solución en el apartado siguiente, donde el dinero aparece como reunificación de esa separación, es decir como sustitución representada del ser genérico. Finalmente, mostraré que las "Tesis sobre Feuerbach" lejos de ser una ruptura súbita, constituyen más bien el resultado de estos planteos, y por lo tanto la toma de conciencia de Marx de un lento trabajo de oposición que sus conceptos fueron preparando con anterioridad. Para decirlo rápidamente: que los *Manuscritos* no deben interpretarse como una continuidad con Feuerbach, sino como el tránsito de una refutación no buscada.

1. El legado de la alienación

La alienación (*Entfremdung*) y la enajenación (*Entäusserung*) están indudablemente entre los términos fundamentales de la herencia hegeliana que comparten Feuerbach y Marx. Sin embargo, esta presencia nada tiene que ver con en el mero traspaso de conceptos de una filosofía a otra. Para comprender en qué consiste esa herencia es necesario ver hasta qué punto está signada por una transformación, tanto en el nivel del funcionamiento interno de los conceptos como en el de sus relaciones de composición y serialidad. No podemos simplemente suponer que iguales palabras nombran siempre conceptos equivalentes, sino que es necesario establecer qué transformaciones conceptuales ocurren al interior de una misma palabra y que continuidades conceptuales perduran a pesar del cambio de palabras.

Hegel consideraba la alienación como un momento necesario del desarrollo de la Idea. A grandes rasgos, se trata del despliegue de su lógica en el mundo, la forma de la objetivación concebida como una (re)unificación entre lo que es meramente *en-sí-mismo* y lo que es *para-sí*. La objetivación, entonces, no es sino la forma de la relación entre *ser* y *pensar*. De modo que la forma esencial de la existencia humana se daría como objetivación. Feuerbach y Marx, en cambio, encontrarán en la alienación una situación histórica y contingente; y por lo tanto modificable. No ya la ineludible objetivación de lo humano, ese largo peregrinaje del Espíritu (*Geist*) para re-encontrarse a sí mismo en el mundo, sino un extravío:

Marx 200 años. Presente, pasado y futuro, Clacso, 2020, pp. 103-154.

¹⁶ William Clare Roberts, *Marx's inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017.

¹⁷ Roberto Fineschi, "Hacia una teoría política inspirada en *El capital*" en: Gastón Caligaris y Roberto Escorcía (comp.) *Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2019, pp. 29-60.

¹⁸ Entre muchísimos otros trabajos pueden verse los siguientes: el libro de Lelio Demichelis, *Marx, Alienation and Techno-Capitalism* (Charm, Suiza, Palgrave-Macmillan, 2022), que pone el acento en la forma tecnológica del capital actual; en una unificación similar pero con una perspectiva política ligada al problema de la lucha de clases y la emancipación, puede mencionarse el trabajo de George C. Comninel, *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx* (Palgrave-Macmillan, 2019); también resulta de interés el trabajo compilatorio, acompañado de un pormenorizado estudio crítico, de Arsenio Ginzo Fernández *Hegel y los jóvenes hegelianos*, CSIC, Madrid, 2021, al que debe agregarse su trabajo sobre el protestantismo en la filosofía alemana, especialmente el capítulo "La crisis de la Reforma en la izquierda hegeliana", en Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Alcalá, 2000, pp. 187-246. También debemos sumar trabajos como el de Ricardo Antunes, *Marx y las formas actuales de la alienación: las cosificaciones inocentes y las cosificaciones extrañadas* (en Marcello Musto (ed.), *De regreso a Marx*, Buenos Aires, Octubre, 2015, pp. 209-234), que estudia el problema de la alienación (prolongada desde los textos de juventud de Marx hasta alcanzar problema del fetichismo de la mercancía e incluso el de la "subsunción real") en las formas actuales del capitalismo tardío. Otro trabajo que cabe destacar especialmente por la importancia para nuestro tema es la compilación que realizó Marcello Musto de los textos en que Marx se ocupa de la alienación, y que abarca desde los *Manuscritos de 1844* y otros textos de juventud, pasando por los *Grundrisse*, hasta *El capital* y los manuscritos preparatorios (*Vorbereiten*); a esa compilación se le suma una pormenorizada introducción que contextualiza el problema y su recepción, ver: Marcello Musto (ed.) *Karl Marx's Writings on Alienation*, Cham, Suiza, Palgrave-Macmillan, 2022.

¹⁹ La misma operatoria puede verse en otros momentos de su obra Ver: Sucksdorf (2023) y en prensa.

la manifestación del “hombre (*Mensch*) que se ha perdido a sí mismo, del hombre deshumanizado”.²⁰ La alienación será ahora un momento que puede ser dejado atrás por el desarrollo histórico, sea por un cambio de punto de vista respecto de la conciencia del género (Feuerbach) o por la transformación revolucionaria de la organización de la vida activa (Marx). Pero en todo caso, ya no será el tránsito que unifica, en la relación del concepto consigo mismo, los polos del *pensar* y del *ser*.²¹

Veamos a continuación, desde una visión panorámica, en qué se diferencia la problemática de la alienación en Feuerbach y Marx respecto del sistema hegeliano, para analizar luego sus mutuas relaciones.

1.1. Hegel y algunos antecedentes del problema de la alienación

Para analizar el problema de la alienación –el funcionamiento de los conceptos de *Entfremdung* y *Entäusserung*–, es necesario rastrear antes algunos de los antecedentes sobre los cuales Hegel construye su teoría. Adam Schaff, en su clásico libro sobre la teoría marxiana de la alienación, refiere orígenes múltiples y antiguos de este problema.²² Nos interesa particularmente la formación de la palabra *Entäusserung* (enajenación), que surge de una traducción que hace Lutero de un importante concepto de san Pablo, la *kenósis* (vaciamiento):

Se trata de la doctrina teológica según la cual san Agustín, citando la epístola a los filipenses de san Pablo, interpreta la encarnación de Cristo como un ‘desprenderse de los atributos divinos’, es decir, un ‘enajenarse de ellos’. En el texto griego se emplea la palabra *ekenosen*, que la Vulgata traduce como ‘*exinavit*’ y Lutero como ‘*hat sich geeussert*’ [se enajenó o se extrañó]. La *Entäusserung* de Hegel es una adopción substantivada de la traducción de Lutero.²³

Pero no se trata aquí de una mera deuda en las palabras: restos de la concepción paulina laten aún en la alienación hegeliana. El concepto de *kenosis* sostiene que el vaciamiento de la divinidad en la encarnación es un momento necesario de una economía salvífica, es decir que el *plan* de salvación, según el diseño paulino-agustiniano, supone diversas nociones de caída (vaciamiento divino, pecado original, encarnación y muerte de Cristo, etc.) como momentos necesarios para la redención. Se concentran aquí algunas de las características fundamentales de la concepción hegeliana del problema: tanto su carácter de necesidad como el de pérdida que abre la posibilidad del (re)encuentro en un nivel superior,

lo que en lenguaje teológico es la redención.²⁴ Si bien en el sistema de Hegel la alienación ya no juega un papel soteriológico, sí perdura en cambio algo que podríamos parafrasear como una “economía de la Idea”, una suerte de caída y redención del Espíritu en la materia. La alienación es la necesaria pérdida de sí del Espíritu en el mundo, y esa pérdida es precisamente lo que permite la superación (*Aufhebung*) de la materialidad, su inclusión en un estadio más alto, que la reconvierte (la anula y la conserva) en un momento del saber.

Ahora bien, es indudable que no pueden reducirse los afluentes de la problemática hegeliana de la alienación sólo a esta deuda teológica. En cierto modo esa estructura de la “economía de la salvación” como *caída* y *redención* reconvertida en *pérdida* y *realización* es lo que sostiene la estructura interna de toda filosofía fundada en el derecho natural y en la idea de contrato social. Al respecto Adam Schaff propone dos posiciones en las que Rousseau es uno de los principales afluentes de la teoría de la alienación. La primera, ligada al contractualismo (Rousseau especialmente),²⁵ consiste en la relación de *pérdida* de la libertad natural para *realizar* esa misma libertad ya en otro nivel, ahora como libertad civil; la segunda, ligada a la relación con la naturaleza civilizada o cultural entendida como una alienación de sí del ser humano.

Un fino conocedor de Hegel como lo fue Lukács sintetiza de este modo las influencias de su teoría de la alienación:

La expresión “enajenación” y “alienación” no son en sí mismas nuevas. Son sencillamente las traducciones de la palabra *alienation*, que aparece tanto en la economía inglesa para denominación de la enajenación de la mercancía como en casi todas las teorías iusnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria, la transmisión o enajenación de la libertad originaria en favor de la sociedad nacida del contrato. Filosóficamente, (...) “alienación” ha sido ya utilizado por Fichte, tanto en el sentido de que la posición de objeto es una alienación del sujeto como en el sentido de que el objeto debe concebirse como razón alienada.²⁶

Lo que llama la atención antes que nada es la mixtura de influencias en que se entreteje la teoría de la alienación de Hegel: la filosofía política francesa (Rousseau) la economía inglesa (Smith) y la filosofía clásica alemana (Fichte). Esta articulación, por lo demás, no es otra cosa que ese motivo tan caro a los jóvenes hegelianos, que expresó del modo más acabado Moses Heß en *La triarquía europea* (1841): la meta de lograr la articulación de un nuevo pensamiento europeo revolucionario como la síntesis de lo más avanzado de Francia (política), Inglaterra

²⁰ Karl Marx, *Auszüge aus James Mills Buch „Elemens d’économie politique”*, en: *Marx Engels Werke*, B40, Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 446 [trad. castellano: “Extractos del libro de James Mill *Elemens d’économie politique*”, en: *Escritos de juventud* (trad. Wenceslao Roces) México, FCE, 1982, pp. 522-523].

²¹ Usaré la palabra “alienación” para nombrar de modo indiferenciado el bloque conceptual formado principalmente (aunque no solo) por las palabras *Entfremdung* y *Entäusserung*.

²² Schaff, *op. cit.*, p. 45.

²³ Idem.

²⁴ Para un análisis de la influencia de la Reforma en el pensamiento de Hegel ver: Arsenio Ginzó Fernández, Ginzó *Protestantismo y filosofía*, *op. cit.*, p. 146 y ss.

²⁵ Schaff, *op. cit.*, p. 48.

²⁶ Georg Lukács, *El joven Hegel*, (trad. Manuel Sacristán), Grijalbo, Barcelona-México, 1970, p. 518. El texto de Fichte al que se refiere corresponde a „*Vorrede des Herausgebers*”, *sämtliche Werke*, t I, Berlin, Verlag von Veit und Comp., 1845, p. XII.

(economía) y Alemania (filosofía). Un error de interpretación –basado en un texto de Engels–²⁷ llevó a la tradición marxista a confundir este *topos* de la época con el aporte original del propio Marx.

A los efectos de lo que aquí nos ocupa, nos bastará con señalar los contornos más evidentes del planteo hegeliano del problema. Podemos afirmar que el planteo hegeliano del problema de la alienación se constituye como la confluencia o síntesis de los antecedentes que (sin pretensiones de exhaustividad) se han citado más arriba. Desde una mirada panorámica del problema, encontramos entonces ese punto de confluencia en el movimiento que unifica como necesidad lógica los momentos de la pérdida y la realización. La expresión más clara de ese movimiento es la pérdida de sí del Espíritu como momento necesario para el reencuentro con lo material y su consiguiente reunificación con el pensamiento en un nivel diferente, esto es, su realización como autoconciencia: el saber que se sabe a sí mismo. De la capacidad de extremarse de ambos momentos surgirá entonces el valor de la superación de esa distancia: “...el Espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo; pero esta oposición la forma el Espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la enajenación (*Entäusserung*) de su ser para sí.”²⁸ ¿Pero por qué sería “más grande” el Espíritu cuanto mayor es la oposición desde la que retorna? Sencillamente, porque esa oposición es el enriquecimiento mediante la incorporación del objeto a la conciencia. Esa incorporación, sin embargo, no es dada de modo inmediato, sino mediante el tránsito de la experiencia. De modo que

lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se aliena (*entfremdet*), para luego retornar a sí desde esta alienación (*Entfremdung*), y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.²⁹

Vemos que en la alienación también se cifra para Hegel el pasaje de lo abstracto a lo concreto. No sólo lo sensible debe pasar por la alienación para incluirse en la conciencia, también debe hacerlo el pensamiento mismo, en tanto aún no es mediatizado como objeto, es decir, que el pasaje de la conciencia a la autoconciencia también supone el tránsito de la alienación. Finalmente, podemos resumir estos movimientos como la objetivación del Espíritu en todas sus dimensiones. Sin el rodeo de la alienación ninguna vivencia, ninguna representación o dato, etc., dejarán de ser abstractos, no serán incorporados en su verdad a la conciencia. Y *mutatis mutandis*, tampoco podrá incorporarse nada al Estado como su verdad material sino es a través de su pasaje por

la alienación.³⁰ Es claro, entonces, que el momento de *pérdida* del sujeto en el objeto es la posibilidad de su *realización* como sujeto-objeto. La alienación queda establecida como el tránsito necesario entre el objeto y la conciencia, y por supuesto, también entre la conciencia y la autoconciencia. Una negación, entonces, de la identidad unilateral de la cosa, ya sea en tanto meramente sensible o meramente pensada. La alienación es entonces un momento necesario de la realidad (*Wirklichkeit*) como tal, el momento de la relación y (re)unificación del sujeto y el objeto, del Espíritu y la materia; o en otras palabras: el tránsito necesario de la objetivación.

¿Cómo se apropia Feuerbach de este problema y su tradición? Michel Henry sostiene que con una afirmación unilateral. Si el planteo hegeliano basaba el problema de la alienación en el movimiento que va de la pérdida a la realización, Feuerbach afirmaría un solo momento de ese movimiento, el de la pérdida: en el pensamiento feuerbachiano, afirma Henry, “... el concepto de alienación manifiesta una mutación decisiva. Alienación no quiere decir más realización, sino, en el sentido ordinario del término, pérdida, privación.”³¹ Esta modificación del esquema hegeliano marcará para Henry no solo la teoría marxiana de la alienación, sino también la de la entera filosofía moderna. Esta reducción de todo el movimiento a uno solo de sus momentos significaría una unilateralidad de Feuerbach, que no solo no consigue ir más allá del sistema hegeliano, sino que ni siquiera lo alcanza. Pero sus consecuencias son amplias, pues en esa unilateralidad de los polos del movimiento lo que se pierde es precisamente la significación, por ejemplo política, del polo natural. El resultado es una detención en una naturaleza que no lograría ya salir de sí misma, o un equivalente Espíritu incapaz de objetivarse: “La oposición, a partir de entonces, ya no es más que una simple oposición. Lejos de poder ser la condición de la luz, la tierra significa su supresión.”³² La consecuencia política sería para Henry la siguiente:

Lejos de poder integrarse al devenir efectivo de la conciencia de sí de lo universal, al Estado, la propiedad de la tierra es su antítesis pero privada de movimiento, el extremo opuesto pero un opuesto no dialéctico, el término fijo en sí mismo, petrificado, irreductible por siempre jamás, lo irracional.³³

Ahora bien, si seguimos el camino que señala esta tesis de Henry, notaremos enseguida que resulta ciertamente incontestable, pero también, y más aún, insuficiente. Pues oculta en su “verdad” el problema fundamental de esa “reducción”, que es la pregunta por los fundamentos filosóficos en que se apoya. Henry pasa demasiado rápido por esa cuestión y no logra ver que esa reducción más que la incapacidad de Feuerbach para oponerse consecuentemente al sistema hegeliano consiste en una modificación del sentido total de la alienación.

²⁷ Se trata de una introducción de Engels a *Zur Kritik*. Fue publicado por primera vez en *Das Volk*, números 14 y 16, del 6 y 20 de agosto de 1859.

²⁸ G.W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, p. 204.

²⁹ *Ibidem.*, p. 26.

³⁰ Ver: Michel Henry, *Marx, una filosofía de la realidad*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 68-69.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

1.2. Feuerbach y la alienación de la conciencia del género

Si volvemos a los breves antecedentes de la problemática hegeliana de la alienación, podremos encontrar un motivo fundamental –basado en una decisión filosófica y no en una incomprensión– por el cual la alienación feuerbachiana se reduce al mentado momento de la “pérdida”. No se trata ni más ni menos que del abandono de la teleología hegeliana, en la cual continúa latiendo la forma teológico-política de la economía de la salvación paulina. Si la teología política paulino-agustiniana suponía la *caída* como condición necesaria para la *redención*, ambas son entonces momentos necesarios de una economía de la salvación. Del mismo modo, hemos visto cómo la alienación (en sus diferentes modalidades) funcionaba como la *pérdida* de sí del Espíritu en tanto que su devenir objeto, para finalmente *realizarse*, enriquecido por ese tránsito, en el retorno a sí mismo. Esta necesidad de la alienación radica entonces en la oposición entre un ámbito considerado espiritual y otro planteado como meramente material. Sin la mediación que significa la alienación no sería posible la interrelación de ambos. La *necesidad* de los dos momentos de la alienación, *pérdida* y *realización*, no es sino un correlato de la “reconciliación” que debe salvar la distancia entre los polos del Espíritu y la materia para lograr una relación sujeto-objeto.

El intento fundamental de Feuerbach es centrar la “nueva filosofía” en la identidad *inmediata* del sujeto (ya no mero Espíritu o autoconciencia, sino “hombre”) con su objeto. Por esto va de suyo la ruptura con la forma de la alienación hegeliana, es decir con la necesidad del movimiento que va de la pérdida (“caída”) a la realización (“redención”). Pues la distancia que ese movimiento viene a superar (distancia que entonces le es esencial) es, precisamente, lo que Feuerbach niega como punto de partida de una filosofía centrada en los seres humanos reales, carnales y sensibles. Y esto porque para Feuerbach ya no se trata del Espíritu, sino del “verdadero hombre individual sensible”. El problema respecto del objeto se ha desplazado: “Sin objeto, el hombre es una nada. (...) Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto”.³⁴ Ya no estamos ante la necesidad de alcanzar el objeto mediante la objetivación, y en ese sentido la *realización* mediante la *pérdida*, sino ante la posible pérdida del objeto, y con ella la diferencia del sujeto con su propia esencia, pues el objeto “es necesario para que un ser no sea diferente de su esencia manifiesta. Así, el objeto del ojo es la luz, no el sonido ni el olor. La esencia del ojo se nos manifiesta por medio de su objeto”.³⁵ La pérdida del objeto diferencia al sujeto de su esencia manifiesta. Esto supone entonces la negación del sujeto en tanto tal, así como un ojo que ha perdido la luz es un ojo que se ha perdido a sí mismo como ojo.

Pero si bien es sencillo encontrar el objeto esencial de un órgano mediante la referencia a su función, ¿cuál podría ser el objeto esencial del hombre en tanto hombre? Para Feuerbach no se trata sino

del Hombre (*Mensch*) mismo, no considerado inmediatamente como individuo, sino como género, porque lo que define el ser humano es la conciencia de su género, y por lo tanto ese es su objeto. Ahora bien, el género como tal no tiene existencia *real*, pues no es sino una representación, y el objeto esencial del Hombre no puede ser sin más un objeto *ideal*. Esa existencia ideal del género de algún modo debe ser dada a la experiencia concreta, real, para poder constituirse como objeto esencial del Hombre, dicho en lenguaje hegeliano, debe existir una mediación. Esa mediación es el individuo, pero no el individuo considerado en sí mismo –como cuerpo interrelacionado, concreto–, sino *a través* del género que *en él* se manifiesta. Así, el individuo es el objeto del Hombre solo en tanto que cada individuo es para todos los demás un “representante del género” (*Repräsentant der Gattung*). Pero el otro solo puede ser para mí representante del género en lo mismo que yo también lo soy para mí mismo: en mi conciencia del género. Y es respecto a esa conciencia que para Feuerbach también se juega el problema de la alienación, es decir, de la pérdida de ese objeto que garantiza la identidad con la esencia manifiesta. De modo que para Feuerbach la alienación supone una usurpación de tipo conceptual (un hecho que se circunscribe a la conciencia): la inversión sujeto-predicado:

De la misma manera que la teología escinde [enemista: *entzweit*] y enajena (*entäußert*) al hombre, para identificar después con él la esencia enajenada, así también Hegel *multiplica* y *disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado.³⁶

Se trata entonces de una esencia que es separada (enemistada y enajenada: *entzweit und entäußert*) del sujeto, para oponérsele luego como si esa “esencia” (o predicado) fueran a su vez un sujeto separado. Y es a través de esta operación que la filosofía de Hegel (que es para Feuerbach la “culminación” de la filosofía especulativa) funciona al mismo tiempo como la forma última y más coherente, esto es “racional”, de la teología. “La filosofía absoluta enajena y aliena (*entäußert und entfremdet*) a los hombres de su propia esencia (*Wesen*), de su propia actividad”³⁷ Esa filosofía hace del objeto esencial del hombre –la conciencia del género– algo independiente de los individuos reales, que se ven entonces subordinados a ella, así como la teología los había subordinado a la personificación de los predicados de su propio género en la figura de Dios.

Pero la alienación no es de todos modos una pérdida en términos simples, sino que supone una usurpación o sustitución:

el hombre no puede perder la conciencia del género, pues la conciencia de sí mismo está esencialmente unida a la conciencia del otro. De ahí que allí donde el género en cuanto género no es objeto para el hombre, él mismo llega a ser objeto para sí en cuanto Dios.³⁸

³⁴ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 16.

³⁵ *Principios de la filosofía del futuro*, op. cit., §7, pp. 53-54.

³⁶ *Tesis provisionales*, op. cit., p. 24.

³⁷ *Filosofía del futuro*, op. cit., p. 85.

³⁸ *La esencia del cristianismo*, op. cit., p. 202.

Dicho rápidamente: el ser humano no puede no tener conciencia de su género porque su relación con los otros lo empuja a ello; esa conciencia es precisamente la definición de lo humano. No obstante, puede volverse conciencia enajenada del género y ser entonces conciencia de Dios. Vemos entonces que la teoría de la alienación de Feuerbach no consiste, como asumía Michel Henry, en una mera afirmación de un momento de la teoría hegeliana, el de la pérdida, por sobre el otro, el de la realización, sino en la denuncia de la sustitución que ambos momentos significan. Es el intento de dejar sentado que la “violencia” de la separación del “Hombre” y sus predicados (su esencia manifiesta) es la misma que produce luego la mediación (*vermitteln*), la reconciliación, la “realización”, pero mediante la sustitución de una representación (el género humano) por otra (Dios en la teología, la Idea o la Lógica en la filosofía especulativa). Por esta razón es que la afirmación que hace Feuerbach del momento de la *pérdida* en la teoría de la alienación debe comprenderse en el marco más amplio de un cambio de funcionalidad: la alienación como denuncia de la sustitución de la representación fundante de la conciencia y no como momento necesario de la objetivación.

2. La teoría de la alienación de Marx

Ahora bien, ¿cómo plantea Marx el problema de la alienación? En principio deberíamos señalar una continuidad con Feuerbach: el funcionamiento de la teoría marxiana de la alienación se da también bajo la órbita de la denuncia (es decir, una valoración negativa) y no como descripción de un momento *necesario* (y por lo tanto valorativamente positivo) de la objetivación.³⁹ Pero si analizamos más detenidamente esta cuestión, encontraremos que la continuidad que supone la teoría de la alienación como denuncia se manifiesta desde un comienzo como el medio mismo en el cual crecerá la ruptura entre ambos autores. Pues si para Feuerbach la alienación denunciaba la usurpación de la representación fundante de la conciencia humana (el género) por sus atributos personificados en Dios o la Idea, es evidente que el objeto y el medio de esa denuncia se agotan en la conciencia: un conflicto de representaciones. En Marx, por el contrario, el objeto de la crítica ya no será de modo directo tal o cual conjunto de representaciones, es decir tal o cual tradición teórica o teológica, sino principalmente el modo de organizar la vida que es *expresado* en esas representaciones (la economía política, la filosofía, el derecho, la religión, etc.). Su objeto de crítica será entonces la *realidad* en que se fundan las representaciones, el modo de surgir de esas tradiciones desde la vida, y por ello, fundamentalmente, la inervación entre las representaciones y la realidad.

Pero este acercamiento a la *realidad* en el que se juega el problema de la alienación supone antes que nada el planteamiento de un método diferente, un nuevo camino que permita remontarse de las meras representaciones al punto en que éstas surgen y se articulan con la *vida activa*. Este nuevo comienzo se

abrirá, paradójicamente, a partir de un fracaso necesario: la imposibilidad de acceder a esa realidad siguiendo tan solo el encadenamiento de las representaciones de la ciencia heredada (la economía política); la vía muerta de las representaciones dará paso a la *via regia* de lo real.

2.1. Del fracaso al método

La teoría de la alienación de Marx supone entonces el ejercicio de dos comienzos; algo como un “doble fondo” que puede producir la ilusión de que ese punto de partida surge del presente como Atenea de la cabeza de Zeus. Se trata del parentesco entre el ensayo y el error; del acierto que nace de un rancio y anotado linaje de fracasos.⁴⁰ Este “ser parcial” señala, en su falta, el lugar preciso que debemos investigar. En la teoría de la alienación de Marx esa falsedad surge de seguir ingenuamente las categorías heredadas de la economía política:

Hemos partido de las premisas de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos dado por supuestos la propiedad privada, la separación (*Trennung*) del trabajo, el capital y la tierra, así como del salario, la ganancia del capital y la renta de la tierra, al igual que la división del trabajo, la competencia, el concepto del valor de cambio, etc.⁴¹

Pero este corpus de representaciones, esas categorías fraguadas en el trabajo histórico de “objetivar” la conciencia de la actividad vital (la economía política en este caso) muestra, junto a su momento de verdad, la parcialidad que lo torna falso. Y es que la economía política da por supuesto, como hecho, el conjunto de relaciones que debería deducir y mostrar en su necesidad interna. Se trata el problema de las “robinsonadas”. Las categorías que se desprenden de la propiedad privada no logran entonces hacer pie en la realidad más que al costo de hacerse inmunes a sus contradicciones. El problema es el de un sistema de representaciones que oculta en su “coherencia” la contradicción de la realidad: coherencia pensada que obtura la comprensión de la contradicción vivida.

Partir de las categorías de la economía política condujo a este comienzo fallido. Pero se trata en cierto modo de algo así como un “fracaso pírrico”, condición de posibilidad de un nuevo y más adecuado comienzo, que sin embargo conserva ese fracaso anterior como premisa. Para ello se debe mantener la falsedad descubierta como índice de la verdad buscada, sostenerle la mirada al error sin “pulverizarse los ojos”. Y así, el segundo comienzo no será ya un “punto cero”, pues la experiencia del fracaso inicial (partir de las categorías de la economía política) abrirá una primera verdad: la parcialidad de ese origen: su falsedad. Y con ella la adjunta necesidad

³⁹ Posición que va desde la humanización y mundanización de Dios (san Pablo, Lutero) hasta a la mediación entre espíritu y materia (Hegel).

⁴⁰ León Rozitchner refiere este problema en Marx centrándose en la confrontación con el punto de partida basado en la “conciencia pura”. León Rozitchner, “La negación de la conciencia pura” [1962] (Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015).

⁴¹ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW B. 40, op. cit., p. 510 [trad castellano: *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, en: *Escritos de juventud*, op. cit., p. 594].

de desbordar los límites de la economía política: ir entonces de la economía política a su crítica.

2.2. Un hecho presente

Aquí aparece uno de los aspectos más interesantes de este nuevo planteo, que sustrae definitivamente a Marx de la esfera de influencia feuerbachiana. Y así como creyendo prolongar el concepto de *género* de Feuerbach, Marx terminaba por construir su negación teórica con el concepto de *ser genérico*,⁴² su planteo del problema de la alienación no solo lo opone a la teoría de Feuerbach, sino también a los demás antecedentes de la teoría de la alienación (Bauer, Hegel, Rousseau, etc.). Veamos la “novedad” de ese punto de partida.

El obstáculo de encontrar lo que se debía explicar ya presupuesto como constante histórica (la propiedad privada), lleva a Marx a buscar un comienzo no en las categorías de la tradición, sino en la interpelación de la experiencia vital, inmediata: comenzar por un hecho de la experiencia real. El segundo comienzo propondrá entonces partir “de un hecho *actual* de la economía política”.⁴³ La novedad no consiste en un cambio de disciplina, como propuso la “ortodoxia marxista” (la economía por la filosofía), sino en fundar el comienzo del pensar en la interpelación de la experiencia vital, real, antes que en cualquier encadenamiento conceptual. Y sólo entonces, en esa experiencia, verificar los conceptos dados en la tradición (en este caso: propiedad privada, salario, renta de la tierra, beneficio del capital, etc.).

Lo que nos interesa destacar es que Marx no subraya las palabras “hecho” ni “economía”, sino el adjetivo “*gegenwärtigen*”, que significa presente o actual. Este carácter de *presente* del punto de partida abre algunas posibilidades teóricas, no completamente desarrolladas, que conviene ir registrando. En primer lugar, un modo de comprender la historia que de tan incontestable parece hoy una verdad de Perogrullo, y que sin embargo la tradición se ha empeñado en desconocer. Consiste en que la historia tiene su punto de partida, pero sobre todo su existencia, en el presente y tan solo en él. La historia no sucede en el pasado, sino que siempre ocurre en presente. No se trata entonces de dar cuenta de las cosas que *han sido*, es decir, del pasado en tanto que *pasado* (tarea imposible o irreal), sino de volver a hacer visible (es decir, re-presentar o reconstruir discursivamente) lo que en las cosas presentes ha quedado como restos de su proceso de surgimiento (*Entstehungsprozess*). Esta es la única concepción de la historia que podría llamarse, sin forzar las palabras, materialista: el intento de dar un sentido histórico a las marcas *actuales* de los cuerpos. Y por esto el punto de partida no puede ser otro que un hecho actual, presente.

La segunda conclusión no es menos pregnante: “partir de un hecho presente” lleva implícita la propia interpelación. ¿De qué modo? En que el punto de partida de Marx es necesariamente el de *su* presente, *su* ahora. Si se pronuncia la palabra “ahora”, esa palabra cobrará sentido sólo en relación al cuerpo hablante. Las palabras “ahora”, “acá”, “allá”, etc. –los deícticos,

digamos–, presuponen, para poder significar algo, la presencia tácita del cuerpo que las enuncia; sin esa referencia, aunque más no sea como un supuesto tácito, carecen de sentido. De modo que cuando Marx dice “parto de un hecho *presente*”, eso significa que lo hace desde un *ahora* que necesariamente se formula en la simultaneidad de su cuerpo, de aquello que es dado a su cuerpo como *realidad presente*. Es indudable la contraposición entre este punto de partida, puesto en un *hecho actual* y aquel otro que se plantea desde la perspectiva impersonal de categorías como la “Idea” o el “género”. Un hecho “actual” implica la simultaneidad en que el propio cuerpo se entrama con los otros en tanto que “autores y actores de su propio drama”.⁴⁴ En el marco de esta conjugación de los muchos cuerpos a partir de la simultaneidad del *ahora*, es decir, de la actividad de los individuos interrelacionados, va a desarrollar Marx su teoría de la alienación.

2.3. Experiencia y concepto

El espacio que separa ese primer comienzo del análisis del *trabajo enajenado* (partimos de los “presupuestos de la economía política”) del segundo (“un hecho *presente*”) es de apenas una página, pero lo engrosan dos cuestiones fundamentales que determinan ese viraje: en primer lugar, la manifestación de la propiedad privada como punto ciego de la economía política, el fundamento al que todas las categorías remiten pero ninguna explica; en segundo lugar, una serie de contradicciones en el exacto punto de articulación de las categorías y la realidad de los individuos interrelacionados. El seguimiento inicial de las categorías de la economía política mostró cómo

el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y la magnitud de lo que produce; cómo el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más espantosa restauración del monopolio.⁴⁵

Pero nada en las categorías de la economía política permite explicar esta situación de que el “trabajador libre”, en tanto que productor de mercancías, termine convertido en una mercancía más; lo mismo ocurre con el hecho de que a mayor riqueza creada por los trabajadores mayor sea también su empobrecimiento o que la libre competencia de capitales engendre el monopolio. Estos problemas, que aparecen como contradicciones entre la coherencia categorial y la realidad, constituyen entonces el punto ciego de la economía política. El afuera de su coherencia, que no es otra cosa que su emplazamiento en el mundo de los cuerpos. Y por esto lo que construye Marx no es, como se sabe, una teoría de economía política, sino su tan mentada *crítica*. Pues su empeño no se dirige a un funcionamiento diferente de las categorías de la economía, sino a dar cuenta de su *imposibilidad*, a mostrar las condiciones de *posibilidad* en las cuales su coherencia categorial deviene expresión de una “contradicción real”: la coherencia que organiza y hace posible una contradicción, o lo que es lo mismo, un imposible.

⁴² Ver Sucksdorf (en prensa).

⁴³ MEW B. 40, p. 511 [p. 596].

⁴⁴ Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, pp.72.

⁴⁵ MEW B. 40, p. 510 [pp. 594–595].

Ahora bien, ¿cómo se da el acercamiento al *hecho actual* si este no debe surgir de una mera construcción categorial, pero debe llegar a ella? Antes de comenzar el análisis del *trabajo enajenado*, tres pasos resumen ese camino que va de la descripción más inmediata a la articulación con las categorías más abstractas. El punto de partida es que a) “el trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción.”⁴⁶ Se trata aquí simplemente de un hecho de su realidad, de su espacio y su tiempo. Una vivencia, entonces.⁴⁷ Basta ver el empobrecimiento de los obreros *al mismo tiempo* que la creciente riqueza de la producción industrial europea de mediados del siglo XIX para comprobarlo. Algo, a fin de cuentas, que se debe mostrar y no demostrar. Un hecho cotidiano que con su mera existencia abre una brecha en la coherencia de la teoría económica clásica. El segundo nivel de acercamiento al problema supone ya una articulación entre el aspecto intuitivo de la experiencia y el encadenamiento conceptual: b) “El trabajador se convierte en una *mercancía* tanto más barata cuantas más *mercancías* produce”.⁴⁸ En este punto tenemos ya un agregado a la simple descripción, pues la conversión del “trabajador libre” en mercancía supone ya la composición entre experiencia y concepto. Finalmente, el tercer nivel plantea un registro de comprensión que pasa de esa experiencia cotidiana (la relación entre creación de riqueza y empobrecimiento del trabajador) por un tamiz conceptual aún más desarrollado: el concepto de valor. Entonces c) “A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se *desvaloriza* el mundo de los hombres”.⁴⁹ Condensado solo en un párrafo tenemos la visión panorámica del camino que va a desarrollar para comprender desde un hecho actual la contradicción de las categorías de la economía clásica. El camino total que une ese *hecho actual* (orden de vivencia) con las contradicciones de la economía política (orden conceptual) será la teoría del trabajo alienado (*entfremdete Arbeit*).

2.4. El trabajo alienado

2.4.1 Alienación del objeto

Nuevamente, entonces, el punto de partida es lo más próximo, aquello sobre lo que la economía política no osaba preguntarse: la relación del trabajador

con el producto de su trabajo. Y en torno a esta relación, silenciada por la economía política, comenzarán a chirriar las contradicciones de las que Marx ha partido:

...el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como *un ser extraño (fremdes Wesen)*, como un *poder independiente (unabhängige Macht)* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la *desrealización* del trabajador, la objetivación se manifiesta como la *pérdida y servidumbre del objeto*, la apropiación como *enajenación (Entfremdung)*, como *alienación (Entäußerung)*.⁵⁰

Desde lo más cercano –el producto del trabajo que no le pertenece al trabajador–, se tensa el arco de las determinaciones hasta incluir lo más lejano y conceptual: la *realización* convertida en *desrealización*. Entre ambos extremos, entonces, se dibuja el contorno de la problemática marxiana del trabajo alienado. En resumen, se trata de cómo la objetivación que surge de la transformación de la naturaleza, del metabolismo con ella, es *al mismo tiempo* que realización de las fuerzas esenciales (*Wesenkräfte*) de los individuos interrelacionados su propia irrealización en tanto que trabajadores. La punta del ovillo es el objeto; pero no se trata del problema de la objetivación, como era el caso de la alienación hegeliana, es decir, el problema de un devenir *otro* como paso previo pero necesario para el reencontrarse del Espíritu. La objetivación en Marx es lo *dado* de la existencia humana, pues esta existencia es actividad vital. Y por eso la naturaleza es “cuerpo inorgánico” del ser humano: la prolongación de su cuerpo más allá de los límites de su organicidad.

Ahora bien, si lo dado es esa prolongación del cuerpo en tanto que actividad vital en ese otro cuerpo más amplio de la naturaleza, la separación no solo es el resultado de un proceso histórico, sino también de una abstracción. Pero esa separación, como vimos antes, no puede darse en la realidad de los cuerpos, en tanto que un cuerpo no puede estar fuera del mundo o la naturaleza; debe constituirse, por lo tanto, como una modalidad de esa relación positiva, real, con la naturaleza. El hilo conductor para comprender cómo es posible que la objetivación pueda devenir irrealización es, otra vez, lo más inmediato a la experiencia: la separación entre el trabajador y su objeto.

La objetivación se revela a tal punto como la pérdida del objeto, que el trabajador se ve despojado de los objetos más necesarios, no sólo para vivir, sino incluso para trabajar. Hasta el mismo trabajo se convierte en un objeto que el trabajador sólo puede apropiarse con el mayor esfuerzo y con las más anómalas interrupciones.⁵¹

⁴⁶ Ibidem., p. 511. [p. 596].

⁴⁷ En este punto podría suscribirse a la célebre tesis de Karl Löwith según la cual “con este último acontecimiento de la historia de la filosofía clásica alemana comienza la ‘filosofía de la existencia’, que Marx y Kierkegaard desarrollaron contra Hegel desde el punto de vista de la exterioridad y la interioridad, respectivamente” (Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, 2008, p. 157). Se trataría, entonces, de una afirmación a dos puntas contra el Sistema y contra su idealidad omnicompreensiva: por un lado, centrada en la singularidad irrevocable del individuo como existencia; por el otro, la multiplicidad de sus interrelaciones. Esta relación es retomada a su modo por Jacob Taubes en 1947: Marx dirige su crítica a la autoalienación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard dirige su crítica a la autoalienación que para el cristianismo es la cristiandad, Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 215. Para la posición de Carlos Astrada al respecto, ver Sucksdorf (2021).

⁴⁸ MEW B. 40, p. 511. [p. 596].

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibidem, p. 511-512 [p. 596].

⁵¹ Ibidem., p. 512 [p. 596].

Vemos que la pérdida del objeto se da de dos modos principales. En primer lugar, es pérdida del objeto bajo la forma de producto del trabajo. Si la existencia vital es una transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades, la pérdida del objeto como resultado de tal transformación (producto) significa la separación irreconciliable entre la necesidad y la satisfacción. Lo que es puesto en entredicho, entonces, es la existencia vital misma, pues ésta, esencialmente, es satisfacción de necesidades a través de la transformación de la naturaleza, es decir, del producto: la necesidad se separa de la satisfacción como el producto del productor. Y si la satisfacción de las necesidades es la premisa para la creación de nuevas necesidades, para su enriquecimiento, la pérdida del objeto será también el primado de las necesidades más elementales; las más naturales, pero al mismo tiempo desnaturalizadas. El segundo modo en que se da la pérdida del objeto es la conversión de la actividad de trabajar en cosa. Las fuerzas esenciales –es decir la capacidad de trabajo– suponen como correlato necesario la naturaleza sobre la que aplicarse, así como la acción de caminar supone el suelo bajo los pies, no como un agregado, sino como algo esencial a su definición. Trabajar es trabajar sobre. “El trabajador –dice Marx– no puede crear (*schaffen*) nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia en que se realiza su trabajo...”.⁵² El trabajo mismo queda así determinado por la ausencia del objeto. El trabajador posee entonces una capacidad pura. Irreal, por lo tanto. Al no acceder al objeto, la suya es una capacidad in-operante, encapsulada en su virtualidad: una capacidad incapaz. La capacidad productiva es ahora un atributo del objeto, ya no del sujeto. El objeto es el que condesciende entregarse al proceso productivo. El trabajador se vuelve una disponibilidad del objeto, que espera por éste para convertir su capacidad virtual (inoperante) en trabajo real. De no conseguirlo, se irrealizará como trabajador y por ello mismo como ser humano: incapaz de satisfacer sus necesidades, se irrealiza su existencia física: muere.

La alienación del trabajo como pérdida del objeto nos condujo de la pérdida del objeto en tanto que producto a su pérdida como “objeto de trabajo”, como medio, y por lo tanto a la alienación de la actividad misma. El hilo conductor que nos mostraba la alienación respecto del objeto nos lleva ahora a preguntarnos por la alienación del sujeto respecto de su propia actividad.

2.4.2. Alienación de la actividad

La separación del trabajador y su objeto (tanto medios de trabajo como producto) se manifiesta entonces, al mismo tiempo, como una separación entre el trabajador y su actividad. ¿Pero cómo es posible que se separe el sujeto de su actividad? En la distancia que se abrió entre el trabajador y su objeto ambas instancias se presentan como independientes: el individuo (trabajador), como una pura *subjetividad sin objeto*;⁵³ el mundo de los objetos, como una *objetividad sin sujeto*. Exterioridad e interioridad que solo se encuentran en la actividad, que deviene así algo

externo, e incluso hostil, al trabajador. Esa actividad externa ya no es, por lo tanto, la afirmación de sus propias capacidades, de las “fuerzas esenciales” que en él se anudan, sino la manifestación de otra cosa. No es el trabajador quien dirige libremente su fuerza y capacidad, pues su actividad es una actividad dirigida desde el exterior. Pasa por él, pero no es él. De modo que lo que en él se afirma en la actividad son fuerzas y capacidades que le resultan ajenas, que son ajenas. Y en la oposición de esas fuerzas a su voluntad, devienen fuerzas hostiles. Su voluntad se ve forzada. El trabajo es entonces “trabajo forzado”.⁵⁴ Es el objeto el que “pone” la actividad, que se realiza en el trabajador como un mero medio. La actividad del trabajador no es medio para satisfacer sus propias necesidades, sino las del objeto. En otras palabras, el trabajador es un *medio* para las necesidades –es decir los fines– del proceso productivo. Y es por esto la suya una actividad esencialmente ajena y hostil a sus propias necesidades; su negación antes que su afirmación. La prolongación de las capacidades de los otros no se produce como prolongación de su propio cuerpo en el cuerpo común e inorgánico de la naturaleza, sino como una capacidad de la producción, de la que su cuerpo es una función parcial, un mero correlato unilateral de necesidades del proceso productivo.

Si la alienación del objeto se nos mostraba también como alienación de la actividad, vemos ahora que esa actividad alienada o esa “actividad de la alienación” no es, en esencia, otra cosa que la alienación del ser genérico. Pues “el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su *vida genérica*, su objetividad genérica real, y convierte su superioridad sobre el animal en la inferioridad de ver que se le sustrae su cuerpo inorgánico (*unorganischer Leib*), la naturaleza.”⁵⁵

2.4.3. Alienación del ser genérico

Los dos momentos anteriormente descriptos de la alienación nos han mostrado que no se trataba sino de diferentes perfiles de una realidad única. Pero el hilo conductor no podía ser sino aquello más cercano a la experiencia, es decir, la relación del individuo en tanto que trabajador con su objeto. Primero como producto, luego como objeto y medio de trabajo. Esta separación entre el trabajador y su objeto se mostraba entonces como una separación entre el trabajador y su propia actividad. Finalmente llegamos al punto en que la separación entre el trabajador y su actividad se manifiesta como una separación de su propia vida genérica, pues la actividad vital o la existencia activa es el medio a partir del cual se incorporan las capacidades y la forma de los otros como propias.

La actividad vital es la *apropiación* del carácter genérico de la existencia humana. Pero si esa actividad se convierte para sí misma en ajena, también lo serán entonces las capacidades genéricas que en ella se conforman. Pues éstas no existen como una disposición pasiva o virtual, presente en cada individuo como una potencialidad; son, por el contrario, el conjunto de relaciones reales, en acto, entre los

⁵² Idem.

⁵³ Ver Rozitchner, *op. cit.*, p. 210.

⁵⁴ Ver. MEW B. 40, p. 512 [p. 598].

⁵⁵ Ibidem., p. 517 [p. 601].

individuos que conforman su existencia activa, su vida. Las capacidades genéricas no son pues otra cosa que el ejercicio cooperado de transformar la naturaleza para vivir. En la naturaleza como cuerpo inorgánico de los sujetos, como correlato objetivo y objetivado de la subjetividad, se anuda la *realidad* de las capacidades o fuerzas humanas, esto es: el ser genérico.

La existencia humana como un constante *proceso de surgimiento* (*Entstehungsprozess*) consiste en prolongar la forma de los otros –sus capacidades históricamente formadas– como potencias sociales in-corporadas en cada uno a través de la actividad vital social (cooperar para transformar la naturaleza), el trabajo alienado supone que esas capacidades no se incorporen como propias. Por el contrario, se enfrentan a cada trabajador, a cada cuerpo individual, como algo ajeno y hostil. Y es por esto que la pérdida del objeto, o la limitación respecto de esa naturaleza (ya sea objetivada o no) es en sí una des-realización del trabajador, pues sus *fuerzas esenciales* solo son *reales* en función de la actividad vital. Separarse del objeto, y por lo tanto de la propia actividad, será convertir en *virtuales* esas capacidades genéricas. Irrealizarlas. Como dice Marx en el tercer manuscrito: “para el hombre en sociedad la realidad objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se convierte en la realidad de las fuerzas humanas esenciales, en realidad humana y, por tanto, en la realidad de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los *objetos* pasan a ser, para él, la *objetividad* de sí mismo.”⁵⁶ Por lo que la pérdida de esa objetividad (es decir del objeto y la actividad) supone la pérdida de sí mismo. Lo que comenzó con la alienación del objeto, y se mostró luego como alienación de la actividad, se manifiesta ahora, en su culminación expositiva, como alienación del ser genérico: la *pérdida* de la interrelación con los otros, con la naturaleza como cuerpo inorgánico (como producto y como medio) y con el propio cuerpo (sus sentidos históricos, humanizados). De modo que el *trabajo alienado* no es en sí otra cosa que la alienación de todos los aspectos que determinan el ser genérico. Se trata, para decirlo de una vez, de la vida humana como actividad vital consciente de individuos interrelacionados que se pierde a sí misma.⁵⁷

⁵⁶ Ibidem., p. 521 [p. 621].

⁵⁷ En este punto debe reconocerse el peso que tiene la noción de trabajo de la *Fenomenología del Espíritu* en la diferencia entre el género feuerbachiano y el ser genérico de Marx, y que en cierto modo podría pensarse como un camino complementario e inverso al que lleva a Marx a buscar en Feuerbach herramientas conceptuales contra Hegel. En el apartado del Tercer Manuscrito que se ocupa directamente de la crítica a Hegel Marx afirma, contundente, “que Hegel concibe la autogeneración (*Selbsterzeugung*) del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación (*Entäußerung*) y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos –lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento (*Entfremdung*)–” MEW 40, p. 574. Esta valoración de la noción de trabajo de la *Fenomenología* se verá redoblada a partir

No obstante, surge con esta explicación un problema: es harto oscura la significación de esa “pérdida”. ¿Es acaso posible que se *pierda* la presencia del otro en cada cuerpo, que se *pierdan* las marcas históricas que hicieron de los sentidos naturales sentidos “teóricos”, humanos, en la práctica? ¿Puede la alienación convertir, sin resto, a los individuos interrelacionados en “mónadas sin ventanas”, en individuos aislados que se relacionan únicamente en el intercambio? ¿Es la alienación la reconversión *real* del mundo humano a imagen y semejanza de la soledad de los productores aislados, que como esos *cazadores* y *pescadores* que especulaban Smith y Ricardo intercambian, *sub specie aeternitatis*, sus productos? ¿La alienación es entonces la reducción sin más de toda relación humana a una relación burguesa? En resumidas cuentas, si el ser humano es un ser genérico, ¿cómo es posible que se “pierda” esa condición? Si este es el caso, el ser humano *habría sido* un ser genérico, pero ya no lo sería, pues la alienación habría terminado con ese carácter. La pérdida habría ocurrido, sería algo del pasado, pero no un “hecho presente”, por lo que ya no existiría como tal. Y tampoco su causa, la alienación. Estaríamos ante una metamorfosis total, sin resto. Pero es claro que no es este el caso. Pues la alienación y su consiguiente pérdida son procesos presentes, constantes; son lo que manifestaba ese “hecho actual”. Cada individuo sigue siendo, pese a la alienación –o bajo su forma– un ser genérico. La pregunta que nos sale al cruce es la siguiente: ¿qué significa en este contexto hablar de “pérdida”?

3. División del trabajo, intercambio y propiedad privada

Para responder a la pregunta por el sentido de la pérdida, debemos saber antes cuál es el modo concreto, positivo, de su existencia. Pongamos un ejemplo: si pierdo mis llaves, es evidente que la existencia de esa pérdida es relativa a mi expectativa de encontrarlas, pero al mismo tiempo, esa situación supone un modo positivo respecto de la existencia de las llaves. En otras palabras, el hecho de que las llaves “no estén” no puede darse en la *realidad*, es decir allende mi expectativa, sino es de algún modo positivo: “estar en otro lado”, por ejemplo, que las llaves estén debajo de la mesa, tiradas en la calle o incluso en mi propia y distraída mano. La *pérdida* (de las llaves) no solo tomará la forma negativa de su “no estar donde creía”, sino también la forma positiva de “estar en otro lado”. Lo que vemos es que la estructura de toda pérdida supone, además de la vivencia de la falta, la articulación con una positividad, vale decir, un ordenamiento o reordenamiento de cuerpos.

Ahora bien, habíamos visto que el *trabajo alienado* se constituía como pérdida del objeto, de la relación con la propia actividad y, como resultado de lo

del análisis de Lucaks de los textos de juventud de Hegel. Al respecto puede verse: Lucaks, *op. cit.*, pp. 518-519; Jean Hyppolite, *Études sur Marx e Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 83-84. Y desde una perspectiva centrada en la Fenomenología, las célebres lecciones de Alexandre Kojève a la lectura de Hegel, en particular aquellos dedicados a la dialéctica del señor y el siervo, ver Raymond Queneau (ed.) Alexander Kojève, *Introduction à la lectura de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968. Pp. 22 y ss.

anterior, con el ser genérico. ¿Pero cómo se articula en su forma positiva esa pérdida? La respuesta la da Marx con claridad meridiana: “la *división del trabajo* y el *cambio* (...) son las expresiones evidentemente *enajenadas* (*entäußerten*) de la *actividad* y la *capacidad esencial* humanas como de una actividad y una capacidad esencial *genéricas*.”⁵⁸ De modo que la pérdida de las capacidades esenciales genéricas que conlleva la enajenación del trabajo se manifiesta, en su forma positiva, como *división del trabajo* e *intercambio*. ¿Pero cómo se da en concreto esa positividad de la pérdida? Vimos que la forma positiva de toda pérdida implicaba un “estar en otro lado”; por lo tanto, eso que pierde el trabajador, lo que “ya no le es propio”, la capacidad esencial genérica que deja de ser común, debe estar en otro lado, debe pertenecerle a un otro. ¿Quién es el *otro* del trabajador? El no-trabajador. Es por esto que la articulación de *división del trabajo* e *intercambio* no es otra cosa que la propiedad del no-trabajador sobre todo aquello que le ha sido enajenado al trabajador: en pocas palabras, la división del trabajo y el intercambio son las “formas de la propiedad privada” (*Gestaltungen des Privateigentums*). Pero al mismo tiempo, encontramos que la propiedad privada encierra en su ser el trabajo. No como trabajo propio, pues el poseedor de la propiedad privada es no-trabajador; se trata, entonces, de trabajo bajo su forma enajenada. Ahora podemos ver con claridad por qué la propiedad privada es *resultado*, y no *causa*, del proceso de enajenación del trabajo.

¿Pero qué pasa entonces con el ser genérico? ¿Cómo es que de todos modos se constituya como pérdida y no como la metamorfosis completa de una forma pasada, el ser genérico, en la forma nueva de intercambio y división del trabajo?

4. El dinero como re-ligazón

Lo primero que debemos notar es que el funcionamiento de esa pérdida remite, en todas sus modalidades (pérdida del objeto, del ser genérico, etc.), a una separación. Una distancia que se abre en el seno de la más cerrada identidad. Si partimos de la relación de la actividad con su objeto, veremos que el tipo de relación que rige ambos términos es el de identidad. Una actividad sin objeto no es más que una abstracción. La actividad de romper, por ejemplo, implica siempre “romper algo”; martillar es siempre “martillar algo”, etc. El objeto no es un *agregado* a la actividad, sino que está contenido en la actividad misma como su condición de posibilidad. Es por esto que, dice Marx, “El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el mundo externo sensorial”. Y, por lo tanto, junto con la separación de la unidad inmediata del trabajo y el objeto –la naturaleza como cuerpo inorgánico–, debe darse también algún tipo re-unificación, ahora mediatizada. En otros términos, la división del trabajo es separación, pero también reunificación mediatizada. Lo mismo ocurre con el ser genérico, pues si es posible que los individuos se (re)vinculen mediante el intercambio, esto sólo es posible porque algo común los (re)conecta. En términos más generales podemos decir que la alienación del trabajo no sólo separa al individuo de

su ser genérico, sino que también lo re-unifica bajo una modalidad diferente, esto es, mediatizada.

¿Y cuál es esa mediación que (re)unifica aquello que la alienación separa? Unos meses antes de abordar la escritura de los *Manuscritos* de 1844, escribe Marx en su cuaderno de extractos de lectura de los *Éléments d'économie politique* de James Mill:

la *relación* misma entre las cosas, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de un ser [*Wesen*] exterior al hombre y superior a él. A través de este *mediador extraño* (*fremden Mittler*) a él –en vez de ser el hombre mismo el mediador para el hombre, como debiera–, contempla el hombre su voluntad, su actividad, su relación con otros como una potencia independiente de él y de ellos.⁵⁹

¿Cuál es ese mediador extraño que opera entre el ser humano, sus actividades y las cosas? El dinero, que establece entonces la forma general de esa alienación. Entonces continúa Marx:

Este *mediador* es, por tanto, el *ser* de la propiedad privada que exteriormente se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada *enajenada* (*entfremdete*), a la par que es la *mediación enajenada* de la producción humana con la producción humana, la actividad genérica *enajenada* del hombre.⁶⁰

El dinero es entonces ese mediador que realiza en un mismo acto la separación y la (re)unificación de la alienación. Pero este “mediador extraño” no inaugura un tipo nuevo de relación, sino que su acción se da sobre el supuesto de la relación genérica misma, pero transformada; sobre la “actividad genérica enajenada”. Comenzamos a entrever un modo de abordar la pregunta anteriormente planteada sobre la pérdida del ser genérico. La cuestión no radica, entonces, en que el ser genérico haya meramente desaparecido, sino en que su funcionamiento es representado por el dinero, como *mediador* entre cada individuo con la naturaleza, con los otros y, finalmente, consigo mismo; medio, entonces, entre la necesidad y la satisfacción. El dinero como mediador es la representación alienada, unilateral, del ser genérico. Veamos más de cerca de qué modo el dinero funciona en esa separación y (re)unificación del individuo y el ser genérico.

4.1 Dinero como representación del ser genérico

Vimos hasta aquí que el ser genérico se constituía como la prolongación en cada cuerpo individual de las capacidades de los otros en el acto cooperado de transformar la naturaleza, en la vida activa: cada una de las

relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensar, el intuir, el percibir, el querer, el actuar, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, [se constituyen] como órganos que son inmediatamente en su forma *órganos*

⁵⁸ Ibidem., p. 561 [p. 640].

⁵⁹ “Extractos de Mill”, ibidem., p. 446.

⁶⁰ Idem.

comunitarios [*Gemeinschaftliche Organe*]; son, en su relación con el objeto, la *apropiación* (*Aneinung*) de este.⁶¹

La *apropiación* es entonces la existencia concreta de las capacidades esenciales, y por ello también del ser genérico mismo.

Vimos además que la alienación del trabajo suponía la negación de las capacidades y fuerzas esenciales genéricas como algo *propio* del trabajador, y que era por ello su irrealización. Y puesto que el contenido del ser genérico, es decir, los sentimientos, pasiones, goces, como “afirmaciones esenciales” (*Wesensbejahungen*) que constituyen el ser mismo de cada individuo –es decir, determinaciones ontológicas– dependen de afirmarse en su objeto (*Gegenstand*), la separación del objeto supone su misma irrealidad. Así, la separación del individuo de la naturaleza, de los otros y de sí mismo en tanto que ser genérico supone que su necesidad de todo esto, su necesidad en tanto que ser genérico, se vuelva irreal; que sea, por lo tanto, convertida en una mera representación de necesidad. La necesidad *real* del trabajador, el correlato subjetivo de la *apropiación* –en tanto que actividad cooperada de transformar la naturaleza– pierde entonces efectividad y realidad (*Wirklichkeit*). Su necesidad es la de una *subjetividad sin objeto*. Una no-necesidad. O una necesidad meramente representada. Pero por lo mismo, la necesidad del no-trabajador –necesidad *irreal*, en tanto no participa de la actividad cooperada, genérica, sino por medio de la representación que es la propiedad privada–, se convierte de representación en necesidad efectiva, y por ello en capacidad real. En palabras de Marx:

[el dinero] como medio y capacidad para convertir la representación en realidad y la realidad en mera representación (...) transforma tanto las *efectivas* (*Wirklichen*) *fuerzas esenciales humanas y naturales* en representaciones meramente abstractas (*abstrakte Vorstellungen*) (...) [y] por otro lado, las imperfecciones y quimeras efectivas en efectivas *fuerzas esenciales y capacidades* (*wirklichen Wesenskräften und Vermögen*).⁶²

Mi relación con el mundo, es decir con la naturaleza, los otros y conmigo mismo –desde el punto de vista de mis necesidades y capacidades–, aparece mediada por el dinero. “Lo que puedo comprar con el dinero (...) eso soy yo. (...) Los atributos (*Eigenschaften*) del dinero son atributos y fuerzas esenciales (*Wesenskräfte*) míos”.⁶³ En el dinero se manifiesta entonces un tipo de relación social en la que mis atributos y fuerzas esenciales –aquellas fuerzas cooperadas que se anudan en mi cuerpo– no son mías sino ajenas. Por lo que el dinero es tanto *separación* como *reunificación*, el “lazo que me une a la vida humana, con la naturaleza y los seres humanos”, al mismo tiempo que el “*medio de separación general*”⁶⁴; correlato “objetivo”, entonces, de esa alienación de todos los sentidos (del ser genérico)

en el sentido del *tener*. Ahora se comprende cómo la omnilateralidad de la *apropiación* logra ser representada en la unilateralidad de la *tenencia*. En otros términos, el dinero es el movimiento doble que va de la irrealización de la *apropiación* (actividad vital consciente de los individuos humanos) mediante la separación entre el trabajador y el mundo objetivo (tanto naturaleza como trabajo ya objetivado), para luego reunificarlos bajo la forma de la *propiedad privada*. Y es en este sentido que Marx afirma que el dinero es “el ser genérico alienado, enajenado y exteriorizado de los hombres. Es la capacidad enajenada de la humanidad”.⁶⁵

El dinero, entonces, adhiere a su cuerpo de cosa todo el flujo de las relaciones sociales que conforman el ser genérico. La actividad vital humana, la *apropiación*, es reducida así a representación en la *propiedad privada*; la actividad vital y omnilateral de los sentidos, subsumida al sentido unilateral del *tener*, que se revela entonces como no siendo otra cosa que representación:

[El dinero] convierte mis deseos a partir de su esencia de representación (*Vorstellung*), los traduce de su existencia pensada, representada (*vorgestellten*) y querida en su existencia sensorial, real; los traduce de la representación a la vida, del ser representado al ser real.⁶⁶

Pero como veíamos, este pasaje de lo representado a la realidad efectiva de la vida supone, al mismo tiempo, el complemento de un camino inverso, aquel que lleva a la irrealización de las capacidades, y en ese sentido, de la vida misma. Esa irrealización de las capacidades de la vida es la sustitución del ser genérico por su forma representada como dinero. Por esto el dinero es “el lazo que me une a la vida humana, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres”, pero por lo mismo es “también el medio de separación universal”.⁶⁷

5. La toma de conciencia de la ruptura

Vemos que lo que comenzó con la alienación del trabajo culmina en el dinero con la *representación* del ser genérico y la consiguiente negación de su materialidad, es decir, la irrealización de los lazos que conforman el ser genérico se reconvierten a su forma representada. En este movimiento se condensa lo más radical de la ruptura de Marx con el pensamiento de Feuerbach; sólo pudimos comprender acabadamente la relación entre el género y el ser genérico al dar un contenido concreto a esa “pérdida” que es la alienación, es decir, identificar qué es eso que se pierde a sí mismo en la alienación.

Podemos concluir que esa “mala lectura” por la que Marx adjudicaba a Feuerbach sus propias concepciones –es decir, hacer del *género* algo terreno e igualado al “concepto de sociedad”– está en la base de la creación del concepto de ser genérico. Se trata, por decir así, de un error productivo. Y es por esto que el mismo argumento (la identidad entre el

⁶¹ Ibidem, p. 539.

⁶² Ibidem, p. 566 [p. 644].

⁶³ Ibidem, p. 564 [p. 642].

⁶⁴ Ibidem, p. 565 [p. 643].

⁶⁵ Idem. Dice Marx que “la inversión que supone el dinero reside, en su ser, como la alienación del ser genérico de los hombres”. MEW B. 40, p. 565.

⁶⁶ Ibidem, p. 565 [p. 643].

⁶⁷ Idem.

género y las relaciones sociales) con que Marx había destacado a Feuerbach por sobre su generación, le sirve, unos meses más tarde, para romper definitivamente con su pensamiento. En las ya citadas *Tesis sobre Feuerbach* escribe: “el ser [de lo] humano (*menschliche Wesen*) no es algo abstracto e inherente a cada individuo aislado. [sino que es], en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Y agrega entonces que es debido a este planteo insuficiente, que Feuerbach no puede concebir el ser (de lo) humano (*menschliche Wesen*) más que como “género”, esto es, “como una generalidad interna, muda, que liga de un modo *natural* a los muchos individuos”.⁶⁸ Esta identidad entre el género y las relaciones sociales o el concepto de sociedad, que a mediados de 1844 Marx aún proyectaba sobre Feuerbach, será apenas unos meses más tarde el punto a partir del cual se concrete la ruptura. De modo que el intento de prolongar el concepto feuerbachiano de *género* en el ser genérico era ya la materialización de la ruptura, pero insospechada;⁶⁹ faltaba aún que Marx comprendiese hasta qué punto sus propias concepciones suponían la refutación de las premisas básicas de Feuerbach.

Ya he mencionado la conocida posición marxista que tiene en Althusser a su exponente más emblemático y que conjeturó en el período de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* (es decir, el año 1845) el punto exacto de la ruptura de Marx con Feuerbach; o mejor aún, la ruptura de Marx consigo mismo, pues se trataría antes que nada de un arreglo de cuentas con “su conciencia filosófica anterior”, o lo que sería igual, con su etapa “pre-marxista”. En cierto modo esta polémica se ha agotado; lo que sigue siendo importante del caso no es la fecha de ruptura en sí, sino el hecho de que con esa clásica interpretación, que podríamos resumir llamándola “tesis de la ruptura epistemológica”, se promueve no sólo la discontinuidad arbitraria en la obra de Marx, sino (y esto es lo realmente importante) el abandono incontestable de sus escritos de juventud. Todo esto bajo el supuesto de que las posiciones sostenidas en los textos de juventud (en particular en los *Manuscritos*) serían internamente comandadas por conceptos feuerbachianos, y, por lo tanto, susceptibles de la misma crítica que el propio Marx desarrolla en el año 1845. Se trataría, entonces, de una divisoria de aguas allende la cual Marx *aún* no sería Marx, sino Feuerbach, y por lo tanto los conceptos y problemas abordados hasta 1845 solo serían interesantes para una historia de la evolución del pensamiento de Marx, pero en todo caso no serían problemas *proprios* de la obra de Marx.

No pretendo detenerme demasiado ante esta polémica que el tiempo ya ha descuidado, y que espero haber dejado atrás al mostrar el funcionamiento conceptual del problema de la alienación en los *Manuscritos*. Sin embargo, quisiera subrayar aún un aspecto que ha sido poco mencionado, y es el del tipo de ruptura que esta posición introduce. Pues la mentada tesis de la “ruptura epistemológica” supone que entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana* o las *Tesis*, existe un hiato; un punto de quiebre de

una concepción que gira 180 grados, pero sin motivo aparente. Se trataría entonces de una conversión sin tránsito, sin trabajo, sin duelo; un cambio repentino como la caída del caballo en el camino a Damasco que convierte a Saulo de Tarso en san Pablo. Y se trata de una noción inmaterial de la ruptura, puesto que desde el punto de vista material toda ruptura supone un trabajo, un tránsito, cuyas huellas no solo son imborrables, sino que son lo que sostiene su sentido.

Conclusiones

Partimos de las “condiciones heredadas” por Marx del problema de la alienación, centradas especialmente en las más cercanas: la de Hegel y la de Feuerbach. Vimos las continuidades y diferencias en ambos planteos y cómo Marx se diferencia tanto en su punto de partida (un hecho “actual” y no un concepto) y las consecuencias teóricas que se desprenden de allí. En Hegel y en Feuerbach (más allá de su valoración inversa de ese proceso) el punto de partida era representaciones: la Idea y su devenir mundo en Hegel; la inversión de papeles (sujeto-predicado) entre el “Hombre” y “Dios”, en Feuerbach. En Marx se trataba, en cambio, de un hecho de experiencia: el empobrecimiento de los trabajadores a partir de su trabajo. El hilo conductor de ese “hecho actual” es lo lleva de la alienación respecto del objeto a la de la actividad vital, y de allí a la alienación de todas las interrelaciones fundantes del individuo, es decir del ser genérico. De este modo la alienación aparece como el proceso histórico de separación de los individuos y sus condiciones de existencia, pero esa separación no es posible ni pensable si no es en el correlato de su reunificación; tal es la función del dinero en el apartado que sigue al del trabajo alienado.

Es por esto que el problema de la alienación en Marx no está completo si no comprendemos que esa disgregación de las relaciones fundantes de los individuos entre sí y con la naturaleza solo puede darse bajo la forma simultánea de una reunificación, y es esta la función del dinero. Hasta aquí, esta problemática de la representación apareció como el modo en que en las sociedades capitalistas las interrelaciones constitutivas de los individuos humanos –es decir, aquello que expresa el concepto de ser genérico–, se ven alienadas y representadas en un objeto externo: el dinero. Esta perspectiva de lectura para el problema de la alienación señala un camino para una futura investigación, que permita comprender la persistencia en la obra posterior de Marx, no ya del concepto sin más de alienación, sino de su movimiento general, es decir la sustitución de las interrelaciones de los individuos por su forma representada.

Referencias

- Althusser, L. (1967) *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Anderson, K. (2010) *Marx at the Margins*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Antunes, R. (2015) “Marx y las formas actuales de la alienación: las cosificaciones inocentes y las cosificaciones extrañadas” en: Marcello M. (ed.), *De regreso a Marx*, Buenos Aires: Octubre, pp. 209-234.
- Bellofiore R. y Fineschi, R. (2009), “Introduction”, en: Bellofiore R. y Fineschi, R. (eds.), *Re-reading*

⁶⁸ MEW, B3, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁹ Ver Sucksdorf (en prensa)

- Marx New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave- Macmillan, Basingstoke- Nueva York, pp. 1-16.
- Bosteels, B. (2021) *La comuna mexicana*, México, Akal.
- Cornu A. (1963), *Carlos Marx, Federico Engels*, Buenos Aires: Platina-Stilcograf.
- Comninel, G. C. (2019) *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx*, Charm, Suiza: Palgrave-Macmillan.
- D'Abbiere, M. (1970) "Alienazione" in Hegel: *usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verausserung*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Demichelis, L. (2022) *Marx, Alienation and Techno-Capitalism*, Charm, Suiza: Palgrave-Macmillan.
- Feuerbach, L. (1984) *Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Orbis.
- Feuerbach, L. (1984) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Buenos Aires: Orbis.
- Feuerbach, L. (2009) *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta.
- Fineschi, R. (2019) "Hacia una teoría política inspirada en *El capital*" en: Gastón Caligaris y Roberto Escorcía (comp.) *Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 29-60.
- Fineschi, R. (2023) *Un nuevo Marx. Filología e interpretación tras la nueva edición histórico-crítica (MEGA2)*, Barcelona: El viejo topo.
- Ginzo Fernández, A. (2000) *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Alcalá, pp. 187-246.
- Ginzo Fernández, A. (2021) *Hegel y los jóvenes hegelianos*, CSIC, Madrid.
- García Linera, A. (2009) *Forma valor y forma comunidad*, Clacso, La Paz.
- Hegel, G. W. F. (1971) *Fenomenología del espíritu*, México: FCE.
- Heinrich, M. (2008) *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Henry, M. (2009) *Marx, una filosofía de la realidad*, Buenos Aires: La cebra.
- Kojève A. (1968), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard. [Introducción a la lectura de Hegel, Madrid, Trotta, 2013]
- Hyppolite, J. (1965), *Études sur Marx e Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie.
- Iliénkov, É. (1966) "Hegel y la 'Enajenación'" disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/hegel-y-la-enajenacion.pdf>.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz.
- Lukács, G. (1970) *El joven Hegel*, (trad. Manuel Sacristán), Barcelona-México: Grijalbo.
- Marx, K. (1968) *Marx Engels Werke*, Band 40, (MEW B. 40) Ergänzungsband, Schriften Bis 1844, Erster Teil [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844/ Extractos del libro de James Mill, "Éléments d'économie politique"*] Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels F. (1978) *Marx Engels Werke B3* (MEW B. 3) [*Tesis sobre Feuerbach*]. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982) *Escritos de juventud*. Buenos Aires: FCE.
- Marx, K. (1987), *Miseria de la filosofía*, México: Siglo XXI.
- Mészáros, I. (2006) *A Teoria da Alienação em Marx*, São Paulo: Boitempo.
- Musto, M. (2014) "La Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA²) y los nuevos rostros de Karl Marx", *Revista Solar*, Año 10, Volumen 10, Número 2, Lima, pp.105-114.
- Musto M. (2015) "El mito del 'joven Marx' en las interpretaciones se los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*", en Elvira Concheiro y José Gandarilla (Eds.), *Marx revisitado: posiciones encontradas*, México: CEIICH-UNAM, pp. 21-58.
- Musto, M. (ed.) (2015) *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*, Buenos Aires: Octubre.
- Musto, M. (2020) "Las investigaciones tardías de Marx sobre los países no europeos", en Esteban Torres et al. (coord.), *Marx 200 años. Presente, pasado y futuro*, Clacso, pp. 103-154.
- Musto, M. (ed.) (2022), *Karl Marx's Writings on Alienation*, Cham, Suiza: Palgrave-Macmillan.
- Ranieri, J. (2001) *A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx*, São Paulo: Boitempo.
- Rojahn, J. (1987) "Tableau de l'édition scientifique de l'oeuvre de Marx, en: *Actuel Marx* 1(1), PUF, pp. 94-104.
- Rozitchner, L. (2015) "La negación de la conciencia pura" [1962], en *Marx y la infancia*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Ruiz Sanjuán, C. (2019). *Historia y Sistema en Marx. Hacia una teoría del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI.
- Schaft, A. (1979) *La alienación como fenómeno social*, Barcelona: Crítica.
- Sucksdorf, C. (2021) "Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada" *Las Torres de Lucca*, 10(19), 157-167. <https://dx.doi.org/10.76471>
- Sucksdorf, C. (2023) "Historizar los presupuestos del capitalismo. Las 'Formas que preceden a la producción capitalista' y el problema de la síntesis social". *Revista Ideas*, 17, 76-105.
- Sucksdorf, C. (en prensa) "El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach", *Ideas y Valores*.
- Taubes, J. (2010) *Escatología Occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila.