



"La Caja de Herramientas"

BIBLIOTECA VIRTUAL UJCE



Carlos Marx.

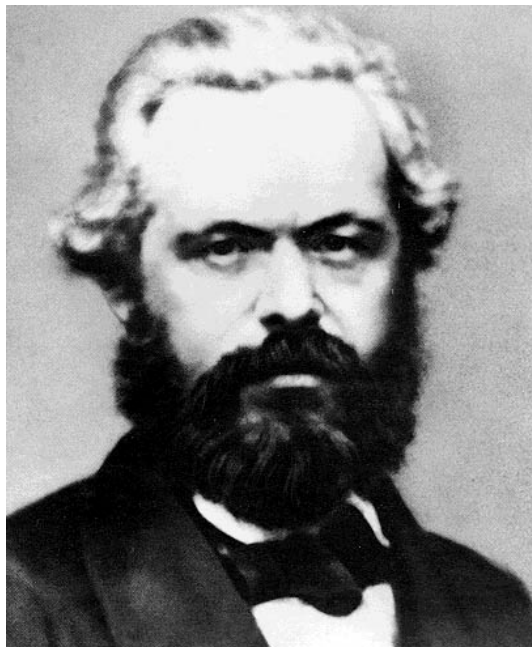
Manuscritos Económicos y filosóficos –

"Propiedad privada y trabajo. Economía política como producto del movimiento de la propiedad privada".

Edición Preparada por Juan R. Fajardo para el MIA, enero de 2001.

Fuente: Biblioteca Virtual "Espartaco", enero de 2001.

(1844)



La esencia subjetiva de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como persona, es el trabajo. Se comprende, pues, que sólo la Economía Política que reconoció como su principio al *trabajo* —Adam Smith—, que no vio ya en la propiedad privada solamente una *situación* exterior al hombre, ha de ser considerada tanto como un producto de la *energía y movimientos* reales de la propiedad privada, cuanto como un producto de la *industria* moderna; de la misma forma que la Economía Política, de otra parte, ha acelerado y enaltecido la energía y el desarrollo de esta *industria* y ha hecho de ella un poder de la conciencia. Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la *esencia subjetiva* la riqueza —dentro de la propiedad privada—, aparecen como *adoradores de ídolos*, como *católicos*, los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una esencia *objetiva* para el hombre. Por eso Engels ha llamado con razón a *Adam Smith* el *Lutero de la Economía*. Así como Lutero reconoció en la religión, en la *fe*, la esencia del *mundo* real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad *externa*, al hacer de la religiosidad la esencia *íntima* del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él —que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior—, es decir, es superada ésta su *objetividad* exterior y *sin pensamiento*, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia así, sin embargo, queda el hombre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido el mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí. Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etcétera, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada, no puede ya ser condicionada por las *determinaciones* locales,

nacionales, etc., de la *propiedad privada* como un *ser que exista fuera de ella*, es decir, si esa Economía Política desarrolla una energía *cosmopolita* general, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a si misma en su lugar como la *única* política la *única* generalidad, el límite *único*, la *única* atadura, así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta *hipocresía* y ha de aparecer en su *total cinismo*. Y esto lo hace (despreocupada de todas las contradicciones en que la enreda esta doctrina) al revelar de forma *más unilateral* y por esto *más aguda* y *más consecuente*, que el trabajo es la esencia única de la riqueza, probar la *inhumanidad* de las consecuencias de esta doctrina, en oposición a aquella concepción originaria, y dar por último, el golpe de gracia a aquella última forma de existencia *individual, natural*, independiente del trabajo, de la propiedad privada y fuente de riqueza: *la renta de la tierra*, esta expresión de la propiedad feudal ya totalmente economificada e incapaz por eso de rebeldía contra la Economía Política (Escuela de *Ricardo*). No sólo aumenta el *cinismo* de la Economía Política relativamente partir de Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., en la medida en que a estos últimos se les ponen ante los ojos, de manera más desarrollada y llena de contradicciones, las consecuencias de la *Industria*; también positivamente van conscientemente cada vez más lejos que sus predecesores en el extrañamiento respecto del hombre, y esto *únicamente* porque su ciencia se desarrolla de forma más verdadera y consecuente. Al hacer de la propiedad privada en su forma activa sujeto, esto es, al hacer simultáneamente del hombre una esencia, y de hombre como no ser un ser, la contradicción de la realidad se corresponde plenamente con el ser contradictorio que han reconocido como principio. La desgarrada (II) *realidad* de la *industria* confirma su *principio desgarrado en si mismo* lejos de refutarlo. Su principio es justamente el principio de este desgarramiento.

La teoría fisiocrática del *Dr. Quesnay* representa el tránsito del mercantilismo a Adam Smith. La *fisiocracia* es, de forma directa, la disolución *económico—política* de la propiedad feudal, pero por esto, de manera igualmente directa, la *transformación económico—política*, la reposición de la misma, con la sola diferencia de que su lenguaje no es ya

feudal, sino económico. Toda riqueza se resuelve en *tierra y agricultura*. La tierra no es aún *capital*, es todavía una especial forma de existencia del mismo que debe valer en su naturalidad, especialidad, y a causa de ella; pero la tierra es, sin embargo, un *elemento* natural general, en tanto que el sistema mercantilista no conocía otra existencia de la riqueza que el *metal noble*. El *objeto de la riqueza*, su materia, ha recibido pues al mismo tiempo, la mayor generalidad dentro de los *limites de la naturaleza* en la medida en que, como naturaleza, es también inmediatamente riqueza objetiva. Y la tierra solamente, es para el hombre mediante el trabajo, mediante la agricultura. La esencia subjetiva de la riqueza se traslada, por tanto, al trabajo. Al mismo tiempo, no obstante, la agricultura es el único *trabajo productivo*. Todavía el trabajo no es entendido en su generalidad y abstracción; está ligado aún *como a su materia*, a un *elemento natural* especial; sólo es conocido todavía en una especial *forma de existencia naturalmente determinada*. Por eso no es todavía más que una enajenación del hombre *determinada, especial*, lo mismo que su producto es comprendido aún como una riqueza determinada, mas dependiente de la naturaleza del trabajo mismo. La tierra se reconoce aquí todavía como una existencia natural, independiente del hombre, y no como capital, es decir, no como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como momento suyo. Sin embargo, al reducirse el fetichismo de la antigua riqueza exterior, que existía sólo como un objeto, a un elemento natural muy simple, y reconocerse su esencia, aunque sea sólo parcialmente, en su existencia subjetiva bajo una forma especial, está ya iniciado necesariamente el siguiente paso de reconocer la *esencia general* de la riqueza y elevar por ello a principio el trabajo en su forma más absoluta, es decir, abstracta. Se le probaría a la fisiocracia que desde el punto de vista económico el único justificado, la *agricultura* no es distinta de cualquier otra industria, que la *esencia* de la riqueza no es, pues, un trabajo *determinado*, un trabajo ligado a un elemento especial, una determinada exteriorización del trabajo, sino el *trabajo en general*.

La fisiocracia niega la riqueza *especial*, exterior, puramente objetiva, al declarar que su *esencia* es el trabajo. Pero de momento el trabajo es para ella únicamente la *esencia subjetiva* de la *propiedad territorial* (parte del

tipo de propiedad que históricamente aparece como dominante y reconocida); solamente a la propiedad territorial le permite convertirse en *hombre enajenado*. Supera su carácter feudal al declarar como su *esencia* la *industria* (agricultura); pero se comporta negativamente con el mundo de la industria, reconoce la esencia feudal, al declarar que la *agricultura* es la *única* industria.

Se comprende que tan pronto como se capta la *esencia subjetiva* de la industria que se constituye en oposición a la propiedad territorial, es decir, como industria, esta esencia incluye en sí a aquel su contrario. Pues así como la industria abarca a la propiedad territorial superada, así también su esencia *subjetiva* abarca, al mismo tiempo, a la esencia subjetiva de ésta.

Del mismo modo que la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada, del mismo modo que históricamente la industria se le opone inicialmente sólo como una forma especial de propiedad (o, más bien, es el esclavo librado de la propiedad territorial), así también se repite este proceso en la comprensión científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, en la comprensión científica del *trabajo*; el trabajo aparece primero únicamente como *trabajo agrícola*, para hacerse después valer como *trabajo* en general.

(III) Toda riqueza se ha convertido en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo, y la industria es el trabajo concluido y pleno del mismo modo que el *sistema fabril* es la esencia perfeccionada de la *industria*, es decir, del trabajo, y el *capital industrial* es la forma objetiva conclusa de la propiedad privada.

Vemos cómo sólo ahora puede perfeccionar la propiedad privada su dominio sobre el hombre y convertirse, en su forma más general, en un poder histórico-universal.

[Propiedad privada y comunismo]

Re la pág. XXXIX. Pero la oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa*, en su conexión *interna*, no captada aún como *contradicción*, mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo* y *capital*. Incluso sin el progresivo movimiento de la propiedad privada que se da, por ejemplo: en la antigua Roma, en Turquía, etc. puede expresarse esta oposición en la *primera* forma. Así no *aparece* aún como puesta por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución.

ad. *ibídem*. La superación del extrañamiento de si mismo sigue el mismo camino que éste. En primer lugar la *propiedad privada* es contemplada sólo en su aspecto objetivo, pero considerando el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es por ello el *capital* que ha de ser superado «en cuanto tal» (Proudhon). O se toma una *forma especial* de trabajo (el trabajo nivelado, parcelado y, en consecuencia, no libre) como fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su existencia extraña al hombre (Fourier, quien, de acuerdo con los fisiócratas, considera de nuevo el *trabajo agrícola* como el trabajo por excelencia; Saint Simon, por el contrario, declara que el *trabajo industrial*, como tal, es la esencia y aspira al dominio *exclusivo* de los industriales y al mejoramiento de la situación de los obreros). El *comunismo*, finalmente, es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es, en primer lugar, la propiedad privada *general*. Al tomar esta relación en su *generalidad*, el comunismo es: 1º) En su primera forma solamente una *generalización* y *conclusión* de la misma; como tal se muestra en una doble forma: de una parte el dominio de la propiedad *material* es tan grande frente a él, que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser

poseído por todos como *propiedad privada*; quiere prescindir de forma *violenta* del talento, etc. La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es

superado, sino extendido a todos los hombres; la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas; finalmente se expresa este movimiento de oponer a la propiedad privada la propiedad general en la forma animal que quiere oponer al matrimonio (que por lo demás es una *forma* de la *propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*, en que la mujer se convierte en propiedad *comunal y común*. Puede decirse que esta idea de la *comunidad de mujeres* es el *secreto a voces* de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, al negar por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se vuelve, por *lo menos* contra la propiedad privada más rica como envidia deseo de nivelación, de manera que al estas pasiones las que integran el ser de la competencia. El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada y limitada*. Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* (IV) simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella.

La comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. Ambos términos de la relación son elevados a una generalidad *imaginaria*: el *trabajo* como la determinación en que todos se encuentran situados, el *capital* como la generalidad y el poder reconocidos de la comunidad.

En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para si mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebirla *inmediata* y *natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación* del *hombre* con la mujer. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esta relación *se evidencia*, pues, de manera *sensible*, reducida a un *hecho* visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en ser *genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *grosero*, no es por tanto más que una *forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*.

2º) El comunismo *a)* Aún de naturaleza política, democrática; *b)* Con su superación del Estado, pero al mismo tiempo aún con esencia incompleta y afectada por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, pero como no ha captado todavía la esencia positiva de la propiedad privada, y

memos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, está aún prisionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia.

3º) El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.

(V) El movimiento entero de la historia es, por ello, tanto su generación *real* —el nacimiento de su existencia empírica— como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *conocido* de su *devenir*. Mientras tanto, aquel comunismo aún incompleto busca en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, una prueba en su favor, arrancando momentos particulares del movimiento (Cabet, Villegardelle, etcétera, cabalgan especialmente sobre este caballo) y presentándolos como pruebas de su florecimiento histórico pleno, con lo que demuestra que la parte inmensamente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, si ha sido ya una vez, su ser *pasado* contradice precisamente su pretensión a la *esencia*.

Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre.

Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida humana es por ello la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos. Se comprende que el movimiento tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distinta forma, según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. El comunismo empieza en seguida con el ateísmo (Owen), el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción ...

La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción*.

Hemos visto cómo, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la realización inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de éste para él. Pero, igualmente, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (en el hecho de que ha de ser este *punto de partida* reside justamente la *necesidad* histórica de la propiedad privada). El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social* y *goce social*. La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y

existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

(VI) La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma *única* de una actividad *inmediatamente* comunitaria y de un goce inmediatamente *comunitario*, aunque la actividad *comunitaria* y el goce *comunitario* es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman inmediatamente en *real sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza.

Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social.

Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social.

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo es *el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el

modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*.

Como *consecuencia genérica* afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser pensante.

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana.

Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.

La muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo un *ser genérico determinado* y, en cuanto tal, mortal.

4) Comoquiera que la *propiedad privada* es sólo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace *objetivo* para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital y su realización su desrealización, una realidad *extraña*, la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma (VII), son,

en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre; es la eficacia humana y el *sufrimiento* del hombre, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es *la vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización.

En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior (sobre la categoría del *tener*, véase Hess, en los Einnundzwanzig Bogen).

La superación de la propiedad privada es por ello, la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la *cosa* por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa. Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad humana.

Igualmente, los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación. Además de estos órganos inmediatos se

constituyen así órganos *sociales*, en la *forma* de la sociedad; así, por ejemplo, la actividad inmediatamente en sociedad con otros, etc., se convierte en un órgano de mi *manifestación vital* y en modo de apropiación de la vida *humana*.

Es evidente que el ojo *humano* goza de modo distinto que el ojo bruto, no humano, que el *oído* humano: goza de manera distinta que el bruto, etc.

Como hemos visto, únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto *humano* u hombre objetivo deja de perderse el hombre en su objeto, Esto sólo es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social y la sociedad, a través de este objeto, se convierte para él en ser.

Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales se hacen para él todos los *objetos objetivación* de si mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto. El modo en que se hagan suyos depende de la *naturaleza del objeto* y de la naturaleza de la *fuerza esencial a ella* correspondiente, pues justamente la *certeza* de esta relación configura el modo determinado *real*, de la afirmación. Un objeto es distinto para el *ojo* que para el *oído* y el objeto del ojo es distinto que el del *oído*. La peculiaridad de cada fuerza esencial es precisamente su *ser peculiar*, luego también el modo peculiar de su objetivación de su ser *objetivo real*, de su ser vivo. Por esto el hombre se afirma en el mundo objetivo no sólo en pensamiento (VIII), sino con todos los sentidos.

De otro modo, y subjetivamente considerado, así como sólo la música despierta el sentido musical del hombre, así como la más bella música no tiene sentido *alguno* para el oído no musical, no es objeto, porque mi objeto sólo puede ser la afirmación de una de mis fuerzas esenciales, es decir, sólo es para mí en la medida en que mi fuerza es para él como capacidad subjetiva, porque el sentido del objeto para mí (solamente tiene un sentido a él correspondiente) llega justamente hasta donde llega *mi* sentido, así también son los *sentidos* del hombre social *distintos* de los del

no social. Sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, sólo así se cultivan o se crean *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales *humanas*. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de *su* objeto, mediante la naturaleza *humanizada*. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días. *El sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido *limitado*. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad *animal* para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.

Así como la sociedad en formación encuentra a través del movimiento de la propiedad privada, de su riqueza y su miseria —o de su riqueza y su miseria espiritual y material— todo el material para esta *formación*, así la sociedad constituida produce, como su realidad durable, al hombre en esta plena riqueza de su ser, al hombre rica y profundamente *dotado de todos los sentidos*.

Se ve, pues, cómo solamente en el estado social subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como tales contrarios; se ve cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de

modo práctico sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica.

Se ve cómo la historia de la industria y la existencia, que se ha hecho *objetiva*, de la industria, son el *libro abierto* de las *fuerzas humanas esenciales*, la *psicología* humana abierta a los sentidos, que no había sido concebida hasta ahora en su conexión con la *esencia* del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad, porque, moviéndose dentro del extrañamiento, sólo se sabía captar como realidad de las fuerzas humanas esenciales y como *acción humana genérica* la existencia general del hombre, la Religión o la Historia en su esencia general y abstracta, como Política, Arte, Literatura, etc. (IX). En la *industria material ordinaria* (que puede concebirse cómo parte de aquel movimiento general, del mismo modo que puede concebirse a éste como una parte *especial* de la industria, pues hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, industria, actividad extrañada de al misma) tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensibles, extraños y útiles*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre. Una *psicología* para la que permanece cerrado este libro, es decir, justamente la parte más sensiblemente actual y accesible de la Historia, no puede convertirse en una ciencia *real* con verdadero contenido. ¿Qué puede pensarse de una ciencia que *orgullosamente* hace abstracción de esta gran parte del trabajo humano y no se siente inadecuada en tanto que este extenso caudal del obrar humano no le dice otra cosa que lo que puede, si acaso, decirse en una sola palabra: «necesidad», «vulgar necesidad»?

Las *ciencias naturales* han desarrollado una enorme actividad y se han adueñado de un material que aumenta sin cesar. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan extraña para ellas como ellas para la filosofía. La momentánea unión fue sólo una *fantástica ilusión*. Existía la voluntad, pero faltaban los medios. La misma historiografía sólo de pasada se ocupa de las ciencias naturales en cuanto factor de ilustración, de utilidad, de grandes descubrimientos particulares. Pero en la medida en que, mediante la

industria, la Ciencia natural se ha introducido *prácticamente* en la vida humana, la ha transformado y ha preparado la emancipación humana, tenía que completar inmediatamente la deshumanización, La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (y, por ello, de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como develación *esotérica* de las *fuerzas* humanas *esenciales*, se comprende también la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre; con ello pierde la Ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista, y se convierte en base de la ciencia *humana*, del mismo modo que se ha convertido ya (aunque en forma enajenada) en base de la vida humana real. Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira. La naturaleza que se desarrolla en la historia humana (en el acto de nacimiento de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza *antropológica*.

La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Sólo cuando parte de ella en la doble forma de conciencia *sensible* y de necesidad *sensible*, es decir, sólo cuando parte de la naturaleza, es la ciencia *verdadera* ciencia. La Historia toda es la historia preparatoria de la conversión del «hombre» en objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del «hombre en cuanto hombre» en necesidad. La Historia misma es una parte *real* de la *Historia Natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá *una* sola Ciencia.

(X) El hombre es el objeto inmediato de la Ciencia natural pues la naturaleza *sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensibilidad humana (una expresión idéntica) en la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él; pues su propia sensibilidad sólo; a través del *otro* existe para él como sensibilidad humana. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *Ciencia del hombre*. El primer objeto del hombre —el hombre— es naturaleza, sensibilidad, y las especiales fuerzas esenciales sensibles del ser humano sólo en la Ciencia del mundo natural pueden

encontrar su autoconocimiento, del mismo modo que sólo en los objetos *naturales* pueden encontrar su realización objetiva. El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el *lenguaje*, es naturaleza sensible. La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.

Se ve como en lugar de la *riqueza* y la *miseria* de la Economía Política aparece el *hombre rico* y la rica necesidad *humana*. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como *urgencia*. No sólo la riqueza, también la pobreza del hombre, recibe igualmente en una perspectiva socialista un significado *humano* y, por eso, social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el *otro* hombre. La dominación en mí del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad esencial, es la *pasión* que, con ello, se convierte aquí en la *actividad* de mi ser.

5) Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *fuerza* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación. La *creación* es, por ello, una representación muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre le resulta inconcebible porque contradice todos los *hechos tangibles* de la vida práctica.

La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Ahora bien, es realmente fácil decirle al individuo aislado lo que ya Aristóteles dice: Has sido engendrado por tu padre y tu madre, es decir, ha sido el coito de dos seres humanos, un acto genérico de los hombres, lo

que en ti ha producido al hombre. Ves, pues, que incluso físicamente el hombre debe al hombre su existencia. Por esto no debes fijarte tan sólo en *un* aspecto, el progreso *infinito*; y preguntar sucesivamente: ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién engendró a su abuelo?, etc. Debes fijarte también en el *movimiento circular*, sensiblemente visible en aquel progreso, en el cual el hombre se repite a si mismo en la procreación, es decir, el *hombre* se mantiene siempre como sujeto. Tú contestarás, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto, ¿quien ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un producto de la abstracción. Pregúntate cómo has llegado a esa pregunta: pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese progreso existe cómo tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes*. Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente* (IX) piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú?

Puedes replicarme: no supongo la nada de la naturaleza, etc.: te pregunto por su *acto de nacimiento*, como pregunto al anatomista por la formación de los huesos, etc.

Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera practica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza; al haberse evidenciado, práctica

y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma, mediante esta negación, *la existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana. |XI|

[Requisitos humanos y división del trabajo bajo el dominio de la propiedad privada]

||XIV| (7) Hemos visto que significación tiene, en el supuesto del socialismo, la *riqueza* de las necesidades humanas, y por ello también un nuevo *modo de producción* y un nuevo *objeto* de la misma. Nueva afirmación de la fuerza esencial *humana* y nuevo enriquecimiento de la esencia *humana*. Dentro de la propiedad privada el significado inverso. Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una *nueva*

necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del *placer* y con ello de la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y la recíproca explotación. El hombre, en cuanto hombre, se hace más pobre, necesita más del *dinero* para adueñarse del ser enemigo, y el poder de su *dinero* disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir; su menesterosidad crece cuando el *poder* del dinero aumenta. La necesidad de dinero es así la verdadera necesidad producida por la Economía Política y la única necesidad que ella produce. La *cantidad* de dinero es cada vez más su única propiedad *importante*. Así como él reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él en su propio movimiento a ser *cuantitativo*. La desmesura y el exceso es su verdadera medida.

Incluso subjetivamente esto se muestra, en parte, en el hecho de que el aumento de la producción y de las necesidades se convierte en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de caprichos inhumanos, refinados, antinaturales, e *imaginarios*. La propiedad privada no sabe hacer de la necesidad bruta necesidad *humana*; su idealismo es la *fantasía*, la *arbitrariedad*, el *antojo*. Ningún eunuco adula más bajamente a su déspota o trata con más infames medios de estimular su agotada capacidad de placer para granjearse más monedas, para hacer salir las aves de oro del bolsillo de sus prójimos cristianamente amados. (Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel, la explotación general de la esencia comunitaria del hombre. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con los cielos, un flanco por el que su corazón es accesible al sacerdote, todo apuro es una ocasión para aparecer del modo más amable ante el prójimo y decirle: querido amigó, te doy lo que necesitas, pero ya conoces la *conditio sine qua non*, ya sabes con que tinta te me tienes que obligar; te despojo al tiempo que te proporciono un placer.) El productor se aviene a los más abyectos caprichos

del hombre, hace de celestina entre él y su necesidad, le despierta apetitos morbosos y acecha toda debilidad para exigirle después la propina por estos buenos oficios.

Esta enajenación se muestra parcialmente al producir el refinamiento de las necesidades y de sus medios de una parte, mientras produce bestial salvajismo, plena, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades de la otra; o mejor, simplemente se hace renacer en un sentido opuesto. Incluso la necesidad del aire libre deja de ser en el obrero una necesidad; el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización y que habita sólo en *precario*, como un poder ajeno que puede escapársele cualquier día, del que puede ser arrojado cualquier día si no paga (XV). Tiene que pagar por esta casa mortuoria. La *luminosa* morada que Prometeo señala, según Esquilo, como uno de los grandes regalos con los que convierte a las fieras en hombres, deja de existir para el obrero. La luz, el aire, etcétera, la más simple limpieza *animal*, deja de ser una necesidad para el hombre. La *basura*, esta corrupción y podredumbre del hombre, la cloaca de la civilización (esto hay que entenderlo literalmente) se convierte para el en un *elemento vital*. La dejadez totalmente *antinatural*, la naturaleza podrida, se convierten en su *elemento vital*. Ninguno de sus sentidos continúa existiendo, no ya en su forma humana, pero ni siquiera en forma *inhumana*, ni siquiera en forma animal. Retornan las más burdas *formas* (e *instrumentos*) del trabajo humano como la *calandria* de los esclavos romanos, convertida en modo de producción y de existencia de muchos obreros ingleses. No sólo no tiene el hombre ninguna necesidad humana, es que incluso las necesidades *animales* desaparecen. El irlandés no conoce ya otra necesidad que la de *comer*, y para ser exactos; la de *comer patatas*, y para ser más exactos aún sólo la de *comer patatas enmohecidas*, las de peor calidad. Pero Inglaterra y Francia tienen en cada ciudad industrial una *pequeña* Irlanda. El salvaje, el animal, tienen la necesidad de la caza, del movimiento, etc., de la compañía. La simplificación de la máquina, del trabajo, se aprovecha para convertir en obrero al hombre que está aún formándose, al hombre aún no formado, al *niño*, así como se ha convertido al obrero en un niño

totalmente abandonado. La maquina se acomoda a la *debilidad* del hombre para convertir al hombre *débil* en máquina.

El economista (y el capitalista; en general hablamos siempre de los hombres de negocio *empíricos* cuando nos referimos a los economistas, que son su manifestación y existencia *científicas*) prueba cómo la multiplicación de las necesidades y de los medios engendra la carencia de necesidades y de medios: 1º) Al reducir la necesidad del obrero al más miserable e imprescindible mantenimiento de la vida física y su actividad al más abstracto movimiento mecánico, el economista afirma que el hombre no tiene ninguna otra necesidad, ni respecto de la actividad, ni respecto del placer, pues también proclama esta vida como vida y existencia humanas: 2º) Al emplear la más *mezquina* existencia como medida (como medida general, porque es valida para la masa de los hombres), hace del obrero un ser sin sentidos y sin necesidades, del mismo modo que hace de su actividad una pura abstracción de toda actividad. Por esto todo lujo del obrero le resulta censurable y todo lo que excede de la más abstracta necesidad (sea como goce pasivo o como exteriorización vital) le parece un lujo. La Economía Política, esa ciencia de la *riqueza*, es así también al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro* y llega realmente a *ahorrar* al hombre la *necesidad* del *aire* puro o del *movimiento* físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo* y su verdadero ideal es el avaro *ascético*, pero *usurero*, y el esclavo *ascético*, pero *productivo*. Su ideal moral es el *obrero* que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario e incluso ha encontrado un *arte* servil para ésta su idea favorita. Se ha llevado esto al teatro en forma sentimental. Por esto la Economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a toda humana necesidad es su dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres*, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes*, tanto mayor es tu vida *enajenada* y tanto más almacenas

de tu esencia... Todo (XVI) lo que el economista te quita en vida y en humanidad te lo restituyen en *dinero y riqueza*, y todo lo que no puedes lo puede tu dinero. El puede comer y beber, ir al teatro y al baile; conoce el arte, la sabiduría, las rarezas históricas, el poder político; puede viajar; *puede* hacerte dueño de todo esto, puede comprar todo esto, es la verdadera *opulencia*. Pero siendo todo esto, el dinero no puede más que crearse a sí mismo, comprarse a si mismo, pues todo lo demás es siervo suyo y cuando se tiene al señor se tiene al siervo y no se le necesita. Todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la *avaricia*. El obrero sólo debe tener lo suficiente para querer vivir y sólo debe querer vivir para tener.

Verdad es que en el campo de la Economía Política surge ahora una controversia. Un sector (Lauderdale, Malthus, etc.) recomienda el lujo y execra el ahorro; el otro (Say, Ricardo, etc.) recomienda el ahorro y execra el lujo. Pero el primero confiesa que quiere el lujo para producir el *trabajo*, es decir, el ahorro absoluto, y el segundo confiesa que recomienda el ahorro para producir la *riqueza*, es decir, el lujo. El primer grupo tiene la *romántica* ilusión de que la avaricia sola no debe determinar el consumo de los ricos y contradice sus propias leyes al presentar el *despilfarro* inmediatamente como un medio de enriquecimiento. Por esto el grupo opuesto le demuestra de modo muy serio y circunstanciado que mediante el despilfarro disminuyó y no aumentó mi *caudal*. Este segundo grupo cae en la hipocresía de no confesar que precisamente el capricho y el humor determinan la producción; olvida la «necesidad refinada»; olvida que sin consumo no se producirá; olvida que mediante la competencia la producción sólo ha de hacerse más universal, más lujosa; olvida que para él el uso determina el valor de la cosa y que la moda determina el uso; desea ver producido sólo «lo útil», pero olvida que la producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población inútil. Ambos grupos olvidan que despilfarro y ahorro, lujo y abstinencia, riqueza y pobreza son iguales.

Y no sólo debes privarte en tus sentidos inmediatos, como comer, etc.; también la participación en intereses generales (compasión, confianza,

etc.), todo esto debes ahorrártelo si quieres ser económico y no quieres morir de ilusiones.

Todo lo tuyo tienes que hacerlo *venal*, es decir, útil. Si pregunto al economista. ¿obedezco a las leyes económicas si consigo dinero de la entrega, de la prostitución de mi cuerpo al placer ajeno? (Los obreros fabriles en Francia llaman a la prostitución de sus hijas y esposas la enésima hora de trabajo, lo cual es literalmente cierto.) ¿No actúo de modo económico al vender a mi amigo a los marroquíes? (y el tráfico de seres humanos como comercio de conscriptos, etc., tiene lugar en todos los países civilizados), el economista me contestará: no operas en contra de mis leyes, pero mira lo que dicen la señora Moral y la señora Religión; mi Moral y mi Religión económica no tienen nada que reprocharte. Pero ¿a quién tengo que creer ahora, a la Economía Política o a la moral? La moral de la Economía Política es el *lucro*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la Economía Política me promete satisfacer mis necesidades. La Economía Política de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud, etc. Pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada? El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y (XVII) contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada; cada una de ellas se relaciona de forma enajenada con la otra enajenación. El señor Michel Chevalier reprocha así a Ricardo que hace abstracción de la moral. Ricardo, sin embargo, deja a la Economía Política hablar su propio lenguaje; si esta no habla moralmente, la culpa no es de Ricardo. M. Chevalier hace abstracción de la Economía Política en cuanto moraliza, pero real y necesariamente hace abstracción de la moral en cuanto cultiva la Economía Política. La relación de la Economía Política con la moral cuando no es arbitraria, ocasional, y por ello trivial y acientífica, cuando no es una *apariencia* engañosa, cuando se la considera como *esencial*, no puede ser sino la relación de las leyes económicas con la moral. ¿Qué puede hacer Ricardo si esta relación no existe o si lo que existe es más bien lo contrario? Por lo demás, también la oposición entre

Economía Política y moral es sólo una *apariencia* y no tal oposición. La Economía Política se limita a expresar *a su manera* las leyes morales.

La ausencia de necesidades como principio de la Economía Política *resplandece* sobre todo en su *teoría de la población*. Hay *demasiados* hombres. Incluso la existencia de los hombres es un puro lujo y si el obrero es «*moral*» (Mill propone alabanzas públicas para aquellos que se muestren continentales en las relaciones sexuales y una pública reprimenda para quienes pequen contra esta esterilidad del matrimonio. ¿No es esta doctrina ética del ascetismo?) será *ahorrativo* en la fecundación. La producción del hombre aparece como calamidad pública.

El sentido que la producción tiene en lo que respecta a los ricos se muestra *abiertamente* en el sentido que para los pobres tiene; hacia arriba, su exteriorización es siempre refinada, encubierta, ambigua, *apariencia*; hacia abajo, *grosera*, directa, franca, esencial. La *grosera* necesidad del trabajador es una fuente de lucro mayor que la necesidad *refinada* del rico. Las viviendas subterráneas de Londres le rinden a sus arrendadores más que los palacios, es decir, en lo que a ellos concierne son una *mayor riqueza*; hablando en términos de Economía Política son, pues, una mayor *riqueza social*.

Y así como la industria especula sobre el refinamiento de las necesidades. así también especula sobre su *tosquedad*, sobre su artificialmente producida *tosquedad*, cuyo verdadero goce es el *autoaturdimiento*, esta *aparente* satisfacción de las necesidades esta civilización *dentro* de la *grosera* barbarie de la necesidad; las tascas inglesas son por eso representaciones simbólicas de la propiedad privada. Su lujo muestra la verdadera relación del lujo y la riqueza industriales con el hombre. Por esto son, con razón, los únicos esparcimientos dominicales del pueblo que la policía inglesa trata al menos con suavidad.

Hemos visto ya cómo el economista establece de diversas formas la unidad de trabajo y capital. 1º) El capital es *trabajo acumulado*. 2º) La determinación del capital dentro de la producción, en parte la reproducción del capital con beneficio, en parte el capital como materia prima (materia

del trabajo), en parte como *instrumento que trabaja* por sí mismo —la máquina es el capital establecido inmediatamente como idéntico al obrero— es el trabajo *productivo*. 3º) El obrero es un capital. 4º) El salario forma parte de los costos del capital. 5º) En lo que al obrero respecta, el trabajo es la reproducción de su capital vital. 6º) En lo que al capitalista toca, es un factor de la actividad de su capital.

Finalmente, 7º) el economista supone la unidad original de ambos como unidad del capitalista y el obrero, ésta es la paradisiaca situación originaria. El que estos dos momentos se arrojen el uno contra el otro como dos personas es, para el economista, un acontecimiento *casual* y que por eso sólo externamente puede explicarse (véase Mill).

Las naciones que están aún cegadas por el brillo de los metales preciosos, y por ello adoran todavía el fetiche del dinero metálico, no son aún las naciones dinerarias perfectas. Oposición de Francia e Inglaterra. En el *fetichismo*, por ejemplo, se muestra hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real. La conciencia sensible del fetichista es distinta de la del griego porque su existencia sensible también es distinta. La enemistad abstracta entre sensibilidad y espíritu es necesaria en tanto que el sentido humano para la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza y, por tanto, también el sentido *natural* del *hombre*, no ha sido todavía producido por el propio trabajo del hombre.

La *igualdad* no es otra cosa que la traducción francesa, es decir, política, del alemán *yo = yo*. La igualdad como *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política* y es lo mismo que cuando el alemán lo funda en la concepción del hombre como *autoconciencia universal*. Se comprende que la superación de la enajenación parte siempre de la forma de enajenación que constituye la potencia *dominante*: en Alemania, la *autoconciencia*; en Francia, la *igualdad* a causa de la política; en Inglaterra, la necesidad *práctica*, material, real que sólo se mide a sí misma. Desde este punto de vista hay que criticar y apreciar a Proudhon.

Si caracterizamos aún el *comunismo* mismo (porque es negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada, por ello todavía no como la posición *verdadera*, que parte de sí misma, sino más bien como la posición que parte de la propiedad privada).

....(extrañamiento de la vida humana permanece y continúa siendo tanto mayor extrañamiento cuanto más conciencia de él como tal se tiene) puede ser realizado, así sólo mediante el comunismo puesto en práctica puede realizarse. Para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista *real*. La historia la aportará y aquel movimiento, que ya conocemos en *pensamiento* como un movimiento que se supera a sí mismo, atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso. Debemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real progreso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa.

Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo.

(XX) Cuando la Economía Política afirma que la demanda y la oferta se equilibran mutuamente, está al mismo tiempo olvidando que, según su propia afirmación, la oferta de *hombres* (teoría de la población) excede siempre de la demanda, que, por tanto, en el resultado esencial de toda la producción (la existencia del hombre) encuentra su más decisiva expresión la desproporción entre oferta y demanda. En qué medida es el dinero, que aparece como medio, el verdadero *poder* y el único *fin*; en qué medida el

medio en general, que me hace ser, que hace mío el ser objetivo ajeno, es un *fin en sí...*, es cosa que puede verse en el hecho de cómo la propiedad de la tierra (allí donde la tierra es la fuente de la vida), el *caballo* y la *espada* (en donde ellos son el *verdadero medio de vida*) son reconocidos como los verdaderos poderes políticos de la vida. En la Edad Media se emancipa un estamento tan pronto como tiene derecho a portar la *espada*. Entre los pueblos nómadas es el *caballo* el que hace libre, participe el la comunidad.

Hemos dicho antes que el hombre retorna a la *caverna*, etc., pero en una forma enajenada, hostil. El salvaje en su caverna (este elemento natural que se le ofrece espontáneamente para su goce y protección) no se siente extraño, o, mejor dicho, se siente tan a gusto como un pez en el agua. Pero la cueva del pobre es una vivienda hostil que «se resiste como una potencia extraña, que no se le entrega hasta que él no le entrega a ella su sangre y su sudor», que él no puede considerar como un hogar en donde, finalmente, pudiera decir: aquí estoy en casa, en donde él se encuentra más bien en una casa *extraña*, en la casa de *otro* que continuamente lo acecha y que lo expulsa si no paga el alquiler. Igualmente, desde el punto de vista de la calidad, ve su casa como lo opuesto a la vivienda humana situada en el *más allá*, en el cielo de la riqueza,

La enajenación aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es de *otro*; que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*; como en el hecho de que cada cosa es *otra* que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último (y esto es válido también para el capitalista), domina en general el *poder inhumano*. La determinación de la riqueza derrochadora, inactiva y entregada sólo al goce, cuyo beneficiario actúa, de una parte como un individuo solamente *efímero*, vano, travieso, que considera el trabajo de esclavo ajeno, el *sudor* y la *sangre* de los hombres, como presa de sus apetitos y que por ello considera al hombre mismo (también a sí mismo) como un ser sacrificado y nulo (el desprecio del hombre aparece así, en parte como arrogancia, en parte como la infame ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y su incesante e improductivo consumo condicionan el *trabajo* y, por ello, la *subsistencia* de los demás), conoce la

realización de las *fuerzas humanas esenciales* sólo como realización de su desorden, de sus *humores* de sus caprichos arbitrarios y bizarros. Sin embargo, esta riqueza que, por otra parte, se considera a sí misma como un puro medio, una cosa digna sólo de aniquilación, que es al mismo tiempo esclavo y señor, generosa y mezquina, caprichosa, vanidosa, petulante, refinada, culta e ingeniosa, esta riqueza no ha experimentado aún en sí misma la *riqueza* como un *poder totalmente extraño*; no ve en ella todavía más que su propio poder, y no la riqueza, sino el placer.

(XXI) ...y a la brillante ilusión sobre la esencia de la riqueza cegada por la apariencia sensible, se enfrenta el industrial *trabajador, sobrio, económico, prosaico*, bien

ilustrado sobre la esencia de la riqueza que al crear a su [del derrochador F. R.] ansia de placeres un campo más ancho, al cantarle alabanzas con su producción (sus productos son justamente abyectos cumplidos a los apetitos del derrochador) sabe apropiarse de la única manera útil del poder que a aquél se le escapa. Si inicialmente la riqueza industrial parece resultado de la riqueza fantástica, derrochadora, su dinámica propia desplaza también de una manera activa a esta última. La baja del *interés del dinero* es, en efecto, resultado y necesaria consecuencia de movimiento industrial. Los medios del rentista derrochador disminuyen, en consecuencia, diariamente, en proporción *inversa* del aumento de los medios y los ardides del placer. Está obligado así, o bien a devorar su capital, es decir, a perecer, o bien a convertirse el mismo en capitalista industrial... Por otra parte, la *renta de la tierra* sube, ciertamente, de modo continuo merced a la marcha del movimiento industrial, pero, como ya hemos visto, llega necesariamente un momento en el que la propiedad de la tierra debe caer, como cualquier otra propiedad, en la categoría del capital que se reproduce con beneficio, y esto es, sin duda, el resultado del mismo movimiento industrial. El terrateniente derrochador debe así, o bien devorar su capital, es decir, perecer, o bien convertirse en arrendatario de su propia tierra, en industrial agricultor.

La disminución del interés del dinero (que Proudhon considera como la supresión del capital y como tendencia hacia la socialización del capital) es

por ello más bien solamente un síntoma del triunfo del capital trabajador sobre la riqueza derrochadora, es decir, de la transformación de toda propiedad privada en capital industrial; el triunfo absoluto de la propiedad privada sobre *todas* las cualidades *aparentemente* humanas de la misma y la subyugación plena del propietario privado a la esencia de la propiedad privada, al *trabajo*. Por lo demás, también el capitalista industrial goza. El no retorna en modo alguno a la antinatural simplicidad de la necesidad, pero su placer es sólo cosa secundaria, desahogo, placer subordinado a la producción y, por ello, *calculado*, incluso *económico*, pues el capitalista carga su placer a los costos del capital y por esto aquél debe costarle sólo una cantidad tal que sea restituida por la reproducción del capital con el beneficio. El placer queda subordinado al capital y el individuo que goza subordinado al que capitaliza, en tanto que antes sucedía lo contrario. La disminución de los intereses no es así un síntoma de la supresión del capital sino en la medida en que es un síntoma de su dominación plena, de su enajenación que se esta planificando y, por ello, apresurando su superación. Esta es, en general, la única forma en que lo existente afirma a su contrario.

La querrela de los economistas en torno al lujo y el ahorro no es, por tanto, sino la querrela de aquella parte de la Economía Política que ha penetrado la esencia de la riqueza con aquella otra que está aún lastrada de recuerdos románticos y antiindustriales. Ninguna de las dos partes sabe, sin embargo, reducir el objeto de la disputa a su sencilla expresión y, en consecuencia, nunca acabará la una con la otra.

La *renta de la tierra* ha sido, además, demolida como renta de la tierra, pues en oposición al argumento de los fisiócratas de que el terrateniente es el único productor verdadero, la Economía Política moderna ha demostrado que el terrateniente, en cuanto tal, es más bien el único rentista totalmente improductivo. La agricultura sería asunto del capitalista, que daría este uso a su capital cuando pudiese esperar de ella el beneficio acostumbrado. La argumentación de los fisiócratas (que la propiedad de la tierra como sola propiedad productiva es la única que tiene que pagar impuestos al Estado y, por tanto, también la única que tiene que acordarlos y que tomar parte

en la gestión del Estado) se muda así en la afirmación inversa de que el impuesto sobre la renta de la tierra es el único impuesto sobre un ingreso improductivo y por esto el único impuesto que no es nocivo para la producción nacional. Se comprende que, así entendido, el privilegio político del terrateniente no se deduce ya de su carácter de principal fuente impositiva.

Todo lo que Proudhon capta como movimiento del trabajo contra el capital no es más que el movimiento del trabajo en su determinación de capital, de capital industrial, contra el capital que no se consume *como* capital, es decir, industrialmente. Y este movimiento sigue su victorioso camino, es decir, el camino de la *victoria* del capital *industrial*. Se ve también que sólo cuando se capta el *trabajo* como esencia de la propiedad privada puede penetrarse el movimiento económico como tal en su determinación real.

La *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro (XXXV), como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro. El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del Hombre*) reduce todo al hombre, es decir al individuo del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero.

La *división del trabajo* es la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro de la enajenación. O bien, puesto que el *trabajo* no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la exteriorización vital como enajenación vital. Así también la *división del trabajo* no es otra cosa que el establecimiento *extrañado; enajenado*, de la actividad humana como una *actividad genérica real* o como *actividad del hombre en cuanto ser genérico*.

Sobre la *esencia* de la *división del trabajo* (que naturalmente tenía que ser considerada como un motor fundamental en la producción de riqueza en cuanto se reconocía el *trabajo* como la *esencia* de la *propiedad privada*), es decir, sobre esta *forma enajenada y extrañada* de la *actividad humana*

como actividad genérica, son los economistas muy oscuros y contradictorios.

Adam Smith: «La *división del trabajo* no debe su origen a la humana sabiduría. Es la consecuencia necesaria, lenta y gradual de la propensión al intercambio y a la negociación de unos productos por otros. Esta tendencia al intercambio es verosimilmente una consecuencia necesaria del uso de la razón y de la palabra. Es común a todos los hombres y no se da en ningún animal. En cuanto se hace adulto, el animal vive de su propio esfuerzo. El hombre necesita constantemente del apoyo de los demás, que sería vano esperar de su simple benevolencia. Es mucho más seguro dirigirse a su interés personal y convencerlos de que les beneficia a ellos mismos hacer lo que de ellos se espera. Cuando nos dirigimos a los demás no lo hacemos a su *humanidad*, sino a su *egoísmo*; nunca les hablamos de *nuestras necesidades*, sino de *su conveniencia*. Como quiera que es a través del cambio, el comercio, la *negociación*, como recibimos la mayor parte de los buenos servicios que recíprocamente necesitamos, es esta propensión a la *negociación* la que ha dado origen a la *división del trabajo*. Así, por ejemplo, en una tribu de cazadores o pastores hay alguno que hace arcos y flechas con más rapidez y habilidad que los demás. Frecuentemente cambia a sus compañeros ganado y caza por los instrumentos que él construye, y rápidamente se da cuenta de que por este medio consigue más cantidad de esos productos que cuando es él mismo el que va a cazar. Con un cálculo interesado, hace, en consecuencia, de la fabricación de arcos, etc., su ocupación principal. La diferencia de *talentos naturales* entre los individuos no es tanto la causa como el efecto de la división del trabajo.

»... Sin la disposición de los hombres al comercio y el intercambio cada cual se vería obligado a satisfacer por si mismo todas las necesidades y comodidades de la vida. Cada cual hubiese tenido que realizar la *misma tarea* y no se hubiese producido esa gran *diferencia de ocupaciones* que es la única que puede engendrar la gran diferencia de talentos. Y así como es esa propensión al intercambio la que engendra la diversidad de talentos entre los hombres, es también esa propensión la que hace útil tal diversidad. Muchas razas animales, aun siendo todas de la misma especie,

han recibido de la naturaleza una diversidad de caracteres mucho más grande y más evidente que la que puede encontrarse entre los hombres no civilizados. Por naturaleza no existe entre un filósofo y un cargador ni la mitad de la diferencia que hay entre un mastín y un galgo, entre un galgo y un podenco o entre cualquiera de éstos y un perro pastor. Pese a ello, estas distintas razas, aun perteneciendo todas a la misma especie, apenas tienen utilidad las unas para las otras. El mastín no puede aprovechar la ventaja de su fuerza para servirse de la ligereza del galgo, etc. Los efectos de estos distintos talentos o grados de inteligencia no pueden ser puestos en común porque falta la capacidad o la propensión al cambio, y no pueden, por tanto, aportar nada a la *ventaja o comodidad común* de la especie... Cada animal debe alimentarse y protegerse a si mismo, con absoluta independencia de los demás; no puede obtener la más mínima ventaja de la diversidad de talentos que la naturaleza ha distribuido entre sus semejantes. Por el contrario, entre los hombres los más diversos talentos se resultan útiles unos a otros porque, mediante esa propensión general al comercio y el intercambio, los *distintos productos* de los diversos tipos de actividad pueden ser puestos, por así decir, en una masa común a la que cada cual puede ir a comprar una parte de la industria de los demás de acuerdo con sus necesidades. Como es esa *propensión al intercambio* la que da su origen a la *división del trabajo* la *extensión* de esta división estará siempre limitada por la extensión de la capacidad de *intercambiar* o, dicho en otras palabras, por la *extensión del mercado*. Si el mercado es muy pequeño, nadie se animará a dedicarse por entero a una sola ocupación ante el temor de no poder intercambiar aquella parte de su producción que excede de sus necesidades por el excedente de la producción de otro que él desearía adquirir...» En una situación de *mayor progreso*: «Todo hombre vive del cambio y se convierte en una especie de *comerciante* y la sociedad misma es realmente una *sociedad mercantil*. (Véase Destutt de Tracy: La sociedad es una serie de intercambios recíprocos, en el *comercio* está la esencia toda de la sociedad...) La acumulación de capitales crece con la división del trabajo y viceversa.» Hasta aquí Adam Smith.

«Si cada familia produjera la totalidad de los objetos de su consumo, podría la sociedad marchar así aunque no se hiciese intercambio alguno; *sin ser fundamental*, el intercambio es indispensable en el avanzado estadio de nuestra sociedad; la división del trabajo es un hábil empleo de las fuerzas del hombre que acrece, en consecuencia, los productos de la sociedad, su poder y sus placeres, pero reduce, aminora la capacidad de cada hombre tomado individualmente. La producción no puede tener lugar sin intercambio.» Así habla J. B. Say. «Las fuerzas inherentes al hombre son su inteligencia y su aptitud física para el trabajo; las que se derivan del estado social consisten en la capacidad de *dividir el trabajo* y de *repartir entre los distintos hombres los diversos trabajos* y en la facultad de intercambiar *los servicios recíprocos* y los productos que constituyen este medio. El motivo por el que: un hombre consagra a otro Sus servicios es el egoísmo, el hombre exige una recompensa por los servicios prestados a otro. La existencia del derecho exclusivo de propiedad es, pues, indispensable para que pueda establecerse el intercambio entre los hombres. Influencia recíproca de la división de la industria sobre el intercambio y del intercambio sobre esta división. Intercambio y división del trabajo se condicionan recíprocamente.» Así Sharbek.

Mill expone el intercambio desarrollado, el *comercio*, como *consecuencia* de la división del *trabajo*.

«La actividad del hombre puede reducirse a elementos muy simples. El no puede en efecto, hacer otra cosa que producir movimiento; puede mover las cosas para alejarlas (XXXVII) o aproximarlas entre si; las propiedades de la materia hacen el resto. En el empleo del trabajo y de las máquinas ocurre con frecuencia que se pueden aumentar los efectos mediante una oportuna división de las operaciones que se oponen y la unificación de todas aquellas que, de algún modo, pueden favorecerse recíprocamente. Como, en general, los hombres no pueden ejecutar muchas operaciones distintas con la misma habilidad y velocidad, como la costumbre les da esa capacidad para la realización de un pequeño número, siempre es ventajoso limitar en lo posible el número de operaciones encomendadas a cada individuo. Para la división del trabajo y la repartición de la fuerza de los

hombres de la manera más ventajosa es necesario operar en una multitud de casos en gran escala o, en otros términos; producir las riquezas en masa. Esta ventaja es el motivo que origina las grandes manufacturas, un pequeño número de las cuales, establecidas en condiciones ventajosas, aprovisionan frecuentemente con los objetos por ellas producidos no uno solo, sino varios países en las cantidades que ellos requieren.» Así Mill.

Toda la Economía Política moderna está de acuerdo, sin embargo, en que división del trabajo y riqueza de la producción, división del trabajo y acumulación del capital se condicionan recíprocamente, así como en el hecho de que sólo la propiedad privada *liberada*, entregada a sí misma, puede producir la más útil y más amplia división del trabajo.

La exposición de Adam Smith se puede resumir así: la división del trabajo da a éste una infinita capacidad de producción. Se origina en la *propensión* al intercambio y al *comercio* una propensión específicamente humana que verosimilmente no es casual, sino que está condicionada por el uso de la razón y del lenguaje. El motivo del que cambia no es la *humanidad*, sino el *egoísmo*. La diversidad de los talentos humanos es más el efecto que la causa de la división del trabajo, es decir, del intercambio. También es sólo este último el que hace útil aquella diversidad. Las propiedades particulares de las distintas razas de una especie animal son por naturaleza más distintas que la diversidad de dones y actividades humanas. Pero como los animales no pueden *intercambiar*, no le aprovecha a ningún individuo animal la diferente propiedad de un animal de la misma especie, pero de distinta raza. Los animales no pueden adicionar las diversas propiedades de su especie; no pueden aportar nada al provecho y al bienestar *común* de su especie. Otra cosa sucede con el *hombre*, en el cual los más dispares talentos y formas de actividad se benefician recíprocamente *porque* pueden reunir sus *diversos* productos en una masa común de la que todos pueden comprar. Como la división del trabajo brota de la propensión al *intercambio*, crece y esta limitada por la *extensión* del *intercambio*, del *mercado*. En el estado avanzado todo hombre es *comerciante*, la sociedad es una *sociedad mercantil*. Say considera el *intercambio* como casual y no fundamental. La sociedad podría subsistir sin él. Se hace indispensable en

el estado avanzado de la sociedad. No obstante, *sin él* no puede tener lugar la *producción*. La división del trabajo es un *cómodo* y *útil* medio, un hábil empleo de las fuerzas humanas para el desarrollo de la sociedad, pero disminuye la *capacidad de cada hombre individualmente considerado*. La última observación es un progreso de Say.

Skarbek distingue las fuerzas *individuales, inherentes al hombre* (inteligencia y disposición física para el trabajo), de las fuerzas *derivadas* de la sociedad (*intercambio y división del trabajo*) que se condicionan mutuamente. Pero el presupuesto necesario del intercambio es la *propiedad privada*. Skarbek expresa aquí en forma objetiva lo mismo que Smith, Say, Ricardo, etc., dicen cuando señalan el *egoísmo*, el *interés privado*, como fundamento del intercambio, o el comercio como la forma *esencial y adecuada* del intercambio.

Mill presenta el *comercio* como consecuencia de la *división del trabajo*. La actividad humana se reduce para él a un *movimiento mecánico*. División del trabajo y empleo de máquinas fomentan la riqueza de la producción. Se debe confiar a cada hombre un conjunto de actividades tan pequeño como sea posible. Por su parte, división de trabajo y empleo de máquinas condicionan la producción de la riqueza en masa y, por tanto, del producto. Este es el fundamento de las grandes manufacturas.

(XXXVIII) El examen de la *división del trabajo* y del intercambio es del mayor interés porque son las expresiones manifiestamente *enajenadas* de la *actividad* y la *fuerza esencial* humana en cuanto actividad y fuerza esencial *adecuadas al género*.

Decir que la *división del trabajo* y el *intercambio* descansan sobre la *propiedad privada* no es sino afirmar que el *trabajo* es la esencia de la propiedad privada; una afirmación que el economista no puede probar y que nosotros vamos a probar por él. Justamente aquí en el hecho de que *división del trabajo e intercambio* son configuraciones de la propiedad privada, reside la doble prueba, tanto de que, por una parte, la vida *humana* necesitaba de la propiedad privada para su realización, como de

que, de otra parte, ahora necesita la supresión y superación de la propiedad privada.

División del trabajo e intercambio son los dos fenómenos que hacen que el economista presuma del carácter social de su ciencia y, al mismo tiempo, exprese inconscientemente la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial.

Los momentos que tenemos que considerar son: en primer lugar, la *propensión al intercambio* (cuyo fundamento se encuentra en el egoísmo) es considerada como fundamento o efecto recíproco de la división del trabajo. Say considera el intercambio como no *fundamental* para la esencia de la sociedad. La riqueza, la producción, se explican por la división del trabajo y el intercambio. Se concede el empobrecimiento y la degradación de la actividad individual por obra de la división del trabajo. Se reconoce que la división del trabajo y el intercambio son productores de la gran *diversidad de los talentos humanos*, una diversidad que, a su vez, se hace *útil* gracias a aquéllos. Skarbek divide las fuerzas de producción o fuerzas productivas del hombre en dos partes: 1) Las individuales e inherentes a él, su inteligencia y su especial disposición o capacidad de trabajo; 2) las derivadas de la sociedad (no del individuo real), la división del trabajo y el intercambio. Además, la división del trabajo está limitada por el *mercado*. El trabajo humano es simple *movimiento mecánico*; lo principal lo hacen las propiedades materiales de los objetos.

Má aún la división del trabajo es limitada por el *mercado*. El trabajo humano es simple *movimiento mecánico*: el trabajo principal es realizado por las cualidades materiales de los objetos. A un individuo se le debe atribuir la menor cantidad posible de funciones. Fraccionamiento del trabajo y concentración del capital, la inanidad de la producción individual y la producción de la riqueza en masas. Concepción de la propiedad privada libre en la división del trabajo.

[El poder del dinero]

(XLI) Si las *sensaciones*, pasiones, etc., del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto, sino verdaderamente afirmaciones *ontológicas* del ser (naturaleza) y si sólo se afirman realmente por el hecho de que su *objeto* es *sensible* para ellas, entonces es claro:

1) Que el modo de su afirmación no es en absoluto uno. y el mismo, sino que, más bien, el diverso modo de la afirmación constituye la peculiaridad de su existencia, de su vida; el modo en que el objeto es para ellas el modo peculiar de su *goce*. 2) Allí en donde la afirmación sensible es supresión directa del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar el objeto, etc.), es ésta la afirmación del objeto. 3) En cuanto el hombre es *humano*, en cuanto es *humana* su sensación, etc., la afirmación del objeto por otro es igualmente su propio goce. 4) Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana, tanto en su totalidad como en su humanidad; la misma ciencia del hombre es, pues, un producto de la autoafirmación práctica del hombre. 5) El sentido de la propiedad privada —desembarazada de su enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad.

El *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente..., el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero lo *que* me sirve de mediador para mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mi. Eso es para mi el *otro* hombre.

¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies,

Y cabeza y trasero son tuyos!
Pero todo esto que yo tranquilamente gozo,
¿es por eso menos mío?
Si puedo pagar seis potros,
¿No son sus fuerzas mías?
Los conduzco y soy todo un señor
Como si tuviese veinticuatro patas.
(Goethe: *Fausto*)

Shakespeare, en el *Timón de Atenas*:

«¡Oro!, oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses,
no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (Simples
raíces, oh cielos purísimos!)
Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo,
hermoso;
lo falso, verdadero; lo bajo; noble; lo viejo, joven; lo
cobarde, valiente
¡oh dioses! ¿Por qué?
Esto va arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a
vuestros sirvientes;
va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre
más robusto;
este amarillo esclavo
va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos,
hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones
y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos,
genuflexiones y alabanzas;
él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita
y el que perfuma y embalsama como un día de abril a
aquella que revolvería
el estómago al hospital y a las mismas úlceras.
Vamos, fango condenado, puta común de todo el género
humano
que siembras la disensión entre la multitud de las naciones,
voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza.»

Y después:

«¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio
entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor
del más puro lecho de himeneo! ¡Marte valiente!
¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado,
cuyo esplendor funde la nieve sagrada
que descansa sobre el seno de Diana! *Dios visible*
que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza
absolutamente contrarias
y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas

las lenguas
||XLII| Para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de
los corazones,
piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud
que en ti reside,
haz que nazcan entre ellos querellas que los *destruyan*,
a fin de que las bestias puedan tener el imperio del
mundo...!»

Shakespeare pinta muy acertadamente la esencia del *dinero*. Para entenderlo, comencemos primero con la explicación del pasaje goethiano.

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo*, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no *soy feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo y sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; *soy estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? El puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo *todo* lo que el corazón humano ansia, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los vínculos? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de separación? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1º) Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades;

2º) Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.

Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*. Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida; a su existencia *sensible, real*; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera* fuerza *creadora*.

Es cierto que la *demanda* existe también para aquel que no tiene dinero alguno, pero su demanda es un puro ente de ficción que no tiene sobre mí, sobre un tercero, sobre los otros (XLIII), ningún efecto, ninguna existencia; que, por tanto, sigue siendo para mi mismo *irreal sin objeto*. La diferencia entre la demanda efectiva basada en el dinero y la demanda sin efecto basada en mi necesidad, mi pasión, mi deseo, etc., es la diferencia entre el *ser* y el *pensar*, entre la pura representación *que existe* en mí y la representación tal como es para mí en tanto que *objeto real* fuera de mí. Si no tengo dinero alguno para viajar, no tengo ninguna necesidad (esto es, ninguna necesidad real y realizable) de viajar. Si tengo *vocación* para estudiar, pero no dinero para ello, no tengo ninguna *vocación* (esto es, ninguna *vocación efectiva, verdadera*) para estudiar. Por el contrario, si

realmente *no* tengo vocación *alguna* para estudiar, pero tengo la voluntad y el dinero, tengo para ello una *efectiva* vocación. El *dinero* en cuanto *medio* y *poder* del universales (exteriores, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad) para hacer de la *representación realidad* y de la *realidad una pura representación*, transforma igualmente las reales; *fuerzas esenciales humanas y naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones*, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones y quimeras reales*, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales y poder real*. Según esta determinación, es el dinero la inversión universal de las *individualidades*, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias.

Como tal potencia *inversora*, el dinero actúa también contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc., que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez.

Como el dinero, en cuanto concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Aunque sea. cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía. Como el dinero no se cambia por una cualidad determinada, ni por una cosa o una fuerza esencial humana determinadas, sino por la totalidad del mundo objetivo natural y humano, desde el punto de vista de su poseedor puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice.

Si suponemos al *hombre* como *hombre* y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre

artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida *individual real* que se corresponda con el objeto de la voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia. ||XLIII|

[Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general]

(VI) Este punto es quizá el lugar donde, para entendimiento y justificación de lo dicho, conviene hacer algunas indicaciones; tanto sobre la dialéctica hegeliana en general como especialmente sobre su exposición en la Fenomenología y en la Lógica y, finalmente, sobre la relación con Hegel del moderno movimiento crítico.

La preocupación de la moderna crítica alemana por el contenido del viejo mundo era tan fuerte, estaba tan absorta en su asunto, que mantuvo una actitud totalmente acrítica respecto del método de criticar y una plena inconsciencia respecto de la siguiente cuestión *parcialmente formal*, pero realmente *esencial*: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana? La inconsciencia sobre la relación de la crítica moderna con la filosofía hegeliana en general y con la dialéctica en particular era tan grande, que críticos como Strauss y Bruno Bauer (el primero completamente, el segundo en sus *Sinópticos*, en los que, frente a Strauss, coloca la «autoconciencia» del hombre abstracto en lugar de la sustancia de la «naturaleza abstracta» e incluso en el *Cristianismo*

descubierto) están, al menos en potencia, totalmente presos de la lógica hegeliana. Así, por ejemplo, se dice en el *Cristianismo descubierto*: «Como si la autoconciencia, al poner el mundo, la diferencia, no se produjera a sí misma al producir su objeto, pues ella suprime de nuevo la diferencia de lo producido con ella misma, pues ella sólo en la producción y el movimiento es ella misma; como si no tuviera en este movimiento su finalidad», etc., o bien: «Ellos (los materialistas franceses) no han podido ver aún que el movimiento del universo sólo como movimiento de la autoconciencia se ha hecho real para sí y ha llegado a la unidad consigo mismo». Expresiones que ni siquiera en la terminología muestran una diferencia respecto de la concepción hegeliana, sino que más bien la repiten literalmente.

(XII) Hasta que punto era escasa en el acto de la crítica (Bauer, *Los sinópticos*) la conciencia de su relación con la dialéctica hegeliana, hasta qué punto esta conciencia no aumentó incluso después del acto de la crítica material es cosa que prueba Bauer cuando en su *Buena causa de la libertad* rechaza la indiscreta pregunta del señor Gruppe: «¿Qué hay de la lógica?»), remitiéndola a los críticos futuros.

Pero incluso ahora, después de que Feuerbach (tanto en sus «Tesis de los *Anekdotas*» como, detalladamente, en la *Filosofía del futuro*) ha demolido el núcleo de la vieja dialéctica y la vieja filosofía; después de que, por el contrario, aquella crítica que no había sido capaz de realizar el hecho, lo vio consumado y se proclamó crítica pura, decisivo, absoluta, llegada a claridad consigo misma; después de que, en su orgullo espiritualista, redujo el movimiento histórico todo a la relación del mundo (que frente a ella cae bajo la categoría de «masa») con ella misma y ha disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la *única* contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo, del Cristo crítico con la Humanidad como el «montón», después de haber probado, día tras día y hora tras hora, su propia excelencia frente a la estupidez de la masa; después de que, por último, ha anunciado el *juicio final* crítico, proclamando que se acerca el día en que toda la decadente humanidad se agrupará ante ella y será por, ella dividida en grupos, recibiendo cada montón su *testimonium paupertatis*; después de haber hecho imprimir su

superioridad sobre los sentimientos humanos y sobre el mundo, sobre el cual, tronando en su orgullosa soledad, sólo deja caer, de tiempo en tiempo, la risa de los dioses olímpicos desde sus sarcásticos labios; después de todas estas divertidas carantoñas del idealismo (del neohegelianismo) que expira en la forma de la crítica, éste no ha expresado ni siquiera la sospecha de tener que explicarse críticamente con su madre, la dialéctica hegeliana, así como tampoco ha sabido dar una indicación crítica sobre la dialéctica de Feuerbach. Una actitud totalmente acrítica para consigo mismo.

Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud *seria, crítica*, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach la da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach es:

- 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano.
- 2) La fundación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría'.
- 3) En cuanto contrapuso a la negación de la negación que afirma ser lo positivo absoluto lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a si mismo.

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de sensiblemente cierto) del siguiente modo:

Hegel parte de la enajenación (lógicamente de lo infinito, de lo universal abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; esto es, dicho en términos populares, parte de la Religión y de la Teología.

Segundo. Supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular (Filosofía, superación de la Religión y de la Teología),

Tercero. Supera de nuevo lo positivo, restablece nuevamente la abstracción, lo infinito; restablecimiento de la religión y de la Teología.

Feuerbach concibe la negación de la negación *sólo* como contradicción de la Filosofía consigo misma; como la Filosofía que afirma la Teología (trascendencia, etc.) después de haberla negado; que la afirma en oposición a sí misma.

La posición o autoafirmación y autoconfirmación que está implícita en la negación de la negación es concebida como una posición no segura aún de sí misma, lastrada por ello de su contrario, dudosa de si misma y por ello necesitada de prueba, que no se prueba, pues, a si misma mediante su existencia; como una posición inconfesada (XIII) y a la que, por ello, se le contrapone, directa e inmediatamente, la posición sensorialmente cierta, fundamentada en si misma.

Pero en cuanto que Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre. Explicaremos tanto la forma abstracta como la diferencia que este movimiento tiene el Hegel en oposición a la moderna crítica del mismo proceso en La *Esencia del Cristianismo*, de Feuerbach; o más bien, explicaremos la forma crítica de este movimiento que en Hegel es aún acrítico.

Una ojeada al sistema hegeliano. Hay que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la Filosofía hegeliana.

Fenomenología

A) *La autoconciencia*

I. *Conciencia* a) *Certeza* sensorial o lo esto y lo *mío* b) La *percepción* o la cosa con sus propiedades y la *ilusión*. c) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

II. *Autoconciencia*. La verdad de la certeza de sí mismo. a) Dependencia e independencia de la autoconciencia, señorío y vasallaje. b) Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.

III. *Razón*. Certeza y verdad de la razón. Razón observadora; observación de la naturaleza y de la autoconciencia. b) Realización de la autoconciencia racional mediante ella misma. El goce y la necesidad. La ley de corazón y el delirio de la presunción. La virtud y el curso del mundo. c) La individualidad que es real en sí y para sí. El reino animal del espíritu y el fraude o la cosa misma. La razón legisladora. La razón examinadora de leyes.

B) *El espíritu*

I. El *verdadero* espíritu: la ética. II. El espíritu enajenado de sí, la cultura. III. El espíritu seguro de sí mismo, la moralidad.

C) *La Religión*

Religión natural, religión estética, religión revelada.

D) *El saber absoluto*

Cómo la *Enciclopedia* de Hegel comienza con la lógica, con el *pensamiento especulativo* puro, y termina con el saber absoluto, con el espíritu autoconsciente, que se capta a sí mismo, filosófico, absoluto, es decir, con el espíritu sobrehumano abstracto, la *Enciclopedia* toda no es más que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación. El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*; especulativo,

del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*. La *exterioridad de este pensamiento abstracto...* La *naturaleza* tal como es para este pensamiento abstracto; ella es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y él la capta también externamente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado; finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico—religioso, todavía no vale para al mismo hasta que, por último, como saber

absoluto, se encuentra y relaciona consigo mismo en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto, y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde, pues su existencia real es la *abstracción*.

Un doble error en Hegel.

El primero emerge de la manera más clara en la *Fenomenología*, como cuna de la Filosofía hegeliana. cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser *humano*, esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico *puro*; es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. El *filósofo* (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en *medida* del mundo enajenado. Toda la *historia de la enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no es así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto (Vid. página XIII) (XVII), del pensamiento lógico especulativo. El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en si* y *para si*, de conciencia y autoconciencia, de *objeto* y *sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y

movimientos de estas oposiciones son sólo la *apariencia*, la *envoltura*, la forma *esotérica* de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el *sentido* de las restantes profanas oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana*, en oposición a si mismo, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto.

(XVIII) La apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es pues, en primer lugar, una *apropiación* que se opera sólo en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de objetos como *pensamientos* y *movimientos* del *pensamiento*, por esto, ya en la *Fenomenología* (pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida, que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior) está latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empiria existente. *En segundo lugar*. La reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el conocimiento de la conciencia sensible no es una conciencia *sensible abstracta*, sino una conciencia sensible *humana*; el conocimiento de que la Religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, del as fuerzas esenciales *humanas* nacidas para la acción y, por ello, sólo el *camino* hacia la verdadera realidad *humana*), esta apropiación o la inteligencia de este proceso se presenta así en Hegel de tal modo que la *sensibilidad*, la *Religión*, el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales*, pues sólo el *espíritu*, es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos *espirituales*, *esencias pensadas*. La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para si misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y

con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano. La «conciencia desventurada», la «conciencia honrada», la lucha de la «conciencia noble y la conciencia vil», etc., estas secciones sueltas contienen (pero en forma enajenada) los elementos *críticos* de esferas enteras como la Religión, el Estado, la Piedad civil, etc. Así como la esencia, el objeto, aparece como esencia pensada, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia*; o mejor, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta*, el hombre sólo como *autoconciencia*; las diversas formas del extrañamiento que allí emergen son, por esto, sólo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. Como la conciencia abstracta *en sí* (el objeto es concebido como tal) es simplemente un momento, de diferenciación de la autoconciencia, así también surge como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no va ya hacia fuera, sino sólo dentro de sí mismo; es decir, el resultado es la dialéctica del pensamiento puro.

(XXIII) Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación 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 el 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).

Expondremos ahora detalladamente la unilateralidad y los límites de Hegel a la luz del capítulo final de la *Fenomenología*, el saber absoluto: un capítulo que contiene tanto el espíritu condensado de la Fenomenología, su relación

con la dialéctica especulativa, como la *conciencia* de Hegel sobre ambos y sobre su relación recíproca.

De momento, anticiparemos sólo esto: Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a si misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual*. Lo que, en general, constituye la esencia de la Filosofía, la *enajenación del hombre que se conoce*, o la ciencia *enajenada que se piensa*, lo capta Hegel como esencia del trabajo y por eso puede, frente a la filosofía precedente, reunir sus diversos momentos, presentar su Filosofía como *la* Filosofía. Lo que los otros filósofos hicieron (captar momentos aislados de la naturaleza y de la vida humana con momentos de la autoconciencia o, para ser precisos, de la autoconciencia abstracta) lo *sabe* Hegel como el *hacer* de la Filosofía, por eso su ciencia es absoluta.

Pasemos ahora a nuestro tema.

El saber absoluto. Capítulo final de la Fenomenología

La cuestión fundamental es que el *objeto* de la *conciencia* no es otra cosa que la *autoconciencia*, o que el objeto no es sino la *autoconciencia objetivada*, la autoconciencia como objeto (poner al hombre = autoconciencia).

Importa, pues, superar el *objeto de la conciencia*. La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la *esencia humana*, a la autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene, pues, solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la *objetividad*; es decir, el hombre pasa por ser *no objetivo, espiritualista*.

El movimiento de la *superación del objeto de la conciencia* lo describe Hegel del siguiente modo:

El *objeto* no se muestra únicamente (esta es, según Hegel, la concepción *unilateral* —que capta una sola cara— de aquel movimiento) como retornando al *si mismo*. El hombre es puesto como igual al si mismo. Pero el si mismo no es sino el hombre *abstractamente* concebido y generado mediante la abstracción. El hombre es *mismeidad*. Su ojo, su oído, etc., son *mismeidad*; cada una de sus fuerzas esenciales tiene en él la propiedad de *la mismeidad*. Pero por eso es completamente falso decir: la *autoconciencia* tiene ojos, oídos, fuerzas esenciales. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana de la (XXIV) *autoconciencia*.

El si mismo abstraído y fijado para sí es el hombre como *egoísta abstracto*, el *egoísmo* en su pura abstracción elevado hasta el pensamiento (volveremos más tarde sobre esto).

La *esencia humana*, el *hombre*, equivale para Hegel a *autoconciencia*. Todo extrañamiento de la esencia humana no es *nada* más que *extrañamiento de la autoconciencia*. El extrañamiento de la conciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero*, que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su más íntima y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia*. Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología*. Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece así como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia real no es sino la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al si mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto. Expresada *de forma universal*, la *superación del objeto* de la *autoconciencia* es:

- 1) Que el objeto en cuanto tal se presenta a la conciencia como evanescente;
- 2) Que es la enajenación de la autoconciencia la que pone la coseidad;
- 3) Que esta enajenación no sólo tiene significado *positivo*, sino también *negativo*;
- 4) Que no lo tiene sólo *para nosotros* o en sí, sino también para ella;
- 5) Para ella [la autoconciencia] lo negativo del objeto o

su autosupresión tiene significado *positivo*, o lo que es lo mismo, ella *conoce* esta negatividad del mismo porque ella se enajena así misma, pues en esta enajenación ella se pone como objeto o pone al objeto como si misma en virtud de la inseparable unidad del *ser para sí* 6) De otra parte, está igualmente presente este otro momento, a saber: que ella [la autoconciencia] ha superado y retomado en sí misma esta enajenación y esta objetividad, es decir, en *su ser otro como tal está junto a sí*; 7) Este es el movimiento de la conciencia y ésta es, por ella, la totalidad de sus momentos; 8) Ella [la autoconciencia] tiene que comportarse con el objeto según la totalidad de sus determinaciones tiene que haberlo captado, así, según cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones lo hace *en sí esencia espiritual* y para la conciencia se hace esto verdad por la aprehensión de cada una de ellas [las determinaciones] en particular como el al *mismo* o por el antes mencionado comportamiento espiritual hacia ellas.

Ad. 1) El que el objeto como tal se presente ante la conciencia como evanescente es el antes mencionado *retorno del objeto al si mismo*.

Ad. 2) La enajenación *de la autoconciencia* pone la *coseidad*. Puesto que el hombre = autoconciencia, su esencia objetiva enajenada, o la *coseidad* (lo que para él es *objeto*, y solo es verdaderamente objeto para él aquello que le es objeto esencial, es decir, aquello que es su esencia *objetiva*. Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al *hombre real* como tal y, por tanto, tampoco a la naturaleza —el hombre es la *naturaleza humana*— sino sólo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la *coseidad* sólo puede ser la autoconciencia enajenada), equivale a la *autoconciencia* enajenada y la *coseidad* es puesta por esta enajenación. Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos reales, naturales*, de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo *real*, objetivo, pero bajo la forma de la *exterioridad*, es decir, no perteneciente a su ser y dominándolo. No hay nada inconcebible o misterioso en ello. Mas bien sería misterioso lo contrario. Pero igualmente claro es que una *autoconciencia*, es decir, su enajenación, sólo puede poner la *coseidad*, es decir, una cosa

abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa *real*. Es además (XXVI) también claro que la coseidad, por tanto, no es nada *independiente, esencial*, frente a la autoconciencia, sino una simple creación, algo *puesto* por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a sí mismo, es sólo una afirmación del acto de poner, que por un momento fija su energía como el producto y, *en apariencia* —pero sólo por un momento— le asigna un ser independiente, real.

Cuando el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, *pone* sus fuerzas *esenciales* reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de *poner* no es el sujeto; es la *subjetividad* de fuerzas esenciales *objetivas* cuya acción, por ello, ha de ser también *objetiva*. El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. *Sólo* crea, sólo pone *objetos porque* él [el ser objetivo] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su «actividad pura» en una creación del *objeto*, sino que su producto *objetivo* confirma simplemente su *objetiva* actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo.

Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.

El *hombre* es inmediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, y como *ser natural vivo*, está, de una parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como *ser natural*, corpóreo, sensible, objetivo es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él. en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos los son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo* con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital *objetos reales, sensibles*,

o que sólo en objetos reales sensibles, puede *exteriorizar* su vida. Ser objetivo natural sensible, es lo mismo que tener fuera de si objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto; naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *naturaleza* fuera de si, un *objeto* fuera de si, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, confirmador de su vida, así como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del so.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural*, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de si no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.

(XXVII) Un ser no objetivo es un *no ser*, un absurdo.

Suponed un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Tal ser seria, en primer lugar, el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él, existiría único y solo. Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy un *otro*, *otra realidad* que el objeto fuera de mi. Para este tercer objeto yo soy, pues, *otra realidad* que él, es decir, soy *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mi como objeto. Pero un ser *no objetivo* es un ser irracional, no sensible, sólo pensado, es decir, solo imaginado, un ente de abstracción. Ser *sensible*, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto *sensible*, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad. Ser sensible es ser paciente.

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente*, y por ser un ser que siente su pasión un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser *genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse: y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que *nacer*, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la *historia*, que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera Historia Natural del hombre (a esto hay que volver).

En tercer lugar, por ser este mismo acto de poner la coseidad sólo una apariencia, un acto que contradice la esencia de la pura actividad, ha de ser a su vez superado y negada la coseidad.

Ad. 3, 4, 5, 6: 3º) Esta enajenación de la conciencia no tiene solamente significado *negativo*, sino también *positivo* y, 4º, este significado positivo no sólo *para nosotros* o en sí, sino para ella, para la conciencia misma. 5) *Para ella* lo negativo del objeto o la autosuperación de éste tiene un significado *positivo* o, en otros términos, ella *conoce* esta negatividad del mismo porque ella se enajena a sí *misma*, pues en esta enajenación ella se *conoce* como objeto o conoce al objeto, merced a la inseparable unidad del ser —para— sí, como sí misma. 6) De otra parte, está aquí implícito simultáneamente el otro momento: que ella, igualmente, ha superado y retomado en sí esta enajenación y objetividad, y que así en *su ser otro como tal* está junto a sí.

Hemos ya visto que la apropiación del ser objetivo enajenado o la superación de la objetividad bajo la determinación de la enajenación (que ha de progresar desde la extrañeza indiferente hasta el real extrañamiento hostil) tiene para Hegel igualmente, o incluso principalmente, el significado de superar la *objetividad*, porque en el extrañamiento lo chocante para la autoconciencia no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter

objetivo. El objeto es por eso un negativo, algo que se supera a sí mismo, *una negatividad*. Esta negatividad del mismo no tiene para la conciencia un significado negativo sino positivo, pues esa negatividad del objeto es precisamente la *autoconfirmación* de la no—objetividad, de la *abstracción* (XXVIII) de él mismo. Para la *conciencia misma*, la negatividad del objeto tiene un significado positivo porque ella *conoce* esta negatividad, el ser objetivo, como su autoenajenación; porque sabe que sólo es mediante su autoenajenación...

El modo en que la conciencia es y en que algo es para ella es el *saber*. El saber es su único acto. Por esto algo es para ella en la medida en que ella *sabe* este *algo*. Saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, la autoconciencia sabe la negatividad del objeto, es decir, el no—ser—diferente del objeto respecto de ella, el no—ser del objeto para ella, porque sabe al objeto como su autoenajenación, es decir, ella se sabe (el saber como objeto) porque el objeto es sólo la *apariencia* de un objeto, una fantasmagoría mentirosa, pero en su ser no es otra cosa que el saber mismo que se ha opuesto a al mismo y por eso se ha opuesto una negatividad, algo que no tiene *ninguna* objetividad fuera del saber; o, dicho de otra forma, el saber sabe que al relacionarse con un objeto, simplemente está *fuera* de sí, que se enajena, que *él mismo* sólo aparece ante sí como objeto, o que aquello que se le aparece como objeto sólo es él mismo.

De otra parte, dice Hegel, aquí está implícito, al mismo tiempo, este otro momento: que la conciencia ha superado y retomado en si esta enajenación y esta objetividad y, en consecuencia, en *su ser—otro en cuanto tal está junto a sí*.

En esta disquisición tenemos juntas todas las ilusiones de la especulación.

En primer lugar: La conciencia, la autoconciencia, está en *su ser—otro, en cuanto tal, junto a si*. Por esto la autoconciencia (o si hacemos abstracción aquí de la abstracción hegeliana y ponemos la autoconciencia del hombre en lugar de la autoconciencia) en *su ser—otro en cuanto tal* está junto a sí. Esto implica, primeramente, que la conciencia (el saber en cuanto saber, el

pensar en cuanto pensar) pretende ser lo otro que ella misma, pretende ser sensibilidad, realidad, vida: el pensamiento que se sobrepasa en el pensamiento (Feuerbach). Este aspecto está contenido aquí en la medida en que la conciencia, sólo como conciencia, no se siente repelida por la objetividad extrañada, sino por la *objetividad como tal*.

En segundo lugar, esto implica que el hombre autoconsciente, que ha reconocido y superado como autoenajenación el mundo espiritual (o la existencia espiritual universal de su mundo), lo confirma, sin embargo, nuevamente en esta forma enajenada y la presenta como su verdadera existencia, la restaura, pretende estar junto a sí *en su ser—otro en cuanto tal*. Es decir, tras la superación, por ejemplo, de la Religión, tras haber reconocido la Religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra, no obstante, confirmado en la *Religión en cuanto Religión*. Aquí está la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su solo aparente criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la Religión o la Teología, pero que hay que concebir de modo más general. La razón está, pues, junto a sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que en el Derecho, la Política, etc. lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada, en cuanto tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en *contradicción* consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero *saber* y la *vida* verdadera.

Así, no puede hablarse más que de una acomodación de Hegel a la Religión, al Estado, etc., pues esta mentira es la mentira de su principio.

(XXIX) Si yo sé que la Religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la *Religión*, sino más bien en la *Religión superada, aniquilada*.

Así en Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación; o la negación de

este ser aparente como un ser objetivo que mora fuera del hombre y es independiente de él, y su transformación en sujeto.

Un papel peculiar juega en ello el *superar*, en el que están anuladas la *negación* y la preservación, la afirmación.

Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el *Derecho Privado* superado es igual a *Moral*, la moral superada igual a *familia*, la familia superada igual a *Sociedad civil*, la sociedad civil superada igual a *Estado*, el Estado superado igual a *Historia Universal*. En la *realidad* siguen en pie Derecho privado, moral, familia, sociedad civil, Estado, etc., sólo que se han convertido en *momentos*, en existencias y modos de existir del hombre que carecen de validez aislados, que se disuelven y se engendra recíprocamente, etc. *Momentos del Movimiento*.

En su existencia real, esta su esencia *móvil* está oculta. Sólo en el pensar, en la Filosofía, se hace patente, se revela, y por eso mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófica—religiosa*, mi verdadera existencia política es mi existencia *filosófico—jurídica*, mi verdadera existencia natural es mi existencia *filosófico—natural*, mi verdadera existencia artística la existencia *filosófico—artística*, mi verdadera existencia humana es mi existencia *filosófica*. Del mismo modo, la verdadera existencia de la Religión, el Estado, la naturaleza, el arte, es la *Filosofía* de la Religión, de la naturaleza, del Estado, del arte. Pero si para mí la verdadera existencia de la Religión, etcétera, es únicamente la Filosofía de la Religión, sólo soy verdaderamente religioso como *Filósofo de la Religión* y niego así la religiosidad *real* y el hombre realmente *religioso*. No obstante, al mismo tiempo los *confirmo*, en parte, dentro de mi propia existencia o de la existencia ajena que les opongo, pues ésta es simplemente la expresión *filosófica* de aquéllos, y en parte en su peculiar forma originaria, pues ellos valen para mí como el meramente *aparente* ser otro, como alegorías, como formas, ocultas bajo envolturas sensibles, de su verdadera existencia, es decir, de mi existencia filosófica.

Del mismo modo, la *cualidad* superada es igual a *cantidad*, la cantidad superada igual a *medida*, la medida superada igual a *esencia*, la esencia

superada igual a *fenómeno*, el fenómeno superado igual a *realidad*, la realidad superada igual a *concepto*, el concepto superado igual a *objetividad*, la objetividad superada igual a *idea absoluta*, la idea absoluta superada igual a *naturaleza*, la naturaleza superada igual a *espíritu subjetivo*, el espíritu subjetivo superado igual a espíritu objetivo, *ético*, el espíritu ético superado igual a *arte*, el arte superado igual a *Religión*, la Religión superada igual a *saber absoluto*.

De un lado, este superar es un superar del ser pensado, y así la propiedad privada *pensada* se supera en la *idea* de la moral. Y como el pensamiento imagina ser inmediatamente lo otro que sí mismo, *realidad sensible* y como, en consecuencia, también su acción vale para él como acción *real sensible*, este superar pensante, que deja intacto su objeto en la realidad, cree haberlo sobrepasado realmente. De otro lado, como el objeto es ahora para él momento de pensamiento, también en su realidad vale para él como confirmación de él mismo, de la autoconciencia, de la abstracción.

(XXX) Por tanto, de una parte, las existencias que Hegel *supera* en la Filosofía no son la Religión, el Estado o la Naturaleza *reales*, sino la Religión misma ya como objeto del saber, es decir, la *dogmática*, y así también la *jurisprudencia*, la *ciencia del Estado*, la *ciencia natural*. De una parte, pues, está en oposición tanto al ser *real* como a la *ciencia* inmediata, no filosófica o al *concepto* no filosófico de este ser. Contradice, por tanto, los conceptos usuales de estas ciencias.

De otra parte el hombre religioso, etc., puede encontrar en Hegel su confirmación final.

Hay que resumir ahora los momentos *positivos* de la dialéctica hegeliana, dentro de la determinación del extrañamiento.

a) El *superar* como movimiento objetivo *que retoma* en sí la enajenación. Es esta la visión, expresada dentro del extrañamiento, de la apropiación de la esencia objetiva mediante la superación de su extrañamiento, la visión enajenada de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva mediante la aniquilación de la determinación enajenada del

mundo objetivo, mediante su superación de su existencia enajenada. Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*.

Pero ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural no desarrollada. Son, por el contrario y por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real.

Al captar el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma (aunque de nuevo lo haga en forma enajenada) Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como *acto autogenerador* del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir.

b) En Hegel (a pesar del absurdo ya señalado, o más bien a consecuencia de él) este acto aparece, sin embargo, en primer lugar, como acto *puramente formal* porque abstracto, porque el ser humano mismo sólo tiene valor como ser *abstracto pensante*, como autoconciencia; en segundo lugar, como la aprehensión es *formal* y *abstracta*, la superación de la enajenación se convierte en una confirmación de la enajenación o, dicho de otra forma, para Hegel ese movimiento de *autogeneración*, de

autoobjetivación como autoenajenación y autoextrañamiento, es la *manifestación absoluta de la vida humana* y por eso la definitiva, la que constituye su propia meta y se satisface en sí, la que toca a su esencia.

En su forma abstracta (XXXI), como dialéctica, este movimiento pasa así por la *vida verdaderamente humana* pero como esta verdadera vida humana es una abstracción, un extrañamiento de la vida humana, esa vida es considerada como *proceso divino*, pero como el proceso divino del hombre; un proceso que recorre la esencia misma del hombre distinta de él, abstracta, pura, absoluta.

En tercer lugar: Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el *Dios, el espíritu absoluto, la idea que se conoce y se afirma*. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen así el uno con el otro una relación de inversión absoluta *sujeto—objeto místico o subjetividad que trasciende del objeto*, el *sujeto absoluto* como un proceso, como *sujeto* que se enajena y vuelve a sí de la enajenación, pero que, al mismo tiempo, la retoma en sí; el sujeto como este proceso; el puro, *incesante* girar dentro de sí.

Primero. Concepción *formal y abstracta* del acto de autogeneración o autoobjetivación del hombre.

El objeto enajenado, la realidad esencial enajenada del hombre no son nada más (puesto que Hegel identifica entre y autoconciencia) que *conciencia*, simplemente la idea del extrañamiento, su expresión *abstracta* y por ello irreal y carente de contenido, la *negación*. Igualmente, la superación de la enajenación no es por tanto nada más que una superación abstracta y carente de contenido de esa vacía abstracción, la *negación de la negación*. La actividad plena de contenido viva, sensible y concreta de la autoobjetivación se convierte así en su pura abstracción, en *negatividad absoluta*; una abstracción que, a su vez, es fijada como tal y pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Como

esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta*, *carente de contenido*, de aquel acto vivo, real, su contenido sólo puede ser un contenido *formal*, generado por la abstracción de todo contenido. Se trata, pues, de las *formas* generales y abstractas de la *abstracción*, propias de todo contenido y, en consecuencia, indiferentes respecto de cualquier contenido y válidas para cualesquiera de ellos; son las formas de pensar, las categorías lógicas desgarradas del espíritu *real* y de la *real* naturaleza. (Más adelante desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta.)

Lo positivo, lo que Hegel ha aportado aquí (en su lógica especulativa) es que, al ser los *conceptos determinados* las *formas fijas* y generales del *pensar*, en su independencia frente a la naturaleza y el espíritu, un resultado necesario del extrañamiento universal del ser humano y, por tanto, del pensamiento humano, Hegel las ha expuesto y resumido como momentos del proceso de abstracción. Por ejemplo, el ser superado es esencia, la esencia superada concepto, el concepto superado... idea absoluta. ¿Pero qué es la idea absoluta? Ella se supera, a su vez, a sí misma si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo acto de la abstracción y no quiere contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se aprehende a sí misma. Pero la abstracción que se aprehende como abstracción se conoce como nada; tiene que abandonarse a sí misma, a la abstracción, y llega así junto a un ser que es justamente su contrario, junto a la *naturaleza*. La lógica toda es la prueba de que el pensamiento abstracto no es nada para sí, de que la idea absoluta de por sí no es nada, que *únicamente* la naturaleza es algo.

(XXXII) La idea absoluta, la *idea abstracta*, que «*considerada* en su unidad consigo es *contemplación*» (Hegel, *Enciclopedia* 3ª de., pág. 222), que «en la absoluta verdad de sí misma se *resuelve a dejar salir* libremente de sí el momento de su particularidad o de la primera determinación y ser—otro, la *idea inmediata* como reflejo suyo; que se resuelve a *hacerse salir de sí misma como Naturaleza*» (*I. c.*), toda esta idea que se comporta de forma tan extraña y barroca y ha ocasionado a los hegelianos increíbles dolores de cabeza, no es, a fin de cuentas, sino la *abstracción*, es decir, el pensador

abstracto. Es la abstracción que, aleccionada por la experiencia e ilustrada sobre su verdad, se resuelve, bajo ciertas condiciones (falsas y todavía también abstractas) a *abandonarse* y a poner su ser—otro, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser—junto—a—sí, de su no ser, de su generalidad y su indeterminación. Se resuelve a *dejar salir libremente fuera de sí la Naturaleza*, que escondía en sí solo como abstracción, como cosa de pensamiento. Es decir, se resuelve a abandonar la abstracción y a contemplar por fin la naturaleza *liberada* de ella. La idea abstracta, que se convierte inmediatamente en *contemplación*, no es en realidad otra cosa que el pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se resuelve a la *contemplación*. Todo este tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* no es sino el tránsito (de tan difícil realización para el pensador abstracto, que por eso lo describe en forma tan extravagante) de la *abstracción* a la contemplación. El sentido *místico* que lleva al filósofo del pensar abstracto al contemplar es el *aburrimiento*, la nostalgia de un contenido.

(El hombre extrañado de sí mismo es también el pensador extrañado de su *esencia*, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por ello, espíritus que viven fuera de la Naturaleza y del hombre. En su *Lógica*, Hegel ha encerrado juntos todos estos espíritus y ha comprendido a cada uno de ellos, en primer lugar, como negación, es decir, como *enajenación* del pensar humano, después como negación de la negación, es decir, como superación de esta enajenación, como *verdadera* exteriorización del pensar humano; pero, presa ella misma aun en el extrañamiento, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de estos espíritus en el extrañamiento, en parte la fijación en el último acto, el relacionarse—consigo—mismos en la enajenación como existencia verdadera de estos espíritus. (Es decir, Hegel coloca en lugar de aquella abstracción fija el acto de la abstracción que gira en torno a sí mismo; con esto tiene ya el mérito de haber mostrado la fuente de todos esos conceptos impertinentes, que de acuerdo con el momento de su origen pertenecen a distintas filosofías; de haberlos reunido y de haber creado como objeto de la crítica en lugar de una abstracción determinada, la abstracción consumada en toda su extensión,) (Más tarde veremos por qué

Hegel separa el pensamiento del *sujeto*; desde ahora está ya claro, sin embargo, que cuando el hombre no es, tampoco su exteriorización vital puede ser humana y, por tanto, tampoco podía concebirse el pensamiento como exteriorización esencial del hombre como un sujeto humano y natural, con oídos, ojos, etcétera, que vive en la sociedad, en el mundo y en la naturaleza), en parte, y en la medida en que esta abstracción se comprende a sí misma y se aburre infinitamente de sí misma, el abandono del pensamiento abstracto que se mueve sólo en el pensamiento y no tiene ni ojos, ni dientes, ni orejas, ni nada, aparece en Hegel como la decisión de reconocer a la *naturaleza* como esencia y dedicarse a la contemplación.

(XXXIII). Pero también la *Naturaleza* tomada en abstracto para sí, fijada en la separación respecto del hombre, no es *nada* para el hombre. Es fácil entender que el pensador abstracto que se ha decidido a la contemplación la contempla abstractamente. Como la naturaleza yacía encerrada por el pensador en la figura, para él mismo escondida y misteriosa, de idea absoluta, de cosa pensada, cuando la ha puesto en libertad sólo ha liberado verdaderamente de sí esta *naturaleza abstracta* (pero ahora con el significado de que ella es el ser—otro del pensamiento, la naturaleza real, contemplada, distinta del pensamiento), sólo ha liberado la naturaleza en cuanto cosa *pensada*. O para hablar un lenguaje humano, el pensador abstracto, en su contemplación de la naturaleza, aprende que los seres que él quería crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no se asoma jamás a la realidad, no son otra cosa que *abstracciones de determinaciones naturales*. La naturaleza toda le repite, pues, en forma exterior, sensible, las abstracciones lógicas. El *analiza* de nuevo unas y otras abstracciones. Su contemplación de la naturaleza es únicamente el acto confirmatorio de su abstracción de la contemplación de la naturaleza, el acto genético, conscientemente repetido por él, de su abstracción. Así es, por ejemplo: el tiempo igual a la negatividad que se relaciona consigo misma (pág. 238, 1. c.) Al devenir superado como existencia corresponde —forma natural— el movimiento superado como materia. La luz es la forma *natural* de la *reflexión en sí*. El cuerpo como *Luna* y *cometa* es la forma *natural* de la *oposición* que, según la Lógica, es,

de una parte, lo *positivo que descansa sobre sí mismo*, de la otra, lo *negativo* que descansa sobre sí mismo. La tierra es la forma *natural* del *fundamento* lógico como unidad negativa de los opuestos, etc.

La *Naturaleza* como *Naturaleza*, es decir, en cuanto se distingue aun sensiblemente de aquel sentido secreto oculto en ella, la naturaleza separada, distinta de estas abstracciones, es *nada*, una *nada que se confirma como nada, carece de sentido* o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido superada.

«En el punto de vista teleológico—finito se encuentra el justo supuesto de que la *Naturaleza* no tiene en sí misma el en absoluto» (pág. 225).

Su fin es la confirmación de la abstracción. «La *Naturaleza* se ha revelado como la idea en la *forma* del *ser otro*. Puesto que la *idea* es, así, lo negativo de sí misma o *exterior a sí misma*, la naturaleza no es exterior sólo frente a esta idea, sino que la exterioridad constituye la determinación en la cual ella es en cuanto naturaleza» (página 227)

No hay que entender aquí la *exterioridad* como *sensibilidad que se exterioriza*, abierta a la luz y al hombre sensible. Esta exterioridad hay que tomarla aquí en el sentido de la enajenación, de una falta, de una imperfección que no debía ser. Pues lo verdadero es siempre la idea. La naturaleza es únicamente la *forma* de su *ser—otro*. Y como quiera que el pensamiento abstracto es la esencia, lo que le es exterior es, de acuerdo con su esencia, simplemente un *exterior*. El pensador abstracto reconoce, al mismo tiempo, que la esencia de la *Naturaleza* es la *sensibilidad*, la *exterioridad* en oposición al pensamiento que se mece en sí mismo. Pero, simultáneamente, expresa esta oposición de tal forma que esta *exterioridad de la naturaleza*, su *oposición* al pensamiento, es su *defecto*; que en la medida en que la naturaleza se distingue de la abstracción es una esencia defectuosa (XXXIV). Una esencia que es defectuosa no sólo para mí, ante mis ojos, una esencia que es defectuosa en sí misma, que tiene fuera de sí algo de lo que ella carece. Es decir, su esencia es algo otro que ella misma. Para el pensador abstracto la naturaleza, por tanto, tiene que superarse a

sí misma, pues ya ha sido puesta por él como una esencia potencialmente *superada*.

«El espíritu tiene *para nosotros*, como *presupuesto*, la *naturaleza* de la cual es la *verdad* y, por ello, lo *absoluto primero*. En esta verdad ha *desaparecido* la naturaleza y el Espíritu se ha revelado como la Idea llegada a su ser—para sí, de la cual es el *concepto* tanto *objeto* como *sujeto*. Esta identidad es *absoluta negatividad*, porque en la naturaleza tiene el concepto su plena objetividad exterior, pero esta enajenación suya ha sido superada y el concepto se ha hecho en ella idéntico consigo mismo. Así él es esta identidad sólo como retorno de la naturaleza» (pág. 392).

«La *revelación*, que como idea *abstracta* es tránsito inmediato, *devenir* de la naturaleza, es, como revelación del espíritu, que es libre, *establecimiento* de la naturaleza como mundo *suyo*; un establecimiento que como reflexión es al mismo tiempo *presuposición* del mudo como naturaleza independiente. La revelación en el concepto es creación de la naturaleza como ser del espíritu, en la cual él se da la *afirmación* y *verdad* de su *libertad*... *Lo absoluto es el espíritu*; esta es la definición suprema de lo Absoluto».