

# El hombre la libertad la alienación

*Conceptos marxistas*

por

**Gajo Petrovic**

Los materiales aquí contenidos proceden de  
la obra *Marxismo contra Stalinismo*,  
de Gajo Petrovic, editada en  
español por Seix Barral,  
Barcelona, 1970.  
(Págs.79-182)



---

Biblioteca Virtual  
Omegalfa  
2015

©

# Índice

Pág.

3	I. Introducción
8	II La concepción de la esencia del hombre en Marx
27	El hombre como animal económico, El hombre como praxis
52	¿Qué es la libertad?
71	Alienación y desalienación



## *I Introducción* \*

1. Cuando un poeta (por ejemplo, D. Vasiljev) exclama apasionadamente: “¡Oh, soy un hombre! ¡Un hombre!”, o cuando lamenta con pesar: “Oh, ¿cuándo el hombre no es un hombre?”, ¿está divagando incoherentemente? ¿O bien, está manifestando algo pleno de sentido?

Si este poeta está diciendo disparates, también todos nosotros los repetimos constantemente. Casi a diario ensalzamos alguna persona afirmando que es un hombre y reprochamos a alguien el que no lo sea. Al leer el periódico, lloramos de indignación ante el acto inhumano de una madre que abandona a su hijo y manifestamos nuestra repulsa ante el proceder inhumano de algunos colonialistas en África. Criticamos la sociedad contemporánea que, a pesar de sus formas civilizadas, deshumaniza al hombre, y la comparamos con el socialismo como sociedad en la que el hombre se realiza a sí mismo y en la que las relaciones entre los hombres devienen humanas. Discutimos si la sociedad contemporánea es dueña o esclava de la tecnología y nos preguntamos qué aportan al hombre los vuelos cósmicos y el descubrimiento del californio.

Los términos “hombre”, “humano”, “inhumano”, ¿son únicamente palabras vacías que nos conmueven emocionalmente? ¿O tienen un sentido? ¿Qué significa, por ejemplo, ser un hombre?

De no poder responder a esta pregunta, nuestra disertación sobre el hombre y lo humano será un discurso vacío. Pero al proponer el problema del hombre no intentamos únicamente ordenar y dar sentido a

---

\*

Los textos que se incluyen en este libro proceden de la obra “Marxismo contra Stalinismo”, de Gajo Petrovic, (págs.. 79-182), editada en español por Seix Barral, Barcelona, 1970. El título actual, la digitalización y maquetación han sido realizadas por “Amanuense”, en marzo de 2015

nuestro discurso, ni aprender a utilizar el término “hombre” con pleno sentido y consecuencia. En nuestro tiempo, más que en ningún período anterior, la humanidad del hombre y su simple existencia están amenazadas, pero, a su vez, existen posibilidades de realizar una sociedad verdaderamente humana y plenamente humanizada. Actualmente, la lucha práctica en torno a la cuestión de “¿Qué es el hombre?” es más profunda y más aguda que en cualquier período anterior.

El problema de “¿Qué es el hombre?” no ha sido obra de la filosofía, pero ésta, si no quiere mantenerse al margen de los problemas de la vida, no puede silenciar esta importante cuestión de nuestra existencia.

2. Los diccionarios indican, sistematizan y explican el significado de los términos que empleamos. ¿Podemos hallar la respuesta a la cuestión de “¿Qué es el hombre?” en un diccionario?

Según el *New World Dictionary of the American Language* de Webster, el término “hombre” tiene diez significados fundamentales.<sup>1</sup>

El hombre es, en su sentido primero y más amplio, un “ser humano; persona, ya sea varón o mujer”. En este sentido, todo hombre es hombre y todos los hombres constituyen el hombre en el segundo significado del término, es decir, como “raza humana o género humano”. En los significados siguientes (del tercero al séptimo) no

---

<sup>1</sup> Un ser humano; persona, ya sea varón o mujer. 2. la raza humana; el género humano. 3. a) un ser humano varón, adulto, b) en ocasiones, un joven. 4. a) un varón adulto, criado, ayudante, encargado o subordinado, b) un empleado varón; obrero, c) generalmente, en plural, un soldado, un marinero, etc.; especialmente, uno de la tropa como oficiales y soldados, d) (arcaico) un vasallo. 5. a) un esposo como marido (*man*) y mujer, b) un amante. 6. una persona con cualidades consideradas convencionalmente como viriles, tales como la fuerza, el coraje, etc. 7. cualidades varoniles; virilidad. 8. un jugador de un equipo. 9. una de las piezas del ajedrez (*man*), damas, etc. 10. en términos náuticos, un barco: se usa en palabras compuestas tales como 'buque (man) —de guerra, buque mercante. Usado también como término de tratamiento.» Webster's New World Dictionary of the American Language (Cleveland and New York: College Edition 1960), p. 889.

todo hombre es un hombre; el hombre se define hombre si posee determinadas características biológicas, sociales y psicológicas. Y en los dos últimos significados, el hombre ya no es un ser humano, sino una pieza de un juego o un barco.

Esta diversidad de acepciones del término “hombre” no es una peculiaridad del idioma inglés. El término servo-croata *čovjek* y la palabra francesa *homme* tienen el mismo significado básico y otros muchos significados análogos, derivados, especializados, de la misma manera que “hombre” en inglés.

No es difícil limitar el sentido de estas palabras manteniendo su mismo significado fundamental. En todos los casos en los que no todos los hombres se consideran hombres, sólo se definen como hombres aquellos que supuestamente poseen una o varias de las características humanas fundamentales en grado superior, características que definen a un hombre como hombre en el sentido más amplio de este término.

Para comprender la pluralidad de significados de la palabra “hombre”, hemos de entender, por lo tanto, su significado primario, según el cual el hombre es “un ser humano, persona, ya sea varón o mujer”.

¿Qué es, pues, el hombre en tanto que “ser humano”, o bien, como “persona, ya sea varón o hembra”? Es inútil buscar una respuesta en los diccionarios, que insertan simplemente el uso cotidiano de la palabra “hombre”.

¿Puede proporcionarnos una respuesta la etimología de la palabra “hombre”?

3. La etimología de la palabra “hombre” tiene gran interés y puede suscitar la reflexión. Sin embargo, si en ella esperamos hallar la respuesta, podemos quedar defraudados. La etimología de este término, lejos de decidir las controversias filosóficas sobre el hombre, muestra que la pregunta de “¿Qué es el hombre?” era ya polémica antes de que los filósofos la plantearan.

El término latino *homo*, el francés *homme*, el italiano *uomo* y el español *hombre* proceden de la raíz indo-europea *khem* que significa “tierra, suelo”. En el latín aparece con mayor claridad la relación del hombre con el suelo. En latín, suelo es *humus*. *Homo* significa ex

*humo*. En la etimología del término “hombre” de las lenguas románicas existe la idea del hombre como ser terrenal, contrastándolo claramente de los dioses.

Las palabras alemanas *Mann* y *Mensch*, la inglesa *man* y la danesa *maná* proceden de una raíz indoeuropea *men* que significa movimiento de la mente, del pensamiento. Entre otras, la palabra inglesa “*mind*” y el verbo alemán “*meinen*” (pensar u opinar) proceden de la misma raíz. Por consiguiente, en la raíz de la palabra “hombre” de las lenguas germánicas existe la idea de que el hombre es un ser que piensa, un espíritu. De esta manera separa claramente al hombre del animal.

En las naciones de lenguas románicas el hombre significa originalmente tierra, suelo y en las naciones de lenguas germánicas el hombre es espíritu. ¿Cuál es su significado etimológico entre nosotros los eslavos? El término servo-croata *čovjek*, el esloveno *človek*, el checo *človek*, el ruso *celovek* y el polaco *człowiek* proceden de la palabra del eslavo antiguo *celovek*. *Celovek* es *celo-vek*. Por esta razón, el término hombre no es tan simple entre los eslavos, pues está compuesta de *cel* y *vek*. Y lo que aún es peor es que los especialistas en lingüística no llegan a un acuerdo, ni sobre la procedencia de *cel*, ni sobre el significado de *vek*. Ambas raíces son problemáticas y probablemente el debate en torno a ellas no se aclarará nunca.

Frecuentemente se considera que *vek* está relacionada con la palabra lituana *vaikas* que significa “niño, chico, joven”. No obstante, creo más probable que *vek* signifique lo mismo que nuestras palabras *vek* (siglo, edad, curso de la vida), *vekovatt* (transcurso de la vida, vivir) y *vecnost* (eternidad) que contienen la idea del tiempo. Según esta segunda interpretación, el hombre sería el ser que vive el transcurso de la vida. Queda, pues, una pregunta: “¿Qué significa *cel*?”

Danicic opina que la palabra *cel*, que hallamos en las palabras *celovek* (hombre) y *celjad* (personas, pueblos, residentes) procede de la raíz indoeuropea *skar* (que actualmente se escribe, por regla general, *quel* o *kwel*), cuyo significado es girar, saltar, oscilar, golpear, cortar, trabajar, sembrar, cubrir, llenar, hartar, explotar, gritar, quemar. El hombre es según esto, un ser que vive el curso de su vida trabajando, girando y ardiendo.

En la actualidad prevalece la concepción de que *cel* procede del significado de *quel* como multitud, gentío, tropa, género, tribu, clan, grupo, comunidad. Según esta concepción el hombre es fundamentalmente no un ser que trabaja, sino un ser que vive el curso de su vida en multitud, en grupo y en comunidad.

Esta interpretación puede conjugarse con aquella según la cual *vek* significa niño. Por tanto, si *cel* es el género o el clan y *vek* es el niño, *celovek* es un niño, un miembro de la comunidad.

Éstas son únicamente algunas de las hipótesis que se han introducido hasta ahora, resultado de las especulaciones típicamente de filósofos, sino de filólogos.

¿Es cierta tan sólo una de ellas? ¿O acaso la idea original eslava contiene en sí la idea del tiempo, así como la de la actividad y la de la vida en comunidad?

En la raíz eslava de la palabra “hombre” existe aún otra idea. El plural de *covjek* es *Ijudi*, que procede de la raíz indoeuropea *leudh* que significa levantarse uno mismo o crecer. La palabra griega *eleutheros* y la latina *liber*, significan libre, ambas derivan de la misma raíz. En la etimología de la palabra eslava *hombre* existe también la idea de libertad.

Quizás sea interesante indicar que la idea del hombre como ser terrenal, contenida en la raíz románica de la palabra “hombre”, se desarrolló con mayor plenitud en la filosofía materialista francesa del siglo XVIII, mientras que la idea del hombre como espíritu se plasmó en el idealismo clásico alemán; y la ironía de la historia quiso que las ideas contenidas en la raíz eslava de la palabra “hombre” fueran desarrolladas por un pensador que, si no siempre tuvo en gran estima a los eslavos, su éxito entre ellos fue considerable: Karl Marx.

4. Si la etimología de la palabra hombre, en lugar de clarificar el problema “¿Qué es el hombre?”, lo ha hecho aún más confuso, ¿acaso la biología podría ofrecernos la respuesta que buscamos? La biología, en tanto ciencia que estudia todas las criaturas vivientes, no puede excluir al hombre.

Han surgido apasionadas discusiones entre biólogos con respecto al problema del hombre. Así, mientras Linné clasificó al hombre junto

con los monos y lemures dentro del orden de los *Primates*, Cuvier consideró que entre el hombre y el mono existía una diferencia bastante mayor, siendo así que constituyen dos órdenes distintos: *Bimanos* (animales de dos manos) y *Cuadrumanos* (animales de cuatro manos). Las investigaciones anatómicas y fisiológicas posteriores confirmaron la concepción de Linné, según la cual el mono y el lémur pertenecen al mismo orden, los *Primates*, que a su vez es únicamente uno de los órdenes de la subclase *Placentales*, de la clase *Mamíferos*, de la sub-rama *Amniotas*, de la rama *Cranioíctas*, del subphylum *Vertebrados*, del phylum *Cordados*, de la subdivisión *Deuterostomia*, de la división *Coelomata*, del subreino *Metazoos*, del gran reino *animal*.

Según la biología, el hombre es únicamente una reducida especie en el vasto reino animal. Según esta concepción, la diferencia entre el hombre y el mono es insignificante en comparación a la diferencia existente entre un mono y un oso, o entre una tortuga de mar y una rana.

Pero en la vida y en el lenguaje cotidianos no oponemos al hombre, en tanto que una especie del orden *Primates* a los monos como otra especie distinta, sino que oponemos el hombre a todo el reino animal e incluso, realmente, a todo el reino natural. La diferencia entre el hombre y el animal nos parece más profunda que cualquier diferencia entre animales. Si esta opinión puede justificarse o no, es una cuestión filosófica. ¿Puede oponerse el hombre no solamente a una u otra especie animal, sino a todos los animales en general?

## **II La concepción de la esencia del hombre de Marx**

5. Muchas veces se duda sobre la legitimidad de la pregunta de “¿Qué es el hombre?” en su forma general. Es una cuestión, afirman, planteada en ocasiones por determinadas filosofías, pero es falsa y el marxismo no puede plantearse. Las diferentes ciencias especiales estudian los distintos aspectos de la actividad humana; ningún aspecto permanece sin ser estudiado y todas las ciencias “especiales”, en su conjunto, ofrecen una visión completa del hombre. Por otra parte, el hombre en general, el hombre como tal, no existe; no existe

sino un hombre concreto en una sociedad concreta, esclavo o dueño, amo o siervo, burgués o proletario.

Pero el hombre no es la suma de sus partes o aspectos, sino un ser integral, y las ciencias especiales no responden, ni pueden responder, a la cuestión de qué es un ser integral, es decir, aquello por lo cual el hombre y cada uno de sus actos o aspectos son humanos. El hombre no es siempre el mismo, en cada época y en cada lugar, y se transforma a lo largo de la historia; sin embargo existe algo que nos permite denominar hombre tanto a un proletario como a un capitalista, a un amo como a un esclavista.

¿Qué es lo que hace hombre al hombre? En virtud de qué podemos afirmar que alguien es más o menos hombre, si ello existe realmente?

Estas cuestiones exigirían respuesta incluso en el supuesto de que Marx las hubiera omitido. Pero nada más falso que afirmar que Marx condenó todas las discusiones en torno al hombre en general.

Huelga citar los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, puesto que ya se sabe que en esta obra, Marx trata sobre el tema del hombre en tanto hombre. Suele sostenerse, sin embargo, que, posteriormente, Marx llegó a la conclusión de que las especulaciones generales sobre el hombre eran inadmisibles. Podrían citarse algunos fragmentos de la *Ideología Alemana* para confirmar esta concepción. Pero, ¿la *Ideología Alemana* es la última palabra de Marx en materia de filosofía? ¿No escribió posteriormente *El Capital*?

Según *El Capital*, el proceso de trabajo es “la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la apropiación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y, por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual. Por eso, para exponerla, no hemos tenido necesidad de presentar al trabajador en relación con otros; nos bastaba presentar, por una parte, al hombre y su trabajo, por otra, la naturaleza y sus materias. Del mismo modo que el sabor del pan no nos dice quién ha cultivado el trigo, este proceso tampoco nos revela las condiciones bajo las cuales se ejecutó, no nos descubre si se ha desarrollado bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista, si ha sido Cincinato quien lo ha

ejecutado, labrando su modesta parcela, o ha sido el salvaje que caza una bestia de una pedrada”.<sup>2</sup>

Vemos, pues, que, en *El Capital*, Marx afirma que no sólo podemos referirnos al obrero, al capitalista y al capataz, sino también al hombre, al trabajo y a la naturaleza en general.

En otro pasaje de *El Capital*, Marx escribe lo siguiente, criticando el utilitarismo de Bentham: “Si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del “principio de utilidad”.

Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más simple superficialidad, toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés, como el hombre normal. Cuanto sea útil a este lamentable hombre normal y su mundo, es útil de por sí. Por este rasero mide luego el pasado, el presente y el porvenir.”<sup>3</sup>

Marx entiende que el perro tiene su naturaleza de perro y que el hombre tiene su naturaleza humana, pero éste, a diferencia del perro, tiene “una naturaleza humana en general” y una “naturaleza humana determinada históricamente”, y critica a Bentham por considerar al filisteo moderno como el hombre normal, ignorando así la naturaleza humana y su desarrollo histórico.

Marx no sólo “admite” la discusión sobre la naturaleza humana en general, sino que en el *Capital* critica la sociedad burguesa precisamente porque en ella la naturaleza humana universal no puede realizarse a sí misma, porque en dicha sociedad “un general o un banquero juegan un importante papel, mientras que, por otra parte, el simple hombre, el hombre (en tanto que hombre) no tiene sino un papel miserable”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Marx, *Capital* I, vol. I, pp. 204-205.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 668.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 51.

En el tercer volumen de *El Capital*, Marx, al exponer estas ideas, opone al capitalismo una sociedad en la que el hombre socializado, los obreros asociados, producirán bajo condiciones “más adecuadas a su naturaleza humana ¡y más dignas de ella”.<sup>5</sup>

No cabe, pues, ninguna duda de que Marx se refiere a la naturaleza humana y al hombre como tal. Por consiguiente, podemos preguntarnos, sin temor alguno de contradecir a Marx: ¿Qué es el hombre?

6. ¿Qué significa preguntarse qué es el hombre? ¿Significa, acaso, preguntarse por aquella cualidad o característica por la cual el hombre difiere de todos los demás animales?

Esta pregunta admite, si éste es su sentido, numerosas respuestas diferentes, pues existen muchos rasgos distintivos peculiares al hombre. Tradicionalmente, se ha mantenido la idea de que el hombre difiere del animal por su razón. Pero también podemos distinguir al hombre por su capacidad de hablar, por la producción económica, por la actividad moral y por la creación artística. Y podemos distinguirlo por una propiedad o actividad que le es absolutamente característica. Sólo el hombre, por ejemplo, usa conceptos, tan sólo él puede ser hipócrita. El hombre también difiere del animal en que cocina. La diferencia entre la vida “intelectual” y “emocional” del animal y del hombre es quizás menor que la diferencia entre el animal devorador de comida y el arte culinario y gastronómico contemporáneos. Los métodos mediante los cuales los hombres se matan y torturan mutuamente, a pesar de que solemos llamarlos bestiales, son desconocidos por la bestia.

La pregunta ¿qué es el hombre? no significa preguntarse por las características específicas del hombre, ni por la enumeración de dichas propiedades, no sólo porque las propiedades peculiares del hombre son numerosas, de suerte que es difícil enumerar su totalidad, sino también porque el hombre no es un caos de características o cualidades, antes bien, un ser estructurado e integral.

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, vol. III, p. 954.

La pregunta ¿qué es el hombre? significa plantear aquello en virtud de lo cual el hombre es un ser integral que difiere esencialmente de todos los demás seres existentes.

Aquello por lo cual una cosa es lo que es, se denomina tradicionalmente “esencia”. ¿Acaso no es propio de la filosofía escolástica, dividir la cosa en esencia y existencia? Ciertamente, pero esencia (*Wesen*) que Hegel opuso, en su sentido más amplio, al Ser (*Sein*) y en su sentido más estricto, a la existencia (*Existenz*) y a la apariencia (*Erscheinung*), es también una de las categorías más importantes de su lógica. Esta distinción entre esencia y apariencia es un elemento importante en la obra de Marx y de Lenin.

Hegel, Marx y Lenin relativizaron la oposición entre esencia y apariencia, poniendo de relieve que la esencia aparece necesariamente y que la apariencia es esencial. Sin embargo, consideraron imposible el pensamiento sin estas categorías teóricas. Marx, por ejemplo, sostenía que “toda ciencia sería innecesaria si las formas aparentes y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente”,<sup>6</sup> y Lenin escribía que “el pensamiento del hombre penetra constantemente la esencia a través de la apariencia, pasa, por así decirlo, de la esencia de primer orden a la apariencia de segundo orden, a la esencia de segundo orden y así sucesivamente, *sin* que este proceso tenga *fin*”.<sup>7</sup>

Sin embargo, ¿no tendríamos que tratar de pensar sin las categorías “esencia” y “apariencia”? Probablemente sí, en el caso de que por “esencia” entendamos el núcleo oculto e inalterable de la “apariencia” visible y modificable, si dividimos el mundo, mediante las categorías “esencia” y “apariencia”, en dos partes claramente separadas y completamente diferentes, pero, no obstante, unidas.

¿Es ésta la única interpretación posible de esencia y apariencia? ¿Acaso podemos pensar sin utilizar un concepto semejante al concepto tradicional de esencia? Algunos intentos en este sentido parecen no tener más remedio que introducir el concepto rechazado de esencia con otra palabra.

---

<sup>6</sup> Marx, *Capital I*, vol. III, p. 952.

<sup>7</sup> Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 237.

Por ejemplo, Martin Heidegger, en su obra *Sein und Zeit*, no se pregunta por la esencia del hombre, sino sobre su constitución fundamental (*Grundverfassung*), sobre el Ser (*Sein*) y el sentido del Ser (*Sinn des Seins*). Responde que el hombre (*Dasein*) es un ser-en-el-mundo (*das In-der-Welt-Sein*), el Ser del hombre (*das Sein des Daseins*) la angustia (*Sorge*) y que el sentido del Ser del hombre (*der Sinn des Seins des Daseins*) es la temporalidad (*die Zeitlichkeit*). Aquí se sustituye la pregunta tradicional sobre la esencia por tres preguntas (sobre la estructura, el Ser y el sentido del Ser), pero probablemente no nos equivocáramos mucho al afirmar que estas cuestiones constituyen principalmente lo que Lenin llamaría primer, segundo y tercer orden de la esencia del hombre. Heidegger concibe el sentido del Ser del hombre (la temporalidad) como aquello en virtud de lo cual el hombre es, en primer lugar, hombre, y por tanto, como la esencia humana más profunda.

7 Si la pregunta de Marx sobre el hombre ha sido malentendida, también lo ha sido su respuesta a esta cuestión.

Max Scheler, en su exposición de las diferentes concepciones del hombre, menciona cómo una de las cinco concepciones fundamentales el concepto positivista del hombre, según el cual éste es un ser instintivo, y distingue como una de sus tres subclases, la concepción “marxista” o “económica” según la cual el hombre está determinado por sus instintos de nutrición. Evidentemente, ignora que Marx afirmó que los animales “sólo producen bajo la coerción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso cuando está liberado de la necesidad física, y sólo cuando está liberado de esta necesidad produce verdaderamente”.<sup>8</sup>

Una concepción semejante puede hallarse también en algunos “marxistas” que atribuyen a Marx el concepto del hombre de Benjamín Franklin, el hombre como animal productor de herramientas. Es cierto que Marx cita la definición del hombre de Franklin con cierta simpatía, en el primer volumen de *El Capital*, pero quienes señalan este hecho, suelen pasar por alto que, en el mismo volumen, Marx carac-

---

<sup>8</sup> Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 102.

teriza esta concepción no como propiamente suya, sino como típicamente americana. Acerca de la definición del hombre de Aristóteles hace el siguiente comentario: “La definición de Aristóteles afirma, estrictamente hablando, que el hombre es, por naturaleza, un ciudadano. Esta definición de Aristóteles es tan característica de la sociedad clásica antigua, como lo es de la modernidad yankee la definición del hombre de Franklin como animal productor de herramientas.”<sup>9</sup>

Marx considera importantes las definiciones del hombre de Aristóteles y de Franklin —al igual que Hegel, piensa que ningún pensamiento filosófico fundamental puede ser simplemente falso o absurdo— pero no hace suya ni la definición de Aristóteles, ni la de Franklin.

Cuando Marx rechaza el concepto tradicional del hombre como animal racional, no lo hace simplemente porque esta concepción considere la razón como primordial, sino más bien, porque considera que ni la razón, ni la actividad política, ni la producción de herramientas, ni cualquier otra actividad o cualidad especial puede constituir la esencia del hombre. El hombre no es la suma mecánica de sus “aspectos” (económico, político, moral, artístico, etc.) e incluso, en la medida en que éstos puedan distinguirse, no conservan la misma relación eternamente. Por tanto, aquello por lo cual el hombre es hombre no consiste en su “aspecto fundamental”, sino en su forma total del Ser, en la estructura general de su relación con el mundo y consigo mismo. Esta forma del Ser peculiar al hombre es, según Marx, la “praxis”. Para Marx, el hombre es el ser de la “praxis”.

8. Definiendo al hombre como praxis, no se solucionan todos los problemas; incluso otros aparecen con esta definición. En primer lugar, ¿qué es la praxis? La praxis es la actividad humana. Sin embargo, cierto tipo de actividad es común a todos los animales. ¿Qué distingue a la praxis en tanto que actividad humana, de la actividad animal? Al responder esta cuestión, muchos autores retroceden todo lo que habían avanzado definiendo al hombre como ser de la praxis.

---

9 Marx, *Capital*, vol. I, p. 358.

En Marx también puede comprobarse la dificultad de responder a este problema.

Así, en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, leemos sobre el animal y el hombre que “el animal es uno con su actividad. No se distingue de ella. Es esta *actividad*. Pero el hombre hace de su misma actividad vital un objeto de su voluntad y de su conciencia. Su actividad vital es consciente. No es una determinación con la que está completamente identificado. La actividad vital consciente humana distingue claramente al hombre de la actividad vital de los animales”.<sup>10</sup>

Puede aceptarse que la actividad humana es consciente, mientras que la del animal no lo es. Pero, ¿podemos aceptar que la actividad humana (praxis) se distingue de la actividad animal, fundamentalmente (o incluso únicamente) por la conciencia? Si la praxis distingue al hombre del animal y la praxis difiere de la actividad animal porque es consciente, consecuentemente, el hombre difiere del animal por su conciencia, con lo que volvemos de nuevo a la definición tradicional del hombre como animal racional.

¿Es ello inevitable, o bien, podemos encontrar una interpretación de la praxis, que determine su estructura general, y que contenga su delimitación en tanto que actividad consciente y libre?

Creo que ésta es la definición de praxis: una actividad creadora-universal y creadora de sí misma mediante la que el hombre crea y transforma a su mundo y a sí mismo. Precisamente hallamos una definición semejante en Karl Marx.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, escribe: “Los animales sólo construyen de acuerdo con las normas y las necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de todas las especies y sabe aplicar al objeto la norma apropiada. Por ello, el hombre también construye según las leyes de la belleza.”

Es precisamente en su trabajo sobre el mundo objetivo donde el hombre se experimenta a sí mismo como *ser-genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Gracias a ella, la naturaleza aparece

---

<sup>10</sup> Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 101.

como su obra y su realidad. “El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida genérica del hombre*; porque éste se duplica a sí mismo, no sólo de una manera intelectual, como en la consciencia, sino en forma activa y real, y se contempla, por tanto a sí mismo en un mundo que él ha creado”.<sup>11</sup>

9. La definición de praxis como una actividad creadora-universal y creadora de sí misma, contiene su determinación en tanto actividad libre y consciente. De este concepto se desprende asimismo la idea del hombre como historia social. Si el hombre es un ser creador y creador de sí mismo, que crea y transforma constantemente a sí mismo y a su mundo, es un ser necesariamente cambiante.

Tampoco las especies animales son siempre las mismas, pero el animal se transforma adaptándose a su medio ambiente sin arreglo a ningún plan o intención, mientras que el hombre se transforma mediante su impulso creador. “En resumen”, escribe Engels, “el animal *utiliza* únicamente la naturaleza externa y la transforma simplemente a través de su presencia; el hombre la domina y la utiliza para sus fines mediante su transformación.”<sup>12</sup>

Por esta razón el hombre es el único ser que tiene una historia. Sólo figuradamente puede hablarse de la “historia” del reino animal. Sin embargo, la historia del hombre no es únicamente la historia de su transformación de la naturaleza, más bien es la historia de la creación del hombre de sí mismo. “No obstante, para el hombre socialista *todo lo que se llama la historia universal* no es más que la creación del hombre mediante el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, y por tanto, la prueba evidente e irrefutable de su *creación de sí mismo* y de su *nacimiento*”.<sup>13</sup>

Precisamente porque el hombre es praxis e historia, es también futuro. Si la esencia del hombre consiste en su actividad creadora-universal y de sí mismo, mediante la cual forma históricamente su

---

11 *Ibíd.*, p. 102.

12 F. Engels, *Dialectics of Nature* (Moscú: Foreign Publishing House, 1954), p. 241.

13 Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 139.

mundo y se hace a sí mismo, y si no quiere dejar de ser hombre, no puede interrumpir jamás el proceso de su re-creación constante. Ello significa que el hombre nunca llega a ser perfecto, que no es hombre si vive sólo el presente y contempla el pasado, sino que sólo lo será en la medida en que en el presente realice su futuro. El hombre es hombre si realiza sus posibilidades humanas históricamente dadas.

Hasta aquí puede verse con claridad la diferencia entre Marx y Hegel. Para Hegel, el hombre también es un ser activo, pero él concibe esta actividad del hombre fundamentalmente como una actividad de la auto-conciencia, cuyo objetivo final es el conocimiento absoluto de la realidad absoluta, la consumación definitiva del hombre y lo Absoluto. Lo Absoluto en sí (*an sich*) sin el hombre, deviene para sí (*für sich*) a través del hombre. El conocimiento filosófico del hombre que, a su vez, es el autoconocimiento de lo Absoluto, significa el fin de la historia humana. El hombre puede llegar a su plenitud, y en la filosofía de Hegel lo consigue. Por esta razón, puede ser descrito en su plenitud.

Para Marx, el hombre es un ser activo, pero su actividad no consiste en el autoconocimiento de lo Absoluto, sino en la transformación y en la creación del mundo y del hombre mismo. Por tanto, para Marx, el hombre no puede alcanzar jamás su plenitud y no puede definirse de forma concluyente.

Por esta razón, el concepto del hombre de Marx no puede permanecer como una simple concepción. Atender sólo al concepto del hombre significaría concebir lo que el hombre fue. Pero el hombre no es solamente lo que ha sido, sino lo que puede y debe ser. De ello se desprende el giro dado por Marx a la praxis, en el sentido de que su concepto del hombre no puede sostenerse como una mera concepción, sino que, a su vez, significa una crítica del hombre alienado, del hombre que ni realiza sus posibilidades humanas, ni lucha por la humanización del hombre. Por consiguiente, el concepto del hombre de Marx es inseparable de su teoría humanista de la alienación y la desalienación.

10. Marx esbozó su teoría de la alienación en varios artículos publicados en los *Anales franco-alemanes* y la desarrolló con mayor extensión en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*; en la *Ideología*

*Alemana*, sin embargo, tanto él como Engels se refieren muy críticamente a la alienación, la alienación de sí mismo, la esencia del hombre, la naturaleza humana, de manera que produce la impresión de que rechazara aquella teoría. En la *Ideología Alemana*, sostiene que los filósofos, al concebir la historia del hombre como el proceso de su alienación, convirtieron la historia de los hombres en el proceso de desarrollo de su conciencia. Ello podría significar que la teoría de la alienación es una teoría idealista. Pero el estudio atento de las obras “maduras” de Marx nos revela que la teoría “rechazada” de la alienación no se abandona, ni implícita, ni explícitamente, ni en su contenido ni en su terminología. Por ejemplo, en el tercer volumen de *El Capital*, Marx se refiere a la alienación y a la “naturaleza humana” que tiene que realizarse en la sociedad futura organizada racionalmente.

Ello constituye una prueba de que la exposición del “verdadero” Marx no es posible, sino como una interpretación, y que es ilusorio pensar en la posibilidad de exponer con absoluta objetividad el pensamiento de Marx en sí mismo. Por otra parte, la reconstrucción histórica objetiva de las concepciones de Marx, en la medida en que ello es posible, no determina la importancia de dichas concepciones. Así, por ejemplo, si nos demostraran que Marx sostuvo la teoría de la alienación únicamente durante una etapa de su obra teórica, ello no sería obstáculo para aceptar dicha teoría. Por otra parte, admitiendo que Marx sostuvo esta teoría a lo largo de toda su vida, ello no quita la posibilidad de encontrar defectos en ella.

11. La teoría de la alienación, tal como se expone en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y en otras obras de Marx y Engels, plantea dos problemas fundamentales: En primer lugar, ¿qué significa “alienación” y “alienación de sí”? y en segundo lugar, la alienación del hombre y la no alienación del hombre, ¿son productos históricos? ¿La alienación del hombre no es más que la característica de una etapa del desarrollo histórico del género humano, o bien, es un momento estructural constante (o atemporal) de la existencia humana, una de las características constitutivas del hombre? Si afirmamos que la alienación es una característica de una etapa del desarrollo humano, tendremos que plantearnos una tercera pregunta: ¿Cómo

surge la alienación del hombre, por qué surge, de qué manera arraigó en la naturaleza de la historia?

Con respecto a la primera pregunta de ¿qué significa la alienación y la auto-alienación?, podríamos poner en cuestión, en primer lugar, si el hombre aliena *algo de sí mismo*, o bien, se aliena *a sí mismo de algo*. Algunos marxistas tienden a reducir la totalidad del problema a la idea de que el hombre aliena algo de sí mismo, limitando la solución de este problema a la descripción de las formas concretas de dicha alienación. Con estos términos, enumeran y describen en detalle qué es lo que el hombre aliena y cómo lo aliena: aliena los productos de su actividad material, bajo la forma de la comodidad y el dinero, aliena los productos de su actividad espiritual, bajo la forma de la religión, de la moral, etc. Algunos añaden, para consuelo, la distinción entre alienación y objetivación, de las cuales, la primera desaparecerá en la futura sociedad racional, mientras que la segunda subsistirá. Tal vez piensen que esta exposición facilitará las cosas, pero en realidad no hace sino paliar temporalmente el problema. Si concebimos la alienación de esta manera, se plantea aún otra cuestión, por ejemplo: ¿es un fenómeno histórico? y en el caso de que lo sea, ¿por qué y cómo surge? Por lo demás, Marx no consideró el fenómeno de la alienación de una manera tan limitada.

Para Marx, la esencia de la alienación consiste tanto en que el hombre aliena algo de sí, como de su alienación de algo; el hombre se aliena a sí de sí mismo.

Podemos constatar que esto constituye la esencia del pensamiento de Marx, si estudiamos su conocido manuscrito, *El Trabajo Alienado*, en el que expone los cuatro aspectos o características de la alienación.<sup>14</sup>

Comienza con la alienación de los productos del trabajo humano, la alienación de los objetos producidos por el hombre. La realización del trabajo es la objetivación del trabajador y esta objetivación significa para él, a su vez, la pérdida del objeto, es decir, la alienación. El obrero se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. El producto de sus manos constituye un mundo de objetos

---

14 Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 93-109.

separado, ajeno a él, que le domina y le esclaviza.

La alienación de los productos de la actividad productiva del hombre radica en la alienación de la producción misma. El hombre aliena los productos de su trabajo, porque aliena su misma actividad de trabajo, porque su propia actividad se convierte para él en una actividad extraña, una actividad en la que no se afirma a sí mismo, sino en la que se niega, una actividad que no le libera, sino que le subyuga. Se encuentra a sí mismo cuando está fuera de esta actividad, y está fuera cuando se encuentra en ella.

De las características anteriores del trabajo alienado, Marx desprende una tercera: el hombre, alienando su propia actividad de sí mismo, aliena, de hecho, su esencia de sí mismo y a sí mismo de su esencia. El hombre es, en esencia, un ser práctico y creador y cuando aliena su actividad creadora de sí mismo, aliena su esencia humana de sí mismo. Al convertir su esencia genérica en un medio para mantener su existencia individual, el hombre se aliena a sí mismo de su humanidad; deja de ser hombre.

Finalmente, como consecuencia inmediata de la alienación del hombre de sí mismo, existe la alienación del hombre de los demás hombres. Cualquier relación en la que el hombre es extraño de sí mismo, halla su expresión en la relación con los demás hombres. Por consiguiente, la alienación del hombre de sí mismo, se manifiesta también como la alienación del hombre de los demás hombres. Del mismo modo que el obrero aliena los productos de su propio trabajo, su propia actividad y su esencia genérica de sí mismo, así también aliena a otro hombre al hacerlo amo de sí mismo. El mismo obrero produce el poder de aquellos que no trabajan en la producción.

Así, pues, Marx distingue cuatro “características” del fenómeno de la alienación. Consideró que la primera y la cuarta (la alienación de los productos y la alienación de los demás hombres) eran consecuencias y manifestaciones de la segunda y la tercera característica (la alienación de la producción y la alienación de la esencia humana) en la que se descubre inmediatamente la esencia del fenómeno de la alienación (la alienación del hombre de sí mismo). Marx hubiera podido enumerar tres o cinco características, en lugar de cuatro; de todos modos, el número de características no tiene importancia. Por el contrario, es importante el concepto de alienación en tanto que alienación del

hombre de sí mismo y que la alienación puede presentarse bajo diferentes formas. No solamente la alienación de la actividad productiva y la alienación de la esencia genérica del hombre, también la alienación de los resultados de su producción y la alienación del hombre de los demás hombres, son esencialmente una alienación del hombre de sí mismo, la alienación del hombre de su humanidad. Por consiguiente, el hombre alienado de sí es un hombre que realmente no es hombre; el hombre no alienado de sí es un hombre que realmente es hombre.

12. ¿Qué significa decir que un hombre no es hombre, o que un hombre es hombre y, en general, decir de algo lo que es, o decir lo que no es?

Marx respondería que el hombre es realmente hombre cuando no existe ninguna separación entre su esencia y su existencia fáctica. El hombre no es hombre significa que el hombre no es de hecho lo que es en esencia.

Pero, ¿qué significa decir que algo no es de hecho lo que es en esencia? Si se concibe la esencia como algo común a todos los hombres, algo que todo ser que sea hombre posee, un hombre alienado de su esencia humana no puede ser hombre de hecho. Por tanto, si la alienación del hombre de su esencia es posible, esta esencia no ha de concebirse como algo común a todos los hombres, como algo general a su facticidad, ni debe concebirse como el futuro o el pasado fáctico del hombre (lo que ha sido hasta ahora, o lo que será algún día), ni simplemente como el futuro que es presente en el presente. ¿Por qué ha de ser más importante la facticidad pasada o futura que la presente? La concepción de la esencia como una idea eterna y atemporal por la que el hombre tiene que luchar, tampoco sería consecuente con las concepciones filosóficas de Marx.

¿Qué es, pues, la esencia del hombre? Si seguimos el pensamiento filosófico de Marx sólo podemos concebir la esencia como las posibilidades humanas históricamente dadas, posibilidades que no entendemos como la “simple posibilidad” impotente, oculta bajo el nivel de la realidad, sino antes bien, como las posibilidades reales que trascienden dicha realidad.

Que el hombre aliene de sí mismo de su propia naturaleza significa,

pues, que el hombre se aliena a sí mismo de la realización de sus posibilidades humanas históricamente dadas. El “hombre no alienado de sí” no es aquel que ha realizado todas sus posibilidades. Por el contrario, el hombre se identifica consigo mismo cuando se mantiene al nivel de sus posibilidades, es decir, cuando al realizarlas crea constantemente posibilidades nuevas y superiores. Estas ideas no solucionan definitivamente el problema de la alienación, pero pueden ser una orientación para su solución.

A lo largo de la búsqueda de la solución “definitiva” de este problema, se plantean numerosas cuestiones; así, por ejemplo, ¿cómo podemos saber que el hombre es algo que no es de hecho (y quizás no será jamás)? Parece que sólo podemos averiguarlo partiendo de lo que el hombre es de hecho, que en su facticidad tenemos que descubrir determinada estructura interna, elementos estructurales o tendencias del desarrollo que apunten a lo que el hombre puede ser, lo que el hombre es en esencia. La determinación de la esencia ha de partir, pues, de su facticidad.

Cabe preguntarse, igualmente, cómo se llega a esta determinación y qué límites tiene.

Otra cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿Qué posibilidades humanas reales son sus posibilidades *humanas*? La esencia del hombre no es todo lo que el hombre pueda ser, sino sólo lo que crea su esencia humana. El hombre puede ser un criminal de guerra, pero no podemos afirmar que la esencia del hombre consiste en ser un criminal de guerra — más bien estaríamos de acuerdo en que ésta es una posibilidad inhumana del hombre. ¿Con qué criterio podemos clasificar las posibilidades reales del hombre en humanas e inhumanas? Esta pregunta no puede responderse simplemente apelando a la futura facticidad y a lo existente en el presente.

12. La tercera pregunta fundamental es: ¿La alienación es un elemento estructural esencial de la existencia humana, o bien, es una característica de una etapa histórica del desarrollo del hombre?

Martin Heidegger también se refiere a la alienación en su obra *Sein und Zeit*. Según él, la alienación es un momento estructural de la existencia humana. El hombre es un ser alienado de sí en la existencia cotidiana, en la esfera de lo impersonal (*das Man*), donde reina el rumor (*das Gerede*), la curiosidad (*die Neugier*) y la ambigüedad

(*die Zweideutigkeit*). El hombre se entrega al mundo en esta esfera (*an die "Welt" verfallen*), lo cual, entre otras cosas, significa que está alienado de sí; sin embargo, su alienación y, más generalmente, inclinación, no es, según Heidegger, ni la consecuencia de un hecho histórico, de una "caída" de una condición original pura y superior, ni una cualidad óptica que podría abolirse en un nivel superior de cultura.

Por consiguiente, la alienación del hombre, según Heidegger, no es la característica de una etapa histórica determinada que puede ser superada en el curso del desarrollo posterior. El hombre, en tanto que hombre, está necesariamente alienado, tiene, además de su existencia auténtica, una existencia no-auténtica y sería ilusorio esperar que en el futuro viva auténticamente. Por lo menos, en el plano social, dicho problema no puede resolverse.

Existe otra concepción opuesta a la anterior, según la cual el hombre es un ser originariamente no-alienado que posteriormente se aliena y en el futuro se recupera a sí mismo. Hallamos esta concepción en Engels y, en cierto modo, también en Marx, si bien no podemos sostener que éste defendiera sin reparos la idea de la condición original no-alienada del hombre. Un análisis detallado de sus obras "jóvenes" y "maduras" mostraría, según mi opinión, su postura más bien crítica frente a esta idea. El concepto de la condición original no-alienada del hombre ha llegado a ser familiar al marxismo gracias a Engels, que lo desarrolló extensamente en *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado*. Después de describir la constitución de los Iraqueses, Engels hace el siguiente comentario:

"¡Admirable constitución, la de la *gens*, en toda su juventud y con toda su sencillez! Todo se desarrolla normalmente sin soldados, cuadrilleros, ni corchetes, sin prisiones, ni procesos. La colectividad zanja todas las querellas y conflictos a quienes conciernen, la *gens* o la tribu, o las diversas gentes entre ellas... Son los interesados quienes resuelven los conflictos, regulándolo todo, en la mayoría de los casos, una usanza secular. No pueden existir ni pobres, ni necesitados: la familia comunista y la *gens* conocían sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los heridos de guerra. Todos son iguales y libres, incluidas las mujeres. No hay sitio aún para los esclavos y por regla general, tampoco para la servidumbre de las tribus extrañas... Los blancos que han tratado con indios *no degenerados*

nos muestran la clase de hombres y de mujeres que ha producido semejante sociedad, su dignidad personal, su rectitud, la energía de carácter y la intrepidez de estos bárbaros.” 15

En H. Lefebvre hallamos una concepción similar. Acerca del hombre primitivo escribe entusiásticamente lo siguiente: “En realidad, vive y realiza todas sus posibilidades. Podía entregarse a su vitalidad espontánea sin ninguna contradicción profunda en sí mismo en este maravilloso equilibrio de la comunidad de la aldea.”16

Así pues, algunos marxistas consideran que el hombre era originariamente un ser no alienado, “incorrupto”, que realizó plenamente sus posibilidades.

Marx consideraba que el hombre ha estado siempre alienado, pero que su alienación no le era necesaria eternamente. Pensó, del mismo modo que Engels, que el hombre podía y tenía que reapropiarse de sí mismo. Marx habla del comunismo en este sentido en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, es decir, como la sociedad que significa “la abolición *positiva* de toda alienación y el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social.”17

Esta concepción del comunismo como la negación de la alienación constituye la base de las obras posteriores de Marx. Si bien describió siempre la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo como estados irracionales, necesarios en determinada etapa del desarrollo del hombre, nunca redujo la diferencia entre aquellos estados y el comunismo a la diferencia de una necesidad anterior y otra posterior, ni a una diferencia del grado de humanidad de dichas etapas. Opone con toda claridad la sociedad futura a la sociedad contemporánea, como sociedad no-alienada a la sociedad alienada, como sociedad humana a la sociedad inhumana, lo cual significa que Marx considera la alienación como una característica histórica transitoria en el desarrollo del hombre, como un fenómeno característico de toda la historia hasta el

---

15 F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Moscú: Foreign Languages Publishing 'House, 1952), pp. 160-161.

16 H. Lefebvre, «Introducción», en *Critique de la Vie Quotidienne*, vol. I (París: L'Arche Editeur, 1958), p. 221.

17 Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 128.

presente, pero no necesariamente de la historia futura.

13. Finalmente llegamos a la cuestión acerca del motivo y la causa del surgimiento de la alienación y la desalienación. ¿Es un accidente histórico, o bien, es una necesidad más profunda?

En la *Ideología Alemana*, Marx y Engels critican la concepción de Stirner, según la cual los hombres se han liberado a sí mismos hasta el presente sólo en la medida necesaria para realizar su idea preconcebida del hombre. En realidad, escriben Marx y Engels, los hombres se han liberado a sí mismos en la medida en que las fuerzas productivas existentes lo preestablecían y lo permitían. De ello se desprende que la cuestión de las condiciones de la libertad del hombre no es un problema filosófico, sino simplemente un problema económico. Sin embargo, si la alienación es algo más que un puro fenómeno económico, la cuestión de sus condiciones y causas no puede reducirse a un problema económico.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx plantea directamente el problema filosófico sobre las causas de la alienación. En el manuscrito *El Trabajo Alienado*, escribe lo siguiente: “Hemos admitido como un hecho la alienación del trabajo y hemos analizado este hecho. Podemos preguntarnos ¿cómo aliena el hombre su trabajo? ¿De qué modo se basa esta alienación en la esencia del desarrollo humano? Hemos hecho ya mucho para resolver este problema en la medida en que hemos transformado la cuestión del *origen de la propiedad privada* en el problema de la relación del trabajo alienado con el proceso de desarrollo del género humano. Pues cuando se habla acerca de la propiedad privada, se piensa que se hace referencia a una cosa exterior al hombre, mientras que cuando se habla del trabajo, se trata directamente con el mismo género humano. Esta nueva forma de plantear el problema implica ya su solución.”<sup>18</sup>

Al final del manuscrito *El Trabajo Alienado*, Marx plantea dos cuestiones, de las cuales acabamos de exponer la segunda. Respondió a la primera, que no ha sido citada aquí, pero no llegó a una respuesta con respecto a la segunda. El manuscrito quedó inacabado y la cuestión abierta. Nos dice simplemente que la forma de plantear esta

---

18 *Ibid.* pp. 107-108. 106

cuestión lleva implícita su respuesta. La tarea de los marxistas consiste en desarrollar explícitamente esta solución.

## EL HOMBRE COMO ANIMAL ECONÓMICO EL HOMBRE COMO PRAXIS

### I

Según una concepción ampliamente extendida, Karl Marx investigó y determinó la relación existente entre las diferentes “esferas” del hombre y descubrió el factor que determina permanentemente el desarrollo social en la producción material de los medios de subsistencia. Para expresarlo con mayor precisión, se cree que Marx llegó a la conclusión de que las fuerzas materiales de producción constituyen las condiciones determinantes de las relaciones de producción entre los hombres, las cuales, a su vez, determinan directamente las formas del Estado y las formas jurídicas, e indirectamente, todas las formas de la conciencia social (teorías políticas y jurídicas, moral, arte, filosofía y religión).

Ello no significa que las condiciones de las fuerzas productivas determinen mecánicamente las condiciones políticas y espirituales de una época. También existe una influencia recíproca entre las diferentes formas de superestructuras político-jurídicas e ideológicas, así como una reversión de la superestructura sobre la infraestructura. Pero en definitiva, la “base” ha tenido y sigue teniendo la prioridad. La producción económica (la producción de los medios materiales de subsistencia) será y ha sido siempre la principal esfera determinante de la vida social, en otras palabras, en su esencia el hombre es un *animal económico*.

Teniendo en cuenta que en la producción material las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción y que las herramientas o los instrumentos de producción son los elementos fundamentales de las fuerzas productivas, podríamos afirmar todavía con más exactitud que el hombre es un *animal productor de instrumentos o herramientas de trabajo*.

La concepción del hombre como animal económico es de entrada auténticamente marxista y aparece claramente en Marx y en la mayoría de los marxistas importantes.

En el famoso prefacio de los *Grundrisse*, Marx sostiene que las “relaciones jurídicas” y “las formas del Estado” tienen su raíz en las “condiciones materiales de la vida”, es decir, “la sociedad civil”, cuya “anatomía” debe de investigarse en la “economía política”. Asimismo, afirma que “las fuerzas materiales de producción”, es decir, la “estructura económica de la sociedad”, determinan las “relaciones de producción” y constituyen la “base real” de la “superestructura jurídica y política” a la que corresponden determinadas “formas de conciencia social”. Cuando las “fuerzas materiales de producción” entran en conflicto con las “relaciones de producción” existentes, comienza el “período de revolución social”. Junto a la transformación de la “base económica”, tiene lugar la transformación de “toda la enorme supraestructura”, es decir, de las formas “jurídicas, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas”, es decir, las formas “ideológicas.”<sup>19</sup>

Por consiguiente, para Marx parece indiscutible que el desarrollo de las fuerzas materiales de producción determinan la totalidad del desarrollo social en su esencia. Por otra parte, en este texto clásico no se menciona la influencia recíproca de la superestructura sobre la base.

Este concepto sobre la relación entre la base y la superestructura fue muy apreciado por Engels, el cual consideraba que Marx descubrió la ley de la evolución de la historia humana, así como Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica. Pero Engels no solamente atribuyó un enorme valor a la concepción de la historia de Marx, sino que reiteradamente la explicó, la defendió y la difundió. En numerosas ocasiones, para refutar la deformación y simplificación de la concepción materialista de la historia de Marx, criticó aquellos autores que pretendían que este concepto demostraba cómo el factor económico era el único factor determinante de la historia. Incluso en su carta a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, en la

---

<sup>19</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 43-44.

que se destaca la “interacción” de todos los factores de la totalidad social, sostiene que la producción y la reproducción de la vida real es el “factor fundamental y determinante de la historia” y que en la interacción de todos los factores “el desarrollo económico se afirma finalmente como necesario.”<sup>20</sup>

Todas estas importantes citas parecen confirmar dichas concepciones fundamentales.

Antonio Labriola, intérprete excelente de la concepción de la historia de Marx, criticó agudamente todos los intentos de convertirla en una doctrina que considera el factor económico como determinante de la totalidad; no obstante, denomina en ocasiones a la concepción de Marx “materialismo económico”. Ello se explica por el hecho de que, de la misma manera que Engels, él considera que el “factor económico”, si bien no es el *único* factor determinante, sí es el factor que determina fundamentalmente el desarrollo social. En su ensayo bien conocido *El Materialismo Histórico*, Labriola destaca brillantemente el carácter “muy complejo, a menudo sutil, tortuoso y no siempre visible” del proceso de transición de la infraestructura a “todo lo demás”; sin embargo, cree firmemente que la “estructura económica de la base” es fundamentalmente “determinante de todo lo demás.”<sup>21</sup>

George Plejanov rechaza en muchas ocasiones el término “materialismo económico” y la teoría de que el factor económico es, en definitiva, el factor predominante en la historia, pero esto no le impide denominar repetidas veces al hombre “un animal productor de herramientas”. Esta contradicción aparente puede explicarse por el hecho de que bajo “factor económico” quiere dar a entender “orden económico” o bien, “relaciones económicas”, y no únicamente las fuerzas materiales productivas, cuyo desarrollo determina fundamentalmente, según su concepción, la evolución de las relaciones socio-económicas. El que considerase falso atribuir una importancia determinante al factor económico no le impidió exponer la concepción de Marx y Engels sobre la relación entre la *abasen* y la “*superes-*

---

20 Marx, Engels, *Ib id.*, pp. 397-98 .

21 A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (Chicago, 1904), p. 152.

*tractura*” mediante la siguiente “fórmula”:

- 1) Las condiciones de las fuerzas productivas;
- 2) Las relaciones económicas condicionadas por estas fuerzas productivas;
- 3) El régimen socio-político erigido sobre una base económica dada;
- 4) La psicología del hombre en la sociedad, determinada en parte directamente por las condiciones económicas y en parte por la totalidad del régimen socio-político erigido sobre la base económica;
- 5) Diversas ideologías que reflejan esta psicología...<sup>22</sup>

También Lenin era partidario de la tesis que sostiene que la totalidad del desarrollo de la sociedad humana está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas materiales: “Las relaciones que los hombres establecen entre sí en la producción de los objetos necesarios para la satisfacción de sus necesidades humanas dependen del desarrollo de las fuerzas productivas. En fin, en estas relaciones debe de encontrarse la explicación de todos los fenómenos de la vida social, de las aspiraciones humanas, de las ideas y de las leyes.”<sup>23</sup>

Stalin también parece estar de acuerdo con Marx, Engels y Lenin. Consideraba que el origen de la “vida espiritual de la sociedad” y de las “instituciones políticas” debe de buscarse en las “condiciones de la vida material de la sociedad” y que el *modo de producción de los medios de subsistencia* necesarios para la existencia humana, el *modo de producción de los objetos materiales*, constituyen las “fuerzas preponderantes” en la complejidad de factores de la vida material.

El modo de producción se compone de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, y una de las características esenciales de la producción consiste en que “sus cambios y desarrollo comienzan siempre con los cambios y desarrollo de las fuerzas productivas

---

22 G. Plejanov, *Fundamental Problems of Marxism*. (New York: D. Riazanov, International Publishers), p. 72.

23 V. I. Lenin, *Marx, Engels, Marxism* (New York: International Publishers, 1935), p. 36; V. I. Lenin, *Marx, Engels y el Marxismo* (Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras).

y fundamentalmente con los cambios y desarrollo de los medios de producción.”<sup>24</sup>

En base a todo lo anterior podríamos concluir:

1. Karl Marx y sus continuadores más significativos sostuvieron la existencia de esferas diferentes de la actividad humana entre las que existe una relación muy estrecha, pero si bien existe una mutua interacción entre dichas esferas, presentan una relación fundamental constante: la “esfera económica” determina directamente la “esfera política y jurídica” e indirectamente todas las esferas de la “conciencia social”.

2. La concepción de la historia de Marx no es “económica”, si bajo este término se entiende la concepción que sostiene que el factor económico es el único factor determinante de la historia, pero es “económica” si por ella entendemos aquella concepción de la historia que atribuye al factor económico un papel determinante fundamental. Según esta concepción el hombre no es únicamente un “animal económico” (o bien, “animal productor de herramientas”), sino que el hombre es un “animal económico” fundamentalmente.

Aparentemente, estas conclusiones son irrefutables, pero, en ocasiones, la apariencia externa es ilusoria. Especialmente las citas pueden ser falaces.

## II

Preguntémosnos, pues, sobre la famosa “fórmula” del materialismo histórico —la fórmula que expuso Marx tan enérgicamente, que Engels explicó en forma tan brillante, que Labriola formuló con tanta belleza, que Plejanov sistematizó claramente, que Lenin propagó con pasión, en fin, que Stalin canonizó definitivamente.

¿Aceptaba Marx esta fórmula, o acaso *podía* considerar que ésta encierra toda la historia posible, o cuando menos, toda la historia conocida-hasta-ahora y previsible en la actualidad? ¿O bien, pensó que su “fórmula” correspondía tan sólo a un período limitado en el

---

24 *History of the C.P. of the S.U. (b.)*, pp. 181, 188-193.

tiempo y transitorio en el desarrollo histórico del género humano?

Aparentemente, esta pregunta puede ser inadecuada. En los textos de Marx y de sus continuadores citados anteriormente no existe ninguna limitación temporal, por lo demás, en la famosa cita, Marx afirma con toda claridad:

*“La conclusión general a la que he llegado... puede resumirse del modo siguiente...”* Parece que la citada concepción de la relación entre las “fuerzas productivas”, “estructura económica”, “superestructura política y jurídica” y las “formas de conciencia social” está expuesta como una concepción que corresponde a todo el pasado histórico que conocemos y al futuro previsible.

Sin embargo, la tesis de que todas las “esferas” (o “ámbitos”, “factores”, “elementos”, “formas”, o cualquier otra denominación) tuvieron y tendrán siempre la misma relación entre sí, presupone la existencia eterna de dichas esferas, presupone concebirlas como momentos constitutivos (elementos, aspectos) constantes del ser social humano.

¿Pero Marx y sus seguidores creyeron en la perpetuidad de las “esferas” de la vida social mencionadas? ¿No consideraron que, cuando menos, algunas de dichas “esferas” o “formas” eran históricamente transitorias? ¿Acaso Engels no expresó una concepción común a los marxistas al escribir que el Estado “no ha existido desde la eternidad”, que han existido sociedades “en las que no existía la concepción del Estado ni del poder estatal”, y que con la desaparición de las clases sociales “el Estado caerá definitivamente”?<sup>25</sup>

Si el Estado no es una forma permanente de la vida social humana, sino tan sólo una forma transitoria históricamente, tampoco lo que afirman Marx, Engels y los marxistas acerca de la relación existente entre la estructura económica y las formas del Estado y las instituciones (por ejemplo, que las “formas materiales de vida” determinan las “formas de gobierno”, o que el “grado de desarrollo económico” constituye la base sobre la que se desarrollan “las instituciones estatales”) pueden interpretarse como la descripción de una relación constante y característica de toda sociedad humana.

---

25 *Engels, The Origin of the Family, Private Property and the State, pp. 283-84.*

En los trabajos sobre el materialismo histórico citados anteriormente, no sólo se hace referencia al Estado, sino también a la jurisprudencia, a las leyes, a la política y la religión, a las jerarquías y clases sociales, a las luchas de clases y revoluciones sociales. ¿Acaso son éstos los momentos constitutivos de toda sociedad humana y de todo desarrollo histórico? ¿O son únicamente fenómenos históricos transitorios? ¿Toda sociedad, por ejemplo, está dividida necesariamente en clases antagónicas y el movimiento histórico sólo puede desarrollarse a través de la lucha de clases y de la revolución social?

Si consideramos —con Marx y los marxistas— que el Estado, el derecho, la política, la religión, las clases, la lucha de clases y la revolución social son únicamente fenómenos históricos transitorios, característicos de una etapa determinada de la historia humana, la teoría que explica su interrelación no puede ser una teoría general de la historia o de la sociedad. Por consiguiente, la famosa “fórmula” de la relación existente entre los diferentes “factores” o “elementos” de la vida social no puede aplicarse a todas las épocas, sino únicamente a una determinada etapa, una etapa transitoria del desarrollo histórico. ¿De qué etapa histórica se trata?

El fragmento de Marx indicado anteriormente termina con las siguientes palabras, omitidas casi siempre en las citas: “En líneas generales podemos designar *los modos de producción asiático, antiguo, feudal y el burgués moderno* como otras tantas épocas en el desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción —antagónica, no en el sentido del antagonismo individual, sino del surgimiento de las condiciones que rodean la vida de los individuos en la sociedad; a su vez, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Por consiguiente, la formación social constituye el capítulo final de la *etapa prehistórica de la humanidad.*”<sup>26</sup>

Esto indica que la relación entre la base y la supra-estructura esbozada en el prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* es válida únicamente para la prehistoria de la sociedad hu-

---

<sup>26</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 44.

mana, o más precisamente, para la etapa histórica estudiada por Marx, especialmente el modo de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno. Al final de esta cita, Marx no se refiere ni al comienzo de la prehistoria (la sociedad primitiva pre-clasista) ni a la historia propiamente humana (la futura sociedad sin clases). Es obvio que estas dos épocas, que Marx omite, se diferencian esencialmente del período histórico de la sociedad de clases.

### III

Si el hombre es un ser que surge históricamente, separándose del reino animal, y si la sociedad primitiva pre-clasista es la primera sociedad en la que el hombre existe como un ser esencialmente distinto al animal, es obvio que, por sus características, esta sociedad estuviera relativamente “más cerca” del reino animal, es decir, que las leyes biológicas que rigen el reino animal se exteriorizarán en ella de un modo mucho más intenso y más auténtico que en cualquier sociedad posterior.

Engels, que dedicó un considerable estudio a estas cuestiones, llegó a conclusiones que confirman tales ideas. En el prólogo de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado* escribe:

“Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al que obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por una parte, la producción de los medios de subsistencia, de todo aquello que sirve de alimento, vestido, domicilio y de los utensilios necesarios para ello; por otra, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las que viven los hombres de una época y de un país determinados, están íntimamente vinculadas con estas dos especies de producción, por el grado de desarrollo del trabajo y por el de la familia.”<sup>27</sup>

Estas palabras de Engels fueron duramente criticadas en la Unión Soviética. Por este motivo, los editores de su obra subrayan que “En-

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, fn. 7, pp. 8-9.

Engels peca de imprecisión al señalar la propagación de las especies y la producción de los medios de subsistencia, como las causas determinantes del desarrollo de la sociedad y de las instituciones sociales. En el texto propiamente dicho de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado*, el mismo Engels demuestra a través de un análisis concreto que el modo de producción material es el principal factor que condiciona el desarrollo de la sociedad y de las instituciones sociales.”<sup>28</sup>

Según esta crítica, Engels sostiene, en dicho prólogo, la teoría de que existen dos factores determinantes en la historia de igual importancia: la propagación de las especies (factor biológico) y la producción de los medios de subsistencia (factor económico); además, Engels considera que esta teoría es válida para toda la historia. Sin embargo, este error se corrige en el conjunto de la obra al confirmar concretamente la teoría correcta que considera la economía como único factor determinante de la historia.

No es nada difícil constatar que en la cita anterior, Engels no sostiene la teoría de los “dos factores”, tal y como se le atribuye, y que la concepción que sostiene no contradice su propio análisis en la obra, sino que por el contrario, es un resumen de los resultados del conjunto de la investigación. El texto arriba citado continúa:

“Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad; más subordinado se halla el orden social a los vínculos de la consanguinidad. El trabajo, en esta organización social fundada en los lazos de familia, es cada vez menos productivo ; con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio de productos, la diferencia de fortunas, la valorización de la mano de obra extraña y, por consiguiente, los antagonismos de clase: elementos sociales, nuevos todos ellos, que, en el transcurso de las generaciones, se esfuerzan por adaptar la antigua constitución social a condiciones nuevas, hasta que a la postre la incompatibilidad entre una y otra acarrea una revolución completa. La sociedad antigua, cimentada en la consanguinidad, desaparece con el choque de las clases sociales recién formadas y

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*

cede el paso a una sociedad nueva resumida en el Estado, cuyas unidades constituyentes ya no son los lazos familiares, sino vínculos locales, una sociedad en la que el orden de la familia está sometido totalmente al orden de la propiedad, y en el seno de la cual tienen libre curso estos antagonismos y estas luchas de clases que componen toda la historia “escritas hasta nuestros días.”<sup>29</sup>

Engels no sostiene que el factor “biológico” (la propagación de las especies) y el “económico” (la producción de los medios de subsistencia) hayan tenido y tengan siempre la misma importancia. En la sociedad primitiva sin clases el factor biológico predominó durante una etapa determinada. Sin embargo, en esta sociedad existe, desde sus comienzos, una producción de medios de subsistencia —“el factor económico”— que ejerce cierta influencia en su desarrollo. Con el desarrollo de las fuerzas productivas, este factor adquiere una importancia cada vez mayor y con la transición a la sociedad de clases se hace predominante.

Así, pues, las concepciones de Engels en el prefacio de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado* confirman las tesis de otros marxistas y la suya propia expuesta en el texto citado al principio de este capítulo. Aquéllos mantienen que el factor económico es el factor predominante en la sociedad de clases y en la obra de éste se sostiene que en la sociedad primitiva pre-clasista el factor económico está subordinado al factor “biológico” en una primera etapa, pero que la relación entre ambos factores cambia permanentemente, siendo así que con el transcurso del tiempo el factor “económico” adquiere progresivamente mayor importancia. En la sociedad de clases el factor “económico” se hace predominante y “el orden de la familia está sometido totalmente al orden de la propiedad”.

#### IV

Se podría admitir que en la sociedad primitiva pre-clasista el factor económico no fue el único factor determinante y sostener, no obstante, la tesis de que en la historia humana el factor económico ha sido y

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, en. 7, pp. 9-10 (la palabra «escrita» subrayada por Engels).

será siempre el factor determinante.

Por consiguiente, podríamos afirmar que la llamada sociedad primitiva pre-clasista, en caso de que haya existido alguna vez de la manera descrita, no fue una *sociedad humana* en el sentido estricto del término, sino una forma transitoria entre la grey animal y la sociedad humana. ¿Acaso el mismo Engels no dividió la “sociedad primitiva” en las épocas de “salvajismo” y “barbarismo”, reservando el término “civilización” para la sociedad de clases? Si los “salvajes” y los “bárbaros” pertenecen únicamente a una etapa de transición del animal al hombre, ¿no es evidente que se tendrían que conjugar la influencia de los factores biológicos con la de los factores económicos? Pero el hombre en tanto que hombre es un animal económico, por consiguiente únicamente podremos decir que una sociedad es humana cuando en ella el factor económico sea determinante. El hombre se constituyó definitivamente en el momento en que el factor económico se hizo determinante, cuando se estableció la relación descrita anteriormente, y mientras exista el hombre estos factores, como su relación mutua permanecerán inalterables.

Esta argumentación plantea el siguiente problema: ¿El llamado salvaje o bárbaro es únicamente un eslabón entre el animal y el hombre, o bien, es un *hombre* “salvaje” o “bárbaro”? ¿Acaso no es menor la diferencia que separa a un “salvaje” o un “bárbaro” de un hombre “civilizado” de la sociedad de clases que aquella que separa al salvaje más salvaje del mono más desarrollado?

Surge, también, otro problema: ¿El hombre es un ser condenado al estancamiento? ¿El hombre, una vez constituido, ha de mantenerse inalterable para siempre?

Para responder a esta pregunta volvamos nuevamente a Plejanov. En él encontramos, junto a la concepción del papel constantemente determinante de las fuerzas productivas, la idea de que el hombre en tanto hombre y la sociedad en tanto sociedad no pueden caracterizarse por una relación constante de factores, pues esta relación cambia históricamente. En su obra *Acerca del Factor Económico* escribe: “Sabemos, por los descubrimientos de los materialistas modernos, que las relaciones económicas de toda sociedad no están determinadas únicamente por las propiedades de la naturaleza humana, sino también por las condiciones de las fuerzas sociales de producción.

Las relaciones socio-económicas también se transforman con el desarrollo de las fuerzas de producción. Con la transformación de estas relaciones cambia, también, la naturaleza del hombre social, y con la transformación de esta naturaleza, se transforma la relación mutua entre los diferentes factores de la vida social. Éste es un “aspecto” muy importante, y podría decirse que quienes lleguen a entenderlo, lo habrán comprendido todo.”<sup>30</sup>

¿Cómo cambian las relaciones entre los diferentes factores? “La economía influye en la conducta humana, en ocasiones a través de la política, otras veces a través del arte o de la ideología y tan sólo ocasionalmente, en las *etapas posteriores del desarrollo social*, la economía aparece en su forma genuinamente “económica”. Con mayor frecuencia influye en las personas a través del conjunto de estos factores, de manera que tanto su relación mutua, como el poder de cualquiera de ellos en particular, depende del tipo de relaciones sociales establecidas sobre una base económica determinada, relaciones determinadas, a su vez, por la naturaleza de esta base. En diferentes etapas del desarrollo económico, toda ideología sufre en grado desigual la influencia de otras ideologías. Así, primitivamente, el derecho estaba supeditado a la religión —por ejemplo, en el siglo xviii— que sucumbe ante la influencia de la filosofía. La filosofía tuvo que afrontar una dura lucha para suprimir la influencia de la religión sobre el derecho. Esta lucha aparece como una lucha de conceptos abstractos y nos parece que cada “factor” individual adquiere o pierde su importancia debido a su propio poder y a las leyes inmanentes del desarrollo de su poder, mientras que en realidad su destino está determinado totalmente por el curso del desarrollo de las relaciones sociales.”<sup>31</sup>

De esto se desprende que la importancia relativa de los factores se transforma y, por otra parte, que permanece sin alterarse el hecho de que las fuerzas productivas determinan la economía, la cual constituye la base de todos los demás factores. Éstos son múltiples: “En primer lugar, cualquier “materia” científica particular —“rama” de la

---

<sup>30</sup> G. V. Plejanov, *Izhrannye filosofskie proizvedeniya (Obras filosóficas escogidas)* vol. II (Moscú, 1956), p. 286.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 292.

ciencia— versa sobre un “factor” particular; en segundo lugar, podemos enumerar multitud de factores en cada rama particular. ¿La literatura es un factor? Sí, es un factor. ¿Y la poesía dramática? También es un factor. ¿Y la tragedia? No veo razón alguna para negarnos a reconocerla como un factor. ¿Y el drama burgués? También es un factor. En una palabra, no existe fin para los factores.”<sup>32</sup>

Como vemos, Plejanov considera la existencia de un número inmenso de factores del desarrollo social y cree que la relación entre ellos se modifica constantemente, si bien, el factor económico es, en un sentido más amplio, definitivo en el suceder total de la historia. Mediante las correspondientes citas podríamos demostrar que Marx y Engels coincidían con esta concepción. Con todo esta tesis probablemente no sería muy debatida por lo que es mejor acudir a una pregunta que puede ser polémica: ¿las relaciones variables de los factores del desarrollo social, limitadas por el predominio del factor económico, han de persistir en la futura sociedad sin clases?

## V

Frecuentemente se ha interpretado la teoría de la alienación de Marx como el pronóstico del retomo de lo que el hombre fue en el pasado. Nada es más incorrecto que tal afirmación. “*La poesía de la revolución social del siglo xix no puede inspirarse en el pasado, sino en el futuro.*”<sup>33</sup>

¿En qué consiste la poesía del futuro? En su obra “*Algo sobre la Historia*”, Plejanov critica duramente el “materialismo económico” del historiador francés P. Lacombe. La concepción de Lacombe de que el factor económico es siempre decisivo significa, para Plejanov, que este historiador considera la sociedad capitalista como la forma necesaria del Ser del hombre civilizado, de que considera la naturaleza del hombre de la sociedad capitalista como la naturaleza humana general. El “materialismo económico” de Lacombe es, según Plejanov, una “difamación del género humano”.

---

32 *Ibid.*, vol, II, p. 293.

33 Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 323.

Plejanov admite, en su crítica a Lacombe, que los hombres han sido hasta la actualidad “esclavos de su propia economía social”, sin embargo, considera que el hombre no está condenado a permanecer siempre bajo estas condiciones, cree en la “*posibilidad del triunfo de la razón humana sobre las fuerzas ciegas de la necesidad económica.*”<sup>34</sup>

La poesía de la revolución social de los siglos xix y xx, ¿no extrae el futuro precisamente de esta idea?

Al afirmar que la razón humana puede triunfar sobre las fuerzas ciegas de la necesidad económica, Plejanov pone de relieve que esta idea pertenece a Marx y Engels. “Marx y Engels tuvieron un ideal, un *ideal* muy definido: la subordinación de la *necesidad* a la *libertad*, de las *fuerzas ciegas de la economía* al *poder de la razón humana.*”<sup>35</sup>

Podemos comprobar que en este punto Plejanov interpreta correctamente el pensamiento de Marx y Engels. Engels nos ofrece una respuesta muy clara a la cuestión de si las fuerzas productivas serán siempre el factor determinante de la historia: “En la medida en que nos neguemos obstinadamente a comprender la naturaleza y el carácter de estos medios sociales de producción —y esta comprensión se cierne sobre el núcleo del modo de producción capitalista y contra sus defensores— y mientras estas fuerzas actúen a pesar nuestro y contra nosotros, nos dominarán, como anteriormente hemos mostrado en detalle. No obstante, una vez comprendida su naturaleza y en manos de los productores trabajando en comunidad, estas fuerzas pueden transformarse de *demonios superiores en siervos obedientes.*”<sup>36</sup>

Engels continúa, desarrollando esta idea: “Cuando la sociedad se apodere de los medios de producción quedará suprimida la producción de comodidades y simultáneamente se abolirá el poder del producto sobre el productor. La anarquía de la producción social se substituirá por su organización sistemática y definida. Desaparecerá

---

34 Plejanov, *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 233.

35 *Ibíd.*

36 Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 105.

la lucha por la existencia individual y por consiguiente, el hombre se separará, por primera vez y definitivamente, del reino animal, surgiendo de las condiciones de existencia meramente animales, condiciones de vida auténticamente humanas. *La totalidad de la esfera de las condiciones vitales* que rodean al hombre y que hasta ahora le han dominado, *se pondrán ahora bajo el dominio y el control del hombre*, por primera vez, dueño real y consciente de la naturaleza, puesto que a partir de este instante será el amo real de su propia organización social. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora han estado frente a frente con el hombre, como leyes naturales, extrañas a él y que le dominan, podrán utilizarse con pleno conocimiento y por tanto, podrán ser dominadas por el hombre. *La propia organización social humana*, enfrentada hasta ahora al hombre como una necesidad impuesta por la naturaleza y por la historia, *se transformará a partir de este instante en el resultado de su propia actividad libre*. Las fuerzas objetivas extrañas que han gobernado la historia hasta la actualidad se supeditarán al control del hombre mismo. Sólo a partir de este momento *el hombre mismo hará su propia historia, cada vez con mayor conciencia*, sólo a partir de entonces las causas sociales que él pone en movimiento, tendrán fundamentalmente y en una medida constantemente creciente los resultados pretendidos por él. Ello representa la *ascensión del hombre del reino de la necesidad al reino de la libertad*. ”<sup>37</sup>

Engels creyó en la posibilidad del ascenso del reino de la necesidad al reino de la libertad y vio el contenido de este tránsito en la transformación de las relaciones entre los hombres y sus condiciones de vida, entre los hombres y su organización social. Cuando se realice el tránsito al reino de la libertad, los hombres dejarán de estar determinados por las condiciones materiales de vida y éstas quedarán bajo su dominio y control.

Si el ser social del hombre se convierte en “el resultado de su propia actividad libre”, si comienza a “hacer su propia historia, cada vez con mayor conciencia”, ¿podremos afirmar precisamente entonces que el hombre comienza a entrar en el seno de “las relaciones definitivas, indispensables e independientes de su voluntad” y que dichas

---

<sup>37</sup> *Íbid*, pp.108-109

“relaciones de producción corresponden a una etapa definitiva del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción”? La respuesta es bastante clara.

Llegamos, pues, a la conclusión de que podemos hallar en los marxistas los elementos de una concepción del hombre y de la sociedad que de ningún modo puede definirse como “materialismo económico”, de una concepción según la cual las “condiciones económicas” no constituyen el factor determinante de todo el desarrollo social, sino más bien, que a lo largo del desarrollo histórico, distintos factores adquieren una importancia diferente. En los comienzos de la historia humana, el factor “económico” surge y sustituye gradualmente al factor “biológico”, determinante hasta este momento y eventualmente predominante. Existe una interacción de varios factores, “políticos”, “legales”, y muchos otros. En fin, en la actualidad podemos anticipar una situación en la que el factor “económico” perderá su hegemonía.

Si el factor económico deja de ser determinante, ¿qué otro factor ocupará probablemente su lugar?

Antes de resolver esta cuestión, sería conveniente examinar si su planteamiento es correcto. ¿El problema del hombre ha de resolverse únicamente mediante la teoría de los factores?

## VI

Existen diferentes versiones de la teoría de los factores, pero todas ellas tienen un lugar común: la afirmación de que el hombre es una suma, conjunto, combinación de factores, partes, elementos, aspectos, esferas, diferentes e independientes y que estos factores presentan una relación mutua determinada. Las variantes de esta teoría difieren únicamente en la respuesta a la siguiente cuestión: ¿Qué relación existe entre estos factores y cuál es el más importante?

La teoría que considera que el factor determinante de la historia es el material podría denominarse concepción “materialista” de la historia y la teoría que considera al factor ideal como decisivo, concepción “idealista”. Con respecto al factor considerado como decisivo, podríamos dividir al materialismo en “geográfico”, “biológico” y “eco-

nómico”, y de manera análoga podríamos distinguir diferentes subclases de idealismo. Teniendo en cuenta el grado en que se consideran factores distintos a los determinantes, podríamos distinguir entre una variante “más limitada” y otra “más amplia” de cada una de estas teorías (por ejemplo, un materialismo económico “más limitado” y uno “más amplio”). Si afirmáramos la existencia de dos o más factores igualmente determinantes, tendríamos una concepción de la historia “dualista” o “pluralista”; en fin, podríamos denominar “dialéctica” aquella concepción que considera que el factor determinante del desarrollo social no es constante.

Sin embargo, antes de decidir la elección de una de las variantes de la teoría de los factores, hemos de preguntarnos si el presupuesto básico de todas ellas es aceptable.

¿Acaso no es una caricatura del hombre (ya sea el hombre en tanto hombre individual, o bien, en tanto sociedad humana) considerarlo como la suma mecánica, el conjunto o la combinación de factores independientes entre sí, entre los que existe una relación mutua de “determinación”, “acción”, “influencia”, etc.? ¿No es el hombre un ser unitario e integral que, en rigor, no puede dividirse en “factores” o “esferas” independientes?

Plejanov, al criticar a los autores que atribuyen a Marx la teoría del papel predominante del factor económico, afirma que “los materialistas auténticos y consecuentes son contrarios a introducir en todas partes el factor económico hasta su extremo”, y continúa, “incluso les parece inútil *preguntarse qué factor predomina en la vida social*”.<sup>38</sup>

Aquella pregunta, pues, es incorrecta, porque “estrictamente hablando, *sólo existe un factor del desarrollo histórico, el hombre social*”,<sup>39</sup> y las diversas ramas de la ciencia social, ética, política, jurisprudencia, política económica, etcétera, “investigan una y la misma cosa, *la actividad del hombre social*”.<sup>40</sup>

---

38 G. Plejanov, *The Materialistic Conception of History* (New York: International Publishers, 1960), p. 13.

39 Plejanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, p. 363.

40 *Ibid.*, fn. 20, p. 15.

Si sólo existe un factor en la historia, ¿cómo puede plantearse el hombre social una teoría de los factores? “Un factor histórico-social es una *abstracción* y las concepciones que parten de ella son el resultado de un proceso de *abstracción*. A través de este proceso, diversos aspectos de la totalidad social adquieren la forma de *categorías* independientes y las diferentes manifestaciones y exteriorizaciones de la actividad del hombre social —moral, derecho, formas económicas, etc.— se convierten en nuestro pensamiento, en fuerzas independientes que parecen originar y determinar esta actividad, presentándose, en última instancia, como sus causas últimas.”<sup>41</sup>

Ello puede explicarnos la posibilidad teórica de la teoría de los factores. Sin embargo, ¿por qué razón las diferentes manifestaciones y exteriorizaciones de la actividad de la vida social humana se convierten en fuerzas independientes en nuestro pensamiento? ¿Cuál es la raíz histórica de la teoría de los factores? Plejanov responde que la teoría de los factores “se plantea necesariamente siempre que las personas interesadas por los fenómenos sociales procedan de su simple contemplación y descripción a la investigación de las relaciones existentes entre ellos”, y que “además, la teoría de los factores se desarrolla con la división creciente del trabajo en las ciencias sociales”.<sup>42</sup>

Esta explicación plantea multitud de preguntas. Por ejemplo, ¿la teoría de los factores surge necesariamente siempre que los hombres comiencen a investigar las relaciones entre los fenómenos sociales? y la siguiente pregunta, aún más importante; ¿la raíz profunda de la teoría de los factores se halla en la investigación misma de la relación entre los fenómenos sociales y en el desarrollo de la división del trabajo en las ciencias sociales? ¿O bien, la teoría de los factores tiene otras raíces más profundas que, a su vez, son la causa de la división del trabajo en las ciencias sociales?

El joven Marx escribe lo siguiente, con respecto a la crítica de la economía política burguesa: “Supongamos que le pregunto al economista: ¿Obedezco a las leyes económicas si recibo dinero del

---

41 *Ibid.*, p. 16.

42 *Ibid.* fn 20 p. 15

abandono, de la venta de mi cuerpo a la voluptuosidad ajena (En Francia, los obreros fabriles denominan la prostitución de sus mujeres y sus hijas las horas extras de su trabajo, lo cual es literalmente exacto); o bien, no actúo de acuerdo con la economía cuando vendo mi amigo a los marroquíes (y la venta directa de hombres en forma de comercio de levas, etc., se lleva a cabo en todos los países civilizados)? El economista me responde: No actúas en contra de mis leyes, pero cuídate de lo que dicen mis primas la moral y la religión. Mi moral y mi religión *económicas* no tienen nada que objetarte, pero... ¿Pero a quién he de creer, a la economía política o a la moral? La moral de la economía política es el *beneficio*, el trabajo, el ahorro y la sobriedad —pero la economía política promete satisfacer mis necesidades. La economía política de la moral es la riqueza en buena conciencia, en virtudes, etc. ¿Pero cómo voy a ser virtuoso si *no soy*? ¿Y cómo puedo tener buena conciencia si no sé nada? La naturaleza de la alienación supone que cada esfera aplique un principio diferente y contrario, que la economía moral aplique una norma, y que la economía política aplique otra, etc., porque cada una de ellas es una alienación determinada del hombre (XVII); y cada una de ellas retiene una esfera particular de la actividad esencial alienada y tiene una relación de alienación con la otra alienación... Así, el señor *Michel Chevalier* le reprocha a Ricardo que haga abstracción de la moral. Pero Ricardo deja que la economía hable su propio lenguaje; no es culpa de Ricardo si su lenguaje no es el de la moral.”<sup>43</sup>

Por consiguiente, si la economía política burguesa no es moral, no es por culpa de los economistas. Por lo menos su culpa no reside en un error puramente teórico o epistemológico. Cuando la economía política y la moralidad entran en conflicto, ello no se debe simplemente a la ignorancia, la estupidez o los errores del razonamiento de los economistas y de los moralistas. Cuando el economista pasa por alto la moral o llega a conclusiones contrarias a ésta en sus investigaciones, nos ofrece un magnífico ejemplo de la alienación del hombre burgués, de este hombre que no puede realizarse a sí mismo como un ser unitario e integral, un hombre atomizado en esferas independientes entre sí y antagónicas. No podemos acusarle simplemente de ignorar

---

43 *Fromm, Marx's Concept of Man*, p. 146.

los hechos. Por el contrario, su error consiste en mantenerse tan fiel a la facticidad de la sociedad de clases que no le permite ver la posibilidad de una transformación revolucionaria del orden existente y de superar la atomización del hombre en esferas independientes y antagónicas entre sí.

Podríamos responder, pues, la pregunta sobre la teoría de los factores, continuando las ideas de Marx: La teoría no es un resultado accidental de un error de lógica. En el pensamiento social de la sociedad de clases es natural moverse dentro de los límites de la teoría de los factores, porque se trata de una sociedad alienada, atomizada en esferas independientes y en conflicto entre sí. La teoría de los factores corresponde a la facticidad inmediata de esta sociedad ; ignora el hecho de que la sociedad, cuya apariencia externa describe correctamente, es la sociedad alienada y deshumanizada, que el hombre no es realmente lo que es de facto, sino también lo que puede y debe ser.

## VII

Después de estas consideraciones generales en torno a la teoría de los factores, podemos volver a la pregunta de qué factor será determinante en la futura sociedad sin clases. Hemos visto ya que, según Engels y Plejanov, el factor económico no puede ser determinante en la sociedad sin clases. Pero en sus obras no se indica con una claridad inmediata qué factor ha de sustituirle.

En los textos citados anteriormente puede parecer que este nuevo factor es la “razón humana”, o la “organización racional de la producción social”. Sin embargo, en la actualidad, es bastante evidente que la futura sociedad sin clases es una sociedad en la que no tiene que existir un factor determinante, antes bien esta nueva sociedad ha de significar una ruptura con una época nueva en la que el hombre no esté atomizado en esferas antagónicas entre sí.

Una de las formas de alienación del hombre es la alienación de diferentes actividades humanas entre sí y la de todas ellas de su humanidad. La abolición de la alienación también significa, por tanto, la supresión de esta forma de alienación. A este respecto, Marx afirma que “la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia,

el arte, est. no son sino modos *particulares* de la producción subsumidas a su ley general. La abolición positiva de la *propiedad privada*, la apropiación de la vida *humana*, significa, por lo tanto, la supresión positiva de toda alienación y el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana es decir, social”.<sup>44</sup>

Pero ¿qué significa el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social?

¿Significa que tienen que desaparecer todas las formas concretas bajo las que se ha desarrollado la actividad humana hasta ahora y que el hombre ha de convertirse en una totalidad indivisible, en la que no pueda distinguirse cualquier forma, cariz o aspecto? Esta conclusión es demasiado absurda para poderla atribuir a Marx. Ciertas actividades del hombre pueden desaparecer, otras nuevas pueden surgir (tenemos buenas razones para considerar que algunas de éstas, existentes en la actualidad, tales como el Estado, la religión, etc., desaparecerán algún día), pero no es nada evidente que el hombre pueda existir sin presentar características diferenciadas.

El retorno del hombre de su atomización en “esferas” a su existencia humana, no significa la disolución de las diferencias existentes entre sus diversos aspectos o facetas, antes bien, significa fundamentalmente la superación de la alienación mutua de estos aspectos realmente diferentes del todo y la disolución de la autonomía e independencia de dichas esferas con respecto al hombre, en las que él puede penetrar, aunque no necesariamente.

El retorno del hombre de unas esferas independientes y conflictivas a su existencia humana, tampoco quiere decir, el retorno a una “armonía” perfecta entre sus diferentes aspectos o formas de actividad, ni puede significar el “polifacetismo” que surgiría si los individuos desarrollaran todas las formas posibles de actividad. Ello constituiría la forma más exagerada de alienación del hombre.

El hombre individual no se aliena de su naturaleza humana si realiza su humanidad universal en las actividades correspondientes a su naturaleza individual, a sus tendencias y habilidades, si se realiza a sí

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* p. 128.

como un ser libre y creador. Y la desalienación de la sociedad humana significa la realización de una comunidad en la que “el desarrollo libre de cada individuo sea la condición para el libre desarrollo de todos”.

El hombre no-alienado es, por lo tanto, el hombre que se realiza a sí mismo como ser integral, libre, creador y práctico. Es un ser diferenciado, “rico”, un ser en el que el todo domina las partes y no una u otra parte el todo.

Por esta razón, la superación del factor económico, como aspecto determinante, en la sociedad desalienada no significa la abolición del trabajo, en el sentido estricto de la producción de los medios de subsistencia inmediata.<sup>45</sup> En *El Capital*, Marx señala que la división del trabajo es históricamente transitoria, pero que “en la medida en que el trabajo es creador del valor de uso, es decir, trabajo útil, es una condición necesaria para la existencia humana, independiente de todas las formas de la sociedad; es una necesidad natural y constante sin la cual no puede existir el intercambio material entre el hombre y la naturaleza, ni, por lo tanto, la vida”.<sup>46</sup>

El trabajo del hombre liberado en la sociedad sin clases difiere del trabajo del animal hombre-trabajador de la sociedad de clases; “Huelga decir que el mismo tiempo de trabajo, puesto que quedará reducido a una medida normal y puesto que nadie trabajará para otro sino para sí mismo, abolidos los antagonismos sociales entre señores y esclavos, etc., en tanto que trabajo social real y, finalmente, como base del tiempo libre, tiene un carácter totalmente diferente, más libre, y el tiempo de trabajo de un hombre, que es al mismo tiempo un hombre con tiempo libre, posee una cualidad superior que el tiempo de trabajo del animal- trabajador.”<sup>47</sup>

Sin embargo, a pesar de que el trabajo, en el sentido estricto de la

---

45 «Trabajo» y «producción», en sentido amplio, significarían lo mismo que «praxis».

46 Marx, *Capital*, traducido de la tercera edición alemana por S. Moore y E. Aveling; editado por F. Engels; revisado y ampliado de acuerdo con la cuarta edición alemana, por E. Untermann, vol. I (Chicago, 1912), p. 50.

47 Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Von Ricardo zur Vulgárokonomie, t. III, editado por K. Kautsky (Stuttgart, 1921 4), pp. 305-306.

palabra, como “creador del valor de uso”, tiene un “carácter totalmente diferente, más libre” en una sociedad no-alienada, permanece siempre en el reino de la necesidad. “En este ámbito, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo mantengan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas a su naturaleza humana. Con todo, éste seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más adelante, comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede florecer partiendo de aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”<sup>48</sup>

## VIII

Hagamos un breve resumen de la respuesta a la cuestión que hemos planteado al comienzo: ¿Es el hombre, según Marx, un animal económico, o más específicamente, un animal productor de herramientas?

Un examen superficial podría parecernos que ésta es la concepción del hombre de Marx, pero un análisis más detallado del sentido fundamental de la filosofía de Marx nos muestra que su concepción es distinta. La economía política burguesa considera al proletariado “simplemente como trabajador”, “únicamente como un animal”; la intención fundamental de Marx consiste en “superar el estadio de la economía política”.

Superar el estadio de la economía política significa comprender que el hombre, en el pleno sentido de la palabra, no es un animal económico, sino un ser práctico, es decir, un ser libre, universal, creador y auto-creador. Su forma específica del Ser —la praxis—, lo distingue de todos los demás seres.

---

<sup>48</sup> Marx, *Capital*, traducido de la tercera edición alemana por E. Untermann, editado por F. Engels, vol. III (Chicago, 1909), pp. 954-955.

El hombre, en tanto que praxis, no deja de ser un ser biológico, como tampoco el animal, en tanto que ser biológico, está eximido de las leyes físicas y químicas. Pero, si bien el hombre posee su naturaleza biológica peculiar, ella no le distingue esencialmente de todos los demás seres existentes.

A lo largo del desarrollo histórico, la actividad práctica del hombre se diferencia en “formas”, “clases” o “esferas” distintas, aparentemente autónomas y opuestas, siendo así que la forma inferior de su actividad práctica, la producción material para la satisfacción de sus necesidades vitales inmediatas, se hace determinante. Durante todo un período de su desarrollo histórico, el hombre es fundamentalmente un animal económico y como tal, está dividido en clases sociales, explotadores y explotados. Pero incluso en este período el hombre no es únicamente un animal económico. En tanto que animal económico ya es, por ello, el ser de la praxis realizado sólo en parte y alienado de sí. Pero incluso en esta época se desarrollan otras formas superiores de actividad práctica y aparece progresivamente la posibilidad de superar su autonomía y su oposición entre sí.

Ello muestra que el predominio de lo económico y de la explotación del hombre por el hombre no son formas necesarias de la existencia humana. Las condiciones bajo las cuales el hombre es fundamentalmente un animal económico, pueden y deben sustituirse por otras condiciones en las que el hombre pueda realizarse a sí como el ser creador universal. Ello no quiere decir que el hombre tenga que abandonar la producción económica; la producción material será siempre necesaria, de la misma manera que, mientras exista el hombre, sus órganos realizarán siempre determinadas funciones biológicas y obedecerán a determinadas leyes físicas o químicas. Pero la producción material de los medios de subsistencia dejará de ser un obstáculo de la “actividad libre que, a diferencia del trabajo, no está determinada por la coerción de una necesidad externa”.<sup>49</sup>

En *El Capital*, Marx critica brillantemente al animal económico —al hombre alienado de la sociedad capitalista. La crítica de la alienación de Marx no se ha superado hasta la actualidad y en una época en la

---

<sup>49</sup> Ibid. fn. 29 p. 305

cual la sociedad alienada ha llegado a ser el objeto de la crítica práctica por parte de las fuerzas sociales revolucionarias, la concepción humanista del ser libre, no-alienado, de la praxis, inherente a dicha crítica, adquiere cada vez mayor importancia.

# ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

## I

A lo largo de la historia de la filosofía han surgido diversas respuestas a la pregunta de ¿qué es el hombre? Con frecuencia, se ha intentado hallar esta respuesta en el “hecho” aparentemente indudable de que el hombre es una especie animal, investigando luego aquellas cualidades peculiares que distinguen a esta especie particular. Muchas teorías del hombre se encuadran dentro de los límites de esta concepción general. Aparentemente aceptables, todas ellas presentan dificultades insuperables. Pero si nos dejamos llevar por sus argumentos, nuestra confusión puede ser tal que no sepamos en qué punto nos encontramos.

Aceptamos que el hombre es un animal racional, como a menudo lo ha considerado la filosofía hasta nuestros días; efectivamente, el hombre posee la facultad del pensamiento abstracto y esta facultad no la posee ninguna otra especie animal. Pero, ¿cómo explicar esta maravillosa facultad humana? ¿No existe únicamente porque el hombre posee la facultad del habla? ¿El hombre es un animal racional fundamentalmente porque posee la capacidad de hablar? Por consiguiente podría proponerse la tesis de que el hombre es fundamentalmente y ante todo un animal dotado de la facultad del habla.

¿Acaso no podemos seguir preguntándonos por qué únicamente el hombre posee la facultad del habla? ¿No es a causa de vivir en comunidad social? Si no viviera en una comunidad social no tendría a nadie con quien hablar. Por consiguiente, la tesis más precisa sería que el hombre es un animal social.

Podríamos dar aún un paso más y preguntarnos por qué el hombre es un animal social, por qué vive en sociedad. ¿No podríamos afirmar que el hombre es un animal social porque es un animal que trabaja y produce? El hombre, como animal que no solamente recoge los pro-

ductos que le brinda la naturaleza, sino que también produce aquellos que necesita, no puede existir como individuo aislado. El trabajo sólo es posible en la sociedad. El hombre, por consiguiente, es un animal trabajador.

Pero, ¿por qué solamente es el hombre el que trabaja y produce? La explicación más razonable parece consistir en que el hombre trabaja y produce porque únicamente él posee la facultad de la razón. De este modo, volvemos a nuestra teoría inicial según la cual el hombre es un animal racional.

Las tentativas para descubrir la característica particular por la que el hombre es hombre pueden encerrarnos en un desagradable círculo vicioso.

Pero éste no es el único problema que surge en dichos ensayos. Además de las propiedades mencionadas (razón, habla, sociabilidad y trabajo), otras propiedades que también son características del hombre. Así, únicamente el hombre desarrolla diversas formas de creatividad espiritual —literatura, pintura, escultura, música—, únicamente el hombre cocina la comida y cultiva el arte culinario, únicamente él es capaz de ser malicioso, mezquino, perverso, hipócrita, irónico. Existen muchísimas propiedades que únicamente pertenecen al hombre y es difícil decir cuál es la “más importante” de ellas.

Quizá no sea preciso singularizar la propiedad más importante, sino simplemente enumerar todas las propiedades características del hombre. Pero también este intento plantea sus dificultades. El hombre no es el caos que resulta de todas estas propiedades, sino un ser integral y estructurado.

Por este motivo, tal vez no tengan que buscarse las propiedades características del hombre, sino la estructura general de su ser que se manifiesta en cada uno de los actos y hechos del hombre, en todas sus facultades y actividades.

En cierto modo, la mejor respuesta a la pregunta de qué es el hombre? nos la ofrece Karl Marx: El hombre es un ser que existe como praxis, o más brevemente, el hombre es un ser de la praxis. No cabe duda de que se han atribuido a Marx otras respuestas a esta pregunta, por ejemplo, la concepción del hombre como animal productor de herramientas y la concepción similar que sostiene que el hombre es un ser cuya actividad total está determinada por la esfera económica

de su existencia. Pero ésta y otras interpretaciones semejantes no hacen sino indicar hasta qué punto Marx ha sido mal comprendido.

## II

Si afirmamos que el hombre es un ser de la praxis, se plantea espontáneamente la pregunta de “¿qué es la praxis?”, y mientras no podamos responder a esta pregunta la definición del hombre como praxis seguirá siendo confusa. Sin embargo, existen opiniones diferentes con respecto a su respuesta.

Algunos autores sostienen que la praxis es un concepto indefinible, un concepto mediante el cual se definen todos los demás conceptos, pero que no puede comprenderse o explicarse directamente, sino únicamente mediante ejemplos, o bien, mediante términos indefinidos, pero comprensibles, del lenguaje común.

Otra opinión es la que sostiene que el concepto de praxis puede explicarse enumerando varias clases o formas de actividad práctica (la producción económica, la actividad política, la creatividad artística, el trabajo de investigación científica, filosofar, etc.) y determinando, a la vez, su relación mutua.

Con todo, es posible una tercera respuesta, si afirmamos que praxis es algo complejo y estructurado: podemos tratar de determinar la estructura de la praxis y descubrir las características fundamentales por las cuales la praxis es praxis.

Los autores que consideran que en la filosofía marxista la praxis sólo puede definirse como en las dos primeras definiciones anteriores, no distinguen en absoluto entre el concepto fundamental y el concepto más simple de una filosofía. Si en Marx, la praxis fuera el concepto más general y más simple, de la misma manera que el ser puro para Hegel, no podríamos definirla sino en una de las dos primeras definiciones anteriores. Pero “praxis” no es el concepto más simple de la filosofía de Marx. En tanto que concepto del Ser, del ser más complejo (el hombre), el concepto de praxis es el concepto más complejo. Por consiguiente, podemos analizar y definir este concepto, indicando sus elementos o momentos, lo que de ningún modo significa que su análisis y definición sean exhaustivos y definitivos.

En primer lugar, praxis es un modo determinado del Ser (Modus des Seins), peculiar a un ser determinado (einem bestimmten Seiendem), que trasciende a todos los demás modos del Ser y difiere fundamentalmente de ellos. Esta definición inicial nos obliga a afirmar que las formas o características de la praxis son modos determinados del Ser. Si bien el problema es complejo, cuando menos podemos indicar fácilmente algunas de las características por las que la praxis se diferencia de cualquier otra forma del Ser. Por ejemplo, la praxis es el Ser libre, la praxis es el Ser creador, la praxis es el Ser histórico, la praxis es el Ser proyectado al futuro. Todas estas características requieren una explicación más detallada, pero podemos afirmar con bastante certidumbre que la libertad es uno de los “momentos” esenciales de la praxis. No existe praxis sin libertad y no existe Ser libre que no sea praxis. La cuestión de la libertad es un elemento constituyente de la cuestión de la praxis y por consiguiente, un elemento constituyente de la cuestión del hombre.

### III

El hombre, en tanto que ser de la praxis, es un ser de la libertad. No existe libertad sin el hombre y no existe humanidad sin libertad. Ello no quiere decir que todos los hombres hayan sido libres siempre y en todos los lugares. Por el contrario, uno de los fenómenos más extendidos en la sociedad contemporánea es el miedo a la libertad.<sup>50</sup> Los hombres sienten su libertad y la responsabilidad que ella conlleva como una carga pesada de la que quieren deshacerse, transfiriéndola a otros.

El miedo a la libertad fue uno de los factores principales que posibilitaron la expansión del fascismo y el nazismo, movimientos en los que los individuos eran liberados del peso de la libertad y en los que toda la responsabilidad era asumida por un líder (il Duce, der Führer). Los que de este modo se liberaban a sí mismos de la libertad, estaban determinados a someterse sin oposición al líder ahogando

---

<sup>50</sup> Ver E. Fromm, *Escape from Freedom* (New York, 1941); E. Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós).

cualquier voz humana interior, estaban dispuestos a cometer los crímenes más perversos, así como a las privaciones físicas y al sacrificio. Mataron y saquearon sin premeditación, se helaron en llanuras nevadas y se asfixiaron en arenas desiertas.

La libertad también es pesada para los hombres de las sociedades “democráticas” (capitalistas). El miedo a la libertad es también un fenómeno masivo en estas sociedades y únicamente ha cambiado su forma. Una de dichas formas consiste en la abolición del esfuerzo de pensar, en la aceptación acrítica y pasiva de las opiniones ofrecidas por los medios de comunicación de masas u otros medios.

El miedo a la libertad también se presenta en las sociedades socialistas. También aquí encontramos personas que tratan de evitar o de eximirse de la libertad, que tratan de reducirse o se reducen a ejecutores ciegos de los dirigentes de foros políticos o sociales superiores, que están dispuestas a la acción hasta el límite del agotamiento físico tan sólo para no llevar el peso impalpable pero difícil e ingrato de la libertad.

El miedo a la libertad es un fenómeno extendido en el mundo contemporáneo, y el hombre, en la medida en que huye de la libertad, no es hombre. El miedo a la libertad es una forma de alienación del hombre.

El joven Marx escribió: “Un peligro vital para todo ser consiste en la pérdida de sí mismo. La falta de libertad es, por consiguiente, un peligro de muerte real para el hombre.”<sup>51</sup> Ello es cierto, pero podríamos decir aún: La falta de libertad no es simplemente el peligro de muerte para el hombre. La falta de libertad es la muerte misma del hombre. El hombre, al devenir no libre, deja de ser hombre.

#### IV

El problema de la libertad no puede reducirse a una cuestión de tipos o formas. Muy a menudo nos referimos a los tipos, formas y aspectos más diversos de la libertad —metafísica, ética, psicológica, econó-

---

<sup>51</sup> Marx, Engels, Werke, t. I, p. 60.

mica, política, nacional y religiosa—. Hablamos de libertad del espíritu, de la voluntad, del pensamiento, de la conciencia, libertad de movimiento, de actividad, libertad de prensa, radio y televisión, libertad de reunión, de expresión y de asociación. Tratamos acerca de la libertad de explotación, opresión, hambre, guerra, miedo. Nos referimos a la libertad de la tradición, de la convención, de la inmoralidad, de la debilidad, libertad de la pasión, del prejuicio, libertad del arte, de la ciencia, de la educación y de la instrucción. En fin, del libre proceder, del amor libre, del tiempo libre, etc.

Pero la enumeración de las distintas formas de libertad no responde a nuestra pregunta de ¿qué es la libertad? Por otra parte, no podemos decir, antes de responder a esta pregunta, qué forma o tipo de libertad de los mencionados representan realmente la libertad y qué otros constituyen únicamente pseudolibertades. La cuestión de la libertad es, en primera instancia, la cuestión de la esencia de la libertad.

Éste no es un problema únicamente teórico, ni puede responderse con un juicio puramente fáctico; el estudio de la esencia de la libertad no significa preguntarse acerca de lo que ha significado la libertad hasta la actualidad, ni de lo que la libertad es de hecho, ni mucho menos, del significado que tiene o puede tener la palabra “libertad”. Preguntarse acerca de la esencia de la libertad tampoco significa preguntar qué debería ser según el capricho o deseo subjetivo de alguien. Preguntarse sobre la esencia de la libertad significa examinar aquello en virtud de lo cual la libertad es un constituyente del hombre, lo que la libertad puede y debe ser en tanto que libertad humana, lo que la libertad es en esencia.

La pregunta sobre la esencia de la libertad, al igual que la pregunta sobre la esencia del hombre, no es simplemente una pregunta, sino que, a su vez, participa en la creación de la libertad. Es una actividad a través de la cual la libertad se libera a sí misma.

## V

¿En qué consiste la esencia de la libertad? ¿Qué es la libertad en su esencia? No podemos tratar acerca de lo que es la libertad sin referirnos a lo que no es. Para responder a la pregunta sobre lo que es y lo

que no es la libertad, partiremos de las concepciones o de las teorías desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía.

Las teorías de la libertad son prácticamente innumerables. Mencionaremos y someteremos a crítica tres grupos: en primer lugar, las teorías que consideran la libertad como la ausencia de obstáculos externos al movimiento o la actividad, es decir, la suma de circunstancias externas bajo las cuales existe algo; en segundo lugar, las teorías que conciben la libertad como consciencia de la necesidad, o como una adaptación al mundo y una transformación del mundo basada en el conocimiento de la necesidad; y finalmente, las teorías que conciben la libertad como autodeterminación.

La primera teoría es mantenida por muchos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. La encontramos en Thomas Hobbes, en el siglo xvii y también en el siglo xx, en un ensayo de un marxista (o marxólogo) norteamericano, John Somerville, del XII Congreso Filosófico Internacional en Venecia, el año 1958. Según estas teorías, un ser o un cuerpo es libre en la medida en que no existan obstáculos externos a su movimiento o actividad.

Esta concepción de la libertad puede parecer aceptable. En la conversación cotidiana usamos el concepto de libertad precisamente en este sentido y así, por ejemplo, decimos que un convicto no es libre cuando está en la cárcel y que, por el contrario, es libre cuando se escapa o le dan la libertad. Análogamente decimos que un tigre o un pájaro enjaulados no son libres, pero que un tigre en libertad o un pájaro fuera de la jaula son libres.

Este concepto de libertad no es únicamente aplicable a animales, sino también a objetos inanimados. En este sentido podemos afirmar que el agua no es libre cuando está en un recipiente, que goza de semi-libertad cuando perforamos el recipiente y que es completamente libre cuando vertemos todo su contenido.

Éstas y otras conclusiones semejantes, defendidas precisamente por Hobbes, demuestran que dicho concepto de libertad es del todo inaceptable. Evidentemente, la libertad, concebida de esta manera, no es algo específicamente humano y nosotros, por el contrario, tratamos la libertad como algo peculiar únicamente al hombre.

Por lo demás, esta concepción tiene otras consecuencias “indeseables”. Si la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos, se

diferencia en diversos tipos según la clase de dichos obstáculos. Pero la existencia de estos obstáculos exteriores puede presentarse de diversas formas, de modo que la existencia de unos sea buena, la de otros mala, en fin, la de un tercer grupo indiferente. Por ejemplo podríamos decir que el hombre es libre de palabra cuando no se le impide decir lo que desea y que es libre de matar o torturar cuando puede matar o torturar sin que nada se lo impida. Así llegamos a tipos de libertad tan extraños y poco frecuentes como la libertad de matar, la libertad de robar, la libertad de perseguir, de todo lo cual deducimos (como concluye Somerville) que la libertad en sí misma no es buena ni mala, sino que existen libertades “buenas” y libertades “malas” e “indiferentes”.

Precisamente esta conclusión, según la cual fenómenos que consideramos generalmente como los ejemplos más visibles de negación de la libertad aparecen entre las formas de libertad, nos indica que algo erróneo hay en esta teoría.

Contra la teoría de la libertad concebida como la suma de las condiciones externas bajo las cuales existe algo, podemos afirmar que la libertad es un modo determinado del Ser. La libertad no es algo que exista fuera del mismo ser libre, sino que es la estructura o modo específico del Ser.

## VI

Las teorías comprendidas en el segundo grupo consideran que la libertad reside en el mismo ser libre y consiste en la consciencia de la necesidad o en la actividad basada en esta consciencia de la necesidad.

Podemos hallar la idea de la libertad como consciencia de la necesidad entre los antiguos griegos, que concebían la libertad como la realización y aceptación del destino, y en filósofos posteriores, como Spinoza, Hegel y Engels, si bien no podemos decir, con respecto a éstos, que su teoría de la libertad se reduzca a esta idea; la concepción de Hegel por ejemplo, es mucho más compleja.

Con todo, la idea de que la consciencia de la necesidad es la esencia y la condición esencial de la libertad se desarrolla a lo largo de la his-

toria de la filosofía y aparece bajo tres variantes fundamentales: 1) La libertad es la conciencia de la necesidad; 2) la libertad es la adaptación a la necesidad conocida; 3) la libertad es el dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo basado en el conocimiento de la necesidad externa e interna.

Esta concepción, en sus tres variantes, presenta por lo menos dos defectos fundamentales: es contradictoria y conservadora.

Si todo es necesario, ni el conocimiento de la necesidad (y su adaptación a ella) ni el poder sobre la naturaleza (y sobre sí mismo) pueden estar fuera de la necesidad. La idea de que la libertad es la conciencia de la necesidad está basada implícitamente en dos tesis mutuamente contradictorias: 1) Que todo es necesario, y 2) que el hombre puede conocer la necesidad (si bien no necesariamente). Pero si todo es necesario, también el conocimiento por parte del hombre (o el fracaso de su conocimiento) de la necesidad ha de ser necesario. En consecuencia, es absurdo considerar el conocimiento de la necesidad como libertad y la ausencia de conciencia de la necesidad como no libertad.

Puede observarse esta contradicción en un grado todavía mayor en la concepción de la libertad como adaptación a lo existente sobre la base de la conciencia de la necesidad. Si todo es necesario, somos necesariamente lo que somos y necesariamente somos “adecuados” tal como somos. Sin embargo, para poder “adaptarnos” libremente, deberíamos estar eximidos de la necesidad, cuando menos hasta cierto punto.

Esta contradicción alcanza su máxima expresión en la noción de libertad como dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo basado en la conciencia de la necesidad, pues si todo es necesario y la necesidad domina la naturaleza y al hombre, no está nada claro cómo podemos dominar a ambos.

La idea según la cual debemos conocer la “necesidad” y obtener después un dominio sobre ella plantea en cierto modo esta contradicción. Esta idea surgió fuera de una generalización algo temeraria de algunas experiencias de la vida cotidiana, de ciertas enseñanzas prácticas que integran una parte importante de la sagacidad sobre las debilidades. Un sirviente o un esclavo puede ejercer un gran poder sobre su amo si está familiarizado con sus debilidades. ¿Acaso nues-

tro conocimiento de la naturaleza no puede posibilitar, análogamente, el dominio sobre ella?

Que el esclavo pueda ejercer poder sobre su amo se basa en el supuesto de que éste tenga alguna debilidad. Por consiguiente, si queremos dominar la naturaleza, ésta también ha de tener sus “debilidades”. Deben de existir cuando menos algunos “puntos” exentos de la necesidad universal.

Otro defecto fundamental de las teorías sobre la necesidad de la libertad consiste en que son esencialmente conservadoras. Si todo se sucede por necesidad, es natural aceptar lo que es, y no intentar su transformación. De esta manera, las teorías de la necesidad de la libertad pueden utilizarse, y se han utilizado frecuentemente, por las fuerzas conservadoras con el fin de mantener el orden social establecido.

Se podría objetar que los revolucionarios se han inspirado a menudo en la idea de la libertad como consciencia de la necesidad. En realidad esta concepción puede ser el origen de un hecho revolucionario peculiar. El revolucionario puede afirmar que considera su actividad como un momento constituyente del suceder necesario y que no quiere pensar si hubiera podido obrar de un modo distinto. Sin embargo, la actividad revolucionaria llevada a cabo sobre dicha base, puede transformarse con facilidad en una actividad contrarrevolucionaria. La teoría de la necesidad de la libertad no puede constituir el fundamento de una actividad revolucionaria creadora. En el mejor de los casos puede dar lugar al fanatismo revolucionario que no examina críticamente sus objetivos ni sus métodos y que es intrínsecamente conservadora, a pesar de que en algunas etapas de la historia humana pueda tener cierto efecto progresista.

La tercera variante de esta teoría, según la cual el dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo se basa en la consciencia de la necesidad externa e interna, presenta todavía otro defecto. Esta concepción insiste en la libertad como una forma de poder-dominio; considera que la naturaleza y el hombre constituyen un conjunto de plenos poderes y que sólo es necesario conquistarlos para doblegarlos, subordinarlos y utilizarlos.

El concepto de libertad como una especie de dominación y explotación es característico de los siglos xix y xx. El hombre contemporá-

neo se interesa por todas las cosas como objetos potenciales de subordinación y utilización. Pero no podemos considerar que dicha concepción sea “buena”. Semejante concepto de libertad es un concepto alienado, característico de una sociedad alienada.

Podemos afirmar, contra la concepción de la libertad como consciencia de la necesidad: Si la libertad se concibe como el conocimiento y la aceptación de lo dado, del destino, de la necesidad universal, en tal caso, la “libertad” no es sino una denominación distinta de la esclavitud voluntaria. La libertad no es ni subsunción ni adaptación a la necesidad externa o interna. Únicamente puede ser libre aquella acción mediante la cual el hombre transforma su mundo y a sí mismo. La consciencia de la necesidad únicamente es la consciencia de los límites de la libertad. La condición positiva de la libertad es el conocimiento de los límites de la necesidad, el conocimiento de las posibilidades creadoras del hombre. La libertad tampoco es la explotación despiadada de la naturaleza. La libertad consiste en la capacidad del hombre de humanizar la naturaleza y de participar humanamente en sus beneficios. El hombre y la naturaleza no constituyen un conjunto de plenos poderes que simplemente deben de ser conquistados, subyugados y utilizados. La esencia de la libertad no consiste en la subyugación de lo dado, sino en la creación de lo nuevo, en el desarrollo de las facultades creadoras del hombre, en el progreso y enriquecimiento de la humanidad.

## VII

Finalmente, nos queda la tercera teoría fundamental de la libertad, la teoría que concibe la libertad como autodeterminación.

Este concepto de libertad ha aparecido repetidas veces en la historia de la filosofía bajo formas diversos (comparemos, por ejemplo, Kant con Sartre). Al contrario de las anteriores concepciones, esta idea de libertad queda ampliamente justificada. Nadie consideraría libre un acto que venga determinado desde fuera; nunca diremos que un acto cometido por imposición, bajo hipnosis, por miedo o por amenaza, es libre. Una persona es libre, ante todo, cuando ella misma decide sus propios actos. Pero eso no es todavía suficiente.

Algunos pensadores consideran que no toda autodeterminación sino únicamente la autodeterminación inmediata (espontaneidad) es libre; por consiguiente, el concepto de libertad como autodeterminación se convierte en el concepto de libertad como espontaneidad. Según esta concepción sólo es libre el acto que determinamos nosotros mismos a través del cual exteriorizamos directamente ésta o aquella inclinación, habilidad, aspiración o necesidad nuestra. Somos libres, dicen, cuando no calculamos, especulamos, o premeditamos.

Pero, ¿es el hombre realmente libre cuando comete un acto irreflexivo en un acceso de ira, un acto que lamentará posteriormente? ¿O bien, en este instante es un esclavo de sus pasiones? Parece pues, que la libertad no consiste en la espontaneidad pura. El hombre es un ser inmediato y mediato a la vez; no siempre es libre cuando exterioriza espontáneamente aspectos o elementos particulares de su ser, sino que solamente es libre cuando actúa como un ser integral y multifacético. Esto no significa que el hombre sólo sea libre cuando realiza un acto grande o importante. El hombre total puede estar presente en el acto más insignificante.

Sin embargo, el acto no es necesariamente libre por el mero hecho de participar en él el hombre total. El tirano o el criminal cuya actividad total está orientada por deseos inhumanos y destructivos está lejos de ser libre. El hombre únicamente es libre cuando lo humano en él le impulsa a la acción creadora en la que los límites de su humanidad se extienden y enriquecen.

Podemos afirmar, en favor y en contra de la teoría de la libertad como autodeterminación que incluso la actividad más intensa y más dichosa no es libre si está determinada externamente. El soldado disciplinado, el oficial obediente, el policía bien remunerado pueden ser extraordinariamente activos y afortunados, sin embargo, su actividad lo es todo menos libre. Sólo es libre aquella actividad en la que el hombre mismo determina su acto. Tampoco es libre cualquier acto determinado interiormente. Sólo es libre aquella acción autodeterminada en la que el hombre actúa como una personalidad integral y multifacética y en la que no es esclavo de éste o aquel pensamiento, emoción o impulso especial. Los actos cuyo fin es la destrucción “libre” de la humanidad están aún más lejos de ser libres. Los dictadores ansiosos de poder, los conquistadores despiadados y los explotadores insaciables no son sino esclavos de sus propias obsesiones y

deseos inhumanos. El hombre únicamente es libre cuando sus actos están determinados por lo que en él hay de creador, cuando contribuye mediante su actividad a la expansión de los límites de la humanidad.

La tesis anterior sobre la esencia de la libertad no resuelve el problema “hasta el fin”, pero apunta claramente una concepción que puede utilizarse como base para la discusión ulterior.

## VIII

En el apartado anterior no nos hemos referido a la “mayor” o “menor” libertad, sino a la “libertad” y la “no libertad”. Por consiguiente, podríamos llegar a la conclusión de que la libertad no admite grados, que el hombre, o bien es siempre absolutamente libre, o bien es absolutamente no libre.

Podría objetarse que esta concepción es tan adialéctica como ahistórica: adialéctica porque omite la posibilidad de varios grados de libertad y no-libertad y porque no considera el hecho de que un grado determinado de libertad constituya a su vez un grado determinado de no-libertad; ahistórica porque no tiene en cuenta que el hombre no ha sido jamás absolutamente no-libre y no será jamás absolutamente libre, que toda la historia humana es un progreso contradictorio, pero ilimitado, orientado siempre hacia grados más altos de libertad, un avance en el que cada grado alcanzado puede considerarse con “mayor libertad” (o “menor no-libertad”) en relación a los grados precedentes inferiores y como una “mayor no-libertad” (o “menor libertad”) en relación a los grados superiores futuros.

Podemos aceptar las objeciones anteriores y otras semejantes. El hombre es un ser libre, pero siempre es libre únicamente en un grado mayor o menor. La libertad es “relativa”. Si lo deseamos, podemos transcribir todas las tesis anteriores en una forma “relativizada”. En lugar de afirmar: “El hombre es un ser libre”, podemos decir: “El hombre es hombre en la medida en que es libre”. En lugar de: “La no-libertad es la muerte del hombre”, podemos formular: “El hombre está muerto (o, el hombre no es hombre) en la medida en que no es libre”. Análogamente, en lugar de: “El hombre únicamente es libre

cuando sus actos están determinados por lo que en él hay de creador”, podemos afirmar: “El hombre sólo es libre en la medida en que sus actos estén determinados por lo que en él hay de creador.»

En realidad, la libertad es relativa, pero las teorías sobre la relatividad de la libertad en ocasiones van demasiado lejos. La relatividad, afirman algunos autores, no es algo añadido a la libertad desde fuera, es un elemento intrínseco de la esencia de la libertad. Cualquiera que sea la definición de libertad, hemos de encabezarla con las palabras: «La libertad es relativa...», o bien, «La libertad es un grado determinado...»

Por consiguiente, si la libertad es relativa, los grados de libertad históricamente relativos serán absolutos. De esta manera, la teoría de que la libertad es «en esencia» relativa no difiere fundamentalmente de la teoría según la cual la esencia de la libertad es la esclavitud. *En realidad la libertad es «relativa», pero esto no significa que la relatividad es aquello que la hace libre: la relatividad es aquello que la hace relativa.*

## IX

En la discusión precedente acerca de la libertad y el «hombre» no hemos especificado si el hombre debe concebirse como asociación (sociedad), como grupo (clase, estrato, nación, tribu, familia, etc.), o bien, como individuo (personalidad). Por lo demás, esta precisión no es esencial, pues independientemente de que consideremos al hombre como sociedad, como grupo social o como personalidad, la esencia de la libertad permanece inalterable. De la misma manera que la sociedad no es libre si ella misma no determina su propio destino, tampoco la personalidad es libre si su destino es decidido por otro. Del mismo modo que una sociedad no es libre si impide el desarrollo de las facultades creadoras del hombre, una personalidad tampoco es libre si no contribuye al desarrollo de la creatividad humana.

¿Significa ello que la sociedad libre consiste únicamente en individuos libres y la sociedad no-libre en individuos no-libres? En otras palabras, ¿una persona libre sólo es posible en una sociedad libre y una persona no-libre en una sociedad también no-libre? La respuesta

afirmativa a esta pregunta constituye una prueba de que no se ha comprendido la esencia de sociedad. La sociedad es una comunidad de personalidades, pero dicha comunidad no es la simple suma de individuos.

La sociedad puede desarrollar las facultades creadoras del hombre sólo con el fin de posibilitar e impulsar el desarrollo de la libre personalidad humana. *No puede existir una sociedad libre sin individuos libres.* Pero esto no significa que en una sociedad libre todos los individuos sean libres. *Incluso en una sociedad libre el individuo puede ser no-libre.* Empleando una terminología relativizada: El individuo puede ser menos libre que la sociedad en que vive. La sociedad puede estar organizada con el fin de posibilitar e impulsar el desarrollo de la libre personalidad, sin embargo *la libertad no puede darse a nadie como un regalo.* La libertad «dada» o «impuesta» es una *contradictio in adjecto*. La libertad es, por definición, la actividad del mismo ser libre. *El individuo sólo puede alcanzar su libertad personal a través de su propia actividad libre.*

De la misma manera que en una sociedad libre no son libres todos los individuos, en una sociedad no-libre tampoco son no-libres todos los individuos. *Un individuo puede ser libre incluso en una sociedad no-libre.* Expresado con mayor precisión, el individuo puede elevarse a sí mismo sobre el nivel de libertad alcanzado por la sociedad. Los obstáculos externos que erige una sociedad no-libre pueden dificultar aún más, o limitar un acto humano libre, pero no pueden impedirlo completamente. Un revolucionario firme en la cárcel puede ser más libre que el carcelero que lo vigila o que el verdugo que trata vanamente de destruirlo. Si rechazáramos la posibilidad de una personalidad libre en una sociedad no-libre, negaríamos la posibilidad de transformar una sociedad no-libre mediante la acción revolucionaria consciente.

El hecho de que en una sociedad libre puedan existir personalidades no-libres y que puedan existir personalidades libres en una sociedad no-libre no significa que la libertad de la sociedad sea independiente a la libertad del individuo. La sociedad no-libre pretende destruir la personalidad libre, mientras que la sociedad libre posibilita e impulsa su desarrollo. Por consiguiente, *la lucha por una sociedad libre es un momento de la lucha por la liberación de la personalidad.* Si este momento pretende supeditar todo, deja de ser lo que debería ser.

*La lucha por una sociedad libre no es tal lucha por la libertad de la sociedad si a través de ella no se crea un grado de libertad personal siempre superior.*

La libertad personal y la libertad social están unidas inseparablemente, pero la relación entre ellas es asimétrica: *no existe una sociedad libre sin personalidades libres* (lo cual no significa que en una sociedad libre todos los individuos sean libres) *pero es posible una personalidad libre fuera de una sociedad libre* (lo cual tampoco significa que la libertad social sea independiente a la libertad de la personalidad, o que pueda existir una personalidad libre fuera de toda comunidad social).

## X

El hombre, en tanto que individuo, no es únicamente miembro de una amplia comunidad social, sino también parte integrante de grupos sociales particulares. Los miembros de grupos sociales antagónicos, «clases», han tenido una importancia decisiva a lo largo de la historia, hasta nuestros días.

La lucha de clases, en toda la variedad de sus formas, es un elemento fundamental del desarrollo de la sociedad de clases. En esta sociedad, la lucha para conquistar un grado superior de libertad ha tenido un carácter de clase. En un análisis concreto puede establecerse qué clase o estrato social es el portador de un grado superior de libertad en una situación particular y qué clase o estrato defiende la no-libertad.

Toda sociedad de clases es una sociedad alienada, inhumana y esencialmente no-libre. Únicamente la sociedad sin clases puede transformarse en el reino de la libertad. Una clase progresista que luche por una forma nueva de sociedad de clases, más libre, lucha únicamente por una forma nueva, «más libre» de no-libertad. *El héroe radical de la libertad sólo puede ser la clase que lucha por la abolición de toda sociedad de clases y de sí misma como clase.*

Uno o muchos individuos libres no pueden transformar una sociedad no-libre en una sociedad libre. El individuo libre sólo puede llevar a cabo su proyecto de transformación en la medida en que convenza,

inspire y agite a la acción a los grupos sociales potencialmente revolucionarios.

Pero este conocimiento fundamental es deformado y ultrajado frecuentemente. Se induce al individuo a «unirse» completamente con esta clase, a subordinar todos sus pensamientos, deseos, esperanzas y pasiones personales a las exigencias de la lucha de clases. Los que reivindican este tipo de subordinación de la personalidad a la «clase» ignoran que *no existe una lucha de clases revolucionaria sin personalidades libres* capaces de superar en sí mismas el nivel fáctico de su clase y de realizar todas sus potencialidades revolucionarias universalmente humanas.

En ocasiones se interpreta la necesidad de la «personalidad» en la «clase» como la necesidad de una «gran» personalidad que «vea» y «dirija». Realmente las grandes personalidades son necesarias para la clase, la nación y el género humano, pero no son menos necesarias las personalidades aparentemente «menores» que, a pesar de su modesta «capacidad» de trabajo e intelectual, manifiestan altas cualidades humanas.

Algunas personas pensarán que he destacado excesivamente la importancia de la personalidad, pero *el socialismo es el culto a la personalidad*, aunque, evidentemente, no en el sentido político-periodístico tan extendido actualmente (la denominación «culto a la personalidad» se usa frecuentemente para designar el culto a la impersonalidad).

## XI

Al tratar sobre el significado de la libertad, hemos subrayado que este problema no puede reducirse a una simple cuestión de tipos o formas de libertad. La esencia del problema de la libertad estriba en la esencia de la libertad. Ello no quiere decir que no podamos referirnos a las distintas formas, tipos o aspectos de la libertad. Precisamente más arriba hemos hecho algunas observaciones sobre ciertos aspectos importantes de la libertad (social, individual, de clase), y en un capítulo anterior hemos enumerado muchas de las diferentes clases, formas y tipos de libertad.

El análisis de las formas y aspectos de la libertad tiene una gran importancia, impugnada en numerosas ocasiones. La negación de la diversidad de formas de la libertad está motivada, por lo general, por el deseo de generalizar las características específicas de un tipo de libertad a todas las formas restantes. Podemos afirmar, contra esta pretensión, que además de la esencia universal de la libertad, cada clase de libertad tiene su propia esencia específica, en virtud de la cual es, precisamente, esta clase de libertad. *«Así como en el sistema solar cada planeta particular gira en torno al sol al mismo tiempo que gira sobre sí mismo, de la misma manera en el sistema de la libertad cada uno de sus mundos gira alrededor del sol central de la libertad, girando sobre sí mismo.»*<sup>52</sup>

La posibilidad de diversos tipos o formas de libertad no ha de hacer-nos pensar que las diferentes formas de libertad son completamente peculiares e independientes entre sí. Todas las formas de libertad están relacionadas entre sí y cada una de ellas es una forma de libertad.

Frecuentemente se perdona la transgresión de una u otra forma de libertad ante la necesidad de mantener o establecer otra forma más importante. A argumentaciones semejantes hemos de replicar: *«Cada forma de libertad es la condición para el resto de ellas, de la misma manera que un miembro del cuerpo lo es también para los demás miembros. Cuando se pone en cuestión una libertad determinada se pone en cuestión la libertad misma. Cuando se rechaza una forma de libertad es la libertad lo que se rechaza, la cual no podrá sino continuar realizando una vida ficticia, pues en el futuro será puro azar aquel punto en el que la no-libertad se muestre a sí misma como la fuerza predominante.»*<sup>53</sup>

## XII

Finalmente, es necesario decir algo sobre la relación entre el proble-

---

<sup>52</sup> Marx, Engels, *Werke*, t. I, pp. 69-70.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pp. 76-77.

ma de la libertad en tanto que problema humano permanente y las diferentes formas en que dicho problema aparece históricamente.

En el análisis precedente se han puesto de manifiesto ciertos aspectos importantes del problema de la libertad, pero no hemos discutido sistemáticamente las diferentes formas asumidas por el problema de la libertad en las diversas formaciones sociales («primitiva», esclavista, feudal, capitalista, socialista) y en las diferentes etapas del desarrollo de las formaciones individuales. Ello no significa que el problema de la libertad sea siempre el mismo. Es un problema «eterno» (en el sentido en que usamos este atributo para caracterizar todos los fenómenos perdurables del hombre), pero en cada época asume formas distintas.

No entra dentro de los límites de este ensayo tratar las distintas formas históricas en que ha sido planteado el problema de la libertad. Sin embargo, podemos afirmar que en nuestro tiempo se ha demostrado claramente que una sociedad libre no se crea únicamente expropiando a los expropiadores, ni elevando el nivel de vida, ni siquiera mediante la combinación de ambos. En una sociedad en la que se han eliminado los explotadores, la libertad está amenazada por los medios de comunicación con la naturaleza y con los demás hombres (tecnología) y por los organismos sociales a través de los cuales se efectúa esta comunicación (instituciones y organizaciones sociales). *En la actualidad, el problema de la libertad aparece fundamentalmente como el problema de libertad y socialismo y como el de libertad y tecnología.*

Muchas veces, se desprecia a quienes plantean el problema de libertad y socialismo porque olvidan un problema mucho más importante: el de libertad y capitalismo. Esta objeción sólo está justificada aparentemente. El capitalismo es una gran fuerza, pero el socialismo no es una fuerza menor. Teóricamente, el problema de la libertad en el capitalismo todavía es interesante, pero es más interesante y más nuevo el problema de la libertad en el socialismo. Pero, aparte de que pueda ser más importante, el problema de la libertad en el socialismo es incomparablemente más importante, no sólo desde el punto de vista del desarrollo interno del socialismo, sino también desde el punto de vista del mundo contemporáneo en su totalidad. *El desarrollo del socialismo como una comunidad libre de individuos libres constituye la crítica más efectiva del capitalismo.*

Quienes hacen hincapié en el problema de libertad y tecnología son acusados de transferir acríticamente un problema enorme del capitalismo al socialismo. La «tecnología» —se dice— es simplemente un instrumento que puede ser peligroso bajo el capitalismo, pero que se vuelve «obediente» bajo el socialismo. En parte es cierto, pero *la bomba atómica no produce setas exquisitas por mucho que le coloquemos una etiqueta socialista.*

# ALIENACIÓN Y DESALIENACIÓN

## I

El término «alienación» («enajenación») tiene diferentes significados en la vida cotidiana, en la ciencia y en la filosofía; la mayor parte de ellos pueden considerarse como modalidades de su significado más amplio, dado por la etimología y morfología del término, significado en el que «alienación» (o «enajenación») aparece como el acto o el resultado del acto por el cual un ser se vuelve (o se ha vuelto) ajeno (extraño) a algo o alguien.

En la vida cotidiana «enajenación» significa normalmente alejarse o mantenerse alejado de antiguos amigos o asociados. Jurídicamente significa, por lo común, la transferencia de una propiedad de una persona a otra (ya sea compra-venta, o bien, ofrecida como regalo). En medicina y en psiquiatría «alienación» significa generalmente una desviación de la normalidad, es decir «locura». En la psicología y en la sociología contemporáneas, este término se usa frecuentemente para designar el sentimiento individual de extrañamiento de la sociedad, de la naturaleza, de otras personas o de sí mismo. Para muchos sociólogos y filósofos, el significado de alienación es idéntico al de «reificación», es decir, el acto (o el resultado del acto) de convertir las características, las relaciones y las acciones humanas en características y acciones de cosas independientes del hombre que dominan su vida. Según otros autores, la «alienación» significa lo mismo que la «auto-alienación de sí» («enajenación de sí»), a saber, el proceso, o el resultado del proceso, a través del cual el «yo» (Dios u hombre) se vuelve ajeno (extraño) a sí mismo (es decir, a su propia naturaleza) a través de sí mismo (esto es, a través de su propia actividad).

Hegel desarrolló filosóficamente el concepto de «alienación». Algunos sostienen que la doctrina cristiana del «pecado original» y de la

«redención» puede considerarse como la primera versión de la concepción hegeliana de la «alienación» y «desalienación», mientras que para otros autores la primera expresión en el pensamiento occidental del concepto de alienación, se encontraría en el concepto de idolatría del Antiguo Testamento. En fin, también se considera que el origen de la concepción de Hegel de la naturaleza como una forma alienada del Espíritu Absoluto puede hallarse en los pensamientos de Platón sobre el mundo natural como una imagen imperfecta del noble mundo de las Ideas. En idéntico sentido, podrían hallarse probablemente muchos más precursores de Hegel; sin embargo, podemos afirmar con absoluta certidumbre que G. W. Hegel, Ludwig Feuerbach y Karl Marx fueron los primeros en llevar a cabo una elaboración explícita de la «alienación» y que su interpretación es el punto de partida de todas las discusiones sobre la alienación en la filosofía, sociología y psicología contemporáneas.

Un concepto fundamental de la filosofía hegeliana es aquel que afirma que todo lo que es, es, en última instancia, la Idea Absoluta (Pensamiento Absoluto, Espíritu Absoluto, o bien, en el lenguaje popular, Dios), considerando la Idea Absoluta no como una serie de cosas fijas, ni como un acopio de propiedades estáticas, sino antes bien, como un Yo dinámico, ínsito en un proceso cíclico de alienación y desalienación. La naturaleza no es sino una forma alienada (enajenada) de la Idea Absoluta y el hombre es lo Absoluto en el proceso de desalienación. La totalidad de la historia humana es el desarrollo constante del conocimiento humano de lo Absoluto y a su vez, el desarrollo del auto- conocimiento de lo Absoluto que a través del Espíritu finito se convierte en autoconsciencia, «vuelve» a sí mismo partiendo de su alienación en la naturaleza. En tanto que la alienación del Espíritu Absoluto en la naturaleza no es un acontecimiento que transcurra en el tiempo, sino un hecho «atemporal», el espíritu alienado constituye el punto de partida de la historia del mundo y la totalidad de la historia se reduce al proceso de la desalienación.

En la filosofía de Hegel no solamente se aliena el Espíritu Absoluto a sí, de sí mismo. Una característica esencial del espíritu finito (hombre) consiste en producir objetos, exteriorizarse a sí mismo en objetos, «objetivarse» a sí mismo en objetos físicos, instituciones sociales y productos culturales, y cada objetivación implica necesariamente la alienación: los objetos producidos se vuelven ajenos a su productor.

En este sentido, la alienación únicamente puede superarse a través de su conocimiento adecuado. En el sistema de Hegel existe, asimismo, otro sentido en el que el hombre puede considerarse como alienado. Consiste en la vocación del hombre en tanto que hombre a ser el *organon* del autoconocimiento de lo Absoluto y en la medida en que no realiza esta función, no realiza su esencia humana; en este sentido es un hombre alienado.

Ludwig Feuerbach aceptó la concepción hegeliana del hombre alienado de sí, sin embargo, rechazó tanto la concepción de que la naturaleza es una forma alienada del Espíritu Absoluto, como la concepción del hombre como Espíritu Absoluto en el proceso de desalienación. El hombre no es un Dios alienado, antes bien, Dios es un hombre alienado, es únicamente la esencia absolutizada y enajenada del hombre. El hombre no está alienado cuando se niega a reconocer la naturaleza como una forma alienada de Dios; por el contrario, el hombre está alienado cuando crea y pone por encima de sí mismo a un ser superior imaginario y se inclina ante él como un esclavo. La desalienación del hombre consiste en la abolición de la imagen enajenada del hombre que es Dios.

Karl Marx elogiaba a Hegel por haber comprendido la autocreación del hombre como un proceso de alienación y desalienación. Pero le criticó, entre otras cosas, el haber identificado la objetivación con la alienación y la supresión de la alienación con la abolición de la objetividad. Por otra parte, criticó su concepto del hombre como consciencia de sí y de la alienación del hombre como alienación de su autoconsciencia. En fin, criticó la afirmación de Hegel según la cual la supresión de la objetivación y de la alienación sólo es posible a través del pensamiento puro.

Marx coincidía con la crítica feuerbachiana de la alienación religiosa, pero puso de relieve que la alienación religiosa del hombre sólo es una de las muchas formas de alienación del hombre. El hombre no aliena solamente una parte de sí mismo en la imagen de Dios, sino que también aliena otros productos de su actividad espiritual en forma de filosofía, sentido común, arte, moral, etc., aliena productos de su actividad económica bajo la forma de comodidad dinero, capital, etc. y aliena productos de su actividad social en las formas de Estado, leyes e instituciones sociales. De esta suerte, existen muchas formas bajo las cuales el hombre aliena de sí los productos de su propia acti-

vidad, convirtiéndolos en un mundo de objetos autónomos, independientes y poderosos, ante el que se comporta como un esclavo impotente y obediente. Pero el hombre no sólo aliena de sí sus propios productos, sino que también se aliena a sí mismo de su propia actividad mediante la que crea estos productos, se aliena a sí mismo de la naturaleza en la que vive y de los demás hombres. En última instancia, todos estos tipos o formas de alienación no son sino aspectos o formas diferentes de la auto-alienación del hombre, diferentes formas de alienación del hombre de la «esencia» o de la «naturaleza» humanas, de su humanidad. El hombre alienado es un ser que en realidad no es un hombre, es un hombre que no realiza sus posibilidades humanas históricamente dadas. El hombre no-alienado, por el contrario, sería aquel hombre que realmente es hombre, que se realiza a sí mismo como ser de la praxis, creador y libre.

Marx desarrolló los conceptos de alienación y desalienación en sus obras de juventud, especialmente en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, escritos en 1844 y publicados en 1932, y en sus obras posteriores ambos conceptos tienen la misma importancia, si bien se utilizan más implícita que explícitamente. Ésta es una de las razones por las que su importancia no se ha valorado suficientemente. Así, en ninguna de las exposiciones o interpretaciones del pensamiento de Marx, escritas en el siglo xix o durante las primeras tres décadas del siglo xx, se tiene en cuenta la importancia de los conceptos de alienación y desalienación.

Lukács, en su obra *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), trata sobre algunos aspectos importantes de la alienación bajo el título «reificación» (*Verdinglichung*), sin embargo no hallamos en este libro un planteamiento explícito y general sobre la alienación.

Con la publicación de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx, en 1932, y sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, los conceptos de alienación y desalienación se convirtieron en temas de ardua discusión. No sólo los marxistas tomaron parte en ella, sino también no-marxistas, especialmente existencialistas y personalistas, así como psicólogos (especialmente los psicoanalistas), sociólogos, críticos literarios, escritores, etc.

El resurgimiento del interés por el problema de la alienación halló una oposición violenta por parte de algunos marxistas dogmáticos

que sostenían que el concepto de alienación era una «caída» hegeliana del joven Marx, superada por el Marx «maduro». Sin embargo, un número creciente de marxistas en Francia, Italia, Inglaterra, Estados Unidos, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia y en otros países, consideran actualmente que el Marx «joven» y el Marx «viejo» presentan una unidad básica, y que los conceptos de «alienación» y «desalienación» son indispensables para una interpretación fidedigna de las tesis esenciales de Marx.

Sin embargo, entre aquellos que reconocen la importancia de los conceptos de alienación y desalienación, como instrumentos valiosos para el análisis teórico, existen diferencias en la explicación e interpretación de dichos conceptos. En el marco de este artículo es imposible referirnos a todos los conceptos de alienación, por cuyo motivo sólo mencionaremos algunas de las cuestiones polémicas planteadas por filósofos, psicólogos y sociólogos.

## II

Algunos autores consideran que el concepto de alienación puede aplicarse tanto al hombre como a seres no humanos («Dios, «mundo», «naturaleza», etc.); por el contrario, otros autores sostienen que este concepto únicamente puede referirse al hombre. Entre éstos últimos existen a su vez discrepancias entre los que insisten que el concepto de alienación sólo puede referirse a individuos, a personas aisladas, pero no a la sociedad en su conjunto. La desadaptación del individuo a la sociedad en la que vive es, desde el punto de vista de estos autores, un signo de su alienación. Otros sostienen que la sociedad también puede estar «alienada» o «enferma», de suerte que el individuo inadaptado a la sociedad existente no estaría necesariamente «alienado».

Muchos de los críticos que consideran que la alienación únicamente puede referirse a los individuos, limitan aún más este concepto en la medida en que lo conciben como un concepto puramente psicológico, perteneciente a la esfera del «sentimiento» o del «estado del espíritu». Para otros la alienación no es solamente un «sentimiento», sino también un «hecho objetivo», una forma del Ser.

Entre los autores que caracterizan la «alienación» como un estado del espíritu, hay quienes la consideran como un hecho o concepto perteneciente al ámbito de la psicopatología; otros insisten en que la alienación, si bien no es «buena» o «deseable», no es estrictamente patológica. Estos autores añaden que se debe distinguir la alienación de dos conceptos relacionados, pero no idénticos a ella: anomía y desorganización de la persona. «La alienación se refiere a un estado psicológico del individuo caracterizado por sensaciones de extrañamiento, mientras que la anomía se refiere a una falta relativa de normatividad de un sistema social. La desorganización de la persona se refiere a un comportamiento perturbado que surge como expresión de un conflicto interno en el individuo.»<sup>54</sup>

Contra la caracterización de la alienación como un concepto únicamente psicológico, frecuentemente se argumenta que la alienación es «también» (o «primariamente») un concepto económico, político, sociológico o ético. En fin, otros insisten que se trata básicamente de un concepto de filosofía general, o bien de un concepto «ontológico» y «antropológico».

Estas perspectivas diferentes del problema de la alienación son la causa de diferencias profundas en su definición, entre aquellos autores que utilizan este término. Según Gwynn Nettler, la alienación es un determinado estado psicológico de la persona normal, y una persona alienada es «aquella que ha sido enajenada, puesta en contradicción con su sociedad y la cultura que ésta sostiene.»<sup>55</sup> Para Murray Levin «la característica esencial del hombre alienado es su creencia en la imposibilidad de realizar lo que considera su papel legítimo en la sociedad.»<sup>56</sup> Según Eric y Mary Josephson, la alienación es un «sentimiento individual o un estado de disociación del Yo, de los otros y del mundo, sin límites.»<sup>57</sup> Para Stanley Moore, los términos «alienación» y «enajenación» «se refieren a las caracterís-

---

<sup>54</sup> Murray Levin in E. and M. Josephson, ed., *Man Alone* (New York, 1962), p. 228.

<sup>55</sup> *American Sociological Review*, vol. 22, n.º 6 (diciembre 1957), p. 672.

<sup>56</sup> E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 227.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 13.

ticas de la conciencia individual y de la estructura social propias de las sociedades cuyos miembros están controlados por los resultados de su actividad colectiva, en lugar de ser ellos mismos el sujeto de este control.»<sup>58</sup> Según Jean-Yves Calvez, la alienación es «un tipo general de las situaciones del sujeto absolutizado que se ha dado un mundo propio, un mundo formal, rechazando de este modo lo verdaderamente concreto y sus necesidades.»<sup>59</sup> En fin, según Erich Fromm «la alienación (o enajenación) significa para Marx, que el hombre, en su comprensión del mundo, no se experimenta a sí como sujeto activo, sino que el mundo (la naturaleza, los otros y él mismo) se mantienen extraños a él. Incluso cuando son objetos de su propia creación, están por encima de él y contra él mismo. La alienación es esencialmente la experimentación pasiva y receptiva del mundo y de sí mismo, como sujeto separado del objeto».<sup>60</sup>

Ante tal diversidad de definiciones, es difícil destacar la «mejor» de ellas. Sin embargo, nos parecen posibles dos formas fundamentales de abordar el problema de la alienación. Una de ellas consiste en reservar el término para un fenómeno específico por el que se tiene un interés particular y por consiguiente, definirlo de un modo tan limitado que haga inadmisibles la mayoría de las acepciones existentes del concepto de alienación. La segunda consiste en definirlo con tal amplitud que la mayoría de las acepciones del término alienación sea, cuando menos, aceptable en parte para explicar la variedad de fenómenos y prevenir posibles confusiones. A primera vista, este segundo método parece ser más prometedor, y en realidad lo es — con la condición de que no nos limitemos a una definición tan amplia, sino que procedamos inmediatamente a distinguir las diferentes formas de alienación y a determinar, con la menor ambigüedad y la mayor claridad posibles, la forma fundamental que Hegel y Marx denominaron «alienación de sí».

---

<sup>58</sup> S. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy* (New York, 1957), p. 125.

<sup>59</sup> J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (París, 1956), p. 51; J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus.

<sup>60</sup> Fromm, *Marx's Concepts of Man*, p. 441.

### III

Los autores que han utilizado el concepto de alienación han hecho diferencias entre sus distintas formas, pero no todos ellos han tratado este problema explícitamente.

No existe ningún intento de clasificación explícita de las formas de alienación de Hegel, pero en la medida en que él concibe el desarrollo como un proceso de alienación y desalienación, las diferentes etapas del desarrollo de lo Absoluto podrían considerarse como otras tantas formas de alienación. Sería mucho más difícil establecer una clasificación similar en Feuerbach, cuya filosofía es esencialmente la negación de la filosofía sistemática. Un capítulo muy conocido de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* («Trabajo alienado») parece indicarnos la distinción de cuatro formas diferentes de alienación del hombre: la alienación del hombre de los productos de su propia actividad, la alienación del hombre de su propia actividad productiva, la alienación del hombre de su esencia humana y la alienación del hombre de los demás hombres. Con todo, una clasificación semejante parece alejarse de un resumen claro de la totalidad de las concepciones de Marx sobre las formas de la alienación. En otros lugares podemos encontrar referencias a otras formas y subformas de alienación. Por otra parte, esta enumeración también parece defectuosa, porque sitúa a un mismo nivel «formas» de alienación que tienen características distintas.

Los autores del siglo xx difieren marcadamente en la clasificación de las formas fundamentales de alienación. Citemos sólo algunos: Frederik A. Weiss distingue tres formas básicas de alienación de sí (inconsciencia de sí, eliminación de sí e idealización de sí), Ernst Schachtel, cuatro (la alienación del hombre de la naturaleza, de su semejante, de sus productos manuales y espirituales y de sí mismo), Melvin Seeman, cinco (carencia de poder, carencia de sentido, aislamiento social, carencia de normatividad y enajenación de sí), Lewis Feuer, seis (la alienación de la sociedad de clases, de la sociedad competitiva, de la sociedad industrial, de la sociedad de masas, de la raza y de las generaciones).

Melvin Seeman trata de definir estrictamente las cinco formas clasificadas de alienación. Considera que la carencia de poder es «la sen-

sación o la posibilidad que siente el individuo de que su propia actividad no pueda determinar el curso de los acontecimientos y situaciones que necesita»; la falta de sentido consiste en «la ausencia de claridad en el individuo con respecto a sus creencias, cuando no existe el standard mínimo de claridad individual en la decisión de sus actos»; la carencia de normatividad es la característica de una situación «en la que existe una sensación intensa de que se requieren conductas desaprobadas socialmente para conseguir determinadas metas sociales»; el aislamiento es característico de aquellos que «asignan un bajo nivel de gratificación a objetivos o creencias que en una sociedad dada tienen, por lo general, un alto valor»; por último, enajenación de sí es «el grado de dependencia de una actuación determinada a las consecuentes gratificaciones ulteriores, estimulada por gratificaciones ajenas a la actividad misma».<sup>61</sup>

Otros autores han eludido tanto una clasificación completa de las formas de alienación, como una definición precisa de estas formas. Eric y Mary Josephson señalan indirectamente y de una manera general lo que consideran como formas fundamentales de alienación, diciendo que «el hombre de las sociedades industriales contemporáneas se para súbitamente de la naturaleza, de sus viejos dioses, de la tecnología que ha transformado su medio ambiente y que ahora amenaza con destruirlo, de su trabajo y de sus productos, y de su ocio; se aleja de las complejas instituciones sociales, que tal vez le son útiles, pero con mayor probabilidad le manipulan, de la comunidad en la que vive y, sobre todo, de sí mismo —de su cuerpo y de su sexo, de sus sentimientos de amor y ternura y de su arte— de su actividad productiva y creadora».<sup>62</sup>

No intentaremos enumerar todas las clasificaciones de las formas de alienación que se han propuesto hasta el presente, sino que en su lugar, mencionaremos únicamente algunos criterios fundamentales, a partir de los cuales podrían efectuarse —y actualmente se han efectuado— dichas clasificaciones.

Teniendo en cuenta la naturaleza de aquello que se aliena, podemos distinguir entre la alienación de objetos y de sujetos, y según los

---

61 *American Sociological Review*, vol. 24, n.º 6 (diciembre 1959), pp. 786, 788, 789, 790.

62 E. and M. Josephson, *Man Alone*, pp. 10-11.

tipos fundamentales de objetos o sujetos podemos añadir ulteriores subdivisiones. Para los que consideran que el único sujeto posible es el hombre, la alienación del sujeto no será sino una denominación distinta para indicar una alienación del hombre. Si profundizamos en el concepto del hombre en tanto individuo, o bien, en tanto grupo o comunidad sociales, podremos distinguir la alienación individual y la alienación social. Atendiendo a las diferentes clases de alienación social, podemos distinguir la alienación de la sociedad en su conjunto (alienación del feudalismo, alienación del capitalismo, etc.), alienación de los grupos sociales (alienación del obrero, del intelectual, del burócrata, del productor, del consumidor, etcétera), alienación de las instituciones sociales (alienación del Estado, de la Iglesia, de las instituciones culturales, etc.).

Si consideramos aquello de lo que se aliena un sujeto, podemos distinguir la alienación de un objeto, o bien, la alienación de otro sujeto, y la alienación de sí mismo. Esta distinción no puede aplicarse a la alienación de objetos, pues un objeto no puede alienarse de sí, mientras que un sujeto puede alienarse de algo, de alguien, o bien, de sí mismo. Podemos añadir divisiones más amplias teniendo en cuenta los diferentes tipos de «sujetos», así como los diferentes aspectos o facetas del sujeto (por ejemplo, alienación de la naturaleza, alienación de los semejantes, del cuerpo, de los sentimientos, de las necesidades, de las capacidades creadoras, etc.).

Con respecto al proceso de la alienación, podemos distinguir, según se realice la alienación a través de la propia actividad del sujeto, o a través de la actividad de otro, en alienación a través de sí mismo y alienación a través de otros. Evidentemente, la alienación de un objeto sólo puede ser una alienación a través de otros, mientras que la alienación de un sujeto puede tener lugar tanto a través de otros como de sí mismo.

Los criterios utilizados anteriormente para distinguir las formas de alienación pueden aparecer combinados entre sí. Así, el concepto de alienación tal como lo entiende Hegel y Marx, y siendo un concepto de gran interés para la filosofía, es el resultado de la síntesis de los tres criterios básicos anteriores. Aquello que Hegel y Marx denominan alienación de sí, es la alienación de un sujeto *de* sí, a través de sí mismo. La diferencia entre Hegel y Marx estriba en que éste sólo reconoce un sujeto alienado de sí (el hombre), mientras que Hegel

considera a dos sujetos (el hombre y Dios o lo Absoluto). Algunos autores consideran que también podría referirse a la alienación de la «naturaleza» o del «mundo». En los mitos religiosos encontramos ángeles alienados (v. gr. Lucifer) y en los cuentos infantiles y fábulas existen algunos animales alienados (el león cobarde, el zorro ingenuo), así como plantas (un abeto giboso, una rosa maloliente). Pero fuera de los cuentos infantiles (que cuando tratan de animales se refieren a hombres), el hombre es el único ser capaz de estar alienado de sí en el propio sentido de la palabra.

Podría objetarse que limitando la alienación al hombre, se reduce demasiado este concepto. Pero si el hombre no es solamente *un* ser, sino *el* ser (*dasjenige Seiende*), que es la forma más auténtica del Ser (*Form des Seins*) y que expresa el sentido del Ser en tanto Ser (*den Sinn des Seins als Seins*), esta limitación no resulta tan drástica. Si las posibilidades más elevadas del Ser en su conjunto, de la «totalidad» del «mundo» o de la «naturaleza» no se realizan sin el hombre, la alienación del hombre puede considerarse como una forma de alienación de sí del «mundo» o de la «naturaleza» en su conjunto.

No obstante, si consideramos la alienación del hombre puramente como una entre otras formas de alienación, nuestro concepto de alienación sería realmente demasiado limitado, pues la alienación de sí es la «forma» decisiva de la alienación cuya comprensión descubre las perspectivas para la comprensión de todas las demás. Por lo demás, la mayoría de los fenómenos que aparentemente son una alienación del hombre de algo, no son sino una forma de su alienación de sí. Por ejemplo, la alienación del hombre de la naturaleza constituye también una forma de alienación de sí del hombre (pues él, en tanto ser natural, es una parte de la naturaleza).

#### IV

No es difícil definir la alienación de sí como la alienación de un sujeto de sí a través sí mismo. Por el contrario, definir cómo y en qué sentido puede alienarse un sujeto de sí (ya sea un hombre individual o una sociedad) ya no resulta tan fácil.

Parece muy correcto afirmar que estar alienado de sí significa estar

dividido interiormente, separado cuando menos en dos partes que se vuelven mutuamente extrañas. En tal caso, ¿por qué debemos referirnos a la «alienación de sí» y no a la «división interna» o «desdoblamiento»? El término «alienación de sí» parece indicar algunos o todos los siguientes aspectos: 1. La división en dos partes conflictivas no se efectúa desde el exterior, sino que es el resultado de una acción del sujeto mismo. 2. La división del sujeto en dos partes conflictivas no destruye la unidad del yo; el yo alienado de sí es, a pesar de su desdoblamiento, un yo. 3. No se trata simplemente de un desdoblamiento en dos partes que mantienen relaciones idénticas con el yo en su conjunto; la inferencia consiste en que una parte del yo representa al yo en su conjunto con mayor derecho que la otra parte, de manera que enajenándose de ella, la otra parte también se hace ajena al yo en su conjunto. Puede especificarse y clarificarse la desigualdad de las partes procedentes de la división del yo alienado de sí, describiendo la alienación de sí como la separación de la «naturaleza» o «esencia» real del hombre de sus «propiedades» o existencia fáctica. En este caso, el hombre alienado de sí es un ser que de hecho no es lo que es en esencia, un ser cuya existencia real no corresponde a su esencia humana. Del mismo modo, una sociedad aliena de sí es aquella cuya existencia fáctica no corresponde a la esencia real de la sociedad humana.

¿Cómo es posible separar la existencia real del hombre de su esencia o naturaleza real? Si se concibe la esencia del hombre como algo compartido por todos los hombres, el sujeto alienado de su esencia humana no puede ser auténticamente un hombre. Por consiguiente, si es posible la alienación del hombre de su esencia, su esencia no puede concebirse como algo común a todos ellos. En tal caso, ¿cómo hemos de concebir la esencia?

Podemos concebir la esencia como un idea eterna y atemporal del hombre que el hombre real tiene que conquistar. Esta definición presenta un sinnúmero de dificultades y nos conduce a preguntas incontestables, como las siguientes: ¿Dónde y de qué manera existe semejante idea del hombre? ¿Qué camino o método nos conducirá a un conocimiento verdadero de ella? ¿Por qué razón el hombre real debe luchar por conseguirla?, etc., etc.

Según otra interpretación, la esencia del hombre es algo que pertenece realmente a los hombres, pero tan sólo a una parte de ellos, por

ejemplo, a la mayor parte de los hombres existentes hasta el presente, o bien, a la mayoría de los hombres futuros, etc. Surgen nuevas dificultades, cualquiera que sea la definición que consideremos. ¿Por qué motivo una mayoría ha de ser más representativa de la naturaleza humana que una minoría? Si ya hemos admitido la separación de «esencia» y «existencia», ¿por qué no debemos tener en cuenta la posibilidad de que esta separación tenga lugar en la mayoría?

Una tercera interpretación, quizá la más sugestiva, pretende mostrar que la esencia del hombre no es ni una idea eterna, ni una parte o facticidad, sino la suma de las posibilidades humanas históricamente dadas. Decir entonces que el hombre aliena su esencia humana, equivaldría a decir que el hombre aliena de sí la realización de sus posibilidades humanas históricamente dadas. Afirmar que el hombre no está alienado significaría que el hombre está al nivel de sus posibilidades, que a través de la realización de sus posibilidades crea constantemente posibilidades nuevas y superiores. La tercera interpretación parece más razonable que las dos primeras, sin embargo también nos conduce a preguntas difíciles de responder. ¿De qué manera existen estas posibilidades y de qué modo podemos descubrirlas? ¿Con qué criterio dividimos las posibilidades reales del hombre en humanas e inhumanas?

## V

Otra cuestión ha suscitado también muchas discusiones: ¿La alienación es una característica eterna y esencial del hombre en tanto que hombre, o sólo es una característica de una etapa histórica del desarrollo humano? Algunos filósofos (especialmente los existencialistas) afirman que la alienación es un momento estructural permanente de la existencia humana. El hombre en tanto que hombre está necesariamente alienado de sí, paralelamente a su existencia auténtica realiza una existencia no-auténtica y es ilusorio esperar que algún día el hombre viva solamente su existencia auténtica.

Por el contrario, según otra concepción, el hombre, no-alienado originalmente, se aliena a sí de sí mismo en el transcurso de su desarrollo, pero en el futuro retorna a sí mismo. Podemos hallar esta concepción en Engels y en muchos marxistas contemporáneos, y el

mismo Marx parece inclinado a pensar que el hombre ha estado alienado de sí hasta el presente, pero que puede y debe retornar a sí mismo. En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx concibe el comunismo como la superación *positiva* de toda alienación y el retorno desde la religión, la familia, el Estado, etc. a su existencia humana, es decir, a su existencia *social*. La concepción del comunismo como la desalienación de la comunidad humana constituye también la base de todas las demás obras de Marx.

Si afirmamos que toda la historia de la humanidad, hasta la actualidad, es la historia de la alienación del hombre, se nos plantea el siguiente problema. ¿La historia se ha caracterizado por la supresión gradual de la alienación, o por el contrario, por su intensificación constante? Aquellos que creen en el progreso aseguran que la alienación ha disminuido progresivamente; por el contrario, muchos filósofos y sociólogos contemporáneos consideran que la alienación ha aumentado constantemente de manera que es mucho más intensa y profunda en el capitalismo y en el socialismo burocrático contemporáneos que en cualquier época anterior. Un tercer grupo de autores sostiene que no es fácil evaluar el desarrollo de la alienación pues en algunos aspectos disminuye, mientras que en otros aumenta. Pero se insiste en que este problema no puede resolverse mediante consideraciones de «más» y de «menos», sino que deben investigarse los diferentes tipos de caracteres alienados correspondientes a diferentes períodos de la historia humana.

Erich Fromm ha llevado a cabo un interesante estudio en este sentido, distinguiendo cuatro tipos fundamentales de orientaciones caracterológicas «no-productivas» (alienadas) : la orientación receptiva, acumuladora, explotadora y mercantil, que considera característica de cuatro etapas sucesivas del desarrollo histórico. Según Fromm, estas cuatro formas se presentan en la alienada sociedad contemporánea, si bien no todas son igualmente típicas. La orientación receptiva es característica «en aquellas sociedades en las que el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido»; la orientación explotadora se remonta a nuestros antepasados feudales y piratas, extendiéndose a los aventureros del siglo xix; la orientación acumuladora «existió junto a la orientación explotadora de los siglos

xvm y xix», y la orientación mercantil es «definitivamente un producto moderno» y es característica del capitalismo del siglo **XX**.<sup>63</sup>

Podemos corroborar casi la totalidad de las concepciones esbozadas anteriormente y es difícil refutar la tesis según la cual la desalienación va en aumento. Vivimos en una época en la que las naciones de todos los continentes muestran una actividad y una energía sin precedentes para adueñarse de su propio destino, y la clase obrera de todo el mundo (a pesar de grandes diferencias entre los distintos países) consigue gradualmente no sólo mejores condiciones de vida, sino también una influencia cada vez mayor en la determinación de dichas condiciones, y tiene posibilidades cada vez mayores de transformar radicalmente la sociedad en conjunto. Pero también es difícil refutar la tesis según la cual la alienación se incrementa y consolida. En nuestra época, las relaciones entre las personas e individuos se basan en un egoísmo sin escrúpulos y el hombre se considera a sí mismo como una mercancía dispuesta a venderse al mejor mercado.

Si con estos argumentos u otros semejantes podemos corroborar ambas tesis opuestas, también podremos probar la tesis «media» (la tercera), que afirma que la alienación decrece en algunos aspectos, mientras que en otros aumenta. De ello se desprende necesariamente una pregunta que, planteada en estos términos, molesta por su carácter ecléctico: ¿Podemos afirmar, o por lo menos establecer aproximadamente, si la alienación en conjunto aumenta o disminuye?

La respuesta puede parecer afirmativa en principio: pero consideramos un solo aspecto de la alienación: ¿El hombre es menos humano si guisa en una olla a otro hombre, como el caníbal, o cuando tortura a un hereje, como el inquisidor de la Edad Media? ¿Cuando mata científicamente a mujeres y niños en los campos de concentración, como los nazis? Insistir en estos momentos sobre el avance o regresión de la alienación parece sólo un acto de pedantería humana. Si bien es imposible comparar cuantitativamente formas de alienación de aspectos semejantes y cualitativamente distintas, es más difícil aún hallar un standard cuantitativo general del incremento o disminución de la alienación que sea aplicable a la sociedad en conjunto.

---

<sup>63</sup> E. Fromm, *Man for Himself* (New York, 1941), pp. 79-81; E. Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: F.C.E.)

Si el proceso de alienación y desalienación no puede expresarse mediante índices cuantitativos, ¿tenemos que limitarnos a afirmar que han surgido diferentes formas de alienación en el curso de la historia, que se han superado para substituirse por otras formas nuevas? Dicha afirmación parece demasiado simple.

¿No deberíamos buscar la clave que nos proporcionará una comprensión mejor de la historia previa de la relación entre el proceso de alienación y desalienación, en su relación presente? ¿Acaso la especificidad del momento presente de la historia, no reside en el hecho de que la contradicción entre la alienación y la desalienación es tan aguda que no puede resolverse con formas de alienación nuevas o más refinadas, sino a través de una desalienación radical?

Para los que consideran la alienación como un fenómeno histórico, se plantea, naturalmente, el problema de la «abolición de la alienación» («desalienación»).

Una concepción ampliamente extendida considera posible la desalienación absoluta, es decir, la abolición total de las alienaciones sociales e individuales. Algunos de los portavoces de esta concepción tan optimista también sostienen que en los países socialistas ha sido eliminada la alienación ya en su misma base, y sólo sobrevive como demencia individual, o bien como «vestigio insignificante del capitalismo». Los portavoces más realistas de esta concepción no niegan el hecho de que en países que se consideran socialistas existen muchas formas «viejas», e incluso «nuevas» de alienación, pero insisten en que todas estas formas de alienación están destinadas a desaparecer en etapas más maduras del socialismo.

No es difícil ver que estas concepciones son insostenibles. La desalienación absoluta sólo sería posible si el género humano fuera algo definitivamente acabado e intransformable. Por esta razón hemos de sostener, en contra de los defensores de la desalienación absoluta, que sólo es posible una desalienación relativa. Es imposible suprimir la alienación, pues la «esencia» o «naturaleza» humana no es algo dado e intransformable que pueda realizarse de una vez para siempre, pero podemos crear una sociedad básicamente no-alienada que impulse el desarrollo de individuos humanos realmente no-alienados.

Al profundizar en la esencia de la alienación, se plantean nuevas condiciones para su supresión. Los que conciben la alienación de sí

como un hecho «psicológico», como un «hecho de la vida del Yo del individuo humano», refutan la importancia y el significado de cualquier cambio «externo», de «circunstancias», y proponen como única alternativa el esfuerzo moral individual, «una revolución en el ámbito del yo». <sup>64</sup> Los autores que consideran la alienación de sí como «el resultado de un proceso neurótico», están totalmente dispuestos a ofrecer un tratamiento médico psicoanalítico, considerando que la «experiencia nueva y creadora de adaptación y comprensión, en una relación médico-paciente calurosa, sincera y confiada», es «el factor terapéutico más importante». <sup>65</sup> Por el contrario, otros filósofos y sociólogos, cuyas concepciones se basan en una variante degenerada del marxismo denominada «determinismo económico», consideran al individuo como un producto pasivo de la organización social, conciben la totalidad de la organización social como la consecuencia de una organización determinada de la vida económica, la cual es el resultado inevitable de las formas dominantes de propiedad (que según esta concepción, puede ser propiedad privada o propiedad colectiva-estatal). Para estos «marxistas», el problema de la desalienación se reduce a la cuestión de la transformación social, y ésta, a su vez, se reduce al problema de la abolición de la propiedad privada.

Marx, al criticar «la doctrina materialista, según la cual los hombres son productos de las circunstancias y de la educación» ponía de relieve que «son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias» y que «la convergencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*». <sup>66</sup>

Partiendo de estas ideas podemos elaborar una concepción diferente del proceso de desalienación, una concepción en la que la desalienación de la sociedad y de los individuos esté estrechamente ligada, en la que la desalienación no pueda realizarse sin los demás, ni pueda reducirse a los demás. Es posible crear un sistema que potencie e impulse el desarrollo de individuos desalienados, pero es imposible organizar una sociedad que produzca automáticamente estos indivi-

---

64 R. Tucker, *Philosophy and Myth in K. Marx* (Cambridge, 1961), pp. 240-41.

65 F. A. Weiss in E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 479.

66 Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 244.

duos. Un individuo no-alienado es aquél que se realiza a sí mismo como ser de la praxis, libre y creador, y la libre creatividad no puede ofrecerse como un obsequio, ni imponerse desde fuera. El individuo sólo puede devenir libre a través de su propia actividad.

Si la desalienación no puede reducirse a la desalienación social, ésta tampoco puede concebirse como una transformación de la vida económica que ocasionaría automáticamente una transformación de todos los demás aspectos o esferas de la vida social. La división de la sociedad en esferas independientes y conflictivas entre sí (economía, política, derecho, arte, moral, religión, etc.) y el predominio de la esfera económica, lejos de ser hechos eternos, son, según Marx, características de una sociedad alienada. La desalienación de la sociedad, pues, es imposible sin la abolición de la alienación de las diferentes actividades humanas.

Asimismo, el problema de la desalienación de la vida económica no se resuelve mediante la simple abolición de la propiedad privada. La transformación de la propiedad privada en propiedad estatal (ya sea una propiedad estatal «capitalista» o «socialista»), no constituye una transformación esencial de la situación de la clase obrera, los trabajadores. La desalienación de la vida económica exige también la abolición de la propiedad estatal y su transformación en propiedad social real, y ello no puede llevarse a cabo sin la organización de la vida social sobre la base de la autogestión de los productores inmediatos.

Sin embargo, la autogestión obrera, si bien es una condición necesaria para la desalienación de la «esfera» económica de la vida humana, no es por sí misma una condición suficiente. La autogestión obrera no resuelve automáticamente el problema de la desalienación, de la distribución y del consumo, ni tampoco es una condición suficiente para resolver por sí misma la desalienación de la producción. Algunas formas de alienación en la producción tienen su raíz en la naturaleza de los medios de producción contemporáneos y en la organización del proceso productivo, de manera que no pueden eliminarse a través de una simple transformación de las formas de gestión de la producción. Se han hallado y comprobado algunos métodos que conducen a la desalienación, otros todavía están por descubrir y comprobar. ●