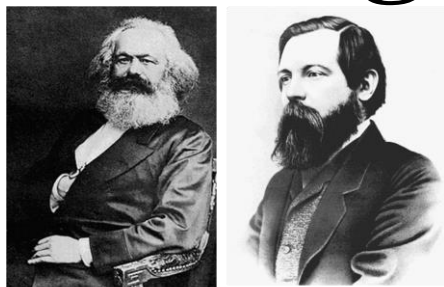


Obras Escogidas



Karl Marx

1818-1883

F. Engels

1820-1895

Carlos Marx y Federico Engels

*

Carlos Marx

Manuscritos económicos y filosóficos de 1844

Edicions internacionals Sedov



Edicions Internacionals Sedov
Serie Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels

Edicions internacionals Sedov



germinal_1917@yahoo.es

Valencia, octubre de 2021

Reproducimos el texto desde la edición de la Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975; esta edición reproduce la versión al castellano de Ruben Sotoconill desde la edición en inglés con notas de Martin Milligan editada por el Instituto de marxismo-leninismo, adjunto al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. La edición que seguimos inserta como apéndice el artículo de Federico Engels *Esbozo de crítica de la economía política*, texto ya editado por este sello en su serie [Marx y Engels, algunos materiales](#) y que es el que nosotros insertamos aquí.

Escrito por Carlos Marx, abril-agosto de 1844. Primera publicación parcial: 1927. Completa, en alemán, 1932

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 3 |
| Prefacio | 5 |
| Los salarios del trabajo | 8 |
| La utilidad del capital | 17 |
| 1. Capital | 17 |
| 2. El beneficio del capital | 17 |
| 3.- El poder del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista | 19 |
| 4.- La acumulación de capitales y la competencia entre los capitalistas | 20 |
| Renta de la tierra | 26 |
| [Trabajo enajenado] | 35 |
| Antítesis de capital y trabajo. Propiedad agraria y capital | 44 |
| [Propiedad privada y trabajo. Puntos de vista del sistema mercantil y de los fisiócratas, Adam Smith, Ricardo y su escuela] | 49 |
| [Propiedad privada y comunismo. Etapas del desarrollo del punto de vista comunista. Comunismo grosero, igualitario, y comunismo y socialismo coincidentes con el humanismo] | 52 |
| [Significado de las necesidades humanas allí donde existe la propiedad privada y bajo el socialismo. Diferencia entre riqueza dispendiosa y riqueza industrial. División del trabajo en la sociedad burguesa] | 61 |
| [El poder del dinero en la sociedad burguesa] | 72 |
| [Crítica de la dialéctica hegeliana y de su filosofía en general] | 76 |
| Fenomenología | 79 |
| Federico Engels: Esbozo de crítica de la economía política | 92 |
| Notas sobre la traducción y terminología | 111 |

Introducción

Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* constituyen un borrador de la primera investigación económica realizada por Carlos Marx. El tema de este trabajo no concluido, que ha llegado incompleto a nuestras manos, es una crítica a la economía política burguesa y al sistema económico burgués.

El título abarca tres manuscritos. El primero, que es también el más antiguo, es en su totalidad, de naturaleza preparatoria en donde las observaciones y conclusiones personales de Marx, alternan con pasajes tomados de economistas burgueses y pequeñoburgueses. Del segundo manuscrito apenas han sobrevivido las cuatro últimas páginas. El tercero consiste en observaciones suplementarias a las páginas que faltan en el segundo manuscrito. Se refieren a materias tales como propiedad privada y trabajo, propiedad privada y comunismo, y al poder del dinero en la sociedad burguesa. Una gran parte del tercer manuscrito está dedicado al análisis crítico de la dialéctica hegeliana y a la filosofía total de este autor.

En los tres manuscritos se pone énfasis en la “enajenación del trabajo” o en la “alienación del trabajador” en la sociedad capitalista. La categoría de “enajenación” destacaba mucho en la filosofía de Hegel y en particular en la filosofía crítica de la religión de Feuerbach. Sin embargo, Hegel hablaba de alienación de la autoconciencia, y Feuerbach de la alienación del hombre abstracto, no histórico y fuera de las clases. Marx habla de “enajenación” o “alienación” del trabajador. Confiere un contenido absolutamente nuevo en lo económico, social e histórico al concepto de “enajenación”. Marx entiende por “enajenación” o “alienación” el trabajo forzado del obrero para el capitalista, la apropiación por parte del capitalista del producto del trabajo del obrero y la separación del obrero de los medios de producción que, al estar en poder del capitalista, se oponen al obrero como una fuerza alienada y esclavizadora. Aquí se aproxima Marx a una exposición de los rasgos característicos de la explotación capitalista.

Al criticar a los economistas burgueses desde el punto de vista del socialismo, Marx revela y enfatiza la “antítesis recíproca” entre trabajo y capital. Señala que, mientras más riqueza produce el obrero bajo el capitalismo, más se empobrece; que el proceso mismo del desarrollo económico de la sociedad capitalista conduce inevitablemente a la revolución, y plantea la cuestión de la emancipación de los obreros que, como señala., “contiene la emancipación universal de la humanidad”.

Al considerar la “enajenación del trabajo” como hecho económico, subraya que esta referencia se hace a la vida objetiva, real y que la lucha para eliminar esta “enajenación” es una lucha revolucionaria práctica por remodelar toda la sociedad de un modo comunista. Señala la tremenda importancia que tiene la producción material (“la producción industrial ordinaria”) en la historia del hombre y su influencia en la religión, en las leyes, en la moral, en el arte, etc. A diferencia de Hegel y Feuerbach, Marx enfoca el estudio materialista, específico del hombre, recalcando la parte activa de este último en la naturaleza y en la sociedad.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* Marx está aún bajo la influencia determinante de Feuerbach-que se patentiza en particular en su estimación exagerada de éste, y en el hecho de emplear sus conceptos característicos, tales como “el

hombre: el ser específico”, “naturalismo”, “humanitarismo”, etc., al tratar de demostrar algunos aspectos de la nueva visión del mundo que desarrollaba entonces, aunque dando a estos términos un nuevo contenido. No es solamente la terminología de Feuerbach la que emplea Marx en estos tres manuscritos, sino también la de Hegel. Mas, pese a la apreciable influencia de Feuerbach, Marx comienza ya en esta obra de juventud a sentar los fundamentos de esa concepción materialista y revolucionaria del mundo, que más tarde desarrollará en *La sagrada familia* y, en particular, en *La ideología alemana*.¹

El apéndice contiene el *Esbozo de una crítica de la economía política*², de Federico Engels, que éste comenzó a fines de 1843 y terminó a comienzos de 1844. Aquí Engels “analizaba desde el punto de vista socialista los fenómenos básicos del régimen económico contemporáneo, como consecuencia inevitable de la dominación de la propiedad privada”. En este su primer (y todavía insuficientemente madurado) trabajo en la esfera de la ciencia social, Engels inició la crítica de la economía política burguesa y con ello la crítica de la sociedad capitalista desde el punto de vista de las masas explotadas y esclavizadas. Al criticar a los economistas burgueses, abordó en conclusión la misántropa teoría de la población de Malthus. Demuestra el absurdo absoluto de esta “teoría” y da especial énfasis a la parte que juega el progreso científico al desarrollar las fuerzas productivas de la sociedad.

Instituto de marxismo-leninismo, adjunto al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética.

¹ Puede el lector ver en esta misma serie de las Edicions Internacionals Sedov: *La Sagrada Familia Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*; también en breve *La ideología alemana*.

² Editado ya en nuestra serie *Marx y Engels, algunos materiales: Esbozo de una crítica a la economía política*.

Prefacio³

Anuncié ya en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*⁴ la crítica de la ciencia del derecho y de las ciencias políticas en forma de una crítica a la filosofía hegeliana del derecho. Al preparar los originales para su publicación, me pareció completamente inadecuado mezclar la crítica puramente dirigida a la especulación con la crítica de otras materias, pues habría estorbado el desarrollo de la argumentación y dificultado su comprensión. Además, la riqueza y diversidad de temas a tratar sólo podía comprimirse en una sola obra de estilo aforístico; y una presentación aforística de esta naturaleza, por su parte, habría dado la *impresión* de sistematización arbitraria. Por tanto, expresaré la crítica del derecho, de la ética, de la política, etc., en una serie de folletos diferentes e independientes y al final trataré, en una obra separada, de presentarlos en un todo unido que muestre la interrelación de las partes separadas; y finalmente haré la crítica a la elaboración especulativa de este material. Por tal razón se verá en este trabajo que la interrelación de la economía política y el estado, las leyes, la ética, la vida civil, etc., se mencionan sólo en la medida en que la economía política misma toca *ex profeso* estas materias.

Casi no es necesario asegurar al lector familiarizado con la economía política que los resultados por mí alcanzados fueron logrados por medio de un análisis completamente empírico, basado en un estudio crítico concienzudo de la economía política.

(En tanto que el crítico no informado trata de ocultar su ignorancia supina y su pobreza intelectual, arrojando a la cabeza del crítico positivo la *frase utopiana*, o expresiones tales como “crítica pura, resuelta, absolutamente crítica”, o “no la mera

³ Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Carlos Marx han llegado hasta nosotros en forma de tres documentos, cada uno de los cuales tiene su propia paginación (en números romanos). Del segundo manuscrito se han conservado sólo las cuatro últimas páginas (XL-XLIII). Cada una de las 27 páginas del primer manuscrito está dividida en tres columnas con dos líneas verticales y cada columna de cada página está encabezada por un título: *Los salarios del trabajo*, *La utilidad del capital*, *Renta de la tierra*. Desde la página XVII, inclusive, Marx escribió a través de las tres columnas desentendiéndose de los títulos. El texto de estas seis páginas (XXII-XXVII) aparece en el presente libro bajo el título *Trabajo enajenado*. El tercer manuscrito contiene 43 grandes páginas divididas en dos columnas y paginadas por el mismo Marx. Al final del tercer manuscrito (páginas XXXIX-XL) está la *Introducción*, que en el presente libro aparece en el comienzo, precediendo al texto del primer manuscrito. El título de la obra de Marx y los encabezamientos de las diversas partes de los manuscritos, que aparecen encerrados por corchetes, han sido colocados por el Instituto de Marxismo-Leninismo. Las distintas partes de los manuscritos se publican en la secuencia que les dio Marx, salvo la *Introducción*, que se ha colocado al comienzo, y la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de su filosofía en general*, que se ha puesto al final de acuerdo con la referencia hecha por Marx en la *Introducción*. (N. de la Red.)

⁴ *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Franco-Alemanes). Revista editada por C. Marx y A. Ruge y publicada en alemán. La única edición, fue un número doble que apareció en París en febrero de 1844. En ella se publicaron *Zur Judenfrage* (*La cuestión judía*) y *Zur Kritik der Hegelschen Rechts Philosophie. Einleitung* (*Contribución la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*) de Marx; y *Umriss einer Kritik der Nationalökonomie* (*Esbozo de crítica de la economía política*) y *Die Lage Englands* (*La situación en Inglaterra*) de Engels [todos ellos ya editados en nuestra serie *Marx y Engels, algunos materiales*; EIS]. Estos trabajos señalan la transición final de Marx y Engels al materialismo y al comunismo. Las diferencias de principios entre Marx y el radical burgués Ruge, fueron las causas principales de que no se siguiera publicando la revista. (N. de la Red.)

sociedad legal, absolutamente social”, “la masa compacta, masiva”⁵, “los oradores oratorios de las masas masivas”, este crítico tiene todavía que ofrecer la primera prueba de que además de sus asuntos domésticos teológicos, no contribuye con nada a la discusión de los asuntos de este mundo.)⁶

No es necesario añadir que además de los socialistas franceses e ingleses, he utilizado también las obras de los socialistas alemanes. Sin embargo, las únicas obras originales y de substancia sobre esta ciencia (fuera de las de Weitling) son los ensayos de Hess publicados en *Einundzwanzig Bogen*,⁷ y el *Umrisse zu einer kritik der Nationalökonomie* de Engels en la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, donde yo también he señalado de manera muy general los elementos básicos de este trabajo.

[Fuera de estar en deuda con estos autores que han concedido atención crítica a la economía política, la crítica positiva en general (y por tanto crítica positiva alemana a la economía política), debe sus verdaderos fundamentos a los descubrimientos de Feuerbach, contra cuya *Philosophie der Zukunft*⁸ y *Thesen zur Reform der Philosophie*⁹ en el *Anekdota*¹⁰ parece haberse instigado una verdadera conspiración del silencio, a pesar del empleo táctico que de ellas se hace, debido a la mezquina envidia de unos y la auténtica ira de otros.]

Sólo con *Feuerbach* comienza la crítica naturalista, humanista y *positiva*. Mientras menos ruido hagan las obras de Feuerbach, más certero, profundo, amplio y duradero es su efecto. Ellas son las únicas que contienen una verdadera revolución teórica desde la *Phenomenologie* y la *Logik* de Hegel.

En contraste con los *teólogos críticos*¹¹ de nuestros días, he estimado de absoluta necesidad el capítulo final de este trabajo para ajustar cuentas con la *dialéctica hegeliana* y la filosofía hegeliana en su totalidad, tarea aún no realizada. Esta *falta de estudio completo* no es accidental, puesto que aún el teólogo crítico sigue siendo *teólogo*. Por tanto, o tenía que partir de ciertas premisas filosóficas aceptadas como autorizadas, o, si en el proceso de la crítica, y como resultado de descubrimientos realizados por otros surgían las dudas en él sobre estas premisas filosóficas, abandonarlas sin justificación y cobardemente *hacer abstracción* de ellas mostrando su servil dependencia de aquellas

⁵ Marx se refiere aquí a Bruno Bauer, que había publicado en *Allgemeine Literatur-Zeitung* (Gaceta Literaria General) dos largas reseñas relacionadas con libros, artículos y panfletos sobre la cuestión judía. La mayoría de las frases citadas están tomadas de estas reseñas de *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft 1, diciembre de 1843; Heft 4, marzo de 1844. Las expresiones “frase utópica,” y “masa compacta” pueden encontrarse en el artículo de B. Bauer “Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?” publicado en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft 8, julio de 1844. *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Publicación mensual alemana, publicada desde diciembre de 1843 hasta octubre de 1844 en Charlottenburg, por el joven hegeliano B. Bauer. Carlos Marx y F. Engels dieron una detallada apreciación de esta publicación en su libro *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik (La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes)*, [en estas mismas obras escogidas]. (N. de la Red.)

⁶ Los pasajes encerrados entre paréntesis fueron tarjados por Marx en su manuscrito.

⁷ El título completo de esta colección de artículos es *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiuna páginas desde Suiza)* Erte Teil, Zürich und Winterthur, 1843. (Nota de la Redacción.)

⁸ 6 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Principios de la filosofía del futuro)*, Zürich und Winterthur, 1843. (N. de la Red.)

⁹ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (Tesis preliminares sobre la reforma de la filosofía)*, publicado en *Anekdoten*, Bd. II. (N. de la Red.)

¹⁰ De esta manera abrevia Marx *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik (Materiales inéditos relativos a la filosofía y a los escritos alemanes modernos)* colección de dos volúmenes publicada por A. Ruge en Suiza, que incluye *Notas sobre la última instrucción prusiana a los censores* y *Lutero (el árbitro entre Strauss y Feuerbach)* de Marx, y artículos de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach. Friedrich Köppen, Arnold Ruge. (N. de la Red.)

¹¹ Marx pensaba en B. Bauer y sus seguidores, que estaban asociados con la *Allgemeine Literatur-Zeitung*. (N. de la Redacción.)

premisas y su resentimiento por esta dependencia de manera negativa, inconsciente y sofística.

[A este respecto el teólogo crítico reitera eternamente la *pureza* de su propia crítica, (o trata de hacerla aparecer como si todo lo que quedaba sujeto a la crítica fuera ahora otra forma inmadura de crítica fuera de sí misma; es decir, crítica del siglo XVIII) y el retraso de las *masas*, con el objeto de distraer la atención del observador y la suya propia de la *necesaria* tarea de ajustar cuentas entre la *crítica* y su punto de origen (la *dialéctica* hegeliana y la filosofía alemana en general) de este obligado planteamiento de la crítica moderna por sobre sus propias limitaciones y crudezas. Finalmente, sin embargo, cuando se hacen descubrimientos (como los de Feuerbach) sobre la naturaleza de sus propias premisas filosóficas, el teólogo crítico los hace aparecer en parte como si él fuera el autor de esto produciendo esa apariencia con el hecho de tomar los resultados de estos descubrimientos y (sin tener la capacidad de desarrollarlos) lanzarlos en forma de *frases-claves* a los autores todavía esclavizados en los confines de la filosofía; en parte aún se las arregla para sentir su propia superioridad ante esos descubrimientos, afirmando subrepticamente de modo malicioso, escéptico y velado, elementos de la *dialéctica* hegeliana que él considera todavía faltan en la crítica de esa dialéctica (que aún no le ha sido servida críticamente para su uso personal) contra tal crítica, sin haber tratado de ordenar en su correcta relación tales elementos, o de haber sido capaz de hacerlo afirmando, por ejemplo, la categoría de prueba mediatizadora contra la categoría de verdad positiva, autooriginada, etc., de una manera *peculiar* a la dialéctica hegeliana. Al crítico teológico le parece completamente natural que todo tenga que ser *hecho* por la filosofía, de modo que él pueda *charlar* hasta por los codos acerca de la pureza, decisión y crítica absolutamente crítica; y se imagina ser el verdadero *conquistador de la filosofía* cuando quiera que siente que falta en Feuerbach algún “momento” de Hegel¹². Porque por mucho que practique la idolatría espiritual de la “*autoconciencia*” y del “*espíritu*”, el “teólogo crítico no va más allá de la sensación de la conciencia.”¹³

Al examinar más de cerca la *crítica teológica* (genuinamente progresiva al inicio del movimiento) se la ve, en un análisis final, que no es otra cosa que la culminación y consecuencia, del antiguo *trascendentalismo filosófico*, especialmente *hegeliano*, contorsionado en *caricatura teológica*. Este interesante ejemplo de justicia histórica, que ahora asigna a la teología, por siempre lacra de la filosofía, el papel de reflejar en sí la disolución negativa de la filosofía (es decir, el proceso de su decadencia) es una venganza histórica que trataré de demostrar en otra ocasión.¹⁴

(En el curso de mi exposición se verá hasta dónde los descubrimientos de Feuerbach sobre la naturaleza de la filosofía, requerían por otra parte un ajuste de cuentas crítico (para su *comprobación por lo menos*) con la dialéctica filosófica.)

¹² “Momento” es un término técnico en la filosofía hegeliana, que significa un elemento vital del pensamiento. El término se usa para hacer hincapié en que el pensamiento es un proceso, de tal manera que esos elementos en un sistema de pensamientos son también fases de un movimiento. (Nota de la Redacción.)

¹³ En Hegel, “sensación” (*Emfindung*) significa una forma relativamente baja de la vida intelectual, en la cual lo subjetivo y lo objetivo están aún confundidos. “El espíritu subjetivo” (*Bewusstsein*) (nombre dado por Hegel a la primera y principal sección de su *Fenomenología del espíritu*) se refiere a aquellas formas de actividad intelectual en que un sujeto primero busca para conocer un objeto. “Autoconciencia” y “espíritu” son las subsiguientes fases, más elevadas en la evolución de la “idea razón absoluta” o de “lo absoluto”. (Nota de la Redacción)

¹⁴ Poco tiempo después, Marx cumplió esta promesa en *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, redactada en colaboración con Engels. (N. de la Red.)

Los salarios del trabajo

Los *salarios* se determinan por la lucha antagónica entre capitalista y obrero. El triunfo corresponde necesariamente al capitalista. El capitalista puede vivir mucho más tiempo sin el obrero, que el que este último puede sobrevivir sin aquél. Las combinaciones entre capitalistas son corrientes y efectivas; las combinaciones de los obreros están prohibidas y les acarrearán dolorosas consecuencias.¹⁵ Además, el terrateniente y el capitalista pueden aumentar sus rentas con los frutos de la industria; el obrero no posee ni renta de la tierra ni intereses de capitales para suplementar sus ingresos proporcionados por la industria. De ahí la intensidad de la competencia entre los obreros. De este modo, la separación entre capital, propiedad de la tierra y trabajo, es una separación inevitable, decisiva y perjudicial solamente para el obrero. El capital y la propiedad de la tierra no necesitan permanecer fijos en esta abstracción, como el trabajo de los obreros.

La separación de capital, renta de la tierra y trabajo, es así fatal para el obrero.

La más baja y la única escala de salario necesaria es la que provee para la subsistencia del obrero durante su trabajo y tanto más cuanto sea necesario para que mantenga a su familia y para que no perezca la raza de los obreros. El salario ordinario, según Smith, es el más bajo compatible con la humanidad común (es decir, con una existencia de bestia).¹⁶

La demanda de la mano de obra gobierna necesariamente la producción de la mano de obra, como la de cualquiera otra mercancía. Si la oferta sobrepasa con exceso a la demanda, una parte de los trabajadores se hunde en la pobreza y el hambre. La vida del trabajador se coloca de este modo en las mismas condiciones de existencia de cualquiera otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y es una verdadera buena suerte que encuentre comprador. Y la demanda de la cual depende la vida del trabajador, depende del capricho del rico y del capitalista. Si la oferta sobrepasa a la demanda, entonces una parte constitutiva del precio (beneficio, renta de la tierra o salarios) es pagada por debajo de su *tasa*,¹⁷ por lo que parte de estos factores es consiguientemente retirada de este uso, y de este modo el precio del mercado gravita hacia el precio natural como punto medio. Pero, 1) donde existe una considerable división del trabajo es extremadamente difícil para el obrero dirigir su trabajo hacia otras vías; 2) porque a causa de su relación de subordinación al capitalista, es el primero que sufre.

Así, en la gravitación del precio del mercado hacia el precio natural es el obrero quien necesariamente pierde más que nadie. Y justamente, la capacidad del capitalista de

¹⁵ Comparar lo que Marx dice aquí sobre la determinación de los salarios, combinaciones entre obreros, etc., con *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith. En las tres primeras secciones de este manuscrito, Marx (como él mismo lo señala más tarde) escribe sobre términos de los economistas clásicos, especialmente de Smith. Como aquí, éste es a menudo el caso, aun cuando Marx no indica explícitamente que se trata de una cita o paráfrasis. El texto de *La riqueza de las naciones* usado por Marx, era una traducción francesa de Garnier de 1802 (*Recherche sur la Nature et les Causes de la richesse des Nations*; par Adam Smith. Traduction nouvelle, avec les notes et observations; par Germain Garnier, tomes I-V, París, 1802). (N. de la Red.)

¹⁶ A. Smith, *La riqueza de las naciones*, vol. 1, págs. 60-61. Everyman Library edition. (N. de la Red.)

¹⁷ *Ídem.*, págs. 71-72 y 50-51. (N. de la Red.)

trasladar su capital hacia otros canales es la que despoja al obrero constreñido a alguna rama particular de trabajo, o lo obliga a someterse a todas las exigencias del capitalista.

Las fluctuaciones accidentales y súbitas del mercado afectan menos la renta que aquella parte del precio que se traduce en ganancias y salarios; pero afectan menos a los beneficios que a los salarios. En general, por cada salario que aumenta, uno permanece estacionario y uno disminuye.

El obrero no gana necesariamente cuando gana el capitalista, pero necesariamente pierde cuando éste pierde. Así, el obrero no gana si el capitalista mantiene el precio del mercado por sobre el precio natural en virtud de algún secreto comercial o de fabricación, o gracias al monopolio o a la favorable situación de su propiedad.

Más todavía: *el precio del trabajo es mucho más constante que el precio de las subsistencias*, y a menudo se encuentran en proporción inversa. En un año de carestía, los salarios bajan porque disminuye la demanda, pero suben a causa del alza en los precios de las provisiones; y así se equilibran. De todas maneras, queda sin pan una parte de los trabajadores. En los años de baratura los salarios suben a causa del alza de la demanda, pero bajan debido a la caída de los precios de las subsistencias: y así se equilibran.¹⁸

El obrero está en desventaja a otro respecto: los salarios de obreros de diversas ramas ofrecen diferencias mucho más notables que los beneficios obtenidos en las distintas ramas donde juega el capital. En el trabajo se manifiesta toda la variedad social, espiritual y natural de la actividad individual y es recompensada de diversos modos, en tanto que el capital inerte siempre ofrece el mismo rostro y es indiferente a la auténtica actividad individual.

Hay que observar en general que en aquellos casos en que obrero y capitalista sufren por igual, el obrero sufre en su existencia misma, el capitalista en los beneficios de su Mammón inerte.

El obrero no sólo tiene que luchar por sus medios físicos de existencia: tiene que lidiar por obtener trabajo, es decir, por la posibilidad, por los medios de realización de su actividad. Consideremos las tres condiciones fundamentales en que puede encontrarse la sociedad y consideremos la situación que ocupan en ellas los obreros:¹⁹

1) Si disminuyen las riquezas sociales, el obrero es el que más sufre, porque: aunque la clase obrera no puede ganar tanto como la clase poseedora en condiciones de prosperidad social, *nadie sufre tan cruelmente en su caída como la clase obrera.*²⁰

2) Tomemos ahora una sociedad donde la riqueza va en aumento. Esta condición es la única favorable al obrero. Iníciase la competencia entre los capitalistas. La demanda de obreros sobrepasa a la oferta; Pero:

En primer lugar, el alza de salarios origina las horas *extraordinarias* entre los trabajadores. A medida que aumentan sus deseos de ganar más, deben hacer más sacrificios de su tiempo y aceptar un trabajo de esclavo al servicio de la avaricia, con pérdida completa de su libertad y acortando los días de su vida. Esta disminución del plazo de su vida es una circunstancia favorable para la clase obrera en su totalidad, pues, como resultado de esto, siempre se está necesitando nuevos contingentes de trabajadores. Esta clase siempre tiene que sacrificar una parte de sí misma a objeto de no ser destruida por completo.

¹⁸ *Ídem.*, pág. 77. (N. de Red.)

¹⁹ Véase: *Ídem.*, págs. 230 y 61-65, donde Smith ilustra estas tres posibles condiciones de la sociedad, haciendo referencia a las condiciones contemporáneas en Bengala, China y Norteamérica. (*La riqueza de las naciones* fue publicada por primera vez en 1776). (N. de la Red.)

²⁰ Véase: *Ídem.* En el manuscrito de Marx, la última parte de esta frase, aparece en francés tomada directamente de la traducción de Garnier, tomo II, pág. 62. (N. de la Red.)

Además: ¿cuándo se encuentra una sociedad en condiciones de enriquecimiento progresivo? Cuando aumentan capitales y rentas en un país. Pero esto es posible únicamente:

a) Como resultado de la acumulación del trabajo en gran cantidad, pues el capital es trabajo acumulado; con la consecuencia que lo que él produce, es arrebatado en grado creciente de las manos del obrero, que en manera creciente su propio trabajo se le opone como la propiedad de otra persona y que los medios de subsistencia y su actividad se concentran en forma creciente en manos de los capitalistas.

b) La acumulación del capital aumenta la división del trabajo, y la división del trabajo aumenta el número de obreros. A la inversa, el número de obreros aumenta la división del trabajo, lo mismo que la división del trabajo aumenta la acumulación de capital. Con esta división del trabajo por una parte y la acumulación de capitales por otra, el obrero llega a depender más y más del trabajo, y de un trabajo particular, muy unilateral, mecanizado. Al mismo tiempo que es impelido física y espiritualmente a la condición de máquina, y de hombre se convierte en actividad abstracta y en un estómago, también se hace cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del mercado, de la aplicación del capital y del capricho del rico. También el aumento en la clase de individuos que dependen exclusivamente del trabajo, aumenta la competencia entre ellos, disminuyendo así su precio. Esta situación alcanza su clímax en el sistema fabril.

c) En una sociedad cuya prosperidad va en aumento, sólo los más ricos pueden continuar viviendo del interés del dinero. Todos los demás tienen que realizar negocios con su capital, o aventurarse en el comercio. El resultado es que la competencia entre los capitalistas se hace más intensa. Aumenta la concentración de los capitales, los grandes capitalistas arruinan a los pequeños, y una parte de los hasta entonces capitalistas se hunde en el seno de la clase trabajadora, con la consecuencia de que la demanda vuelve a sufrir en cierto grado una depresión en los salarios y se hace cada vez más dependiente de los pocos grandes capitalistas. Habiendo disminuido el número de capitalistas, su competencia respecto a los obreros apenas existe ya; y habiendo aumentado el número de obreros, la competencia entre ellos se ha hecho mucho más intensa, antinatural y violenta. En consecuencia, un sector de la clase obrera cae en las filas de la mendicidad y en el hambre, así como necesariamente parte de los capitalistas medianos cae en la clase obrera.

De ahí que aun en las condiciones más favorables de la sociedad desde el punto de vista del obrero, el resultado inevitable para éste es el trabajo extraordinario y la muerte prematura, la decadencia hasta convertirse en simple máquina, la relación de servidumbre con el capital, que se acumula peligrosamente frente a él, la mayor competencia y para una parte de los trabajadores, la muerte por hambre o la mendicidad. El aumento de salarios produce en el obrero la manía capitalista de enriquecerse, la cual sólo puede satisfacer, no obstante, con el sacrificio de su espíritu y de su cuerpo. El aumento de los salarios presupone y envuelve la acumulación de capital y así coloca el producto del trabajo en contra del obrero como algo todavía más ajeno a él. De modo similar la división del trabajo lo hace aún más unilateral y dependiente, pues ésta trae consigo la competencia no sólo entre los hombres sino con la máquina. Puesto que el obrero ha caído al nivel de la máquina, puede ser enfrentado por la máquina como si fuera un competidor. Finalmente, como el aumento del capital incrementa la industria y por lo tanto el número de obreros, resulta que la misma industria produce una *mayor cantidad de mercancía*, lo que conduce a la sobreproducción y entonces, o termina por lanzar de su trabajo a gran número de obreros, o reduce sus salarios al mínimo más miserable. Tales son las consecuencias de una situación social sumamente favorable al obrero: es decir, una condición de *riqueza creciente y progresiva*.

Llega un momento, sin embargo, en que este estado de crecimiento alcanza su máximo, tarde o temprano. ¿Cuál es la situación del obrero ahora?

3) “En un país donde se ha llegado al más alto grado de riqueza, son muy bajos tanto los salarios como los intereses de la bolsa. La competencia por obtener empleo entre los obreros sería tan grande que los salarios se reducirían a un punto mínimo suficiente para la mantención de determinado número de obreros; y como el país estaría ya suficientemente poblado, dicho número no podría ser aumentado.”²¹

El resto tendría que morir.

Así, en un estado declinante de la sociedad: creciente miseria del obrero; en una sociedad que progresa: miseria con complicaciones; y en una sociedad completamente desarrollada: miseria estacionaria.

Puesto que, sin embargo, según Smith no es feliz una sociedad en la cual sufre la mayoría²² (ya que aun el estado social más próspero conduce a este sufrimiento de la mayoría) y puesto que el *sistema económico*²³ (y en general una sociedad basada en el interés privado) conduce a esta condición de mayor prosperidad, se sigue que el fin del sistema económico es la *infelicidad* de la sociedad.

Referente a la relación entre obrero y capitalista habría que agregar que el capitalista está más que compensado con el alza de salarios por la reducción en el tiempo-trabajo, y que el aumento de salarios y el aumento de interés del capital opera en el precio de la mercadería como interés simple y compuesto respectivamente.

Coloquémonos ahora por completo en el punto de vista de la economía política y sigámosla en la comparación que hace de las demandas teóricas y prácticas del obrero.

Nos dice que originalmente y en teoría *todo el producto* del trabajo pertenece al obrero.²⁴ Pero al mismo tiempo nos dice que en la realidad lo que el obrero obtiene es la parte más pequeña y absolutamente indispensable del producto: lo suficiente sólo para subsistir, no como hombre sino como obrero, y para la propagación, no de la humanidad sino de la clase esclava de los obreros.

La economía política nos dice que todo se compra con trabajo, y que el capital no es otra cosa que acumulación de trabajo; pero al mismo tiempo nos dice que el obrero, lejos de poder comprarlo todo, debe venderse él mismo y vender su identidad humana.

En tanto que la renta del terrateniente ocioso generalmente alcanza al tercio del producto de la tierra, y el beneficio del capitalista diligente al doble del interés sobre el dinero, el “algo más” que el mismo obrero gana en los mejores tiempos alcanza a tan poco que de cada cuatro de sus hijos, dos deben morir de hambre. En tanto que (de acuerdo con la economía política) sólo a través del trabajo es que el hombre encarece el valor de los productos de la naturaleza, en tanto que el trabajo es la propiedad activa del hombre,²⁵ de acuerdo con esta misma economía política el terrateniente y el capitalista, quienes en calidad de tales son simples dioses privilegiados y ociosos, son en todas partes superiores al obrero y le imponen su ley.

²¹ Véase: *Ídem*, pág. 84 (Garnier. tomo I, pág. 193). A pesar de lo que indica la cita de Marx, ésta no es en realidad una cita exacta de Smith, sino una versión condensada de algunos de sus juicios. (N. de la Red.)

²² *Ídem*, pág. 70. (N. de Red.)

²³ En este párrafo, la frase “sistema económico” se ha usado para traducir el término alemán *Nationalökonomie*, usado por Marx en estos manuscritos en lugar de “economía política”. Aquí, y ocasionalmente en alguna otra parte, Marx parece usar *Nationalökonomie* para referirse no sólo a la economía política como un cuerpo de teoría, sino al sistema económico, al sistema capitalista de desarrollo industrial, pintado y defendido por los economistas clásicos. (Nota de la Redacción.)

²⁴ Véase: A. Smith, *La riqueza de las naciones*, vol. 1, pág. 57. (N. de Red.)

²⁵ Propiedad, en el sentido de “una posesión”, no “un atributo”. El término alemán es *Eigentum*, no *Eigenschaft*. (N. de Red.)

En tanto que, de acuerdo con la economía política, el trabajo es el único precio constante de las cosas, no hay nada tan contingente como el precio del trabajo, nada más expuesto a fluctuaciones extremas.

Mientras que la división del trabajo aumenta el poder productivo del trabajo y aumenta la riqueza y el refinamiento sociales, empobrece al obrero y lo reduce a la condición de máquina. En tanto que el trabajo se convierte en capital acumulado aumentando con esto la creciente prosperidad social, hace al obrero aún más dependiente del capitalista, lo lleva a competencias de nueva intensidad y lo acucia en la carrera de sobreproducción, con la quiebra subsecuente correspondiente.

Mientras que el interés del obrero, según la economía política, nunca se opone al interés de la sociedad, la sociedad siempre y necesariamente se opone al interés del obrero.

Según la economía política, el interés del obrero no se opone jamás al de la sociedad: 1) porque el aumento de los salarios es sobrepasado por la reducción en el monto del trabajo-tiempo, junto con las demás consecuencias señaladas más arriba; 2) porque en relación con la sociedad el total del producto bruto es el producto neto, y sólo en relación al individuo privado tiene el “producto neto” alguna significación.

Pero que el trabajo mismo, no sólo en la condición presente sino en general en tanto que su propósito es el puro aumento de riqueza (que el trabajo mismo, digo, es dañino y pernicioso) es una conclusión que fluye por sí misma de la línea argumental de la economía política.

En teoría, la renta de la tierra y el beneficio del capital son *deducciones* sacadas de los salarios. En el hecho, sin embargo, los salarios constituyen una deducción que la tierra y el capital permiten que vaya a las manos del obrero, una concesión del producto del trabajo a los trabajadores, al trabajo.

Cuando la sociedad está en vías de decadencia, el obrero sufre horriblemente. La severidad específica de su sufrimiento se debe a su posición como obrero, pero la carga sufrida como tal se debe a la situación social.

Pero cuando la sociedad pasa por una etapa de progreso, la ruina y el empobrecimiento del obrero es el resultado de su trabajo y de la riqueza por él producida. La miseria resulta, por lo tanto, de la *esencia* del trabajo mismo actual.

La sociedad en estado de máximo bienestar, un ideal al que se llega en mayor o menor grado, y que al menos es el propósito de la economía política como de la sociedad civil, para el obrero significa *miseria estática*.

Se sobrentiende que el *proletario*, es decir, el hombre que (sin tener capital ni renta) vive solamente por su trabajo, y de un trabajo abstracto, unilateral, es considerado por la economía política solamente como un *obrero*. Por consiguiente, la economía política puede adelantar la proposición que el proletario, como si fuera un caballo cualquiera, debe conseguir lo que le capacite para trabajar. Como ser humano no lo considera cuando no trabaja, sino que traspassa el problema a la ley criminal, a los médicos, a la religión, a las tablas estadísticas, a los políticos y al administrador del albergue.

Remontemos ahora el nivel de la economía política y tratemos de responder a dos preguntas básicas de la exposición anterior, formuladas casi con las mismas palabras de los economistas:

- 1) ¿Qué significa en la evolución de la humanidad esta reducción de la mayor parte del género humano al trabajo abstracto?

2) ¿Cuáles son los errores que cometen los reformadores parciales que, o quieren *eleva*r los salarios y de este modo mejorar la situación de la clase obrera, o considerar la *igualdad* de salarios (como Proudhon) como finalidad de la revolución social?

En la economía política el trabajo se presenta sólo como *actividad para obtener salarios*.

“Puede afirmarse que aquellas ocupaciones que presuponen talentos específicos o preparación prolongada, se han hecho en general más lucrativas. En tanto que la recompensa proporcional a actividades mecánicas monótonas, en las que una persona puede entrenarse fácil y rápidamente, ha disminuido debido a la creciente competencia, y era inevitable que así fuera. Y es justamente esta clase de trabajo la que abunda más que todas en el actual estado de organización del trabajo. Por consiguiente, si un obrero de primera categoría gana ahora siete veces lo que ganaba, digamos, hace cincuenta años en tanto que las remuneraciones de los de segunda categoría no han sufrido cambio, ambos ganan por supuesto cuatro veces más por *término medio*. Pero si la primera categoría incluye solamente 1.000 obreros en cierto país, y la segunda 1 millón, entonces 999.000 no están mejor que hace cincuenta años y están peor si al mismo tiempo los precios de lo necesario para vivir, han subido. La gente trata de engañarse a sí misma con este tipo de *cálculos de promedio* superficiales sobre la clase más numerosa de la población. Además, el monto del salario es sólo un factor en el cálculo de la *renta del obrero*, porque para encontrar el monto de este último es esencial tomar en cuenta la seguridad de su permanencia (de la que es obvio no hay posibilidad en la anarquía de la llamada libre competencia, con sus permanentes fluctuaciones y períodos de estagnamiento). Finalmente hay que tomar en cuenta las horas trabajadas antes y ahora. Y en cuanto a los tejedores ingleses, ha sido aumentado este horario de trabajo como resultado de la sed de ganancias de los empresarios a 12-16 horas diarias durante los últimos 25 años; es decir, precisamente durante el período en que se introducían las máquinas que ahorran mano de obra; y este aumento en un país y en una rama de la industria se afianzó inevitablemente en otras partes en mayor o menor grado, porque el derecho de los ricos a explotar ilimitadamente a los pobres es algo que todavía se reconoce universalmente.” (Wilhelm Schulz, *Movimiento de la producción*, página 65.)²⁶

“Pero si fuera verdad, tanto como lo es falso, que la renta media de *todas* las clases sociales ha aumentado, las diferencias de renta y las distancias *relativas* pueden sin embargo hacerse mayores y por tanto se hacen más agudos los contrastes entre la riqueza y la pobreza. Porque justamente *a causa* del aumento de la producción (y en la misma medida que aumenta) las necesidades, deseos y demandas se multiplican, también puede aumentar la pobreza *relativa* al mismo tiempo que disminuye la pobreza absoluta. El samoyedo que vive de aceite de pescado y de pescado rancio no es pobre, porque en aquella apartada comunidad social todos tienen las mismas necesidades. Pero en un estado que progresa, que, en el curso de una década, por ejemplo, aumentara en un tercio su producción total en proporción a la población, el obrero que gana lo mismo al final de los 10 años no goza del mismo bienestar, sino que se ha empobrecido en un tercio.” (*Ídem*, páginas 65-66.)

Pero la economía política ve al obrero sólo como un animal de trabajo: como una bestia estrictamente reducida a sus necesidades corporales.

“Para que un pueblo se desarrolle en mayor libertad espiritual, debe romper la servidumbre de sus necesidades corporales: deben dejar de ser el esclavo de su cuerpo. Por sobre todo, debe consiguientemente tener *tiempo* a su disposición para actividades espirituales creadoras y para el goce del espíritu. Este tiempo se gana con los progresos en el organismo del trabajo. En verdad, con las nuevas fuerzas motrices y maquinarias modernas, un solo obrero de las fábricas de tejidos de algodón a menudo realiza el trabajo que antes requería 100 o 250 a 300 obreros. Se pueden observar resultados similares en todas las ramas de la producción porque se obliga a las fuerzas de la naturaleza a participar en grado nunca antes alcanzado en el trabajo

²⁶ *Die Bewegung der Produktion, eine geschichtlich-statistische Abhandlung (Movimiento de la producción, un tratado histórico-estadístico)*, von Wilhelm Schulz, Zürich und Winterthur, 1843. (N. de la Red.)

humano. Si la satisfacción de cierta cantidad de necesidades materiales requería antes determinado consumo de tiempo y esfuerzo humano, que más tarde ha sido reducido a la mitad, entonces sin ninguna pérdida de comodidad material se ha ampliado en la misma proporción el alcance de la actividad espiritual y de goce... Pero el modo de repartir el botín ganado al viejo Cronos²⁷ en sus más privados dominios, es decidido por la injusta y ciega Fortuna al tirar sus dados. Se calcula que, en Francia, en el actual estado de desarrollo de la producción, bastaría un período de 5 horas de trabajo diario por término medio y por persona para la satisfacción de todas las necesidades materiales de la sociedad... Sin embargo, a pesar del tiempo que ahorra la maquinaria perfeccionada, ha aumentado la duración del trabajo esclavo que realiza la gran población de la industria.” (*Ídem*, páginas 67-68.)

“La transición del trabajo manual hasta el complejo mecánico manual descansa en el desmenuzamiento del último en sus operaciones simples. Sin embargo, al comienzo sólo algunas de las operaciones que concurren uniformemente se traspasarán a las máquinas, en tanto que otras serán traspasadas a los hombres. De la naturaleza de las cosas y de experiencias confirmadas se desprende claramente que una actividad de interminable monotonía es tan dañina para el espíritu como para el cuerpo; de modo que esta combinación de maquinaria con simple división de trabajo en mayor número de manos mostrará inevitablemente todas las desventajas de esta última. Estas desventajas aparecen, entre otras cosas, en la mayor mortalidad entre los obreros industriales. No se ha considerado la enorme diferencia que existe entre hombres que trabajan con las máquinas, o como máquinas.” (*Ídem*, página 69.)

“Las hilanderías inglesas emplean 196.818 mujeres y sólo 158.818 hombres. Por cada 100 obreros en las tejedurías de algodón de Lancashire, hay 103 mujeres, y en Escocia el número llega a 209 mujeres. En las hilanderías de lino de Leeds se encontró que había 147 mujeres por cada 100 hombres. En Druden y en la costa este de Escocia, hasta 280. En las hilanderías de seda de Inglaterra... hay muchas obreras; predominan los obreros en las fábricas de tejidos de lana, donde se requiere mayor fuerza física. En 1833 no menos de 38.927 obreras participaban en el trabajo junto a 18.593 hombres en las faenas del algodón en Norteamérica. Como resultado de cambios en el organismo obrero, el sexo femenino ha recibido mayor participación en la esfera del trabajo remunerado. Las mujeres ocupan ahora una posición económicamente más independiente... Ambos sexos. se han amalgamado más estrechamente en sus condiciones sociales.” (*Ídem*, páginas 71-72.)

“En 1835 había 20.558 niños de 8 a 12 años; 35.867 entre los 12 y los 13; y finalmente 108.208 entre los 13 y los 18 años trabajando en la industria de la tejeduría movida por vapor o fuerza hidráulica. Se admite que los progresos mecánicos, que arrebatan de las manos humanas todo trabajo monótono, operan en el sentido de la eliminación gradual de este mal social. Pero en el camino del progreso rápido surge la circunstancia de que el capitalista puede (de manera sencilla y baratísima) apropiarse de las energías de las clases inferiores y aún de la de los niños para emplearla y utilizarla *en lugar* de la maquinaria.” (*Ídem*, páginas 70-77.)

“El llamado de Lord Brougham a los obreros (¡Convertíos en capitalistas!) ... Lo malo es que millones de seres humanos apenas pueden ganar lo suficiente para cubrir su propia pitanza con un trabajo agotador que les destroza el cuerpo y los lisa moral e intelectualmente; que aún se ven obligados a considerar la desgracia de hallar un trabajo, así como un golpe de la buena suerte.” (*Ídem*, página 60.)

“Para poder vivir, entonces, los desposeídos se ven obligados a colocarse, directa o indirectamente, *al servicio* de los propietarios: a ponerse (es decir) en situación de dependencia con respecto a ellos.” (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie soc.*, etc., página 409.)²⁸

“*Sirvientes: paga; obreros: salarios; empleados: sueldos o emolumentos.*” (*Ídem*, páginas 409-410.)

“Arrendar su trabajo”; “prestar su trabajo a interés; “trabajar para otros”.

²⁷ En la mitología griega, el dios del tiempo. (N. de Red.)

²⁸ *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etude sur l'organisation des Sociétés*, par C. Pecqueur, París, 1842. Esta y las subsiguientes citas de Pecqueur, Buret y Loudon de este capítulo, aparecen en francés en el manuscrito de Marx. (N. de la Red.)

“Alquilar los materiales de trabajo”; “arrendar a interés los materiales de trabajo”. “Hacer trabajo para otros en el propio hogar.” (*Ídem*, página 411.)

“Un orden económico de esta naturaleza condena a los hombres a ocupaciones tan bajas, a una degradación tan devastadora y cruel que por comparación el estado de salvajismo parece una condición regia.” (*Ídem*, páginas 417-418.) “Prostitución de las clases desposeídas en todas sus formas.” (*Ídem*, página 421 y siguiente.) “Hombres harapientos.”

Loudon en el libro *Solutions du problème de la population*, etc., París, 1842,²⁹ declara que en Inglaterra el número de prostitutas es de 60/70 mil. Se dice también que el número de mujeres de moralidad dudosa es igualmente grande (página 228).

“La vida media de estas desventuradas criaturas de las calles, al embarcarse en su carrera de vicio, es de seis a siete años. Para mantener la cantidad de 60-70 mil prostitutas, en los tres reinos debe haber de 8 a 9 mil mujeres que cada año ingresan a esta degradante profesión, o sea, 24 nuevas víctimas cada día: término medio de una por hora. De esto se sigue que, si se mantiene la misma proporción sobre la superficie de todo el globo, debe de haber una existencia permanente de un millón y medio de estas desgraciadas mujeres.” (*Ídem*, página 229.)

“La población de pobres aumenta con su pobreza, y en el límite extremo de esta degradación los seres humanos se amontonan en número mayor emulando entre sí en el derecho a sufrir... En 1821 la población de Irlanda era de 6.801.827. En 1831 había aumentado a 7.764.010: un aumento del 14% en 10 años. En Leinster, la provincia más rica, la población aumentó sólo en 8%; en tanto que en Connaught, la provincia más azotada por el hambre, el aumento alcanzó al 21%, (*Extract from the Enquiries Published in England on Ireland*, Viena, 1840.h (Buret, *De la Misère*, etc., tomo I, páginas 36-37.)³⁰

“En lo abstracto la economía política considera el trabajo como una cosa; ‘el trabajo es una mercancía’. Si el precio es alto, entonces la mercancía tiene gran demanda; si el precio es bajo, entonces la mercancía abunda, ‘el precio del trabajo como mercancía debe caer más y más bajo’. Esto se hace inevitable en parte por la competencia entre capitalista y obrero, y en parte por la competencia entre los obreros. ‘La población obrera, vendedora de trabajo, necesariamente está obligada a aceptar la mínima parte del producto... La teoría del trabajo como mercancía, ¿es otra cosa que la teoría de la servidumbre disfrazada?’ (*Ídem*, página 43.) ‘¿Por qué entonces no se ha visto en el trabajo nada más que un valor de cambio?’ (*Ídem*, página 44.) Los grandes talleres prefieren comprar el trabajo de mujeres y niños porque éste cuesta menos que el de los hombres. (*Ídem*.) ‘De ningún modo está el trabajador *vis a vis* al que lo emplea, como un *vendedor libre*... Siempre el capitalista tiene libertad de emplear o no trabajo, pero el obrero está, siempre obligado a venderlo. Se destruye por completo el valor del trabajo si no es vendido a cada instante. El trabajo no puede ser acumulado ni aun ahorrado, a diferencia de la verdadera mercancía. El trabajo es vida y si esta vida no es cotidianamente convertida en alimentos, sufre y perece prontamente. Si se sostiene que la vida humana es una mercancía, se debe admitir en consecuencia la esclavitud.’ (*Ídem*, páginas 49-50.) Entonces, si el trabajo es una mercancía, es una mercancía con los más desgraciados atributos. Sin embargo, según los principios de la economía política no es una mercancía, porque no es *el libre resultado de una transacción libre*. El actual régimen económico rebaja simultáneamente el precio y la remuneración del trabajo; perfecciona al obrero y degrada al hombre. (*Ídem*, páginas 52-53.) ‘La industria se ha convertido en una guerra y el comercio en un garito.’” (*Ídem*, página 62.)

Las máquinas de la industria del algodón (en Inglaterra) representan por sí solas 84 millones de obreros manuales. (*Ídem*, página 193.)

²⁹ *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres*, par Charles Loudon, pág. 229, París, 1842. Esta obra es una traducción al francés, ligeramente abreviada de un manuscrito inglés que parece no haber sido publicado nunca. Sin embargo, Loudon editó en 1836 en Leamington un breve panfleto en inglés (*The Equilibrium of Population and Sustenance Demonstrated*); pero la obra en francés, citada, es un libro sustancial de 336 páginas. (Nota de la Redacción.)

³⁰ *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, para Eugne Buret, t. I-II, París, 1840. (Nota de la Redacción.)

Hasta el presente, la industria ha estado en estado de guerra: una guerra de conquista: “Ha disipado la vida de los hombres que formaron en sus filas con la misma indiferencia de los grandes conquistadores. Su propósito era la obtención de riquezas, no la felicidad de los hombres.” (Buret, I, c., página 20.) “Estos intereses (intereses económicos), librados a sí mismos... deben entrar necesariamente en conflicto; no les queda otro arbitrio que la guerra, y las decisiones bélicas asignan la derrota y la muerte para algunos, para que otros obtengan la victoria. En el conflicto de fuerzas opuestas la ciencia busca el orden y el equilibrio: la *guerra perpetua*, de acuerdo con ella, es el único medio de conseguir la paz; la tal guerra se llama competencia.” (Ídem, página 193.)

“Para que la guerra industrial tenga éxito, ha menester de grandes ejércitos que puede organizar en un momento y diezmar profusamente. Y no es por devoción ni por deber que los soldados de este ejército sufren la extorsión que se les impone, sino solamente para escapar a la dura necesidad del hambre. No sienten por sus patrones ni simpatía ni gratitud, ni tampoco estos últimos están ligados por algún sentimiento de benevolencia hacia sus subordinados. En ellos no ven hombres sino sólo instrumentos de producción que deben rendir el máximo posible al menor costo. Estas poblaciones de obreros, en creciente hacinamiento, no tienen ni siquiera la seguridad de un empleo permanente. La industria (que los ha llamado) sólo les permite vivir en tanto tenga necesidad de ellos, y tan pronto como puede deshacerse de ellos, los abandona sin el menor escrúpulo; y los obreros se ven obligados a ofrecer sus personas y sus fuerzas por cualquier precio que se les ofrezca. Mientras más prolongado, penoso y desagradable sea el trabajo que se les asigna, menor es la paga. Los hay que después de 16 horas de trabajo diario y exhaustivo, apenas pueden comprar el derecho a no perecer.” (Ídem, páginas 68-69.)

“Estamos convencidos... igual que los funcionarios encargados de investigar las condiciones de los tejedores manuales, de que las grandes ciudades industriales perderían su población de obreros a corto plazo si no recibieran permanentemente nuevos refuerzos de hombres sanos, de sangre fresca, de las vecinas localidades rurales.” (Ídem, página 362.)

La utilidad del capital

1. Capital

1.- ¿Cuál es la base del capital, es decir, de la propiedad privada del producto del trabajo de otros?

“Porque si el capital mismo no es simplemente robo o fraude, requiere aun la cooperación de las leyes para santificar la herencia.” (Say, tomo I, página 136, nota.)³¹

¿Cómo se convierte uno en propietario de valores productivos? ¿Cómo se hace propietario de los productos creados por medio de estos valores?

En virtud de la *ley positiva* (Say, t. II, pág. 4).

¿Qué es lo que se adquiere con el capital, con la herencia de una gran fortuna, por ejemplo?

“La persona que adquiere o hereda una gran fortuna, necesariamente no adquiere o hereda ningún poder político... El poder que dicha posesión trae consigo directa o inmediatamente, es *el poder de adquisición*; cierto poder de mando sobre todo el trabajo, o sobre todo lo producido por el trabajo, que por entonces está en el mercado.” (*La riqueza de las naciones*, por Adam Smith, volumen I, páginas 26-27.)

El capital es entonces el *poder dirigente* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder, no gracias a sus cualidades personales o humanas, sino porque es *poseedor* de capital. Su poder es el de *adquisición* que tiene su capital, al que nada puede oponerse.

Veremos más tarde cómo, primero, el capitalista, por medio del capital, ejerce su poder dirigente sobre el trabajo; no obstante, veremos después el poder dirigente del capital sobre el capitalista mismo.

¿Qué es el capital?

“Cierta cantidad de trabajo acumulado y depositado para ser usado.” (*Ídem*, volumen I, página 295.)

El capital es *trabajo acumulado*.

Fondo, o reserva, es cualquiera acumulación de productos de la tierra o de la manufactura. La reserva se llama *capital* sólo cuando proporciona a su propietario una renta o beneficio. (*Ídem*, vol. I, página 243).

2. El beneficio del capital

El *beneficio o ganancia del capital* es enteramente diferente de los *salarios del trabajo*. Esta diferencia se manifiesta de dos maneras: en primer lugar, los beneficios del capital son regulados por completo por el valor del capital empleado, aunque el trabajo de inspección y dirección asociado con diferentes capitales puede ser el mismo. Además, en las grandes empresas el total de este trabajo está realizado por un funcionario importante cuyo sueldo no guarda proporción con el capital que vigila y administra. Y aunque el trabajo del propietario se reduce

³¹ *Traité d'économie politique*, par Jean-Baptiste Say. (*Tratado de economía política*, por Jean-Baptiste Say), t. I-II, 3ª ed., París, 1817. (N. de la Red.)

aquí a casi nada, todavía demanda beneficios en proporción a su capital. (*Ídem*, volumen I, página 43.)

¿Por qué el capitalista exige esta proporción entre beneficio y capital?

No tendría el menor *interés* en emplear obreros, a menos que esperara de la venta de su trabajo algo más de lo que es necesario para reponer el dinero que se le ha adelantado como salario; y no tendría ningún *interés* en emplear grandes capitales en lugar de pequeñas cantidades a menos que su beneficio fuera proporcional al capital empleado. (*Ídem*, página 42.)

El capitalista, entonces, obtiene beneficios, primero de los salarios y luego de la materia prima que él entrega por adelantado.

¿Qué proporción, entonces, tiene el beneficio respecto al capital?

Es ya difícil determinar el nivel corriente de los salarios en un lugar determinado y en un tiempo particular; es aún más difícil determinar el beneficio de los capitales. Un cambio en el precio de las mercancías en las que trabaja el capitalista, la buena y mala fortuna de los rivales o de los clientes, otros mil accidentes a los que las mercancías. están expuestas tanto durante el tránsito como en el almacenamiento, todo concurre a hacer variar los beneficios diariamente, casi hora por hora. (*Ídem*, páginas 78-79.) Pero, aunque es imposible determinar con precisión cuáles son los beneficios de los capitales, es posible obtener una noción de ello partiendo de los *intereses del dinero*. Donde quiera que sea posible hacer mucho con el dinero, una gran cantidad de éste será entregado; cuando lo que se puede hacer es poco, es también pequeña la cantidad que se entrega. (*Ídem*, página 79.) La proporción de interés aportada a la ganancia neta según el mercado, varía necesariamente en tanto el beneficio aumenta o disminuye. En Gran Bretaña se reconoce como interés doble lo que los mercaderes llaman un *profit honnête, modéré, raisoenable*³², términos que no significan otra cosa que ganancia ordinaria y regular. (*Ídem*, página 87.)

¿Cuál es la proporción de beneficios *más baja*? ¿Y cuál la *más alta*?

La *tasa inferior* de beneficio medio debe ser *algo más* de lo que es necesario para compensar las pérdidas ocasionales a las que cada fondo empleado se expone. Sólo este sobrante es lo que constituye ganancia neta o pura. Lo mismo vale para la tasa inferior de interés. (*Ídem*, página 86.)

La *tasa superior* a que pueden llegar las ganancias medias es aquella en la cual el precio de la mayor parte de las mercancías *consume el total de la renta de la tierra*, y reduce los salarios del trabajo contenido en la mercancía proporcionada a la *tasa inferior*, a la simple subsistencia del obrero durante su trabajo. El obrero ha de ser alimentado siempre de algún modo u otro en tanto se le necesite para el trabajo; la renta de la tierra puede desaparecer enteramente. Por ejemplo: los funcionarios de la Compañía de Indias Orientales en Bengala. (*Ídem*, páginas 86-87.)

Además de todas las ventajas de competencia limitada que el capitalista puede *explotar* en este caso, puede mantener el precio del mercado por sobre el precio natural por medios muy decorosos.

Primero, manteniendo sus *secretos comerciales* si el mercado se encuentra a gran distancia de la fuente de abastecimiento; es decir, ocultando los cambios de precios, el alza por sobre el nivel natural. Esta ocultación tiene el efecto de que otros capitalistas no lo persiguen en la investigación de su capital en esta rama de la industria o comercio.

Enseguida, manteniendo los *secretos de manufactura*, lo que le permite reducir los costos de producción y ofrecer su mercancía a los mismos, y aún más bajos precios que sus competidores al mismo tiempo que obtiene una mayor ganancia. (¿No es inmoral engañar manteniendo secretos? Operaciones en la bolsa.)

Además, cuando la producción está restringida a cierta localidad (como en el caso de los vinos raros), y donde la *demanda efectiva* jamás puede ser satisfecha. *Finalmente*, a través de *monopolios*, ejercidos por individuos o compañías. Los precios de monopolio son los más altos posibles. (*Ídem*, páginas 53-54.)

Otras causas fortuitas que pueden aumentar los beneficios del capital: adquisición de nuevos territorios, o de nuevas ramificaciones comerciales, a menudo aumentan los beneficios de

³² Smith dice: “una conveniente, moderada, razonable utilidad”. (N. de Red.)

los capitales, aun en los países prósperos, porque retiran algunos capitales de otras antiguas ramas comerciales, reducen la competencia y hacen que menor cantidad de mercancías llegue al mercado haciendo entonces subir sus precios: los que comercian con estas mercancías pueden entonces conseguirlas a una tasa de interés mayor. (*Ídem*, página 83.)

Mientras más elaboración tiene una mercancía, en mayor grado se convierte en manufactura y la parte del precio que se convierte en salario y beneficio aumenta en proporción a aquella que se resuelve en renta. En el proceso de la manufactura de una mercancía, no sólo aumenta el número de beneficios, sino que se hace mayor que antes el beneficio subsiguiente; porque el capital del cual deriva debe ser siempre más grande. El capital de los tejedores, por ejemplo, siempre tiene que ser mayor que el de los hiladores, porque no sólo reemplaza ese capital con sus beneficios, sino que paga (además) los salarios de los tejedores; y el beneficio siempre tiene que estar en relación con el capital. (*Ídem*, página 45.)

De este modo el avance hecho por el trabajo humano al convertir los productos de la naturaleza en el producto manufacturado de la naturaleza, aumenta no sólo los salarios del trabajo, sino también parte del número de capitales que consiguen beneficios y el monto de los capitales subsiguientes en comparación con los anteriores.

Abordaremos más tarde lo relacionado con las ventajas que obtiene el capitalista con la división del trabajo. Se beneficia por partida doble: primero, por la división del trabajo; y, segundo, en general por el progreso que el trabajo humano incorpora al producto natural. Mientras mayor es la parte humana incorporada a una mercancía, mayor es el beneficio del capital inerte.

En una misma sociedad la tasa media de beneficio del capital se aproxima casi al mismo nivel de los salarios de los diversos tipos de trabajo. (*Ídem*, página 100.) En los diversos empleos de capital la tasa media de beneficios varía con la certeza o incertidumbre de los retornos. “La ganancia regular del capital, aunque aumenta con los riesgos, no siempre parece aumentar en proporción a él.” (*Ídem*, páginas 99-100.)

Por cierto que también aumentan los beneficios si los medios de circulación se hacen menos dispendiosos o de más fácil manejo (por ejemplo, papel moneda).

3.- El poder del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista

La consideración de su propio beneficio privado es el único motivo que lleva al poseedor de un capital cualquiera a emplearlo ya en la agricultura, en la manufactura, ya en alguna rama particular del comercio al por mayor o detallista. Las diversas cantidades de *trabajo productivo* que pueda poner en movimiento y los diversos valores que pueda agregar al producto anual de la tierra y el trabajo de su país de acuerdo con el empleo en una u otra de aquellas formas diferentes, jamás pasan por su pensamiento. (*Ídem*, página 335.)

Para el capitalista la forma más útil de empleo de su capital es aquella en que, siendo los riesgos iguales, le rinde mayor beneficio. Este empleo no es siempre el más útil a la sociedad: el empleo más útil es aquel que rinde beneficios de las fuerzas productivas de la naturaleza. (Say, tomo II, páginas 130-131.)

Los planes y proyectos de los poseedores de capital regulan y dirigen todas las operaciones más importantes del trabajo, y el objetivo que se proponen todos esos planes y proyectos es el *beneficio*. Pero la tasa de beneficios no aumenta, como la renta y los salarios, con la prosperidad, y cae con la decadencia de la sociedad. Por el contrario, es naturalmente baja en los países ricos y alta en los pobres, y es siempre más alta en los países que avanzan más rápidamente hacia su ruina. El interés de esta clase, por consiguiente, no tiene la misma conexión con el interés general de la sociedad como las otras dos... El interés particular de los negociantes en una rama particular del comercio o de la manufactura es siempre diferente en algún aspecto al del público y con frecuencia está en abierta oposición a éste. El interés del comerciante es siempre ampliar el mercado y estrechar la competencia. Esta clase de gente nunca tiene exactamente los mismos intereses que la sociedad: es una clase cuyo interés consiste generalmente en engañar y oprimir al público. (Smith. volumen I, páginas 231-32.)

4.- *La acumulación de capitales y la competencia entre los capitalistas*

El *aumento de capitales*, que eleva los salarios, tiende a disminuir el beneficio del capitalista a causa de la *competencia* entre los capitalistas. (*Ídem*, página 78.)

“Sí, por ejemplo, el capital necesario para el comercio de comestibles de cierta ciudad se divide entre dos comerciantes diferentes, la competencia los obligará a vender más barato que si estuviera en manos de uno solo; y si se dividiera entre veinte, la competencia sería aún mayor y menor la oportunidad de combinarse entre sí a objeto de alzar los precios.” (*Ídem*, página 322.)

Ya que sabemos que los precios monopolistas son los más altos posible, ya que el interés de los capitalistas (aun desde el punto de vista corrientemente sostenido por la economía política) está en oposición hostil con la sociedad y ya que el aumento de beneficios opera como interés compuesto en el precio de la mercancía (*Ídem*, páginas 37-88), se sigue que la única defensa contra los capitalistas es la *competencia* que, de acuerdo con la evidencia suministrada por la economía política, actúa benéficamente elevando los salarios y bajando los precios de las mercancías con ventaja para el público consumidor.

Pero la competencia es posible sólo si se multiplican los capitales y se mantienen en muchas manos. La formación de muchos capitales sólo es posible como resultado de una acumulación multilateral; y la acumulación multilateral se convierte necesariamente en acumulación unilateral. La competencia entre los capitalistas aumenta la acumulación de capitales.

La acumulación, donde prevalece la propiedad privada, es la *concentración* de capital en manos de unos pocos; en general es una consecuencia inevitable si se deja a los capitales seguir su curso natural y es precisamente a través de la competencia que se despeja el camino para este destino natural del capital.

Se nos dice que el beneficio está en relación al monto del capital. Por consiguiente, un gran capital acumula más rápidamente que uno pequeño en relación a su monto, aun descartando por el momento la competencia deliberada.

De acuerdo con esto, la acumulación del gran capital se realiza mucho más rápidamente que la del pequeño capital, sin considerar en modo alguno la competencia. Pero sigamos el proceso más allá.

Con el aumento de capitales, disminuyen los beneficios, a causa de la competencia. El primero en sufrir, pues, es el pequeño capitalista.

El aumento de capitales y la existencia de gran número de capitales supone, además, una situación de riqueza en aumento en el país.

“En un país que haya alcanzado el completo desarrollo de su riqueza... como la tasa ordinaria de ganancia neta sería muy pequeña, la tasa usual de interés que se obtendría sería tan baja como para que hiciese imposible que nadie viviera del interés de su dinero, a no ser los más ricos. Todos los de pequeñas o medianas fortunas estarían obligados a supervisar ellos mismos el empleo de sus capitales.” (*Ídem*, página 86.)

Esta es la situación más cara al corazón de la economía política.

“La proporción entre capital y utilidades parece, pues, regular en todas partes la proporción entre diligencia y pereza; doquiera predomine el capital, reina la diligencia; donde reine la utilidad, la pereza.” (*Ídem*, página 301.)

¿Qué pasa entonces con el uso del capital en esta situación de competencia creciente?

“En tanto aumenta el capital, aumenta la cantidad de dinero que debe ser prestado a interés. En tanto aumenta la cantidad a ser prestada a interés... disminuye... el interés.” 1) Porque “el precio del mercado de cosas comúnmente disminuye a medida que aumenta su cantidad...” y 2) porque con *el aumento de capital en cualquier país*, “se hace gradualmente más y más difícil encontrar dentro del país un método ventajoso para emplear nuevos capitales. Surge en consecuencia la competencia entre capitales diferentes, esforzándose el propietario de uno en

apropiarse de la aplicación que tiene otro. Pero en la mayoría de los casos puede esperar eliminar a su competidor por el simple arbitrio de ofrecer mejores condiciones, términos más razonables. No sólo debe vender lo que ofrece a precios menores, sino que, con el objeto de asegurar la venta, a veces tiene que comprarlo más caro. La demanda de trabajo productivo crece día a día con el aumento de los fondos destinados a mantenerlo. Los obreros encuentran trabajo fácilmente, pero los propietarios de capitales encuentran dificultades para dar ocupación a los obreros. Su competencia aumenta los salarios del trabajo y disminuye los beneficios del capital.” (*Ídem*, página 316.)

De este modo el pequeño capitalista ha de escoger: 1) consumir su capital, puesto que ya no puede seguir viviendo de los intereses... y así deja de ser capitalista; o 2) establecer él mismo un negocio, vender más barato su mercadería, comprar más caro que los capitalistas más poderosos y pagar más altos salarios... de modo que se arruina, puesto que el precio del mercado está ya muy bajo como resultado de la intensa competencia que hemos supuesto. Sin embargo, si el gran capitalista desea arruinar al pequeño, tiene de su parte respecto al otro capitalista las mismas ventajas que el capitalista respecto del obrero. El monto mayor de su capital lo recompensa de las menores utilidades y puede aun soportar pérdidas temporales hasta que el capitalista menor está arruinado y se ve libre de esa competencia. De esta manera acumula los beneficios del pequeño capitalista.

Además: el gran capitalista siempre compra más barato que el pequeño, porque compra en mayor cantidad. Por consiguiente, bien puede permitirse vender más barato.

Pero si una disminución en la tasa de interés convierte a los capitalistas medios, de rentistas en hombres de negocios, el aumento de capitales activos y el menor beneficio consecuente produce, a la inversa, una disminución en la tasa de interés.

“Cuando las ganancias que pueden hacerse con el empleo de un capital... disminuyen... el precio que puede pagarse por el uso de él... necesariamente debe disminuir junto con ellas.” (*Ídem*, página 316.)

“A medida que han aumentado las riquezas, el progreso y la población, los intereses han disminuido” y en consecuencia el beneficio del capital, “después de disminuir el capital no sólo puede continuar aumentando, sino aumentar mucho más rápido que antes... Un gran capital, aunque con pequeñas ganancias, generalmente aumenta más rápidamente que un pequeño capital con grandes beneficios. El dinero (dice el proverbio) hace el dinero.” (*Ídem*, página 83.)

Sin embargo, si este gran capital es enfrentado por pequeños capitales con pequeñas utilidades, como está bajo la condición supuesta de intensa competencia, los aplastará completamente. El resultado necesario de esta competencia es un general deterioro de las mercaderías, adulteración, falsificación y envenenamiento universales, evidentes en las grandes ciudades.

Una importante circunstancia en la competencia entre grandes y pequeños capitales es, además, la relación entre *capital fijo* y *capital circulante*.³³

“El capital *circulante* es aquel que se emplea en acumular bastimentos, en la manufactura o comercio. El capital que se emplea de este modo no rinde ni renta ni beneficio a su dueño en tanto permanezca en su poder o continúe en la misma forma.

Continuamente sale de sus manos en forma particular para volver a él en otra forma, y es sólo por medio de esta circulación o cambios de mano sucesivos y transformaciones que rinde beneficios. El *capital fijo* consiste en el capital invertido en el mejoramiento del suelo, la compra de maquinarias útiles, instrumentos de intercambio y cosas semejantes.” (*Ídem*, páginas 243-44. Al citarlo, Marx ha abreviado este pasaje.)

“Toda economía en el gasto de mantener el capital fijo es un mejoramiento en la renta neta de la sociedad. Todo el capital del empresario de cada obra necesariamente se divide en capital fijo y en capital circulante. En tanto que todo este capital sigue siendo el mismo, mientras más pequeña es una parte, necesariamente debe ser mayor la otra. El capital circulante es el que

³³ Marx usa los términos franceses *capital fixe* y *capital circulant*. (N. de Red.)

provee los materiales y los salarios del trabajo y pone en movimiento a la industria.” (*Ídem*, página 257.)

Desde un comienzo está claro que la relación entre capital fijo y capital circulante es mucho más favorable para el gran capitalista que para el pequeño. El capital fijo extra requerido por un gran banquero contra uno muy pequeño, es insignificante. Su capital fijo no es nada más que su oficina. El equipo del terrateniente más grande no aumenta en proporción al tamaño de su propiedad. De forma similar, el crédito de que goza un capitalista en comparación con el de uno más pequeño, le significa el mayor ahorro en capital fijo (es decir, en la suma de dinero contante que siempre ha de tener a mano). Finalmente, es obvio que allí donde el trabajo industrial ha alcanzado los más altos niveles, y donde (por lo consiguiente) casi todo el trabajo manual se ha transformado en industrial, no hasta todo el capital del pequeño inversionista ni aún para proporcionarle el necesario capital fijo.³⁴

La acumulación de grandes capitales está acompañada generalmente por la correspondiente concentración y simplificación de capital fijo relativo a capitalistas menores. El gran capitalista introduce para sí cierto tipo de organización de los instrumentos de trabajo.

“Similarmente, en la esfera industrial toda fábrica e industria es ya una más amplia combinación de mayor fortuna material con numerosas y variadas capacidades intelectuales y habilidades técnicas al servicio del propósito *común* de la producción... Allí donde la legislación protege la propiedad del suelo en grandes unidades, el sobrante de una población que crece se vierte en los oficios, y es, por tanto, como en el caso de Gran Bretaña en el campo industrial, principalmente, donde los propietarios aumentan en gran número. No obstante, allí donde la ley permite la continua división de la tierra, aumenta el número de propietarios pequeños, agobiados de deudas, como en Francia; y el proceso de fragmentación continua los precipita en la clase de los necesitados y descontentos. Cuando, finalmente, esta fragmentación y endeudamiento alcanza un grado más agudo aún, la gran propiedad territorial devora una vez más la pequeña propiedad, del mismo modo que la industria en gran escala destruye la pequeña industria. Y en tanto que vuelven a formarse las grandes propiedades, un gran número de trabajadores desposeídos no necesarios para el cultivo de la tierra son otra vez empujados a la industria.” (Schulz, *Bewegung der Produktion*, páginas 58-59.)

“Como resultado de los cambios de métodos en la producción, cambian de carácter las mercaderías de una especie particular, y especialmente como resultado del empleo de maquinarias. Sólo por medio de la eliminación del trabajo manual ha sido posible hilar de una libra de algodón que vale 3 chelines con 8 peniques, 350 madejas de un largo total de 167 millas inglesas (36 milla alemanas) y de un valor comercial de 25 guineas.” (*Ídem*, página 62.)

“El precio medio de los paños de algodón ha disminuido en Inglaterra durante los últimos 45 años en once doceavos, y de acuerdo con los cálculos de Marshall, la misma cantidad de mercaderías manufacturadas por la que se pagaba 16 chelines aún en 1814, ahora se vende en 1 chelín con 10 peniques. La mayor baratura de los productos industriales expande el consumo interno y el mercado exterior, y debido a esto no sólo no ha disminuido el número de obreros del algodón en Gran Bretaña después de la introducción de las máquinas, sino que ha aumentado de 40 mil a un millón y medio. En cuanto a las ganancias de los empresarios: la creciente competencia entre los propietarios de industrias, ha dado por resultado que sus beneficios han disminuido necesariamente en relación al monto de los productos por ellos proporcionados. En los años 1820-33 el beneficio neto del industrial de Manchester en una pieza de algodón estampado (calicó) disminuyó de 4 chelines con 1 1/3 de penique a un chelín con 9 peniques. Pero para contrarrestar esta pérdida, ha aumentado consiguientemente el volumen de manufacturas. La consecuencia de esto es... que ramas separadas de las industria experimentan cierto grado de sobreproducción; que ocurren frecuentes bancarrotas haciendo que la propiedad fluctúe y vacile en forma inestable *dentro* de la clase de los capitalistas y patrones del trabajo, lanzando a algunos

³⁴ Marx ha hecho aquí la siguiente nota en francés: “Como es bien sabido, el cultivo en gran escala generalmente proporciona trabajo sólo a un pequeño número de hombres.” (N. de la Red.)

de los que son arruinados económicamente en las filas del proletariado; y que (con frecuencia y sorpresivamente) se hacen necesarios cierres y despidos en el trabajo, cuyos efectos penosos son siempre duramente sentidos por la clase de los que viven de su salario.” (*Ídem*, página 63.)

“Alquilar su propio trabajo es comenzar el propio esclavizamiento. Alquilar los materiales del trabajo es establecer la propia libertad... El trabajo es el hombre; pero los materiales del trabajo, por otra parte, no contienen nada humano.” (Pecqueur, *Théorie sociale*, etc., páginas 411-12.)

“El elemento *materia*, que es absolutamente incapaz de crear riqueza sin el otro elemento, *trabajo*, adquiere la mágica virtud de ser fecundo para ellos³⁵, como si por su propia acción hubieran colocado allí este indispensable elemento.” (*Ídem*.)

“Suponiendo que el trabajo diario de un obrero le aporta por término medio cuatrocientos francos al año y que esta suma es suficiente para que cada adulto pueda sobrellevar una especie de difícil existencia, entonces cualquier propietario que reciba 2.000 francos de intereses o rentas, provenientes de una granja, casa, etc., obliga a que trabajen para él cinco hombres; una entrada de 100.000 francos representa el trabajo de doscientos cincuenta hombres, y una de 1 millón de francos el de dos mil quinientos individuos [y 300 millones (Luis Felipe), por tanto, el trabajo de 750.000].” (*Ídem*, páginas 412-13.)

“La ley humana ha dado a los propietarios el derecho de usar y abusar: es decir, el derecho a hacer lo que les plazca con los materiales del trabajo... La ley no les obliga de ninguna manera a proporcionar trabajo a los desposeídos cuando sea necesario, y en todo tiempo, o a pagarles siempre un salario adecuado, etc.” (*Ídem*, página 413.) “Completa libertad en lo que se refiere a la naturaleza, la cantidad, la cualidad y la oportunidad de la producción; en relación al uso y empleo de la riqueza; y dominio absoluto sobre los elementos de todo el trabajo. Todo el mundo es libre de permutar como le plazca lo que le pertenece, sin considerar otra cosa que no sea su propio interés como individuo.” (*Ídem*, página 413.)

“La competencia es sólo la expresión de la libertad de intercambio, la cual es la consecuencia inmediata y lógica del derecho individual a usar y a abusar de todos los instrumentos de producción. El derecho a usar y a abusar, la libertad de intercambio y la competencia arbitraria: estos tres momentos económicos, que forman una unidad, causan las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que quiere, cuándo lo desea, dónde se le ocurre, cómo lo desea, produce bien o produce mal, produce demasiado en forma insuficiente, demasiado pronto o demasiado tarde, a precio muy alto o muy bajo; nadie sabe si venderá, cómo lo hará, cuándo lo hará, a quién. Y lo mismo en relación a las compras. El productor ignora necesidades y recursos, oferta y demanda. Vende cuando quiere, cuando puede, donde quiere, a quien quiere, al precio que quiere. Y compra de la misma manera. En todo esto es juguete del azar, esclavo de la ley del más fuerte, del menos acosado, del más rico... En tanto que en una parte hay escasez, en otra hay abundancia y despilfarro. En tanto que un productor vende mucho o a muy alto precio, y con enormes ganancias, otro no vende nada, o vende a pérdida... La oferta no conoce a la demanda, y la demanda no conoce a la oferta. Usted produce fiándose del gusto, de la moda que prevalece entre el público consumidor. Pero en el momento de ir a entregar la mercadería, el capricho ya ha pasado y se ha fijado en otra clase de producto... Las consecuencias inevitables: bancarrotas permanentes y universales; errores de cálculo, ruinas súbitas y fortunas inesperadas, crisis comerciales, desempleo, abundancia periódica, escasez periódica; inestabilidad y depreciación de los salarios y beneficios, pérdida o enorme despilfarro de riqueza, tiempo y esfuerzo en el escenario de la fiera competencia.” (*Ídem*, páginas 414-16.)

En su obra, *Ricardo* (Renta de la tierra): Las naciones no son más que talleres de producción; el hombre es una máquina que consume y produce; la vida humana es una especie de capital; la ley económica gobierna al mundo ciegamente. Para Ricardo los hombres no son nada; el producto lo es todo. En el capítulo 26 de la traducción francesa se lee: “Para un individuo con un capital de £ 20.000 cuyas ganancias fueran de £ 2.000 por año, le sería completamente indiferente que su capital empleara cien o mil obreros... ¿No es similar el verdadero interés de la nación? No tiene importancia alguna que la nación tenga 10 o 12 millones de habitantes, siempre que sus rentas y beneficios sean los mismos, asegurado su ingreso neto real.” “En realidad [dice

³⁵ Para aquellos que poseen esta materia, este objeto de trabajo. (N. de Red.)

el señor Sismondi] (tomo II, página 331) no queda sino desear que el Rey, viviendo completamente solo en la isla, mueva una palanca y haga que todo el trabajo de Inglaterra sea hecho por autómatas.”³⁶

“El patrono que compra el trabajo del obrero a tan bajo precio (que apenas basta a éste para satisfacer sus más premiosas necesidades) no es responsable ni de lo inadecuado de los salarios ni de la excesiva duración de la jornada de trabajo: él mismo debe someterse a la ley que impone... La pobreza no es por tanto causada por los hombres como por el poder de las cosas.” (Buret, 1 c., página 82.)

“Los habitantes de muchas partes de Gran Bretaña no poseen capital suficiente para mejorar y cultivar toda su tierra. La lana de los condados sureños de Escocia es manufacturada en gran parte en Yorkshire, después de largo transporte a través de caminos muy malos, debido a la falta de capital para manufacturarla en el país de origen. Hay muchas pequeñas ciudades industriales en Gran Bretaña donde los habitantes no tienen capital suficiente para pagar el transporte de sus propias manufacturas a los mercados distantes donde hay mercado y demanda de ellos. Si es que existe un comerciante entre ellos, en realidad sólo es el agente de comerciantes más pudientes que residen en alguna de las ciudades comerciales más grandes.” (Smith, 1 c., volumen I, página 326-27.)

“El producto anual de la tierra y el trabajo de una nación no pueden aumentar su valor por otro medio que no sea el aumento, ya *del número de sus trabajadores productivos*, ya por *la potencia productora de aquellos trabajadores* empleados anteriormente... En ambos casos casi siempre se necesita capital adicional.” (*Ídem*, páginas 306-07.)

“Como la *acumulación* del capital ha de ser, según la naturaleza de las cosas, previo a la división del trabajo, éste puede ser subdividido más y más en proporción solamente a la previa *acumulación* del capital. La cantidad de material que un mismo número de personas puede elaborar aumenta en mayor proporción en la medida en que aumenta la subdivisión del trabajo; y como las operaciones de cada obrero se reducen gradualmente a un más avanzado grado de simplicidad, se inventan nuevas máquinas para facilitar y abreviar estas operaciones. A medida que avanza la división del trabajo, por tanto, a objeto de dar empleo constante a un número igual de obreros, ha de acumularse de antemano igual cantidad de provisiones y mayor *stock* de materiales y herramientas de lo que se hubiera precisado en un estado de cosas más atrasado. Pero el número de obreros aumenta generalmente en cada rama industrial con la división del trabajo en cada rama, o mejor: es el aumento de su número lo que les permite clasificarse y dividirse de esta manera.” (*Ídem*, páginas 241-42.)

“En tanto la *acumulación* de capital es previamente necesaria para continuar con este gran progreso de la fuerza productiva del trabajo, así la *acumulación* lleva de modo natural a este mejoramiento. La persona que emplea su capital para mantener el trabajo, necesariamente desea emplearlo de tal manera que le rinda la mayor cantidad de trabajo posible. Por consiguiente, trata de hacer la más adecuada distribución de las ocupaciones entre sus empleados y de proporcionarles la mejor maquinaria que puede inventar o proporcionarse. Su habilidad a este respecto está en proporción al monto de su capital o al número de personas que puede ocupar. Por tanto, no solo aumenta la cantidad de industrias en cada país con el *aumento de capital* que se emplea, sino, a consecuencia de ese aumento, la misma cantidad de industrias produce una cantidad mucho más grande de trabajo.” (*Ídem*, página 242.). De ahí la sobreproducción.

“Nuevas combinaciones amplias de fuerzas productivas en la industria y el comercio por medio de la unión de fuerzas humanas y naturales más numerosas y diversas en empresas en gran escala. Se presenta acá y allá una asociación más estrecha en las ramas más importantes de la producción. De esta manera, los grandes industriales tratarán también de adquirir grandes extensiones de tierra con el objeto de hacerse independientes de otros, por lo menos en lo que se refiere a las materias primas requeridas por sus industrias; o continuarán sus transacciones conjuntando sus empresas industriales, no sólo para vender sus propias manufacturas, sino también para comprar otra clase de productos y venderlos a sus propios obreros. En Inglaterra,

³⁶ El párrafo completo (incluyendo la cita del libro de Ricardo sobre *Principios de economía política y tributación* y del de Sismondi *Nouveaux principes d'économie politique*) en un extracto del libro de Buret *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, t. I, págs. 6-7, París, 1840. (N. de la Red.)

donde un solo empresario suele ocupar de 10 a 12 mil obreros ya no es raro encontrar dichas combinaciones de varias ramas de la producción controladas por *un* solo cerebro, como pequeños estados o provincias dentro del estado. Así, los propietarios del área de Birmingham recientemente han abordado el proceso *completo* de la producción de hierro, anteriormente dividido entre varios empresarios y propietarios. Ver ‘Der Bergmannische Distrikt hei Birmingham’, *Deutsche Vierteljahrsschrift*, No. 3, 1838. Finalmente, en las más grandes empresas anónimas, que han llegado a ser tan numerosas, vemos combinaciones de largo alcance con los recursos financieros de muchos participantes, con el conocimiento científico y técnico y habilidades de otros a quienes se traspa la realización del trabajo. Los capitalistas pueden de este modo dedicar sus ahorros a objetivos más diversos y tal vez aún emplearlos simultáneamente en agricultura, industria y comercio; el resultado es que sus intereses se hacen más amplios, y las contradicciones entre los intereses agrícolas, industriales y comerciales se reducen y desaparecen. Pero esta creciente posibilidad de dedicar capitales que rinden beneficios de las más diversas maneras no hace sino intensificar el antagonismo entre las clases propietarias y no propietarias.” (Schulz, 1. c., páginas 40-41.)

Los enormes beneficios que los propietarios de casas amasan con la pobreza. El arrendamiento de habitaciones está en razón inversa a la pobreza industrial. (Mientras más bajo es el nivel de vida, más altos son los cánones de arrendamiento.)

Así, con los intereses obtenidos a costa de los vicios de los proletarios arruinados. (Prostitución, embriaguez; la casa de empeños). Aumenta la acumulación de capitales y disminuye la competencia entre ellos cuando capital y propiedad territorial se juntan en una sola mano, también cuando el capital puede, gracias a su volumen, combinar diferentes ramas de producción.

Indiferencia hacia los hombres. Los veinte billetes de lotería de Smith.³⁷

La renta neta y la renta total, de Say.

³⁷ Marx alude el siguiente pasaje: “En una lotería perfectamente organizada, los que sacan los premios, deben ganar todo lo perdido por los que han sacado los números perdedores. En una profesión en que fracasan veinte por uno que triunfa; este último debe ganar todo lo que habrían ganado los veinte perdedores.” (A. Smith, ob. cit., vol. 1, libro I, pág. 94.) (N. de la Red.)

Renta de la tierra

El *derecho del terrateniente tiene su origen en el robo*. (Say, tomo I, página 136, nota). Los terratenientes, al igual que otro cualquiera, quieren cosechar donde nunca sembraron, y demandan hasta por el producto natural de la tierra. (Smith, 1, c., página 44.)

“La renta de la tierra, como pudiera pensarse, no es con frecuencia más que un beneficio razonable o interés del capital puesto por el propietario para su mejoramiento. Esto, sin duda, puede ser en parte el caso en ciertas ocasiones... El terrateniente demanda 1) renta hasta por la tierra sin cultivar, y el supuesto interés o beneficio sobre el gasto de cultivo es generalmente una adición a su renta original. 2) Estas mejoras, además, no siempre se hacen con el capital del terrateniente, sino que algunas veces con el del arrendatario. Cuando llega el momento de renovar el contrato de arrendamiento, el propietario por lo general demanda los mismos aumentos de renta, como si las mejoras hubiesen sido hechas con su dinero. Hasta llega a pedir renta por lo que ni siquiera es susceptible de mejoramiento humano.” (*Ídem*, página 131.)

Smith cita como ejemplo de esto último el kelp (alga marina) que al ser quemado deja una sal alcalina útil en la fabricación de vidrio, jabón, etc. Crece en muchas partes de Gran Bretaña, especialmente en Escocia, en las rocas que marcan los límites de la marea alta y que se ven cubiertas por el mar dos veces al día y cuyo producto, por tanto, jamás fue aumentado por la industria humana. Sin embargo, el propietario, cuyo terreno está limitado por la playa de algas de esta especie, exige renta por ella, lo mismo que de los campos de cereales. En las vecindades de la isla de Shetland el mar abunda en peces que constituyen gran parte de la alimentación de los habitantes. Pero a objeto de lucrar del producto del océano, deben habitar en la tierra vecina a la playa. La renta del propietario está en proporción, no de lo que el labrador obtiene del suelo, sino de lo que obtiene tanto de la tierra como de la pesca. (*Ídem*, página 131.)

“Puede considerarse esta renta como el producto de aquellas *fuerzas de la naturaleza*, cuyo uso presta el propietario al campesino. Es mayor o menor según la abundancia supuesta de dichas fuerzas; o, en otras palabras, de acuerdo a la fertilidad supuesta o mejorada del suelo. Lo que queda es la obra de la naturaleza después de deducir o compensar todo lo que puede considerarse trabajo humano.” (*Ídem*, páginas 324-25.)

“La *renta del suelo*, por consiguiente, considerada como el precio que se paga por el uso de la tierra, es, naturalmente, un *precio de monopolio*. De ningún modo es proporcional a lo que el propietario haya podido agregar al mejoramiento del suelo, o a lo que puede permitirse tomar; sino a lo que el campesino puede permitirse dar.” (*Ídem*, página 131.)

De las tres clases originales, la de los propietarios es la que “cuyas rentas no les cuesta ni trabajo ni cuidado, sino que llega a sus manos, por decirlo así, de propia voluntad, e independientemente de cualquier plan o proyecto por ellos elaborado”. (*Ídem*, página 230.)

Hemos encontrado ya que el monto de la renta depende del estado de fertilidad de la tierra.

Otro factor para determinarla es su situación.

“La renta del suelo no sólo varía con su *fertilidad*, cualquiera que sea su producción, sino con la situación, cualquiera que sea su fertilidad.” (*Ídem*, página 249.)

“El producto de la tierra, minas y pesquerías, cuando su fertilidad natural son iguales, está en proporción a la extensión y adecuada aplicación del capital empleado en ellas. Cuando los capitales son iguales, e igualmente bien aplicados, está en proporción a la fertilidad natural.” (*Ídem*, página 249.)

Son importantes estas proposiciones de Smith porque, dados iguales costos de producción y capital de igual volumen, reducen la renta de la tierra, según la mayor o

menor fertilidad del suelo. De este modo muestran claramente lo vicioso de sus conceptos en economía política, porque convierte la fertilidad de la tierra en un atributo del propietario.

Ahora, sin embargo, consideremos la renta de la tierra tal cual se forma en la vida real.

La renta de la tierra se establece como resultado de la lucha entre el arrendatario y el propietario. Vemos que el antagonismo hostil de intereses, la lucha, la guerra, son considerados como base de la organización social en toda la economía política.

Veamos ahora las relaciones entre propietario y arrendatario.

“Al ajustar los términos del arrendamiento, el propietario trata de dejarle una participación del producto no mayor de lo que es suficiente para mantener el capital con el cual proporciona la semilla, paga el trabajo y compra y mantiene el ganado y otros instrumentos de cultivo, junto con el beneficio ordinario del capital invertido en cultivos en la vecindad. Esto es evidentemente el beneficio mínimo que puede contentar al arrendatario sin que se considere perdedor, y el propietario rara vez tiene la intención de cederle algo más. Cualquier parte del producto, lo que es lo mismo, cualquier parte del precio, que esté por encima y más allá de esta participación, trata naturalmente de preservarla para sí como la renta de su tierra, lo que evidentemente es el precio más alto que el arrendatario puede pagar en las actuales condiciones del suelo... Sin embargo, esta porción puede considerarse aún como la renta natural de la tierra, o la renta por la cual se significa naturalmente que la mayor parte del terreno debiera estar arrendado.” (*Ídem*, páginas 130-31.)

“Los propietarios de tierras [dice Say] ejercen una especie de monopolio con los arrendadores. La petición de su mercancía es que el terreno puede extenderse sin cesar, pero la cantidad de su mercancía no se extiende más que hasta cierto punto... Desde entonces el contrato que hacen el propietario y el arrendador, siempre es tan ventajoso como es posible para el primero... Además de esta ventaja que tiene el propietario por la naturaleza de las cosas, saca otra de su posición, que de ordinario le da un ascendiente sobre el arrendador por tener más bienes que éste, y algunas veces por sus empleos o su mayor crédito; pero la primera de estas ventajas basta ella sola, para que siempre esté en estado de aprovecharse *él sólo* de las circunstancias favorables a los beneficios de la tierra. La construcción de un canal, de un camino, los progresos de la población y de la comodidad de un distrito, siempre hacen subir el precio de los arriendos... El arrendador mismo puede mejorar la finca a su costa; pero es un capital el que emplea en esto del que sólo saca los intereses durante su arriendo, y que al expirar éste, no pudiéndose llevar la mejora, ésta queda a favor del propietario: entonces éste saca los intereses de ella, sin haber hecho la anticipación de su coste, porque el alquiler sube a proporción.” (Say, t. II, páginas 142-43; páginas 199-202, tomo 3, de la traducción española de Juan Sánchez Rivera, Madrid, 1821.)

“La renta considerada como precio pagado por el uso de la tierra es naturalmente el más alto que el arrendador puede ofrecer en las condiciones reales del suelo.” (Smith, 2. c., página 130.)

“La renta de una finca alcanza por lo general a lo que se calcula sea un tercio del producto total; y es generalmente una renta segura e independiente de las ocasionales variaciones de las cosechas.” (*Ídem*, página 153.) Esta renta “rara vez es menor de un cuarto... del producto total”. (*Ídem*, página 325.)

La *renta del suelo* no se paga por toda mercancía. Por ejemplo, no se paga renta por las piedras.

“Aquellas partes que sólo provienen del producto de la tierra pueden llevarse comúnmente al mercado cuyo precio es suficiente para reemplazar el capital que debe haberse empleado para llevarlo allí, junto con su ganancia ordinaria. Si el precio ordinario excede a éste,

la parte excedente irá naturalmente a la renta de la tierra. Si no es mayor, aunque la mercancía sea llevada al mercado, no puede rendir ninguna renta al propietario. La fluctuación del precio depende de la demanda.” (*Ídem*, página 132.)

“Hay que observar que la renta, por consiguiente, entra en la composición del *precio de las mercancías de manera diferente* a los salarios y beneficios. *Beneficios y salarios altos o bajos* constituyen las causas de los precios altos o bajos; la renta alta o baja es el *efecto* de ello.” (*Ídem*, página 132.)

Los *alimentos* pertenecen a la categoría de *productos* que siempre rinden una *renta del suelo*.

“Puesto que los hombres, como todos los animales, se multiplican naturalmente en proporción a sus medios de subsistencia, los alimentos siempre están en demanda, en mayor o menor grado. Puede siempre comprarse o demandarse una mayor o menor cantidad de trabajo, y siempre puede encontrarse a alguien dispuesto a hacer algo para obtenerlo. En realidad, la cantidad de trabajo que puede comprarse no es siempre *igual* a la que podría mantenerse, de ser administrada en la forma más económica, a causa de los altos salarios que a veces hay que pagar al obrero. Pero siempre puede comprarse aquella cantidad de trabajo que puede mantenerse, de acuerdo a la tasa que por lo común se acuerda a esa clase de trabajo en la vecindad. Pero la tierra, en casi todas las situaciones posibles, produce una mayor cantidad de alimentos de la que es suficiente para mantener todo el trabajo necesario a su traída al mercado en las más liberales condiciones en que ese trabajo pueda mantenerse. El excedente, también, es siempre más que suficiente para reemplazar el capital que ocupó ese trabajo, junto con su ganancia. Por consiguiente, siempre queda algo para la renta del propietario.” (*Ídem*, páginas 132-33.)

“De esta manera, los alimentos no sólo son la fuente originaria de la renta, sino que toda otra parte del producto de la tierra que después proporciona renta deriva esa parte de su valor del mejoramiento de las fuerzas del trabajo al producir el alimento necesario por el mejoramiento y cultivo de la tierra.” (*Ídem*, página 150.)

“Parece ser que el alimento humano es el único producto de la tierra que siempre y necesariamente produce alguna renta al propietario.” (*Ídem*, página 174.)

“Los países populosos lo son, no en proporción al número de personas que su producción puede vestir y albergar, sino en proporción de los que pueden alimentar.” (*Ídem*, página 149.)

“Después de los alimentos, el vestuario y la habitación son las dos grandes necesidades de la humanidad.” (*Ídem*, página 147.) Por lo general dan renta, pero no inevitablemente.

Veamos ahora cómo el propietario explota todo lo que significa beneficio social.

1.- La renta de la tierra aumenta con la población. (*Ídem*, pág. 146.)

2.- Ya sabemos por Say cómo la renta de la tierra aumenta con los ferrocarriles, etc., con el mejoramiento, la seguridad y multiplicación de medios de comunicaciones.

3.- “Todo mejoramiento en las circunstancias de la sociedad tiende *directa o indirectamente* a elevar la renta real de la tierra, a aumentar la riqueza real del propietario, su poder comprador de trabajo, o el producto del trabajo de otra gente... La extensión de mejoramientos y cultivos tiende a aumentarla directamente. Aumenta necesariamente la participación del propietario en el producto con el aumento de éste. El alza en el precio real de aquellas partes de productos rústicos de la tierra... el aumento del precio del ganado, por ejemplo, tiende también a aumentar la renta de la tierra directamente y aun en mayor proporción. El valor real de la parte del propietario, su auténtica dirección del trabajo de otros, no sólo aumenta con el valor real de la producción, sino que aumenta la proporción de su participación en toda la producción junto con ella. Dicha producción, después del aumento de su precio real, no requiere mayor trabajo que antes. Por consiguiente, una menor proporción de éste sería suficiente para reemplazar con el beneficio ordinario, el capital que ocupa ese trabajo. Una mayor proporción de él debe, en consecuencia, pertenecer al propietario.” (*Ídem*, páginas 228-29.)

La mayor demanda de materias primas, y por consiguiente el aumento de valor, puede resultar en parte del aumento de la población y del aumento de sus necesidades. Pero cada nueva invención, cada nueva aplicación de una materia prima que antes no se usaba o que se empleaba en poca escala, aumenta la renta de la tierra. Así, por ejemplo,

hubo un tremendo aumento de la renta de las minas de carbón con el advenimiento de los ferrocarriles, del barco a vapor, etc.

Fuera de esta ventaja que el propietario deriva de la manufactura, inventos y trabajo, existe aún otra, como veremos más adelante.

4.- “Todos los avances en la fuerza productiva del trabajo, que tienden directamente a reducir el precio real de las manufacturas, tienden indirectamente a aumentar la renta real de la tierra. El propietario intercambia esa parte de la producción rústica (que está por sobre su propio consumo), o lo que viene a ser lo mismo, el precio de parte de ella, por productos manufacturados. Cualquier cosa que reduzca el precio real de estos últimos, eleva el de la primera. Una parte igual de la primera se hace, por tanto, equivalente a una mayor cantidad de los últimos; y el propietario puede adquirir mayor cantidad de ventajas, ornamentos o lujos cuando se le presenta la ocasión.” (Ídem, página 229.)

Pero es absurdo concluir, como Smith, que, ya que el propietario explota todos los beneficios sociales, el interés del propietario se identifica con el de la sociedad. (Ídem, pág. 230.) En el sistema económico, bajo la égida de la propiedad privada, el interés que el individuo tiene en la sociedad está precisamente en proporción inversa al interés que la sociedad tiene en él: igual que el interés del prestamista por el derrochador no es en manera alguna idéntico con el interés del derrochador.

Sólo de paso mencionaremos la obsesión del propietario por el monopolio dirigido contra la propiedad territorial de los países extranjeros, de donde deriva, por ejemplo, la legislación de protección agrícola en Inglaterra. (*Corn Laws*: estatutos que prohibían la exportación de cereales y fijaban fuertes impuestos a los importados; en acción desde 1436 hasta mediados del siglo XIX. Favorecían la especulación y la arbitrariedad de los terratenientes. R. S.) Asimismo, pasaremos por alto la servidumbre medieval, la esclavitud en las colonias y la miserable condición de los campesinos, peones, en Gran Bretaña. Confinémonos a las proposiciones de la economía política misma.

1.- Que el propietario esté interesado en el bienestar de la sociedad significa, de acuerdo a los principios de la economía política, que tiene interés por el crecimiento de su población, producción, expansión de sus necesidades: en resumen, en el aumento de la riqueza; y el aumento de la riqueza es (como ya hemos visto) idéntico al aumento de la pobreza y de la esclavitud. La relación entre canon de arriendo que sube y pobreza creciente ilustra el interés del propietario por la sociedad, porque la renta de la tierra, el interés obtenido de la tierra donde se construye la habitación, sube con la renta de la casa.

2.- Según la economía política, el interés del propietario es el opuesto antagónico del interés del arrendador de la tierra, lo mismo que de una importante porción de la sociedad.

3.- Como el propietario puede demandar tanta más renta cuanto menos salario pague el arrendador a sus obreros, y como el agricultor arrendatario hace disminuir los salarios cuanto más renta pida el propietario, se sigue que el interés del propietario es tan hostil al interés de los obreros agrícolas como el de los industriales al interés de sus respectivos obreros. Trata de bajar los salarios al mínimo, de la misma manera.

4.- Puesto que una reducción real en el precio de los productos manufacturados aumenta la renta de la tierra, el terrateniente tiene un directo interés en los bajos salarios del obrero industrial, en la competencia entre capitalistas, en la sobreproducción, en toda la miseria relacionada con la producción industrial.

5.- En tanto que, de este modo, el interés del terrateniente, lejos de identificarse con el interés de la sociedad se manifiesta antagónico al del arrendatario agrícola, de los obreros del campo, de los obreros industriales y capitalistas, por otra parte, el interés del terrateniente individual nunca es idéntico con el de otro a causa de la competencia, que ahora consideraremos.

En general, la relación entre pequeña y gran propiedad agrícola es como la existente entre el pequeño y gran capital. Pero, además, hay circunstancias especiales que conducen inevitablemente a la acumulación de la gran propiedad territorial y a la absorción de la pequeña propiedad por parte de aquella.

1) En ninguna otra parte disminuye el número relativo de obreros e implementos cuando aumenta el volumen de los fondos, como en la propiedad agraria. Así mismo, la posibilidad de explotación intensiva, de economizar en los costos de producción y de una efectiva división del trabajo, en ninguna otra parte aumenta en mayor grado con el volumen de los fondos que en la propiedad agrícola. Sin embargo, por pequeña que sea una finca, requiere para su laboreo cierto mínimo irreducible de implementos (arados, sierras, etc.) en tanto que el tamaño de una parcela de propiedad agrícola puede reducirse mucho más allá del mínimo.

2) La gran propiedad agrícola acumula para sí el interés del capital que el arrendatario ha empleado para mejorar el suelo. La pequeña propiedad debe emplear su propio capital, y por consiguiente no obtiene nada de este beneficio.

3) En tanto que todo mejoramiento social beneficia a la gran propiedad, daña a la pequeña porque aumenta la necesidad de dinero en efectivo inmediato.

4) Quedan por considerar dos leyes importantes en relación a esta competencia:

a) La renta de la tierra cultivada cuyo producto es el alimento del hombre regula la renta de la mayor parte de la otra tierra de cultivo. (*Ídem*, pág. 144.)

En último término, sólo la gran propiedad territorial puede producir alimentos tales como el ganado, etcétera. Por consiguiente, regula la renta de otras tierras y puede reducirla a un mínimo.

El pequeño propietario agrícola que trabaja por su propia cuenta es, en relación al gran propietario, lo que el artesano dueño de sus propias herramientas frente al propietario de una industria. La pequeña propiedad agrícola se ha convertido en mero instrumento de trabajo. La renta de la tierra desaparece enteramente para el pequeño propietario; a lo más, le queda el interés de su capital, y sus salarios. Porque la renta del suelo puede disminuir a causa de la competencia hasta no ser más que el interés sobre el capital no invertido por el propietario.

b) Por otra parte, hemos llegado ya a la conclusión que, con igual fertilidad, y explotación igualmente eficiente de las tierras, minas y pesquerías, el producto es proporcional al volumen del capital. De ahí el triunfo del gran propietario. En forma similar, donde se emplean capitales iguales, el producto es proporcional a la fertilidad. Por eso es que, cuando los capitales son iguales, el triunfo corresponde al propietario del suelo más fértil.

c) “Una mina de cualquiera especie puede decirse que es estéril o fecunda, según es más o menos la cantidad de materia mineral que puede sacarse de ella con cierta cantidad de trabajo, con respecto a la que con igual trabajo puede sacarse de las demás minas de su especie.” (*Ídem*, página 151.)

Quien regula el precio del mineral es la mina más fecunda que se encuentra en el distrito. Tanto el propietario del terreno, como el que toma la labor de él a su cargo, consideran, el uno que puede llevar más renta, y el otro que debe sacar más ganancias de vender algo más barato que sus vecinos. Estos entonces se ven obligados a darlo al mismo precio, aunque no lo puedan hacer tan cómodamente, y aunque a veces disminuyan y otras pierdan en absoluto rentas y ganancias. Algunas minas se abandonan enteramente, y otras, no pudiendo suministrar renta, sólo pueden beneficiarse por sus mismos propietarios. (*Ídem*, páginas 152-53.)

“Después de descubiertas las minas plateras del Perú, quedaron abandonadas las más de las que se beneficiaban de este metal en Europa... Esto mismo sucedió a las minas de Cuba y de Santo Domingo, y aun a las antiguas del Perú desde el descubrimiento de las de Potosí. (*Ídem*, página 154.)

Lo que Smith dice de las minas se aplica más o menos a la propiedad del suelo en general.

d) “El precio corriente de mercado de la tierra, ha de observarse, depende en todas partes de la tasa ordinaria de interés... Si la renta del suelo fuera menor que la renta del dinero por gran margen, nadie compraría tierras, lo que pronto reduciría su precio corriente. Por el contrario, si las ventajas más que compensaran la diferencia, todo el mundo compraría tierra, la cual pronto vería aumentado su precio corriente.” (*Ídem*, página 320.)

De esta relación entre renta del suelo e interés del dinero se sigue que la renta debe caer más y más, de modo que llegado un momento sólo los más ricos pueden vivir de la renta. De ahí la competencia aún mayor entre propietarios que no arriendan sus tierras a segundos. La ruina de algunos arrendatarios: mayor acumulación de la gran propiedad agraria.

Esta competencia lleva a otras consecuencias: que una gran parte de la tierra cae en manos de los capitalistas y que éstos se convierten simultáneamente en terratenientes, igual que los pequeños terratenientes no son ya otra cosa que capitalistas. En forma análoga, una gran parte de los grandes terratenientes se convierte simultáneamente en industriales.

La consecuencia final es abolir la distinción entre capitalista y terrateniente, de modo que sólo llega a haber dos clases en la población: la clase obrera y la clase de los capitalistas. Este regateo con la propiedad de la tierra, la transformación de la propiedad territorial en una mercancía, constituye la derrota final de lo viejo y el logro último de la aristocracia del dinero.

1.- No nos sumaremos al romanticismo para derramar lágrimas sentimentales sobre esto. El romanticismo siempre confunde la vergüenza de *regatear la tierra* con la consecuencia perfectamente racional, inevitable y deseable dentro del reino de la propiedad privada, *con el regateo de la propiedad privada* de la tierra. En primer lugar, la propiedad feudal de la tierra es ya, por su naturaleza misma, tierra revendida, regateada: la tierra que es enajenada del hombre y que lo enfrenta en la forma de unos cuantos señores. El dominio de la tierra como poder ajeno a los hombres está ya implícito en la propiedad feudal de la tierra. El siervo está adjunto a la tierra. Asimismo, el señor de una propiedad testada, el primogénito, pertenece a la tierra. Ésta lo hereda a él. En realidad, el dominio de la propiedad privada comienza con la propiedad de la tierra: ella es su base. Pero en la propiedad feudal de la tierra el señor por lo menos tiene *la apariencia* de soberano de la propiedad. En igual forma, todavía existe la semejanza de una conexión más íntima entre el propietario y la tierra que la simple riqueza *material*. La propiedad se individualiza con su señor: tiene su rango, es baronía o ducado junto con él, tiene sus privilegios, su jurisdicción, su posición política, etc. Aparece como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí el proverbio *nulle terre sans maître*,³⁸ que expresa la fusión de nobleza y propiedad territorial. En forma similar, el dominio de la propiedad de la tierra no aparece directamente como el dominio del simple capital. Para los que pertenecen a ella, la propiedad es más que su tierra natal. Es una especie de nacionalidad obligada.

De la misma manera, la propiedad feudal de la tierra da el nombre a su señor, como un reino al rey. La historia de su familia, la historia de su casa, etc., todo esto individualiza la propiedad para él y la hace literalmente su casa, la personifica. Similarmente, los que trabajan en la propiedad no tienen posición de *peones*, sino que son parte de su propiedad, como siervos; y en parte están ligados a él por lazos de respeto, de lealtad y deber. Su relación con ellos, es por consiguiente, directamente política y tiene por tanto, un aspecto humano, *íntimo*. Las costumbres, la moral, etc., varían de una propiedad a otra y parecen ser una con la tierra a que pertenecen; además, más tarde el

³⁸ No hay tierra sin señor. (N. de Red.)

hombre. se liga a la tierra, no por su carácter o individualidad, sino por las cuerdas de su bolsa. Finalmente, el señor feudal no trata de extraer el máximo de ventajas de su tierra. En vez de eso consume lo que allí encuentra y con toda calma deja a los siervos y usufructuarios la molestia de producir. Tal es la relación de la *nobleza* con la propiedad de la tierra, que nimba a sus señores de una gloria romántica.

Es necesario hacer desaparecer esta apariencia: que la propiedad de la tierra, la raíz de la propiedad privada sea arrastrada por completo al movimiento de la propiedad privada y que se convierta en mercancía; que el poder del propietario aparezca como el poder libre de disfraz de la propiedad privada, del capital, libre de todo tinte político; que la relación entre propietario y obrero sea reducida a la relación económica de explotador y explotado; que cese toda relación personal entre el propietario y su propiedad, convirtiéndose ésta en simple riqueza *objetiva*, material; que el matrimonio de conveniencia reemplace al matrimonio honorífico con la tierra; que igualmente la tierra descienda a la categoría de valor comercial, como el hombre. Es esencial que aquello que constituye la raíz de la propiedad de la tierra (el mezquino interés personal) aparezca, también en su forma cínica. Es esencial que el monopolio inamovible se convierta en el monopolio móvil e inquieto, en competencia; y que el goce ocioso del producto del trabajo y de la sangre de otros se convierta en inquieto comercio de la misma mercancía. Finalmente, es esencial que en esta competencia la propiedad agraria, en forma de capital, manifieste su dominio tanto sobre la clase obrera como sobre los propietarios mismos que se arruinan o prosperan por las leyes que gobiernan el capital. El proverbio medieval *nulle terre sans seigneur*³⁹ es entonces reemplazado por otro proverbio: *l'argent n'a pas de maître*,⁴⁰ que expresa el completo dominio de la materia muerta sobre los hombres.

2) En relación a la división o no división de la propiedad agraria, hay que observar lo siguiente:

La división de la propiedad agraria niega el monopolio de la propiedad de la tierra: lo elimina; pero sólo *generalizando* este monopolio. No elimina la fuente del monopolio, la propiedad privada. Ataca la forma existente, pero no la esencia del monopolio. La consecuencia es que cae víctima de las leyes de la propiedad privada. Porque la división de la propiedad agraria corresponde al movimiento de la competencia dentro de la esfera de la industria. Además de las desventajas de tal parcelación de los instrumentos del trabajo, y del trabajo separado (que ha de distinguirse claramente de la división del trabajo: en el trabajo separado la labor no es compartida entre muchos, sino que cada cual realiza el mismo trabajo por sí mismo; es la multiplicación del mismo trabajo) esta división de la tierra, como la competencia en la industria, necesariamente se convierte en acumulación.

Por consiguiente, donde ocurre la división de la propiedad agraria, no queda otra cosa sino volver al monopolio en forma aún más maligna, o negar, abolir la división misma de la propiedad agraria. Hacer esto, sin embargo, no es volver a la propiedad feudal, sino abolir por completo la propiedad privada del suelo. La primera abolición del monopolio es siempre su generalización, la ampliación de su existencia. La abolición del monopolio, una vez que ha alcanzado su mayor amplitud e inclusividad, es su total aniquilamiento. La asociación aplicada a la tierra, comparte la ventaja económica de la propiedad en gran escala del suelo, y trae consigo, primero la realización de la tendencia original inherente a la división de tierra, es decir, la igualdad. De la misma manera, la asociación restablece (ahora sobre bases racionales, ya no mediatizadas por la servidumbre) el super señorío y el estúpido misticismo de la propiedad, los íntimos lazos del hombre con la tierra, porque la tierra deja de ser un objeto de compra-venta y con el

³⁹ Ninguna tierra sin señor.

⁴⁰ El dinero no tiene dueño.

trabajo y el goce libres, se convierte una vez más en una auténtica propiedad personal del hombre. Una gran ventaja de la división de la propiedad agraria es que sus masas, que ya no pueden resignarse por más tiempo a la servidumbre, perecen a través de la propiedad de manera diferente a la de la industria.

En cuanto a la gran propiedad agraria, sus defensores siempre han identificado por medio de sofismas las ventajas económicas que ofrece la agricultura en gran escala con la propiedad en gran escala del suelo, como si precisamente no fuera que, como resultado de la abolición de la propiedad esta ventaja, por una parte, alcanza su mayor extensión posible y (por otra) sólo entonces es de beneficio social. Del mismo modo, han atacado el espíritu de regateo de la pequeña propiedad territorial, como si la gran propiedad territorial no contuviera en sí el regateo latente, aún en su forma feudal, para no hablar de la moderna forma inglesa que combina el feudalismo del señor con el regateo, el arrendatario y de la industria.

Del mismo modo que la gran propiedad puede rechazar la censura de ser monopolista que alza contra ella la tierra parcelada (pues la tierra parcelada también se basa en el monopolio de la propiedad privada) la propiedad de la tierra parcelada puede asimismo retrucar a la gran propiedad territorial el reproche de partición. puesto que también prevalece allí la partición, aunque en forma rígida y cristalizada. En realidad, la propiedad privada descansa enteramente en la partición. Además, al igual que la división de la tierra retrotrae a la gran propiedad territorial como forma de riqueza capitalista, la propiedad feudal de la tierra debe conducir necesariamente a la partición o al menos caer en manos de los capitalistas, por muchos que sean los atajos que tome.

Porque la gran propiedad agraria (como en Inglaterra) lleva a la inmensa mayoría de la población a los brazos de la industria y reduce a sus propios trabajadores a la más aflictiva miseria. De este modo engendra y aumenta el poder de su enemigo, el capital, la industria, expulsando a los desvalidos y una actividad entera de un país, al otro bando. Hace industrial a la mayoría de la población y, por tanto, contraria a la gran propiedad territorial. Allí donde la industria ha alcanzado un gran poderío, como actualmente en Inglaterra, empuja progresivamente a la gran propiedad de la tierra a que discrepen sus monopolios con los países extranjeros y los arroja a la competencia con la propiedad agraria foránea. Pues, bajo el impulso de la industria, la propiedad agrícola sólo podría mantener intacta su grandeza por medio de monopolios contra los países extranjeros, protegiéndose así contra las leyes generales del comercio, que son incompatibles con su carácter feudal. Una vez lanzada a la competencia, la propiedad agraria obedece a las leyes de la competencia, como toda otra mercancía sujeta a la competencia. Comienza así a fluctuar, a decrecer y a aumentar, a pasar de una mano a otra; y no hay ley que pueda mantenerla en unas cuantas manos predestinadas. La consecuencia inmediata es la división de la tierra en muchas manos, y, en cualquier caso, sujeción al poder de los capitales industriales.

Finalmente, la gran propiedad agraria que ha sido preservada por la fuerza de este modo, y que ha engendrado junto a sí una tremenda industria, avanza aún con mayor rapidez hacia la crisis que la partición de la tierra, a cuyo lado el poderío de la industria permanece constantemente en segundo plano.

La gran propiedad agraria, como en Inglaterra, ya ha eliminado su carácter feudal y adoptado un sello industrial en cuanto a su objetivo de hacer tanto dinero como sea posible. Rinde al propietario la máxima renta posible; al arrendatario, el más alto beneficio posible sobre su capital. En consecuencia, los trabajadores de la tierra, ya han sido reducidos al mínimo, y la clase de los arrendatarios representa ya dentro de la propiedad territorial el poder de la industria y del capital. Como resultado de la competencia extranjera, la renta de la tierra puede no formar ya una renta independiente

en la mayoría de los casos. Una gran parte de los terratenientes tienen que desplazar a los agricultores, algunos de los cuales van a caer de este modo a las filas proletarias. Por otra parte, muchos agricultores se apoderan de la propiedad territorial, porque los grandes propietarios, dados a la molición gracias a sus cómodas rentas, en su mayor parte son incompetentes para dirigir la agricultura en gran escala, y en algunos casos no poseen ni capital ni capacidad para la explotación de la tierra. Entonces, también se arruina por completo una parte de esta clase. Eventualmente, los salarios que ya han sido reducidos a un mínimo, deben ser reducidos aún más para poder hacer frente a la nueva competencia. Esto conduce necesariamente a la revolución.

La propiedad de la tierra debe desarrollarse en alguna de estas dos maneras para que en ambas experimente su necesario eclipse, lo mismo que la industria tiene que arruinarse a sí misma tanto en la forma de monopolio o en la competencia, de modo que aprenda a creer en el hombre.

[Trabajo enajenado]⁴¹

Hemos partido de las premisas de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Presupusimos la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y de los salarios, beneficio del capital y renta de la tierra; también, la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Sobre la base de la economía política misma; con sus propias palabras, hemos demostrado que el obrero se hunde al nivel de una mercancía y se convierte en realidad en la más miserable de las mercancías; que el envilecimiento del obrero está en razón inversa al poderío y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en unas pocas manos y consecuentemente la restauración del monopolio en una forma aún más terrible; y que, finalmente, la distinción entre el capitalista y el arrendatario del suelo (como la que existe entre peón de campo y el obrero industrial) desaparece y que la sociedad entera viene a dividirse en dos clases: la de los *propietarios* y la de los *obreros* no-propietarios.

La economía política parte del hecho de la propiedad privada, pero no nos la explica. Expresa en fórmulas generales y abstractas el proceso *material* a través del cual la propiedad privada pasa en la realidad, y estas fórmulas las toma como *leyes*. No *penetra* estas leyes: es decir, no demuestra cómo surgen de la naturaleza misma de la propiedad privada. La economía política no descubre las fuentes de la división entre trabajo y capital, y entre éste y la tierra. Cuando, por ejemplo, define la relación entre salario y beneficio, considera que la causa última es el interés de los capitalistas; es decir, da por sentado lo que se supone ha de demostrar. En forma similar, la competencia está en todas partes. Se la explica por circunstancias exteriores. Hasta qué punto estas circunstancias externas y aparentemente fortuitas no son sino la expresión del curso necesario del desarrollo, la economía política no nos dice nada. Hemos visto cómo, para ella, el intercambio mismo parece ser un hecho casual. Las únicas ruedas que pone en movimiento la economía política son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*: la competencia.

Precisamente, porque la economía política no aprehende las conexiones dentro del movimiento, fue posible conciliar, por ejemplo, la doctrina de la competencia con la doctrina del monopolio; la doctrina de la libertad de oficio con la doctrina de la corporación, la doctrina de la división de la propiedad agraria con la doctrina del latifundio; pues la competencia, la libertad de oficio y la división de la propiedad agraria eran explicadas e incluidas sólo como consecuencias fortuitas, premeditadas y violentas del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal: no como su consecuencia necesaria, inevitable y natural.

Por consiguiente, ahora debemos aprehender la relación esencial entre la propiedad privada, la codicia, y la separación entre trabajo, capital y propiedad territorial; entre cambio y competencia, valor y devaluación del hombre, monopolio y competencia, etc.; la relación entre toda esta enajenación y el sistema del *dinero*.

⁴¹ Trabajo enajenado (*Die Entfremdete Arbeit*: re-“enajenado”: Ver *Entfremdung* en “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

No volvamos a una condición primordial ficticia, como hace la economía política cuando trata de explicar algo. Esa condición primordial no explica nada. Simplemente relega el problema a una lejana nebulosa gris. Acepta en forma de hecho, de suceso, lo que se supone debe deducir: la relación necesaria entre dos cosas, entre (por ejemplo) división del trabajo e intercambio. Del mismo modo la teología explica el origen del mal por la caída del hombre: es decir, presupone como hecho, en forma histórica, lo que tiene que explicar.

Nosotros partimos de un hecho económico *real*.

El obrero se hace más pobre mientras mayor riqueza produce, mientras más aumenta su producción en poderío y extensión. El obrero se convierte en mercancía más y más barata a medida que crea más mercancías. El *valor creciente* del mundo de las cosas determina la directa proporción de la *devaluación* del mundo de los hombres. El trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como *mercancías*; y lo hace en la proporción en que produce las mercancías en general.

Este hecho expresa sólo que el objeto que produce el trabajo (el producto del trabajo) se le opone como algo *alienado*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo objetivado en un objeto, que se ha hecho material: es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones analizadas por la economía política esta realización del trabajo aparece como una *pérdida de realidad* para los trabajadores; la objetivación como la *pérdida del objeto* y *servidumbre del objeto*; la apropiación como *enajenación*, como *alienación*.⁴²

A tal extremo la realización del trabajo aparece como una pérdida de la realidad que el obrero pierde realidad hasta el punto de morir de hambre. A tal punto la objetivación aparece como pérdida del objeto, que el obrero es despojado de los objetos más necesarios no sólo para su vida sino para su trabajo. En realidad, el trabajo mismo se convierte en un objeto que sólo puede mantener con los mayores esfuerzos y con interrupciones muy irregulares. A tal punto la apropiación del objeto aparece como enajenación que mientras más objetos produce el obrero, menos puede poseer y más cae bajo el dominio de lo que produce: del capital.

Todas estas consecuencias se contienen en la definición que dice que el obrero está relacionado al *producto de su trabajo* como objeto *alienado*. Porque sobre esta premisa está claro que mientras más se desgasta el obrero, más poderoso se hace el mundo objetivo alienado, que él crea en frente a sí, más pobre se hace a sí mismo (su mundo interior), menos le pertenece como suyo. Lo mismo pasa en la religión. Mientras más pone en Dios, menos retiene el hombre para sí. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto; de ahí que, mientras mayor es su actividad, mayor es la falta de objetos del obrero. Cualquiera que sea el producto de su trabajo, él no lo es. Por consiguiente, mientras mayor es su producto, menos es él mismo. La *alienación* del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, *existencia externa*, sino que existe *fuera de él*, independientemente, como algo alienado a él, y que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo, significa que la vida que ha conferido en el objeto se le opone como algo hostil y ajeno.

Examinemos ahora más atentamente la *objetivación*, en la producción del obrero; y después en el *enajenamiento*, *pérdida* del objeto, su producto.

El obrero no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensorial*. Es el material con el cual se manifiesta su trabajo, en el que es activo, del cual y por medio del cual produce.

⁴² Alienación: *Entäußerung*. Ver “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

Pero del mismo modo que la naturaleza provee al trabajo de los *medios de vida* en el sentido de que el trabajo no puede *vivir* sin objetos sobre los cuales operar, por otra parte, también provee los *medios de vida* en el sentido más restringido: es decir, los medios para la subsistencia física del *obrero* mismo.

De este modo, mientras más *se apropia* el obrero del mundo exterior, de la naturaleza sensorial, más se priva a sí mismo de los *medios de vida* en un doble aspecto: primero, el mundo sensorial externo va dejando de ser paulatinamente un objeto que pertenece a su trabajo; de ser los *medios de vida* de su trabajo. Y, en segundo lugar, deja de ser paulatinamente *medio de vida* en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del obrero.

Así, en este doble respecto el obrero se convierte en esclavo de su objeto, primero, en que recibe un *objeto de trabajo*, es decir, en que recibe *trabajo*; y segundo, en que recibe *medios de subsistencia*. Por consiguiente, le permite existir, primero, *como obrero*; y segundo, como *sujeto físico*. El extremo de esta servidumbre es que sólo como *obrero* continúa manteniéndose en calidad de *sujeto físico*, y que sólo es *obrero* en cuanto es un *sujeto físico*.

(Las leyes de la economía política expresan de este modo el enajenamiento del obrero en su objeto: mientras más produce, menos tiene que consumir; mientras más valores crea, más desposeído, menos valioso se hace; mientras más perfecto es su producto, más imperfecto se hace el obrero; mientras más civilizado es su objeto, más bárbaro se hace el obrero; mientras más poderoso se hace el trabajo, más inerme se hace el obrero; mientras más ingenioso se hace el trabajo, más torpe se hace el obrero y más esclavo de la naturaleza.)

La economía política oculta et hecho de la enajenación inherente a la naturaleza del trabajo no considerando la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción. Es verdad que el trabajo produce cosas maravillosas para los ricos; pero para los obreros produce privación. Produce palacios; mas, para el obrero, tugurios. Produce belleza; mas, para el obrero, deformidad. Reemplaza el trabajo por maquinaria; pero algunos obreros son arrojados a bárbaros tipos de faenas, y los demás son convertidos en máquinas. Produce inteligencia; mas, para el obrero, idiotez, cretinismo.

La relación directa del trabajo con su producto es la relación del obrero con los objetos de su producción.

La relación del hombre adinerado con los objetos de la producción y con la producción misma es sólo una *consecuencia* de la primera relación, y la confirma. Más adelante consideraremos este otro aspecto.

Cuando preguntamos, entonces, cuál es la relación esencial del trabajo, estamos preguntando por la relación del *obrero* con la producción.

Hasta ahora hemos considerado el enajenamiento, la alienación del obrero, sólo en un aspecto, es decir, la *relación del obrero con el producto de su trabajo*. Pero la enajenación se manifiesta no sólo en el resultado sino en el *acto de la producción*: dentro de la *actividad de producción* misma. ¿Cómo podría enfrentar el obrero el producto de su actividad como un extraño, si no fuera que en el momento mismo de la producción se enajena de sí mismo? Después de todo, el producto es el resumen de la actividad, de la producción. Si entonces el producto del trabajo es la alienación, la producción misma debe ser una alienación activa, la alienación de la actividad, la actividad de la alienación. En la enajenación del objeto del trabajo, está sólo resumida la enajenación, la alienación, en la actividad del trabajo mismo.

¿Qué es, pues, lo que constituye la alienación del trabajo?

Primero, el hecho de que el trabajo sea *exterior* al obrero, es decir, no pertenece a su ser esencial, que en su trabajo (por consiguiente) no se confirma a sí mismo, sino que

se niega a sí mismo, no se siente feliz sino desgraciado, no desarrolla libremente su energía física y mental sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. Por tanto, el obrero solamente se siente fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Se siente libre cuando no está trabajando, y cuando está trabajando no se siente libre. Por consiguiente, su labor no es voluntaria sino coercitiva; es una *labor forzada*. Por lo tanto, no es la satisfacción de una necesidad; es tan sólo un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a ella. Su carácter alienado emerge claramente en el hecho de que apenas no existe compulsión física o de otro carácter, se huye de él (del trabajo) como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en el cual se enajena el hombre, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación. Finalmente, aparece el carácter externo que el trabajo tiene para el obrero en el hecho de que no es suyo, sino de otra persona, que no le pertenece, que él no se pertenece a él, a sí mismo, sino a otro. Igual que en la religión la actividad espontánea de la imaginación humana, del cerebro y del corazón opera independientemente del individuo (es decir, opera en él como una actividad alienada, divina o diabólica) del mismo modo la actividad del obrero no es una actividad espontánea. Pertenece a otro; es la pérdida de su yo.

Resulta, por consiguiente, que el hombre (el obrero) ya no se siente libremente activo en otra cosa que no sean sus funciones animales: comer, beber, procrear, o a lo más, en construir su habitación, buscarse el vestuario, etc.; y en sus funciones humanas no se siente otra cosa que un animal. Lo que es animal se hace humano y lo que es humano se hace animal.

Por cierto que el comer, beber, procrear, etc., son también genuinas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa de la esfera de toda otra actividad humana y la convierte en únicos y últimos fines, ellas son animales.

Hemos considerado el acto de enajenar la actividad humana práctica, el trabajo, en dos de sus aspectos. 1) La relación del obrero con el *producto del trabajo* como un objeto ajeno que ejerce poder sobre él. Esta relación es al mismo tiempo la que tiene con el mundo sensorial externo, con los objetos de la naturaleza como mundo ajeno antagónicamente opuesto a él. 2) La relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del proceso del *trabajo*. Esta es la relación del obrero con su propia actividad como actividad alienada que no le pertenece; es una actividad-sufrimiento, fuerza-debilidad, engendrar-castrando, la *propia* energía mental y física del obrero, su vida personal o lo que es la vida fuera de actividad como una actividad que se vuelve contra él, que no depende de él ni que tampoco le pertenece. Aquí tenemos la *autoenajenación*, como antes vimos la enajenación de la *cosa*.

Tenemos que deducir todavía un tercer aspecto del *trabajo enajenado* de los dos que ya hemos considerado.

El hombre es un ser esencial, no sólo porque en la práctica y en la teoría adopta la especie como objeto (el suyo lo mismo que el de otras cosas), sino (y esta es solamente otra manera de expresarlo) también porque se trata a sí mismo como la especie real, viviente; porque se trata a sí mismo como un ser *universal* y, por consiguiente, libre.

La vida de la especie, en el hombre y en los animales, consiste físicamente en el hecho que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y mientras más se compara al hombre universal con el animal, más universal es la esfera de la naturaleza inorgánica de la cual vive. Lo mismo que las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen parte de la conciencia humana en el reino de la teoría, en parte como objetos de las ciencias naturales, en parte como objetos de arte (su naturaleza inorgánica, el alimento espiritual que debe preparar primero para hacerlo gustable y digerible) así también en el reino de la práctica constituyen una parte de la vida humana y de la humana actividad. Físicamente el hombre sólo vive de estos productos de la naturaleza, ya en

forma de alimento, combustibles, vestidos, vivienda, ya en cualquiera otra forma. La universalidad del hombre se manifiesta en la práctica precisamente en la universalidad con que hace a toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*, en cuanto la naturaleza es 1) su medio directo de vida, y 2) el material, el objeto, y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre: la naturaleza, esto es, en cuanto no es ella el cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza: significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con la cual debe permanecer en continuo intercambio so pena de perecer. Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está unida a sí misma, porque el hombre es parte de la naturaleza.

Al enajenar del hombre 1) la naturaleza, y 2) al hombre mismo, sus propias funciones activas, su actividad vital, el trabajo enajenado enajena la *esencia* del hombre: Convierte la *vida de la especie* en un medio de vida individual. Primero enajena la vida de la especie y la vida individual, y después hace de la vida individual en su forma abstracta el propósito de la vida de la especie, lo mismo en su forma abstracta y enajenada.

Porque, en primer lugar el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, aparece ante el hombre como *medio* para satisfacer una necesidad: la necesidad de mantener la existencia física. Sin embargo, la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendrando la vida. El carácter total de la especie (su carácter específico) está contenido en el carácter de su actividad vital; y la actividad libre, consciente es el carácter de la especie humana. La vida misma aparece como *un medio de vida*.

El animal es inmediatamente idéntico con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *su* actividad vital. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Posee una actividad vital consciente. No es una determinación con la cual funda directamente su individualidad. La actividad vital consciente distingue directamente al hombre de la actividad vital animal. Es precisamente a causa de esto que es un ser esencial. O es sólo porque es un ser esencial que es un Ser Consciente, es decir, que su propia vida es un objeto para él. Solamente a causa de eso su actividad es libre. El trabajo enajenado trastrueca esta relación, de modo que resulta justamente que, a causa de ser el hombre un ser consciente, es que hace de su actividad vital, de su ser *esencial*, un simple medio para su *existencia*.

Al crear *un mundo objetivo* con su actividad práctica, al *elaborar* la naturaleza inorgánica, el hombre prueba ser un ser esencial consciente, es decir, un ser que trata a la especie como a su propio ser esencial, o que se trata a sí mismo como ser esencial. Se admite que los animales también producen. Construyen sus nidos, viviendas, como las abejas, los castores, hormigas, etc. Pero un animal sólo produce lo que necesita de inmediato para sí o su prole. Produce unilateralmente, en tanto que el hombre produce universalmente. Produce sólo bajo el imperio de una necesidad física inmediata, en tanto que el hombre aun libre de necesidades físicas y sólo produce verdaderamente en libertad a partir de ahí. Un animal sólo se produce a sí mismo, en tanto que el hombre reproduce el total de la naturaleza. El producto animal pertenece inmediatamente a su ser físico, en tanto que el hombre enfrenta libremente su producto. El animal forma cosas de acuerdo al nivel y necesidades de la especie a que pertenece, en tanto que el hombre sabe producir de acuerdo al nivel de todas las especies, y sabe aplicar en todas partes el nivel inherente al objeto. Por consiguiente, el hombre también forma cosas de acuerdo a las leyes de lo bello.

Es justamente en la transformación del mundo objetivo, en consecuencia, que el hombre realmente se demuestra como un ser *esencial*. Esta producción es su vida activa como especie. A través y a causa de esta producción, la naturaleza aparece como su trabajo y su realidad. El objeto del trabajo, es por tanto, la *objetivación de la vida de la especie humana*: porque se duplica a sí mismo no tan sólo como ciencia e intelecto, sino

también activamente, en la realidad, y por consiguiente se contempla a sí mismo en un mundo que él ha creado. Por lo tanto, al arrancar del hombre el objeto de su producción, el trabajo enajenado arranca de él su *vida esencial*, la objetividad real de su especie, y transforma la ventaja sobre los animales en la desventaja de que su cuerpo inorgánico, su naturaleza, le es arrebatado.

En igual forma, al degradar la actividad espontánea, libre, a un simple medio, el trabajo enajenado hace de la vida esencial de la especie humana un simple medio para su existencia física.

El trabajo enajenado transforma entonces:

3) El *ser esencial humano*, tanto la naturaleza como el haber espiritual de su especie, en algo alienado, en un medio para su *existencia individual*. Enajena del hombre su propio cuerpo, al igual que la naturaleza exterior y su esencia espiritual, su ser *humano*.

4) Una consecuencia inmediata del hecho de que el hombre sea enajenado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser esencial, es el *enajenamiento del hombre del hombre*. Si un hombre es confrontado a sí mismo, es confrontado por *otro* hombre. Lo que se aplica a la relación del hombre con su trabajo, al producto de su trabajo y a sí mismo, también vale para la relación del hombre con el otro hombre, y para el trabajo del otro hombre y el objeto de su trabajo.

En realidad, la proposición de que la naturaleza esencial del hombre le es enajenada significa que un hombre está enajenado de otro, al igual que cada cual lo es de la naturaleza esencial del hombre.⁴³

El enajenamiento humano, y de hecho toda relación del hombre consigo mismo, se realiza y se expresa primero en la relación en que un hombre está frente a otros hombres.

⁴³ Naturaleza esencial (y antes, ser esencial), *Gattungswesen*: naturaleza esencial del hombre, *menschlichen Wesen*. Los breves pasajes que siguen, tomados de *Esencia del cristianismo* de Feuerbach, pueden ayudar a los lectores a comprender el fondo ideológico de esta parte del pensamiento de Marx, y ver también cómo Marx aceptaba (pero infundiéndoles un contenido nuevo) conceptos, popularizados tanto por Feuerbach como por Hegel y los economistas: “¿Cuál es la diferencia esencial entre el hombre y el bruto?... La Conciencia (pero conciencia en su estricto sentido); porque la conciencia implícita en la sensación de sí mismo como individuo, en la discriminación por los sentidos, en la percepción, y aun en la facultad de juzgar las cosas exteriores según signos sensibles determinados, no les puede ser negada a los brutos. La conciencia en su sentido estricto, existe sólo en el ser para quien su especie, su naturaleza esencial, son objeto de reflexión. El bruto tiene por cierto conciencia de sí mismo como individuo; y tiene por lo tanto sensación de sí mismo como el centro común de sensaciones sucesivas; pero no como especie... En la vida práctica, tratamos con los individuos; en la ciencia, con las especies... Pero sólo un ser cuyo objeto de reflexión en su propia especie, su propia especie, su propia naturaleza, puede hacer de la naturaleza esencial de otras cosas o seres, objeto de reflexión... Por eso el animal tiene solamente una vida sencilla. El hombre en cambio posee una vida doble; en el animal la vida interior se identifica con la exterior. El hombre tiene una vida interior y una exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede ejecutar ninguna función propia de su especie sin otro ser fuera de él, pero el hombre puede ejecutar la función propia de su especie, o sea: la de pensar y la de hablar, (pues ambas son verdaderas funciones de la especie) independientemente de otro individuo. El hombre es a la vez para sí mismo el Yo y el Tú; él puede colocarse en el lugar de otro, precisamente porque no solamente su individualidad sino también su especie y su esencia, son los objetos de su reflexión... El objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto, no es otra cosa que la propia esencia objetivada-de ese sujeto... La conducta de la Tierra frente al Sol es, por eso y al mismo tiempo, una conducta de la Tierra frente a sí misma o sea para con su propia esencia, pues la medida del tamaño y de la intensidad de la luz en que el Sol es el objeto de la Tierra, es también la medida de la distancia que caracteriza la naturaleza propia de la Tierra... El hecho de que ve aquellos cuerpos y que los ve así como los ve, es un testimonio de su propia esencia... El ojo que contempla el firmamento, observando aquella luz que no le aprovecha ni le perjudica, que nada tiene de común con la Tierra y sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia, su propio origen.” (Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Ed Claridad, Buenos Aires, 1941. (Nota de la Redacción.)

De ahí que dentro de la relación del trabajo enajenado cada hombre vea al otro de acuerdo al nivel y posición en que se encuentra él mismo como trabajador. Partimos de un hecho de la economía política: el enajenamiento del obrero y de su producción. Hemos formulado el concepto de este hecho: trabajo *enajenado*, *alienado*. Hemos analizado este concepto: por tanto, hemos analizado sólo un hecho de la economía política.

Veamos ahora, continuando, cómo en la vida real el concepto de trabajo enajenado, alienado, debe expresarse y presentarse.

Si el producto del trabajo está alienado para mí, si me enfrenta como un poder alienado, ¿a quién pertenece entonces?

A un ser *distinto* de mí, a otro.

¿Quién es este ser?

¿Los *dioses*? Con seguridad, en los tiempos primitivos, la producción principal (por ejemplo la construcción de los templos, etc., en Egipto, India y México) parece estar al servicio de los dioses y el producto pertenece a los dioses. Sin embargo, nunca fueron los dioses los señores propios del trabajo. Tampoco lo era la *naturaleza*. Y qué contradicción sería si, mientras el hombre con su trabajo subyuga más y más a la naturaleza y los milagros de los dioses se hacen más y más superfluos por los milagros de la industria, tuviera el hombre que renunciar a la alegría de la producción y al goce del producto en favor de estos poderes.

El ser *ajeno* a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, en cuyo servicio se hace el trabajo y para cuyo beneficio se asegura el producto del trabajo, sólo puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si lo enfrenta como un poder extraño, esto sólo puede ocurrir porque pertenece a *otro hombre que no es el obrero*. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, para otro debe significar *deleite* y la alegría de su vida. Ni los dioses ni la naturaleza, sino el hombre mismo puede ser este poder ajeno por encima del hombre.

Debemos tener presente la proposición anterior: que la relación del hombre consigo mismo sólo se hace *objetiva* y *real* para él a través de su relación con otro hombre. Así, si el producto de su trabajo, su trabajo *objetivado*, es para él un objeto extraño, hostil, poderoso, independiente de él, entonces su posición ante éste es tal que alguien más es el dueño de este objeto, alguien extraño, hostil, poderoso e independiente de él. Si su propia actividad no es libre, entonces la trata como actividad realizada al servicio, bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre.

Toda autoenajenación del hombre de sí y de la naturaleza aparece en la relación en la cual se coloca a sí y la naturaleza ante hombres distintos y diferenciados de él. Por esta razón la autoenajenación religiosa necesariamente aparece en relación del lego con el sacerdote, o con el mediador, etc., ya que aquí tratamos del mundo intelectual. En el mundo real de la práctica, la autoenajenación sólo puede hacerse manifiesta a través de la relación práctica real con otros hombres. El medio por el cual se realiza la enajenación es en sí *práctico*. Así, por medio del trabajo enajenado el hombre no sólo engendra su relación con el objeto y con el acto de la producción en cuanto a fuerzas que le son extrañas y hostiles; también engendra la relación en la que otros hombres están con su producción y con su producto, y la relación que él mantiene con estos otros hombres. Así como engendra su propia producción como una pérdida de su realidad, como un castigo; así como engendra su propio producto como una pérdida, como un producto que no le pertenece; así engendra el dominio de aquél que no produce sobre la producción y sobre el producto. Al mismo tiempo que enajena de sí su propia actividad, así confiere a un extraño una actividad que tampoco le pertenece.

Hasta ahora hemos considerado esta relación desde el punto de vista del obrero y más tarde habremos de considerarla también desde el punto de vista del no-obrero.

A través del *trabajo enajenado, alienado*, entonces, el obrero produce la relación con su trabajo de un hombre extraño al trabajo y que permanece fuera de él. La relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con él, o como quiera que se llame el dueño del trabajo. Así, la *propiedad privada*, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo alienado*, de la relación externa del obrero con la naturaleza y con él mismo.

Por tanto, la *propiedad privada* resulta del análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo enajenado, de vida enajenada, de hombre enajenado.

En verdad, hemos obtenido el concepto de *trabajo alienado (o vida alienada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada*, en la economía política. Pero al analizar este concepto resulta claro que, aunque la propiedad privada parece ser la fuente, la causa del trabajo alienado, es en realidad su consecuencia, lo mismo que los dioses en *su origen* no son la causa sino el efecto de la confusión intelectual del hombre. Esta relación se hace más tarde recíproca.

Sólo en la culminación misma del desarrollo de la propiedad privada, vuelve a emerger este su secreto, es decir, que por una parte es el *producto del trabajo alienado* y en segundo lugar es el *medio* por el cual el trabajo se aliena a sí mismo, la *realización de esta alienación*.

Esta exposición arroja luz sobre varios conflictos hasta hoy no resueltos.

1.- La economía política parte del trabajo considerándolo como el alma verdadera de la producción; sin embargo, al trabajo no le concede nada, y a la propiedad privada, todo. De esta contradicción Proudhon ha concluido en favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Comprendemos, sin embargo, que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo, y que la economía política apenas ha formulado las leyes del trabajo enajenado.

Comprendemos también, de consiguiente, que los *salarios* y la *propiedad privada* son idénticos: allí donde el producto, el objeto del trabajo paga por el trabajo mismo, el salario no es sino la consecuencia necesaria del enajenamiento del trabajo, porque (después de todo) en el salario del trabajo, el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como el servidor del salario. Más tarde desarrollaremos este punto y entretanto sólo nos atenderemos a algunas conclusiones.

Un aumento *forzado de los salarios* (sin considerar toda otra dificultad, incluso el hecho de que fuera forzado, también, que los salarios más altos, siendo una anomalía, pudieran mantenerse) no sería otra cosa que *mejor paga para el esclavo* y no conquistaría para el obrero o para el trabajo un *status* humano y de dignidad.

En realidad, aún la *igualdad de salarios* demandada por Proudhon sólo transforma la relación del obrero actual con su trabajo, en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad está concebida entonces como un capitalista abstracto.

Los salarios son una consecuencia directa del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa directa de la propiedad privada. La caída de un aspecto debe significar necesariamente la caída del otro.

2.- De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue en seguida que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*; no que su sola emancipación sea la que esté en juego, sino porque la emancipación de los trabajadores contiene la emancipación universal del hombre: y tiene este contenido, porque todo lo que hay de servidumbre en la humanidad está envuelto en la relación del

obrero con la producción, y toda relación de servidumbre no es sino una modificación y consecuencia de esta relación.

Así como hemos encontrado el concepto de *propiedad privada* partiendo del concepto de *trabajo enajenado, alienado*, por medio del *análisis*, del mismo modo cada *categoría* de la economía política puede ser desarrollada con la ayuda de estos dos factores; y volveremos a encontrar en cada categoría, es decir, en comercio, competencia, capital, dinero, sólo una *expresión definida y desarrollada* de los primeros principios.

Antes de considerar esta configuración, tratemos de resolver dos problemas.

a.- Definir la *naturaleza de la propiedad privada*, en cuanto ha surgido como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la propiedad *verdaderamente humana, social*.

b.- Hemos aceptado la *enajenación del trabajo*, su *alienación*, como un hecho, y hemos analizado este hecho. Preguntamos ahora: ¿cómo llega el *hombre a alienar*, a enajenar *su trabajo*? ¿Cómo se enraíza esta enajenación en la naturaleza del desarrollo humano? Mucho hemos avanzado ya hacia la solución de este problema *transformando* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la de la relación del *trabajo alienado* con el curso del desarrollo humano. Porque cuando se habla de *propiedad privada* se piensa que se refiere a algo exterior al hombre. Cuando se habla del trabajo nos referimos directamente al hombre mismo. Esta nueva fórmula contiene ya la solución del problema.

En cuanto a a.-: la naturaleza general de la propiedad privada y su relación con la verdadera propiedad humana.

El trabajo alienado se ha resuelto para nosotros en dos elementos que se condicionan mutuamente, o que no son sino diferentes expresiones de una misma e idéntica relación. La *apropiación* aparece como *enajenamiento, alienación*, y la *alienación* aparece como *apropiación, enajenamiento* como verdadero *privilegio*.

Hemos considerado un aspecto: el trabajo *alienado* en relación con el *obrero* mismo, es decir, *la relación que el trabajo alienado tiene consigo mismo. La relación-propiedad del no trabajador con el obrero y con el trabajo* aparece ante nosotros como el producto, el resultado necesario de esta relación del trabajo alienado. La *propiedad privada*, como el material, expresión sumaria del trabajo alienado, abarca ambas relaciones: *la relación del obrero con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no-trabajador con el obrero y con el producto de su trabajo.*

Habiendo visto que en relación con el obrero que se apropia de la naturaleza por medio de su trabajo, esta apropiación aparece como enajenamiento, su propia actividad espontánea como actividad para otro y como actividad de otro, la vitalidad como un sacrificio de la vida, la producción del producto como pérdida del objeto ante un poder ajeno, ante una persona *ajena*, consideraremos ahora la relación con el obrero, con el trabajo y su objeto, de esta persona que es *ajena* al trabajo y al obrero.

Hay que observar, primero, que todo lo que en el obrero aparece como actividad de *alienación, de enajenación*, aparece en el no-trabajador como *estado de alienación, de enajenación*.

En segundo lugar, que la *actitud real, práctica* del obrero en la producción y hacia el producto (como estado de ánimo) aparece en el no-trabajador enfrentándolo como *actitud teórica*.

En *tercer lugar*, el no-trabajador hace contra el obrero todo lo que éste no hace contra él; pero no hace contra sí mismo lo que hace contra el obrero.

Examinemos más de cerca estas tres relaciones.⁴⁴

⁴⁴ En este punto queda inconcluso el primer manuscrito. (Nota de la Redacción.)

Antítesis de capital y trabajo. Propiedad agraria y capital

... Forma el interés de este capital.⁴⁵ El obrero es la manifestación subjetiva del hecho de que el capital es el hombre enteramente perdido para sí mismo, al igual que el capital es la manifestación objetiva del hecho de que el trabajo es el hombre perdido para sí. Pero el *obrero* tiene la desgracia de ser un capital *viviente*, y (por tanto) un capital *con necesidades*: que pierde su interés y, por consiguiente, sus medios de subsistencia, toda vez que no trabaja. El *valor* del obrero en cuanto capital aumenta de acuerdo a la demanda y la oferta; y aún *físicamente* su *existencia*, su *vida*, fue y es considerada como una *mercancía* cualquiera. El obrero produce el capital; el capital lo produce a él: por lo tanto, se produce a sí mismo, y el hombre como *obrero*, como *mercancía*, es el producto de este ciclo completo. Para el hombre que no es otra cosa que *obrero*, (y para él como tal) sus cualidades humanas sólo existen en tanto que ellas existen para el capital *ajeno* a él. A causa de que el hombre y el capital son extraños el uno al otro, sin embargo, y así están en relación recíproca externa, indiferente y casual, es inevitable que esta condición de extraños aparezca también como algo *real*. Por consiguiente, apenas sucede que el capital no es ya para el obrero (sea por necesidad o capricho), él mismo ya no es más para sí: no tiene *ningún* trabajo; por lo tanto, no tiene salario, y como no posee existencia en tanto ser *humano* sino sólo como *obrero*, puede ir a enterrarse, a morir de hambre, etc. El obrero existe como obrero sólo cuando existe para sí en cuanto capital; y existe en cuanto capital sólo cuando algún *capital* existe para *él*. La existencia del capital es su existencia, su vida; en cuanto determina el tenor de su vida de una manera que le es indiferente.

Por consiguiente, la economía política, no reconoce al obrero sin trabajo, al peón, en cuanto permanece fuera de esta relación del trabajo. El ladrón, el estafador, el mendigo y el hombre sin trabajo; el obrero que se muere de hambre, desgraciado y criminal: estas son personas que no existen para la *economía política* sino para otros ojos, para los del médico, el juez, el enterrador, el alguacil, etc.; son espectros fuera del dominio de la economía política. Para ella, por consiguiente, las necesidades del obrero constituyen una sola: mantenerse *mientras está trabajando*, en tanto sea necesario *impedir que perezca la estirpe de los obreros*. Los salarios del trabajo tienen así el mismo significado que el *mantenimiento* y el *servicio* de cualquier otro instrumento productivo, o como *consumo de un capital* necesario para su reproducción con interés; o como el aceite que se pone en las ruedas para que éstas sigan girando. Por consiguiente, los salarios pertenecen al capital y a los *costos* necesarios del capitalista y no deben exceder los límites de esta necesidad. Fue lógico, entonces, que los propietarios de fábricas inglesas dedujeran de los salarios obreros la ayuda caritativa que éstos recibían de la Tasa de los Pobres, antes de la Ley de Reforma de 1834, y que consideraran esto como parte integral del salario.

La producción no produce simplemente al hombre como *mercancía*, la *mercancía-hombre*, el hombre en el rol de *mercancía*; lo produce en esta calidad como un ser *espiritual* y físicamente deshumanizado. La inmoralidad, la deformidad, el embrutecimiento de obreros y capitalistas. Su producto es la *mercancía auto-consciente*

⁴⁵ Con estas palabras comienza la página XL del segundo manuscrito de Marx. El comienzo de la frase se desconoce, porque faltan las 39 primeras páginas del manuscrito. (Nota de la Redacción.)

y que actúa por sí misma... El hombre-mercancía... Gran avance de Ricardo, Mill, etc., respecto a Smith y Say al declarar la *existencia* del ser humano (la mayor o menor productividad humana de la mercancía) sea materia de *indiferencia* y aun *dañina*. No averiguar cuántos obreros son mantenidos con un capital dado, sino más bien cuál es el interés perseguido, la suma total del *ahorro* anual, se dice que es el verdadero propósito de la producción.

Del mismo modo, fue un avance grande y lógico de la moderna economía política inglesa el que, al mismo tiempo que elevaba el *trabajo* a la posición de su *único* principio, expusiera al mismo tiempo con absoluta claridad la relación *inversa* entre salarios e intereses del capital, y el hecho de que el capitalista *sólo* pueda obtener ganancias normalmente reduciendo los salarios, y viceversa. La relación normal que se muestra no es la explotación del consumidor, sino la explotación recíproca de capitalistas y obreros.

Las relaciones de la propiedad privada contienen latentes las relaciones de propiedad privada en cuanto a *trabajo*, las mismas relaciones en cuanto a *capital* y las relaciones *mutuas* de ambas. Existe la producción de la actividad humana en cuanto a *trabajo*, esto es, una actividad alienada por completo a sí misma, al hombre a la naturaleza, y, por tanto, a la conciencia y al flujo de la vida: la existencia *abstracta* del hombre como simple *trabajador* que, por consiguiente, puede caer todos los días de su vacío repleto al vacío absoluto; en la no-existencia social y por consiguiente, real. Por otra parte, está la producción del objeto de la actividad humana cuanto a *capital* en la que toda determinación natural y social del objeto se *extingue*; en la que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (y por consiguiente, toda ilusión política y social, y está incontaminada con cualesquiera relaciones humanas *que tengan apariencia de tales*); donde el capital *mismo* sigue siendo el mismo en las más diversas manifestaciones sociales y naturales, totalmente indiferente a su contenido *real*. Esta contradicción llevada al extremo, es necesariamente el límite, la culminación y la caída de toda la relación propiedad-privada.

Por tanto, es otro gran descubrimiento de la moderna economía política haber declarado que la renta es la diferencia entre el interés proporcionado por la tierra peor y mejor en cultivo; haber denunciado las ilusiones románticas de los propietarios: su pretendida importancia social y la identidad de sus intereses con los intereses de la sociedad, aún mantenidas por *Adam Smith* después de los fisiócratas; y haber anticipado y preparado el movimiento del mundo real que transformará al propietario en un capitalista ordinario y prosaico, y simplificará y agudizará así la antítesis entre trabajo y capital y apresurará su resolución. La *tierra en tanto que es tierra* y la *renta en tanto que es renta*, han perdido su *distinción de rango*, y se han convertido en mudo capital e interés mudo; o, más bien en *capital e interés* que sólo hablan el lenguaje del dinero.

La *diferencia* entre capital y suelo, entre beneficio y renta, y entre ambas y el salario, entre *industria* y *agricultura*, y entre propiedad privada *mobiliaria* e *inmobiliaria*: esta propiedad no es inherentemente esencial, sino una diferenciación *histórica*, un momento *fijado* en la formación y desarrollo de la antítesis entre capital y trabajo. La industria, etc., en cuanto a opuesta a la propiedad agraria inmueble, es sólo la expresión de la manera en que la industria hizo su aparición y de la contradicción con la agricultura en que se desarrolló la industria. Esta diferencia de la industria sólo continúa existiendo como suerte *especial* de trabajo (como una distinción *esencial, importante y general*) en tanto que la industria (vida ciudadana) se desarrolla en oposición a la propiedad agraria (vida aristocrática y feudal) y ella misma continúa llevando el sello feudal de su opuesto en forma de monopolio, oficio, guilda, corporación, etc., dentro de los cuales el trabajo tiene un significado *aparentemente social*, aun en el significativo de *auténtica vida comunal*, y no ha alcanzado aún la etapa de *indiferencia* hacia su contenido, de completo

se-para-sí, es decir, de abstracción de todo otro ser, y por lo tanto todavía no llega a ser capital *liberado*.

Pero la industria liberada, la industria constituida para sí como tal, y el *capital liberado*, son un *desarrollo* necesario del trabajo. El poder de la industria sobre su opuesta se revela de inmediato en la emergencia de la *agricultura* como industria verdadera, donde la mayor parte del trabajo ha sido previamente dejado al suelo y al *esclavo* del suelo, a través de quien la tierra se cultivó a sí misma. Con la transformación del esclavo en obrero *libre* (es decir, en *jornalero*) el terrateniente mismo se transforma en capitán de industria, en capitalista: transformación que ocurre al comienzo por intermedio del *arrendatario agrícola*. El *agricultor*, sin embargo, es el representante del terrateniente: el *misterio* revelado del terrateniente. Sólo a través de él posee el terrateniente existencia *económica* (su existencia como propietario privado) porque la renta de su tierra sólo existe debido a la competencia entre los agricultores. Así, en la persona del *arrendatario* el terrateniente se ha convertido ya en esencia, en capitalista *común*: y así debe comportarse también en la vida real: el capitalista metido en agricultura (el agricultor) debe convertirse en terrateniente, o viceversa. El *comercio industrial* del agricultor es el comercio industrial del terrateniente, porque la existencia del primero postula la existencia del último.

Pero, consciente de su contrastado origen (de su línea de descendencia) el terrateniente ve en el capitalista al insolente esclavo liberado de ayer que ahora se ha hecho rico y se ve a sí mismo como al *capitalista* amenazado por él. El capitalista sabe que el terrateniente es su cruel y egoísta amo de ayer; sabe que le hace daño como capitalista y, sin embargo, que es a la industria a quien debe el terrateniente su actual significado social, sus posesiones y sus disfrutes; ve en él una antítesis de la *libre* industria y del *libre* capital, del capital independiente de toda determinación natural. Esta contradicción entre terrateniente y capitalista es extremadamente aguda, y cada parte proclama la verdad acerca de la otra. Sólo basta con leer los ataques de la propiedad inmobiliaria contra la mobiliaria, y viceversa, para tener un cuadro claro de su respectiva vileza. El terrateniente pone el acento en el noble linaje de su propiedad, en *mementos* feudales, en las reminiscencias, en la poesía de los recuerdos, de su disposición romántica, de su importancia política, etc.; y cuando habla de economía, sostiene que *sólo* la agricultura resulta productiva. Al mismo tiempo pinta a su adversario como a un ser astuto, avaro, engañoso, voraz, mercenario, rebelde, como un buhonero sin alma y sin corazón, explotador, alcahuete, servil, adulador, embaucador chupasangre y fraudulento, sin honor, sin principios, sin poesía ni sustancia o cualquier cosa: un ser ajeno a la comunidad que libremente especula con ella y que engendra, alimenta y fomenta la competencia, y con ella el pauperismo, el crimen y la disolución de todos los lazos sociales. (Ver, entre otros, el fisiócrata *Bergasse*, a quien fustiga Camilo Desmoulins en su periódico *Revoluciones de Francia y Bravante*;⁴⁶ ver: von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten⁴⁷ y también *Sismondi*.)

La propiedad mobiliaria, por su parte, señala los progresos y milagros de la industria. Es el infante de la época moderna y su hijo legítimo y nativo. Compadece a su adversario como a un tonto, *desprovisto de luces* respecto a su propia naturaleza (y en

⁴⁶ Révolutions de France et de Brabant, par Camille Desmoulins. Segundo trimestre, que comprende marzo abril y mayo. París, año 1, No. 16, pág. 139 f.; No. 23 pág. 425 f.; No. 26, pág. 580 f. (N. de la Red.)

⁴⁷ Ver al teólogo charlatán y viejo hegeliano Funk, que, con los ojos bañados en lágrimas, cuenta al señor Leo cómo, cuando se abolió la esclavitud, un esclavo rehusó dejar de ser *propiedad señorial*. Ver también *Visiones patrióticas* de Justus Möser, que se distinguen porque no abandonan ni un momento el horizonte ingenuo, pequeñoburgués, vulgar, estrecho de los filisteos y que sin embargo se queda en la fantasía pura. Esta contradicción las ha hecho tan plausibles en la disposición del ánimo alemán. (Nota de la Redacción.)

esto tiene toda la razón), que quiere reemplazar el capital moral y el trabajo libre por la fuerza bruta e inmoral y por la servidumbre. Lo pinta como a un don Quijote que so capa de *rectitud, decencia, el interés general y la estabilidad*, oculta la incapacidad para progresar, su insaciable sed de placeres, su egoísmo, su interés ávido y mala intención. Lo sindicaba de astuto *monopolista*; vierte agua fría sobre sus reminiscencias, sobre su poesía y romanticismo con la enumeración histórica y sarcástica de la bajeza, crueldad, degradación, prostitución, infamia, anarquía y rebelión engendradas en los castillos románticos.

Pretende haber obtenido la libertad política para el pueblo; haber roto las cadenas que aherrojaban la sociedad civil; haber eslabonado diferentes mundos; haber creado el comercio que promueve la amistad entre los pueblos; haber creado la moralidad pura y un grado agradable de cultura; haber dado civilización al pueblo en lugar de su grosera necesidad, y los medios de satisfacerlas. En tanto que el propietario (ese agiotista en granos, revoltoso, perezoso, parásito) pone precio a las necesidades básicas del pueblo y obliga de este modo al capitalista a elevar los salarios sin que sea capaz de elevar la productividad, impidiendo y, finalmente, liquidando la renta anual de la nación, la acumulación de capitales y, por tanto la posibilidad de dar trabajo al pueblo y riqueza al país, y produciendo en consecuencia la decadencia general; en tanto que explota como un parásito *todas* las ventajas de la moderna civilización, sin contribuir a ella en nada y, aún sin disimular en lo más mínimo sus prejuicios feudales. Finalmente, que considere él (para quien el cultivo de la tierra y la tierra misma existen sólo como fuente de dinero, que viene a sus manos como un don del cielo) considere a su *arrendatario*, y que diga si no es un bribón *embaucador, astuto, "decente"* que en su ser íntimo y en el hecho durante largo tiempo ha pertenecido a la *libre* industria y al *bienamado comercio*, por mucho que proteste y charle de recuerdos históricos y objetivos éticos o políticos. Todo lo que en realidad pueda alegar para justificarse es verdad solamente del *cultivador de la tierra* (el capitalista y los trabajadores), de quien el terrateniente es más bien su *enemigo*. De este modo da testimonio contra sí mismo. *Sin* capital, la propiedad agraria es cosa muerta y sin valor. La victoria civilizada de la propiedad mobiliaria ha sido, precisamente, haber descubierto y hecho del trabajo humano la fuente de la riqueza en lugar de una cosa muerta. (Véase: Pablo Luis Courier, Saint-Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch y Destutt de Tracy y Miguel Chevalier.)

El curso *real* del desarrollo (que hay que agregar en este punto) resulta en la victoria necesaria del *capitalista* sobre el *terrateniente* (es decir, de la propiedad privada desarrollada sobre la propiedad inmadura, sin desarrollo) igual que el movimiento debe en general triunfar sobre lo estático: la bajeza abierta y consciente sobre la bajeza oculta e inconsciente; la *avaricia* sobre la *sed de placeres*; el egoísmo confeso, incesante, hábil del *espíritu de las luces* sobre el *egoísmo de la superstición*, parroquial, mundano, ingenuo, ocioso y engañoso; y del *dinero* sobre otras formas de propiedad privada.

Aquellos estados que en parte adivinan el peligro anejo a la industria libre completamente desarrollada, a la moralidad pura enteramente desarrollada y al desarrollo completo del comercio que promueve la amistad entre los pueblos, tratan, pero en vano, de frenar la capitalización de la propiedad agraria.

La *propiedad agraria* se diferencia del capital en que es propiedad privada (capital) aún restringida por prejuicios *locales* y políticos; es capital que todavía no se recupera de sus enredos con el mundo: capital todavía no *completamente desarrollado*. En el curso de su *desarrollo universal* debe alcanzar su expresión abstracta, es decir, *pura*.

Las relaciones de la *propiedad privada* son trabajo, capital y las relaciones entre estos dos.

El curso a través del cual deben pasar estos elementos constitutivos es:

(*Primero*): *Unidad no mediatizada o mediatizada de los dos.*

Al comienzo, capital y trabajo todavía unidos. Luego, aunque separados y alienados, se desarrollan recíprocamente y se nutren uno al otro, como condiciones *positivas*.

(*Segundo*): *Los dos en oposición*, excluyéndose mutuamente. El obrero sabe que el capitalista es su no existencia, y viceversa: cada cual trata de robar su existencia al otro.

(*Tercero*): *Oposición* de ambos con sí mismos. Capital (trabajo acumulado) trabajo. Capital, en tanto que capital que se divide en capital *propriadamente tal* y en su *interés*, y este último, a su vez, en *interés* y *beneficio*. El capitalista completamente sacrificado. Ingresa en la clase obrera, en tanto que el obrero (pero sólo rara vez) se convierte en capitalista. El trabajo como momento del capital: su costo. Por lo tanto, los salarios del trabajo: sacrificio del capital.

Separación del trabajo en *trabajo propriadamente tal* y *salarios del trabajo*. El obrero mismo, un capital, una mercancía.

*Mutua oposición recíproca.*⁴⁸

⁴⁸ Aquí termina el segundo manuscrito. (N. de la Red.)

[Propiedad privada y trabajo. Puntos de vista del sistema mercantil y de los fisiócratas, Adam Smith, Ricardo y su escuela]

RE. P. XXXVI. La esencia *subjetiva* de la propiedad privada (*propiedad privada* como actividad para sí⁴⁹, como *sujeto*, como *persona*) es el *trabajo*. Es evidente de por sí que sólo la economía política que reconoce como principio al *trabajo* (Adam Smith), y que por tanto ya no consideró la propiedad privada como *condición* exterior al hombre (que es esta economía política la que ha de ser considerada por una parte como producto de la *energía* real y del *movimiento* real de la propiedad privada)⁵⁰ (como producto de la *industria* moderna y, por otra parte, como fuerza que ha acelerado y glorificado la energía y desarrollado la moderna *industria* y convertido en potencia en el reino de la *conciencia*). A esta esclarecida economía política, que ha descubierto dentro de la propiedad privada la *esencia subjetiva* de la riqueza, los adherentes al sistema mercantil y monetario) que consideran la propiedad privada sólo como *sustancia objetiva*⁵¹ que enfrenta a los hombres (parecen ser *idólatras*, *fetichistas*, *católicos*. Engels tenía razón en llamar a Adam Smith el *Lutero de la economía política*⁵². Así como Lutero reconocía la *religión* (la fe) como la sustancia del *mundo* exterior y en consecuencia estaba en contra del paganismo católico (así como superó⁵³ la religiosidad *externa* haciendo de la religiosidad la sustancia *íntima* del hombre; así como negaba a los sacerdotes fuera del seglar porque trasplantaba al sacerdote dentro del corazón del seglar) lo mismo ocurre con la riqueza: la riqueza como algo exterior al hombre e independiente de él y por consiguiente como algo que debe mantenerse y afirmarse de manera externa, es eliminada; es decir, esta *objetividad externa, mecánica*, de la riqueza es eliminada; con la propiedad privada se incorpora al hombre mismo y con el hombre mismo es reconocida como su esencia. Pero al final el hombre es traído dentro de la órbita de la propiedad privada, así como con Lutero es traído a la órbita de la religión. Bajo la apariencia de reconocer al hombre, la economía política (cuyo principio es el trabajo) en realidad no es más que la implementación estable de la negación del hombre, ya que el hombre mismo ya no está en relación externa de tensión con la sustancia externa de la propiedad privada, sino que se ha convertido en esta esencia tensada de la propiedad privada. Lo que antes fue ser *externo* a sí mismo (exteriorización del hombre en la cosa) sólo ha llegado a ser el acto

⁴⁹ Para sí (*für sich*): término hegeliano usado como antítesis de “en sí” (*an sich*). “En sí” significa aproximadamente “implícito” o también “inconsciente”; “para sí” puede leerse “presente a sí” o “consciente”. (N. de la Redacción.)

⁵⁰ Es un movimiento de la propiedad privada que se hace independiente porque toma conciencia *de sí misma* la industria moderna como individualidad. (N. de la Red.)

⁵¹ Sustancia (*Wesen*). En esta página *Wesen* se usa en otra parte como “esencia”. Ver “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

⁵² Véase [en estas mismas Ediciones Internacionales Sedov]: F. Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política* [página 4 formato pdf], [en esta misma obra, más abajo, en páginas 92-110, EIS] (N. de la E.) [El lector puede ver también de Engels sobre Lutero en *La guerra de los campesinos en Alemania*, en estas mismas obras escogidas, a partir de la página 22. EIS].

⁵³ Superó (*aufhob*) (cambiada más adelante por “eliminar”). Ver *Aufheben* en “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

de exteriorización: el proceso de alienación⁵⁴. Si entonces esta economía política comienza con la apariencia de reconocer al hombre (su independencia, espontaneidad, etcétera); y sí, colocando la propiedad privada en el propio ser del hombre, ya no puede ser condicionado por lo local, lo nacional u otras *características de la propiedad privada*, como algo *existente fuera de ella*; y si, en consecuencia, esta economía política despliega una energía *cosmopolita*, universal que elimina toda restricción y limitación hasta llegar a proclamarse la *única* política, la sola universalidad, el único límite y la única limitación, entonces debería prescindir de esta *hipocresía* en el curso de su desenvolvimiento ulterior y presentarse *en todo su cinismo*. Y es lo que hace, sin preocuparse por las aparentes contradicciones en que cae envuelta, desarrollando la idea del *trabajo* de manera mucho *más unilateral*, y por tanto *más aguda y consistentemente*, como la *única esencia de la riqueza*; comprobando las implicaciones de esta teoría como de carácter antihumano, en contraste con el otro enfoque original; y finalmente, dando el golpe de gracia a la *renta* (modo este último, de propiedad privada *individual, natural* y fuente de riqueza que existe independientemente del movimiento del trabajo, expresión que ya se ha convertido en algo completamente económico y por consiguiente incapaz de resistir a la economía política). (La escuela de Ricardo.) No sólo hay un aumento relativo del *cinismo* de la economía política desde Smith pasando por Say hasta Ricardo, Mill, etc., tanto más cuanto que las implicaciones industriales aparecen más desarrolladas y más contradictorias a los ojos de estos últimos. También estos economistas más adelante en forma permanente y consciente avanzan más allá que sus predecesores en un sentido positivo en su enajenamiento del hombre. Lo hacen, sin embargo, *solamente* porque su ciencia se desarrolla en forma más consistente y genuina. Debido a que hacen de la propiedad privada en su forma activa el sujeto, y simultáneamente el hombre (y el hombre como algo no esencial), la esencia, la contradicción de la actualidad corresponde completamente a la esencia contradictoria que ellos aceptan como su principio. Lejos de refutarla, el escindido *mundo de la industria* confirma su principio *internamente escindido*. Su principio es, después de todo, el principio de esta división.

La doctrina fisiocrática del Dr. *Quesnay* forma la transición del sistema mercantilista a Adam Smith. La *fisiocracia* es la disolución directa de la propiedad feudal en *economía política*, pero es justamente su *metamorfosis* y restauración en *economía política*, salvo que ahora su lenguaje ya no es feudal sino económico. Toda riqueza se resuelve en *tierra y cultivo* (agricultura). Todavía la tierra no es capital: todavía es un modo *especial* de su existencia, cuya validez se supone que reside en y *deriva* de su peculiaridad natural. Pero la tierra es un *elemento* general natural, en tanto que el sistema mercantil admite la existencia de la riqueza sólo en forma de *metal precioso*. Así el *objeto* de la *riqueza* (su materia) ha logrado directamente el más alto grado de generalidad dentro de los *límites de la naturaleza*, en cuanto es inmediatamente riqueza objetiva aún como *naturaleza*. Y la tierra existe para el *hombre* por el trabajo, a través del cultivo. De este modo la esencia objetiva de la riqueza ha sido ya transferida al trabajo. Pero, al mismo tiempo, la agricultura es el *único* trabajo *productivo*. Por lo tanto, el trabajo aún no ha sido considerado en su generalidad y abstracción: todavía está sujeto a un *elemento natural* singular *en cuanto a su materia*, y por consiguiente sólo se le reconoce en un *modo particular de existencia determinado por la naturaleza*. Por consiguiente, todavía es sólo una alienación humana *específica, particular*, lo mismo que su producto es concebido sólo como una forma específica de riqueza, que debe más a la naturaleza que al trabajo mismo. La tierra es reconocida aquí como un fenómeno de la naturaleza independiente del hombre (no todavía como capital, es decir, como un aspecto del trabajo

⁵⁴ Exteriorización del hombre en la cosa (*reale Entäusserung des Menschen*: el proceso de alienación) Verässerung. Ver *Entäusserung* en “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

mismo). El trabajo aparece, más bien, como un aspecto de la *tierra*. Pero desde que el fetichismo de la vieja riqueza externa, que existe sólo como objeto, ha sido reducido a un simplísimo elemento natural, y puesto que (aunque sólo parcialmente y en una forma particular) su esencia ha sido reconocida dentro de su existencia subjetiva, tenemos el necesario paso adelante en que ha sido revelada la *naturaleza general* de la riqueza y que por consiguiente el *trabajo* en su total amplitud (es decir, su abstracción), ha sido elevado y establecido como el *principio*. Se argumenta en contra de la fisiocracia que la *agricultura*, desde el punto de vista económico (es decir, desde el único punto de vista válido) no se diferencia de ninguna otra industria; y que la esencia de la riqueza, por tanto, no es una forma *específica* del trabajo ceñida a un particular elemento (una expresión particular del trabajo) *sino trabajo en general*.

La fisiocracia niega la riqueza *particular*, externa, simplemente objetiva, declarando que el trabajo es la *esencia* de la riqueza. Pero para los fisiócratas el trabajo es desde la partida sólo la *esencia subjetiva* de la propiedad agrícola. (Parte del tipo de propiedad que aparece históricamente como el tipo dominante reconocido.) Sólo convierte la propiedad agrícola en *hombre alienado*. Anula su carácter feudal declarando que la industria (agricultura) es su *esencia*. Pero su actitud hacia el mundo de la industria es negativa; reconoce el sistema feudal declarando que la *agricultura* es la *única* industria.

Resulta claro que si la *esencia subjetiva* de la industria es aprehendida (de la industria en oposición a la propiedad agrícola, es decir, de la industria constituida en tal), esta esencia abarca ésta, su opuesto. Porque, así como la industria incorpora la propiedad agrícola anulada, la *esencia subjetiva* de la industria incorpora al mismo tiempo la esencia subjetiva de la *propiedad agrícola*.

Así como la propiedad agrícola es la forma primera de propiedad privada, con la industria oponiéndosele al comienzo históricamente sólo como una especie particular de propiedad (o mejor, como el esclavo liberado de la propiedad agrícola) así este proceso se repite al nivel de la comprensión científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, *el trabajo*. El trabajo aparece al comienzo sólo como *trabajo agrícola*; pero después se establece como *trabajo* en general.

Toda riqueza se ha convertido en *riqueza industrial*, la riqueza del *trabajo*; y la *industria* es trabajo consumado, tal como el sistema industrial es la esencia de la *manufactura* (del trabajo) llevado a su madurez, y tal como el *capital industrial* es la forma objetiva consumada de la propiedad privada.

Podemos ver ahora cómo sólo en este punto puede la propiedad privada completar su dominio sobre el hombre y convertirse en su forma más general en un poder histórico-mundial.

[Propiedad privada y comunismo. Etapas del desarrollo del punto de vista comunista. Comunismo grosero, igualitario, y comunismo y socialismo coincidentes con el humanismo]

RE. P. XXXIX. La antítesis de *no-propiedad y propiedad*, en tanto no sea entendida como la antítesis de trabajo y capital, sigue siendo una antítesis de indiferencia, no aprehendida en su *conexión activa*, su relación *interna*: antítesis aún no aprehendida como *contradicción*. Puede encontrar expresión en su *primera* forma aún sin el ulterior desarrollo de la propiedad privada (como en la antigua Roma, Turquía, etc.) Todavía no aparece como establecida por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de propiedad, y capital (trabajo objetivo como exclusión del trabajo) constituyen *propiedad privada* como su estado de contradicción desarrollado: de ahí una relación dinámica que avanza inexorablemente hacia su resolución.

Re. *misma página*. La anulación⁵⁵ de la autoenajenación sigue el mismo curso que la autoenajenación.

Primero se considera la *propiedad privada* únicamente en su aspecto objetivo; pero, no obstante, teniendo como esencia el trabajo. Por consiguiente, su forma de existencia es el *capital*, que ha de ser anulado “en cuanto a tal” (Proudhon). O una *forma particular* del trabajo (trabajo nivelado, parcelado, y no libre, por consiguiente) es concebido como fuente de la *malignidad* de la propiedad privada y de su existencia al enajenarse de los hombres; por ejemplo, Fourier, que (como los fisiócratas) también concebía el *trabajo agrícola* como el tipo *modelo*, en tanto que *Saint Simon* declara por el contrario que la esencia es el *trabajo industrial* como tal y reclama el dominio *exclusivo* de los industriales y el mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros. Finalmente, el *comunismo* es la expresión *positiva* de la anulación de la propiedad privada: primero como propiedad privada *universal*. Considerando en un *todo* esta relación, el comunismo es:

1.- En su primera forma es sólo una *generalización y consumación* de esta relación. Se muestra como tal en una doble forma: primero, el dominio de la propiedad *material* es de tal magnitud que quiere destruir *todo* lo que no es posible ser poseído por todos como *propiedad privada*. Quiere abstraer *por la fuerza* del talento, etc. El único propósito de la vida y la existencia es la *posesión* directa, física. No se elimina la categoría de *trabajador*, sino que se extiende a todos los hombres. Persiste la relación de propiedad privada como relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Finalmente, esta contraposición de propiedad privada universal y propiedad privada, encuentra expresión en la forma bestial de contraponer al *matrimonio* por (cierto una *forma de propiedad privada exclusiva*), la *comunidad de las mujeres*, en que la mujer se convierte en sujeto de propiedad colectiva y común. Puede decirse que esta idea de la *comunidad de las mujeres* entrega el *misterio* de este comunismo, todavía completamente grosero e

⁵⁵ Superado... anulado... suprimido: ver *Aufheben*. (N. de la Redacción.)

irracional. Así como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución general⁵⁶, el mundo de la riqueza entero (es decir, el de sustancia objetiva del hombre) pasa de la relación de matrimonio exclusivo con el propietario de la propiedad privada a un estado de prostitución universal con la comunidad. Al negar la *personalidad* del hombre en todas las esferas, este tipo de comunismo no es en realidad otra cosa que la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. Al constituirse en *envidia* universal, en un poder, es el disfraz en que se restablece y se satisface la *codicia*, sólo que de otra manera. Las ideas de todos los elementos de propiedad privada (inherente en cada elemento en cuanto a tal) se vuelven *a lo menos* contra toda propiedad privada *más rica* en forma de envidia y prisa por reducir a un nivel común de modo que esta envidia y prisa aún constituyen la esencia de la competencia. El comunismo grosero sólo es la consumación de esta envidia y de esta nivelación que parte del mínimo *preconcebido*. Tiene un *standard definido, limitado*. Cuán poco esta anulación de la propiedad privada constituye una verdadera apropiación está demostrado por la negación abstracta de todo el mundo de la cultura y civilización, la regresión a la simplicidad *contraria a la naturaleza del hombre pobre que no pide nada*, que no sólo ha fracasado en sobrepasar la propiedad privada, sino que ni siquiera ha podido alcanzarla.

La comunidad es sólo una comunidad de *trabajo*, y una igualdad de salarios que paga el capital comunal: la *comunidad* como capitalista universal. Los dos lados de la relación son elevados a una universalidad *imaginada*: el *trabajo* como un estado en el que se coloca todo el mundo, y el *capital* como la universalidad reconocida y el poder de la comunidad.

La consideración de la *mujer* como botín y sirvienta de la lujuria colectiva expresa la infinita degradación en que el hombre existe para sí, porque el misterio de esta consideración tiene una expresión *no disimulada*, decisiva, *franca* y llana de *hombre a mujer* y en la manera en que se concibe la relación procreativa *directa* y *natural*. La relación directa, natural y necesaria de persona a persona es la *relación del hombre y la mujer*. En esta relación *natural* de los sexos la relación del hombre con la naturaleza es de inmediato su relación con el hombre, así como su relación con el hombre es de inmediato su relación con la naturaleza: su propia función *natural*. Por tanto, en esta relación se *manifiesta sensorialmente*, reducido a un hecho observable, hasta qué punto la conducta natural del hombre se ha hecho humana, o hasta qué punto el ser humano se ha hecho ser natural. De esta relación, pues se puede juzgar todo el desarrollo humano. Fluye del carácter de esta relación cómo el *hombre* en cuanto a *ser esencial*, en cuanto *hombre* ha llegado a ser él mismo y a comprenderse a sí mismo; la relación del hombre con la mujer es la *relación más natural* del ser humano con el ser humano. Revela, pues, hasta qué punto la conducta *natural* del hombre se ha hecho humana, o hasta qué punto en él la esencia humana se ha convertido en esencia *natural*: hasta qué punto su *naturaleza humana* se ha convertido en *su naturaleza*. También se revela en esta relación hasta qué punto la *necesidad* del hombre se ha hecho necesidad *humana*; hasta qué punto, entonces, el otro *hombre* como persona se ha convertido para él en una necesidad: hasta qué punto en su existencia individual es al mismo tiempo un ser social. La primera anulación positiva de la propiedad privada (comunismo *grosero*) es, entonces, una simple *forma* en que se revela la vileza de la propiedad privada, que desea erigirse en *comunidad positiva*.

2.- El comunismo a) todavía de naturaleza política: democrático o despótico; b) con la eliminación del Estado, aún incompleto y todavía afectado por la propiedad privada (es decir, por la enajenación del hombre). En ambas formas el comunismo se sabe la

⁵⁶ Prostitución es sólo una expresión específica de la prostitución general del trabajador, y como es una relación en la que entra no el prostituido solo, sino también el que prostituye (y la corrupción de este último es aún mayor) el capitalista, etc., cae también bajo esta denominación. (Nota de la Redacción.)

reintegración o retorno del hombre a sí mismo, la superación de la autoenajenación humana; pero puesto que aún no ha aprehendido la esencia positiva de la propiedad privada al igual que la naturaleza humana de la necesidad, permanece esclavo de ella y corrompido por ella. En realidad, ha aprehendido el concepto, pero no su esencia.

3.- El comunismo como la supresión positiva de la propiedad *privada como autoenajenación humana*, y, por consiguiente, como auténtica *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre; el comunismo, entonces, como un retorno completo del hombre hacia sí mismo como ser *social* (es decir, humano): retorno hecho conciencia y realizado dentro de toda la riqueza del desarrollo previo. Este comunismo, en tanto que naturalismo acabado se iguala al humanismo, y como humanismo acabado iguala al naturalismo; es la resolución *genuina* del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre: la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es el enigma resuelto de la historia, y sabe que él es esta solución.

Todo el curso de la historia es, por consiguiente, tanto el hecho *real* de su génesis (el del nacimiento de su existencia empírica) como su conciencia pensante: es el proceso *aprehendido y conocido* de su *devenir*. El otro comunismo, aún inmaduro, busca para sí una prueba *histórica* (una prueba en el reino de lo existente) entre fenómenos históricos dispersos opuestos a la propiedad privada, desglosando fases aisladas del proceso histórico y concentrando la atención en ellos como prueba de su linaje histórico (caballo ásperamente cabalgado por Cabet, Villegardelle, etc.) Con esto deja en claro que la mayor parte de este proceso contradice sus pretensiones, y que, si una vez ha sido, su ser en el *pasado* refuta su pretensión de ser *esencial*.

Es fácil ver que todo el movimiento revolucionario encuentra necesariamente tanto su base empírica como teórica en el movimiento de la propiedad privada; para ser preciso, en el de la economía.

Esta propiedad privada *material*, directamente *sensorial*, es la expresión sensorial material de la vida *humana enajenada*. Su movimiento (producción y consumo) es la revelación sensorial del movimiento de toda la producción a partir de ahí, es decir, la realización o la realidad del hombre. La religión, la familia, el estado, la ley, la moralidad, la ciencia, el arte, etc., son solamente modos *especiales* de producción, y caen bajo su ley general. La supresión positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana* es, pues, la supresión positiva de toda enajenación: es decir, el retorno del hombre de la religión, familia, estado, etc., a su modo *humano, social* de existencia. La enajenación religiosa como tal, sólo ocurre en el reino de la *conciencia*; su trascendencia, pues, abarca ambos aspectos. Es evidente que la etapa *inicial* del movimiento entre los diversos pueblos depende de que se manifieste o no la vida verdadera y para ellos *auténtica* en la conciencia o en el mundo exterior: es más ideal o real. El comunismo comienza desde la partida (*Owen*) con ateísmo; pero al principio éste está lejos de ser *comunismo*; en realidad, es más bien una abstracción.

La filantropía del ateísmo es, por consiguiente, al comienzo, filantropía *filosófica*, abstracta y la del comunismo es desde la partida *real* y directamente volcada a la *acción*.

Hemos visto cómo en la premisa de la propiedad privada suprimida positivamente el hombre produce al hombre: él y el otro hombre; cómo el objeto, siendo la corporeización directa de su individualidad, es simultáneamente su propia existencia para el otro hombre, la existencia del otro hombre, y esa existencia es para él. Asimismo, no obstante, tanto el material del trabajo y del hombre como el sujeto, son el punto de partida al igual que el resultado del movimiento (y precisamente en este hecho que debe ser su *punto de partida*, reside la *necesidad* histórica de la propiedad privada). Así el carácter

social es el carácter general del movimiento total: *así como* la sociedad misma produce al *hombre en cuanto a tal*, así la sociedad es *producida* por él... La actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de *existencia*, son *sociales*: actividad social y consumo *social*: la esencia *humana* de la naturaleza existe primero sólo para el hombre *social*; porque sólo allí existe para él la naturaleza como el lazo con el *hombre* (como su existencia para el otro y la existencia del otro para él) como elemento vital del universo humano; solamente aquí existe la naturaleza como *base* de su propia existencia *humana*. Sólo aquí lo que es para él su existencia *natural* se ha convertido en su existencia *humana*, y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia de hombre y naturaleza (la verdadera resurrección de la naturaleza) el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a su plenitud.

La actividad y el consumo social no existen únicamente *sólo* en la forma de alguna actividad directamente comunal y consumo directamente *comunal*, aunque actividad y consumo *comunales* (es decir, actividad y consumo que se manifiestan y se confirman directamente en *asociación real* con otros hombres) ocurrirán donde quiera surja tal *expresión* directa de sociabilidad del verdadero carácter del contenido de la actividad y se adecúe a la naturaleza del consumo.

Pero cuando mi actividad es *científica*, etcétera, (cuando me comprometo en una actividad que rara vez puedo realizar en comunidad directa con otros) entonces soy un *ser social*, porque soy activo en cuanto a *hombre*. No sólo se me da el material de mi actividad como un producto social (como es aún el lenguaje en que el pensador se muestra activo): mi *propia* existencia es actividad social y por consiguiente aquélla que hago por mí mismo, que yo realizo para la sociedad y con la conciencia de mí mismo como ser social.

Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquélla cuya forma *viva* es la comunidad *real*, el tejido social, aunque actualmente la conciencia general es una abstracción de la vida real y como tal la enfrenta antagónicamente. En consecuencia, también, la actividad de mi conciencia general, en cuanto a *actividad*, es mi existencia *teórica* como ser social.

Lo que debe evitarse sobre todo es el restablecimiento de la “Sociedad” como una abstracción *vis à vis* del individuo. El individuo es el *ser social*. Su vida, aunque no aparezca en la forma de vida *comunal* conducida junto a otros (es por consiguiente una expresión y confirmación de la *vida social*). La vida del hombre, como individuo y como especie no es, con mucho, *diferente* (y esto es inevitable), el modo de existencia del individuo es un modo de vida más particular y más general de la especie, o la vida de la especie es una vida individual más *particular* o más *general*.

En su *conciencia de especie* el hombre confirma su verdadera vida *social* y simplemente repite en el pensamiento su existencia real, así como a la inversa el ser de la especie se confirma en conciencia-genérica y es para sí en su generalidad como ser pensante.

Por mucho que el hombre sea, entonces, un individuo *particular* (y es precisamente su particularidad la que lo hace un individuo y un verdadero ser social *individual*) es también la *totalidad* (la totalidad ideal) la existencia subjetiva de la sociedad pensada y experimentada presente para sí; así como existe también en el mundo real como la noción y el goce verdadero de la existencia social y como totalidad de la actividad vital humana.

El pensar y el ser son, a no dudarlo, distintos, pero al mismo tiempo están en *unidad* recíproca.

La muerte parece ser una dura victoria de la especie sobre lo *definitivo* individual y contradecir su unidad. Pero el individuo determinado es sólo un *ser esencial determinado*, y como tal, es mortal.

4.- Así como la *propiedad privada* es sólo la expresión sensorial del hecho de que el hombre se haga *objetivo* para sí mismo y al mismo tiempo se convierte en objeto extraño e inhumano para sí; así como expresa el hecho de que la afirmación de su vida es la alienación de su vida, que esta realización es su pérdida de la realidad, es una realidad *alienada*: a la inversa, la trascendencia positiva de la propiedad privada; es decir, la apropiación *sensorial* para y por el hombre de la esencia humana y de la vida humana, del hombre objetivo, de *realizaciones humanas* (no debe ser concebida simplemente en el sentido de *gratificación directa*, unilateral), simplemente en el sentido de *posesión*, de *tener*. El hombre se apropia de su esencia total de una manera total, es decir como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, juzgar, percibir, desear, actuar, amar) en resumen, todos los órganos de su ser individual, como aquellos órganos que son directamente sociales en su forma, están en su orientación *objetiva* o en su *orientación hacia el objeto*, la apropiación de ese objeto, la apropiación del mundo *humano*; su orientación hacia el objeto es la *manifestación del mundo*; su orientación hacia el objeto es la *manifestación del mundo humano*,⁵⁷ es su *eficacia* humana y el *sufrimiento* humano, porque el sufrimiento, aprehendido humanamente, es un goce íntimo en el hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto es *nuestro* solamente cuando lo tenemos - cuando existe para nosotros como capital, o cuando es directamente poseído, comido, bebido, usado, habitado, etc., en fin, cuando es *usado* por nosotros. Aunque la propiedad privada también concibe todas estas realizaciones directas de posesión como *medios de vida*, y la vida a que sirven como medios es la *vida de la propiedad privada*: el trabajo y su conversión en capital.

En lugar de todos estos sentidos físicos y mentales ha ocurrido, pues, el simple enajenamiento de *todos* estos sentidos: el sentido de *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta pobreza absoluta para que pudiera ceder su riqueza íntima al mundo exterior. (En la categoría de “tener”, ver Hess en las *Veintiuna Hojas*.)⁵⁸

La superación de la propiedad privada es por consiguiente la completa *emancipación* de todos los sentidos y atributos humanos; pero precisamente esta emancipación es porque estos sentidos y atributos se han hecho, subjetiva y objetivamente, *humanos*. El ojo se ha convertido en ojo *humano*, así como su objeto se ha hecho objeto social, *humano*: objeto que fluye del hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho, por consiguiente, directamente *teorizantes* en su práctica. Se relacionan con la *cosa* por el amor a la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre, y viceversa⁵⁹. La necesidad y el goce han perdido en consecuencia su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su simple *utilidad* por el hecho de que la utilidad se ha hecho utilidad humana.

Del mismo modo, los sentidos y goces de otros hombres se han hecho mi *propia* apropiación. Además, estos órganos directos, por consiguiente, órganos sociales, devienen en forma de sociedad; así, por ejemplo, la actividad en asociación directa con

⁵⁷ Por esta razón esta manifestación es tan variada como las determinaciones de la esencia y actividades humanas. (Nota de la Redacción.)

⁵⁸ *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz: (Veintiuna páginas desde Suiza)*. Primera parte, pág. 329, Zürich y Winterthur, 1843. (N. de la Red.)

⁵⁹ En la práctica yo puedo establecer una relación humana con la cosa, sólo si la cosa misma establece una relación humana con el hombre.

otros, etc., se ha convertido en órgano de *expresión* de mi propia *vida*, y en un modo de apropiación de la vida humana.

Es obvio que el ojo humano se satisface de una manera diferente al ojo grosero, no humano; el oído humano, de manera diferente al oído grosero, etc.

Resumiendo: El hombre no sólo se pierde en su objeto cuando el objeto se convierte para él en objeto humano u hombre objetivo. Esto es sólo posible cuando el objeto se convierte para él en objeto social, él para sí en ser social, al igual que la sociedad se convierte en un ser para él en este objeto.

Por una parte, pues, es sólo cuando el mundo objetivo se hace en todas partes para el hombre en sociedad el mundo de las potencias esenciales del hombre⁶⁰ (realidad humana, y por esa razón la realidad de *sus propias* potencias esenciales) que todos los *objetos* se hacen para él en la *objetivación de sí mismo*, se hacen objetos que confirman y dan realidad a su individualidad, se convierten en sus objetos: es decir, el *hombre mismo* se convierte en objeto. La manera en que ellos se hagan *suyos* depende de la *naturaleza de los objetos* y de la naturaleza de las *potencias esenciales* correspondientes a ella; porque es precisamente lo determinado de esta relación lo que da forma al modo *real* de afirmación. Para el ojo un objeto es otro que para el *oído*, y el objeto del ojo es distinto al objeto del *oído*. La particularidad de cada potencia esencial es precisamente su *esencia peculiar*, y por consiguiente también el modo peculiar de su objetivación, de su *ser vivo objetivamente real*. De este modo el hombre es afirmado en el mundo objetivo no sólo en el acto del pensamiento, sino con *todos* sus sentidos.

Por otra parte, considerando esto en su aspecto subjetivo: así como sólo la música despierta en el hombre el sentido de la música, y así como la música más hermosa no tiene sentido alguno para el oído no musical, no es objeto para él, porque mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis potencias esenciales sólo puede ser tal para mí en cuanto mi potencia esencial está presente para sí como capacidad subjetiva, porque el sentido de un objeto para mí sólo alcanza hasta donde *mis* sentidos alcanzan (tiene sentido sólo para el sentido correspondiente a ese objeto); por esta razón los *sentidos* del hombre social son *distintos* a los del hombre no-social. Sólo a través de la objetivamente no desarrollada riqueza del ser esencial del hombre, la riqueza de la sensibilidad subjetiva *humana* (el oído musical, el ojo que descubre la belleza de la forma - en resumen, lo *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se confirman como potencias esenciales del *hombre*) se cultiva o nace. Porque no solamente los cinco sentidos sino también los llamados sentidos mentales, los sentidos prácticos (voluntad amor, etc.) en una palabra, el sentido *humano* (la humanidad de los sentidos) se constituye en virtud de su objeto, en virtud de la naturaleza *humanizada*. La formación de los cinco sentidos es el trabajo de toda la historia del mundo hasta nuestros días.

El *sentido* circunscrito a las necesidades prácticas groseras tiene sólo un sentido *restringido*. Para el hombre que padece de hambre, no es la forma humana del alimento la que existe, sino sólo su ser abstracto como alimento; bien pudiera estar allí en su más grosera forma, y sería imposible decir si su actividad alimenticia difiere de la de otros *animales*. El hombre abrumado de preocupaciones, urgido, no tiene sentidos para la más hermosa obra de teatro; el traficante en minerales sólo ve el valor mercantil pero no la belleza y naturaleza única del mineral: no posee sentido mineralógico. Así, la objetivación de la esencia humana tanto en su aspecto práctico como teórico, es necesaria para que se forme el *sentido humano* del hombre, al igual que para crear el *sentido humano* correspondiente a toda la riqueza de la sustancia humana y natural.

⁶⁰ Potencias esenciales (*Wesenskräfte*: es decir, potencias que me pertenecen como parte de mi naturaleza esencial, mi ser mismo). Ver *Wesen* en "Notas sobre la traducción y terminología". (N. de la Red.)

De la misma manera que resulta del movimiento de la *propiedad privada*, tanto de su riqueza como de su pobreza (o de su riqueza material y espiritual y de la pobreza) la naciente sociedad encuentra el modo de manejar todo el material para su *desarrollo*: así la sociedad *establecida* produce al hombre en toda la riqueza que su ser (produce al hombre *rico profundamente dotado de todos los sentidos*) como su realidad durable.

Se verá cómo subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y sufrimiento, sólo pierden su carácter antitético, y así su existencia, como antítesis en la condición social; se verá cómo la resolución de la antítesis *teórica* es sólo posible de una manera práctica, en virtud de la energía práctica del hombre. Por lo tanto, su resolución no es en modo alguno sólo un problema de conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la *filosofía* no podría resolver, precisamente porque concebía este problema *simplemente* como problema teórico.

Se verá cómo la historia de la *industria* y la existencia establecida *objetiva* son el libro *abierto* de las *potencias esenciales del hombre*, la exposición a los sentidos de la *psicología* humana. A partir de aquí esto no fue concebido en su conexión inseparable con el ser esencial del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad, porque, al moverse en el reino de la enajenación, la gente sólo podía pensar el modo general de ser del hombre (religión o historia en su carácter abstracto general como política, arte, literatura, etc.) ser la realidad de las potencias esenciales del hombre y la *actividad específica del hombre*. Tenemos por delante las potencias *esenciales del hombre objetivadas* en la forma de *objetos sensoriales, alienados, útiles*, en forma de enajenación, desplegada en forma de *industria material ordinaria* (que puede concebirse como parte de movimiento general, así como ese movimiento puede concebirse como sector particular de la industria, ya que toda actividad humana ha sido hasta aquí trabajo, es decir industria, actividad enajenada de sí misma).

Una *psicología* para la cual ésta, la parte de la historia más contemporánea y accesible al sentido, permanece como un libro cerrado, no puede convertirse en una ciencia genuina, completa y *real*. ¿Qué hemos de pensar de una ciencia que *con ligereza* hace abstracción de esta gran parte del trabajo humano y que no es capaz de sentir su propia falta de plenitud en tanto que tanta riqueza de esfuerzo humano desplegada ante ella no significa otra cosa, tal vez, que lo que puede expresarse en una palabra: “*necesidad*”, “*necesidad vulgar*”?

Las *ciencias naturales* han desarrollado una extraordinaria actividad y han acumulado constantemente una enorme cantidad de material. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan ajena a ellas como ellas a la filosofía. Su momentánea unidad sólo fue una *ilusión quimérica*. Existía la voluntad, pero faltaban los medios. Hasta la historiografía concede atención a las ciencias naturales sólo ocasionalmente, como factor de ilustración y utilidad derivado de grandes descubrimientos individuales. Pero las ciencias naturales han invadido y transformado la vida humana en forma tanto más *práctica* a través de la industria; y han preparado la emancipación humana, aunque directamente y en forma preponderante les correspondiera consumir la deshumanización. La *industria* es la realización de *hecho*, histórica, de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Si, por tanto, la industria es concebida como la revelación *exotérica* de las *potencias esenciales* del hombre, también ganamos la comprensión de la esencia humana de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre. En consecuencia, las ciencias naturales perderán su tendencia abstractamente material (o más bien, idealista) y se convertirán en la base de la ciencia *humana*, así como se han convertido ya en la base de la vida humana real, aunque en forma alienada. *Una base* para la vida y otra base para la *ciencia* es una mentira *a priori*. La naturaleza que se hace historia humana (la génesis de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del

hombre; de ahí que la naturaleza tal como llega a ser a través de la industria, aunque en forma enajenada, es en verdad naturaleza *antropológica*.

La *sensoria-percepción* (ver Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Solamente cuando ella procede de la sensoria-percepción en la doble forma de conciencia sensorial y de necesidad sensorial (es decir, sólo cuando la ciencia procede de la naturaleza) es *verdadera* ciencia. Toda la historia es la preparación del “hombre” para convertirse en objeto de la conciencia *sensorial* y para que las necesidades del “hombre en cuanto a hombre” se hagan necesidades: [naturales, sensoriales]. La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*: de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias naturales llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias naturales: habrá *una* sola ciencia.

El *hombre* es el objeto inmediato de la ciencia natural: porque la naturaleza inmediata, *sensorial* para el hombre, es, inmediateamente, *sensorialidad* humana (las expresiones son idénticas), presentada inmediateamente en la forma de *otro* hombre sensorialmente presente para él. Porque su propia sensorialidad existe primero como sensorialidad humana para él mismo a través del *otro hombre*. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*: el primer objeto del hombre (el hombre) es la naturaleza, la sensorialidad; y las particularidades potencias esenciales sensoriales del hombre sólo pueden encontrar su autoconocimiento en la ciencia del mundo natural en general, ya que pueden encontrar su realización objetiva sólo en los objetos *naturales*. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de la expresión vida del pensamiento (el *lenguaje*) es de naturaleza sensorial. La realidad *social* de la naturaleza, y la ciencia natural humana, o la *ciencia natural acerca del hombre*, son términos idénticos.

Se verá cómo en lugar de la riqueza y pobreza de la economía política están el *rico ser humano* y la *rica necesidad humana*. El rico ser humano es simultáneamente el ser humano que *necesita* una totalidad de actividades vitales humanas: el hombre en quien su propia realización existe como íntima necesidad, como *apremio*. No sólo la *riqueza* sino también la pobreza del hombre (dado el socialismo) reciben en igual medida un significado *humano* y, por consiguiente, *social*. La pobreza es la cadena pasiva que hace que el ser humano sufra la necesidad de la mayor riqueza: el *otro* ser humano. El dominio del ser objetivo en mí, el estallido sensorial de mi actividad esencial, es la *emoción*, que se convierte aquí en la *actividad* de mi ser.

5.- Un ser *sólo* se considera independiente cuando se para sobre sus propios pies; y sólo se yergue sobre sus propios pies cuando debe su existencia a sí mismo. El hombre que vive gracias a otro se considera a sí mismo como ser dependiente. Pero yo vivo por entero gracias a otro si le debo no sólo el sustento de mi vida, sino que, además, él ha *creado* mi vida: si él es la *f fuente* de mi vida; y si no es de mi propia creación, mi vida tiene necesariamente una fuente de esta especie fuera de ella. La *Creación* es, por consiguiente, una idea muy difícil de desglosar de la conciencia popular. El ser automediatizado de la naturaleza y el hombre es *incomprensible* para ella, porque contradice todo lo *palpable* en la vida práctica.

La creación de la *Tierra* ha recibido un golpe contundente de la *geogenia*, es decir, de la ciencia que presenta la formación de la Tierra, el llegar a ser de la Tierra, como proceso, como autogeneración. *Generatio aequivoca*⁶¹ es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Por cierto que ahora es fácil decir al individuo ais-lado lo que ya dijo Aristóteles. Has sido engendrado por tu padre y tu madre; por lo tanto, es el acoplamiento de dos seres humanos (acto específico de los seres humanos) lo que ha producido el ser humano que

⁶¹ La generación espontánea. (N. de la Red.)

eres tú. Ves, por lo tanto, que aun físicamente, el hombre debe al hombre su existencia. Por consiguiente, no sólo debes considerar *uno* de los aspectos, la progresión infinita que te lleva a inquirir más lejos: “¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién a su abuelo?”, etc. También hay que aferrarse al *movimiento circular* sensorialmente perceptible en esa progresión, por el cual el *hombre* se repite en la procreación, permaneciendo así siempre como sujeto. Podéis replicar, no obstante: Te concedo este movimiento circular; ahora, concédeme la progresión que me lleva más y más lejos, hasta que llego a preguntarme: ¿Quién engendró al primer hombre, y a la naturaleza en su totalidad? Sólo tengo una respuesta: Tu pregunta es en sí el producto de una abstracción. Pregúntate cómo llegaste a formularla. Pregúntate si tu interrogación no nace de un punto de vista al cual no puedo responder, porque tiene una intención perversa. Pregúntate si esa progresión como tal existe para una mente racional. Cuando preguntas acerca de la creación de la naturaleza y del hombre haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los postulas como *no-existentes* y, sin embargo, quieres que te pruebe que ellos son *existentes*. Ahora te digo: Abandona esa abstracción y entonces tendrás que abandonar tu pregunta. O, si quieres mantener tu abstracción, entonces sé consecuente, y si piensas en el hombre y la naturaleza como no-existentes entonces piénsate a ti mismo como no-existente porque tú eres sin lugar a dudas hombre y naturaleza. No pienses, no me interrogues, porque en cuanto pienses y preguntes, no tiene sentido tu *abstracción* de la existencia de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que todo lo postulas como inexistente y quieres tú mismo existir?

Puedes replicar: Yo no quiero postular la no-existencia de la naturaleza. Te pregunto acerca de su *génesis*, lo mismo que pregunto al anatomista sobre la formación de los huesos, etc.

Pero puesto que para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es sino la procreación del hombre a través del trabajo humano, nada sino el devenir de la naturaleza para el hombre, él posee la prueba visible, irrefutable de su *nacimiento* a través de sí mismo, de su proceso de *llegar a ser*. Puesto que la existencia *real* del hombre y la naturaleza se ha hecho práctica, sensorial y perceptible (puesto que el hombre se ha hecho para el hombre como el ser de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre como el ser del hombre) la cuestión del ser *alienado*, acerca de un ser por encima de la naturaleza y del hombre (una cuestión que admite la insubstancialidad de la naturaleza y del hombre) se ha hecho imposible en la práctica. El *ateísmo*, en cuanto a negación de esta insubstancialidad, no tiene ya sentido alguno, porque el ateísmo es la *negación de Dios* y postula la *existencia del hombre* a través de esta negación; pero el socialismo como tal no tiene necesidad de esta mediación. Parte de la *conciencia práctica y teóricamente sensorial* del hombre y la naturaleza como esencia. El socialismo es la *autoconciencia positiva del hombre*, ya no mediatizada a través de la anulación religiosa, así como la *vida real* es la realidad positiva del hombre, ya no mediatizada a través de la anulación de la propiedad privada, a través del *comunismo*. El comunismo es la posición en cuanto a negación de la negación, y es entonces la fase *de hecho* necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de emancipación y recuperación humanas. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero tal comunismo⁶² no es el objetivo del desarrollo humano: la estructura de la sociedad humana.

⁶² Con la expresión “tal comunismo”, Marx alude aquí al comunismo grosero, igualitario, tal como lo enunciaron Babeuf y sus seguidores. (N. de la Red.)

[Significado de las necesidades humanas allí donde existe la propiedad privada y bajo el socialismo. Diferencia entre riqueza dispendiosa y riqueza industrial. División del trabajo en la sociedad burguesa]

7.- Hemos visto qué significado tiene, dado el socialismo, la *riqueza* de las necesidades humanas, y qué significado, por consiguiente (tanto como *nuevo modo de producción* y *nuevo objeto* de producción): una nueva manifestación de las fuerzas de la naturaleza humana y un nuevo enriquecimiento de la naturaleza *humana*.⁶³ Bajo la propiedad privada su significado se invierte: cada cual especula para crear en otro una nueva *necesidad*, de manera de conducirlo a un nuevo sacrificio, a colocarlo en una nueva dependencia, seducirlo con un nuevo modo de *deleite* y ruina económica por tanto. Cada cual trata de establecer sobre el otro un poder *alienado*, para así encontrar satisfacción a su propia necesidad egoísta. El aumento en la cantidad de objetos es acompañado de la extensión del reino de los poderes alienados a los cuales está sujeto el hombre, y cada producto nuevo representa una nueva *potencialidad* de mutuo engaño y saqueo. El hombre se hace cada vez más pobre en cuanto a tal; su necesidad de dinero se hace mayor si quiere vencer los poderes hostiles; y el poder de su *dinero* disminuye exactamente en inversa proporción al aumento del volumen de la producción: esto es, aumenta su necesidad a medida que aumenta el *poder* del dinero.

Por consiguiente, la necesidad de dinero es la verdadera necesidad que produce el moderno sistema económico y la única que produce. La *cantidad* de dinero se hace en grado creciente su único atributo *efectivo*: así como reduce todo a su forma abstracta, del mismo modo se reduce a sí mismo en el curso de su propio movimiento a algo puramente *cuantitativo*. El *exceso* y la *intemperancia* se convierten en su verdadera norma. Se manifiesta esto en parte subjetivamente en que la extensión de los productos y necesidades se reduce a un servilismo lacayuno y siempre calculador ante apetitos inhumanos, refinados, antinaturales e imaginarios. La propiedad privada no sabe cómo cambiar la necesidad grosera en necesidad humana. Su *idealismo* es *fantasía*, *capricho* y *antojo*; y no existe un eunuco que adule con mayor bajeza a su déspota o emplee medios más despreciables para estimular su embotada capacidad de placer a objeto de mendigar un favor para sí, que el eunuco industrial (el productor) que para rapiñar unos pocos peniques, para hacer salir los dorados pájaros del bolsillo de sus amados y cristianos vecinos, se pone al servicio de las más depravadas fantasías de los demás, hace de celestina entre él y su necesidad, excita en él mórbidos apetitos, está al acecho de todas sus debilidades: todo para poder demandar dinero contante por estos buenos oficios. (Todo producto es un señuelo para seducir el ser mismo de los otros, su dinero; toda necesidad real y posible es una debilidad que conducirá la mosca a la miel. La explotación universal de la naturaleza común humana, igual que toda imperfección del hombre, es una alianza con el cielo: una avenida que da al fraile acceso a su corazón; toda necesidad

⁶³ Fuerzas de la naturaleza humana (*menschlichen Wesenskraft*: naturaleza humana - *menschlichen Wesens*). (N. de la Redacción.)

es una oportunidad para aproximarse al vecino so capa de la mayor amabilidad y decirle: Querido amigo: te doy lo que necesitas, pero tú sabes la *conditio sine qua non*: tú sabes con qué tintas tienes que firmarme; al mismo tiempo que proveo a tu placer, te desplumo).

Y en parte, esta enajenación se manifiesta en que produce refinamiento de las necesidades y de sus medios, por una parte; y un embrutecimiento bestial, una simplificación completa, grosera, abstracta de la necesidad por la otra; o mejor, en que simplemente se resurrecciona en su opuesto. Hasta la necesidad de aire puro cesa para el obrero. El hombre torna a vivir en una caverna que ahora, sin embargo, está contaminada con las miasmas mefíticas de la peste que azota a la civilización, y que continúa ocupando sólo a título *precario*, siendo para él una habitación alienada que puede serle arrebatada cualquier día: un lugar del cual, si no paga, puede ser lanzado cualquier día. Por este depósito de cadáveres tiene que *pagar*. Una morada de la *luz*, que según Esquilo, Prometeo proclamó como una de las mayores bendiciones, por medio de la cual convirtió al salvaje en ser humano, deja de existir para el obrero. La luz, el aire, etcétera (la más simple limpieza *animal*) deja de ser una necesidad para el hombre. La *suciedad* (este estancamiento y putrefacción del hombre) el *excremento* de la civilización (hablando en forma absolutamente literal), llega a ser el *elemento de la vida* para él. La naturaleza absoluta, *antinaturalmente* descuidada, putrefacta, es la que llega a ser su *elemento vital*. Ya no existe ninguno de sus sentidos, y no sólo en su forma *inhumana*, y, por consiguiente, ni aún en forma animal. Los *procedimientos* (e *instrumentos*) más groseros del trabajo humano empiezan a retornar: el molino movido por los pies de los esclavos romanos, por ejemplo, es el medio de producción, el medio de existencia de muchos obreros ingleses. No es sólo que el hombre carece de necesidades humanas: aún sus necesidades *animales* están dejando de existir. El irlandés ya no conoce necesidad alguna ahora fuera de la de comer, y en realidad apenas necesita comer *papas* (y papas de la peor calidad). Pero en todas sus ciudades industriales Inglaterra y Francia tienen ya su pequeña Irlanda. El salvaje y el animal tienen por lo menos la necesidad de cazar y vagar, etc., la necesidad de compañía. Se simplifica el trabajo de la máquina para hacer salir al obrero fuera del ser humano aún en formación, al ser humano completamente inmaduro, el *niño*, en tanto que el obrero se convierte en un niño olvidado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del ser humano a objeto de hacer del débil ser humano una máquina.

De qué modo la multiplicación de las necesidades y de los medios de satisfacerla engendra la ausencia de necesidades y de medios, se demuestra en la economía política (y el capitalista; hay que hacer notar que siempre son hombres de negocios empíricos a los que nos referimos cuando hablamos de la economía política: su confesión científica y modo de ser). Esto lo prueba:

1.- Al reducir las necesidades del obrero al nivel más simple y miserable de subsistencia física, y al reducir su actividad al más mecánico movimiento abstracto. Dice entonces: El hombre no tiene otra necesidad, ni de actividad ni de goce. Porque aún a esto lo llama vida humana y existencia humana.

2.- Al *contar* con el *más bajo* posible nivel de vida (existencia) como norma, como norma general en realidad (general, porque es aplicable a la masa de los hombres) convierte al obrero en un ser insensible que carece de toda necesidad, así como cambia su actividad en una pura abstracción de toda actividad. Por lo tanto, para él todo *lujo* del obrero le parece reprobable, y todo aquello que vaya más allá de la necesidad más abstracta (sea en el reino del goce pasivo o en una manifestación de actividad) le parece un lujo. La economía política, esta ciencia de la riqueza, es por lo tanto la ciencia de la negación, de la privación, de la *economía*, *del ahorro*: y en realidad alcanza al punto de *privar* al hombre hasta de la *necesidad del aire* puro o del *ejercicio* físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es simultáneamente la ciencia del *ascetismo*, y su auténtico ideal

es el avaro ascético pero extorsionador, y el esclavo *ascético* pero productivo. Su ideal moral es el *obrero* que lleva parte de sus salarios al banco de ahorro y hasta ha encontrado lista un *arte* abyecta con la cual vestir esta su idea predilecta: se la han presentado bañada en sentimentalismo en la escena. De este modo la economía política (a pesar de su apariencia mundana y vividora) es una verdadera ciencia moral, la más moral de todas las ciencias. Su doctrina fundamental es la autonegación, la negación de la vida y de todas las necesidades humanas. Mientras menos comas, bebas y leas libros; mientras menos vayas al teatro, al salón de baile, a la taberna; mientras menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques deporte, etc., más *ahorras: más aumenta* tu tesoro, que ni las polillas ni el polvo devorarán: tu *capital*. Mientras menos *eres*, más *tienes*; menos expresas tu propia vida, más *alienada* es tu vida: mayor es la acumulación de tu ser enajenado. Todo lo que saca de tu vida y humanidad la economía política, te lo reemplaza en *dinero* y en *riqueza*; y todo lo que puedes hacer, tu dinero lo puede. Puede comer y beber, ir al salón de baile y al teatro; puede viajar, puede comprar arte, conocimiento, los tesoros del pasado, el poder político (todo esto puede adquirirlo para ti) todo esto puede comprar para ti: es el verdadero patrimonio. Y no obstante ser todo esto no se *inclina* a hacer otra cosa que crearse a sí mismo, a comprarse a sí mismo; porque todo lo demás, después de todo, es su servidor. Y cuando tengo al amo, tengo al criado y no necesito al criado. Todas las pasiones y actividades deben, pues, sumergirse en la *codicia*. Al obrero puede bastarle con tener el deseo de vivir y puede desear vivir solamente para tener (lo suficiente).

Claro que ahora surge la controversia en el campo de la economía política. Un partido (Lauderdale, Malthus, etc.) recomienda el *lujo* y execra el ahorro. El otro (Say, Ricardo, etc.) recomienda el ahorro y execra el lujo. Pero el primero admite que es necesario el lujo para producir *trabajo* (es decir, ahorro absoluto); y el último admite que recomienda el ahorro para producir *riqueza* (es decir, lujo). La escuela Lauderdale-Malthus posee la noción *romántica* de que la avaricia sola no debiera determinar el consumo de los ricos, y contradice sus propias leyes aconsejando la *prodigalidad* como medio directo de enriquecimiento. Contra éste, pues, el otro bando prueba con mucha seriedad y parsimonia que yo no aumento, sino que reduzco mis *haberes* siendo pródigo. La escuela Say-Ricardo, sin embargo, es hipócrita al no admitir que son precisamente la arbitrariedad y el capricho los que determinan la producción. Olvida las “necesidades refinadas”; olvida que no habría producción sin consumo; olvida que, como resultado de la competencia, la producción sólo puede hacerse más extensa y suntuosa. Olvida que es el uso el que determina el valor de una cosa, y que la moda determina el uso. Quiere ver producir sólo “cosas útiles”, pero olvida que la producción de muchísimas cosas útiles produce una población inútil demasiado grande. Ambos bandos olvidan que la prodigalidad, el despilfarro, el lujo y la privación, la riqueza y la pobreza son iguales.

Y no sólo debes privar a tus sentidos de deleite inmediato, como privarte de alimentos, etc.; también debes privarte de todo interés general, de toda simpatía, confianza, etc.; si deseas ser económico, si no deseas arruinarte con ilusiones.

Debes hacer de todo lo tuyo algo *vendible*, es decir, útil. Si pregunto al economista: ¿Obedezco a la ley económica si extraigo dinero ofreciendo mi cuerpo en venta, entregándolo a la lujuria de los otros? (Los obreros industriales en Francia llaman la prostitución de sus mujeres e hijas la enésima hora de trabajo, lo cual es literalmente cierto.) ¿O no actúo de acuerdo a la economía política si vendo a mi amigo a los marroquíes? (Y la venta directa de hombres en la forma de comercio de conscripción, etc., se realiza en todos los países civilizados.) Entonces la economía política me replica: No transgredes mis leyes; pero ve qué dicen sobre esto la Prima Ética y la Prima Religión. Mi ética *política económica* y mi religión ídem no tienen nada que reprocharte, pero...

Pero, ¿a quién tengo que creer ahora, a la *economía política* o a la *Ética*? La ética de la economía política es *adquisición*, trabajo, ahorro, sobriedad: pero la economía política promete satisfacer mis necesidades. La economía política de la ética es la opulencia de una buena conciencia, de la virtud, etc.; pero, ¿cómo puedo vivir virtuosamente si no vivo siquiera? ¿Y cómo puedo tener una buena conciencia si no tengo conciencia de nada? Se sigue de la naturaleza misma de la enajenación que cada esfera me aplica un cartabón diferente y opuesto: ético el uno y economía política el otro; pues cada una es una enajenación, específica del hombre y concentra su atención en un foco especial de actividad esencial enajenada, quedando en relación enajenada una respecto de la otra. Así *Michel Chevalier* reprocha a Ricardo haber hecho abstracción de la moral. Pero Ricardo deja hablar su propio lenguaje a la economía política, y si no habla éticamente, no es culpa de Ricardo. El señor Chevalier prescinde de la economía política en tanto moraliza, pero real y necesariamente prescinde de la ética en la medida en que practica la economía política. La referencia de la economía política a la ética, si no es más que una referencia arbitraria, contingente, y por tanto sin fundamento y anticientífica, si no es denunciada como un *fraude*, sino que pretende ser esencial, sólo puede ser la referencia de las leyes de la economía política a la moral. Si no hay tal conexión, o si lo contrario es más bien el caso, ¿qué puede hacer Ricardo? Además, la oposición entre economía política y moral es una oposición *fraudulenta* y es tan no-oposición como oposición. Todo lo que sucede es que la economía política expresa la ley moral *a su manera*.

La falta de necesidad como principio de la economía política se muestra en forma *muy brillante* en su *teoría de la población*. Hay demasiada gente. Aún la existencia de “los hombres es un puro lujo; y si el obrero es “ético” deberá ser parco en la procreación. (Mill sugiere reconocimiento público para los que demuestren continencia en sus relaciones sexuales, y pública condenación para los que pequen en contra de la esterilidad del matrimonio... ¿No es esta la ética, la enseñanza del ascetismo?) La producción de gente aparece en la forma de calamidad pública.

El significado que la producción tiene en relación con el rico se *revela* en el significado que tiene para el pobre. En la cima la manifestación es siempre refinada, velada, ambigua: una *aparición falsa*; más abajo es áspera, directa, franca: la cosa auténtica. La *grosera* necesidad del obrero es una fuente de ganancia mucho mayor que la necesidad *refinada* del rico. Los que ocupan sótanos en Londres dejan más ganancia a aquéllos que los arriendan que los palacios; es decir, para el propietario constituyen *mayor riqueza* y así (para hablar el lenguaje de la economía política) *mayor riqueza social*.

La industria especula sobre el refinamiento de las necesidades, pero especula lo mismo sobre su *grosería*; pero en su grosería producida artificialmente, cuyo verdadero goce, por consiguiente, es el autoaturdimiento: esta *aparente* satisfacción de la necesidad, esta civilización contenida *dentro* de la grosera barbarie de la necesidad; las tabernas inglesas son, pues, la *corporeización simbólica* de la propiedad privada. Su lujo revela la verdadera relación entre lujo industrial y riqueza, y el hombre. Son, pues, con razón, el único placer dominical del pueblo que la policía inglesa tolera al menos bonachonamente.

Hemos visto ya cómo la economía política establece la unidad entre trabajo y capital de diversas maneras: 1) El capital es *trabajo acumulado*. 2) El *propósito* del capital en la producción: en parte, reproducción del capital con beneficio; en parte, como materia prima (materia de trabajo); y en parte como *instrumento de trabajo* en sí (la máquina es capital directamente identificado con el trabajo) es *trabajo productivo*. 3) El obrero es un capital. 4) Los salarios pertenecen a los costos del capital. 5) En relación con el obrero, el trabajo es la reproducción de su capital-vida. 6) En relación con el capitalista, el trabajo es una fase de la actividad de su capital

Finalmente. 7) La economía política postula la unidad original del capital y el trabajo, en forma de la unidad del capitalista con el obrero; este es el estado original del paraíso. El modo en que estos dos aspectos en la forma de dos personas se arrojan mutuamente a la garganta es para la economía política una contingencia, y por tanto, solo explicable en relación con factores externos. (Ver Mill.)⁶⁴

Las naciones aún deslumbradas por el esplendor sensorial de los metales preciosos y que, consiguientemente, siguen siendo adoradores fetichistas del dinero metálico, todavía no son naciones monetarias de desarrollo completo. Contraste de Inglaterra y Francia. Hasta qué punto la solución de los enigmas teóricos es tarea práctica y que se efectúa a través de la práctica, así como la verdadera práctica es la condición de una teoría real y positiva, se muestra, por ejemplo, en el *fetichismo*. La conciencia sensorial del fetichista es diferente de la del griego, porque su existencia sensorial es aún diferente. El antagonismo abstracto entre los sentidos y el espíritu es necesario en tanto que el interés humano por la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza, y por tanto también el *sentido natural del hombre*, todavía no se produce por el trabajo propio del hombre.

La *igualdad* no es sino la traducción del alemán “Ich = Ich” al francés, es decir, la forma política. La igualdad, en tanto *terreno básico* del comunismo, es su justificación política, y es lo mismo que cuando el alemán lo justifica concibiendo al hombre como *autoconciencia universal*. Por cierto, la anulación de la enajenación siempre procede de esa forma de enajenación que es el poder *dominante*: en Alemania, *autoconciencia*; en Francia, *igualdad*, porque es política; en Inglaterra, *necesidad práctica*, real, material, tomándose sólo como término medio. Es desde este punto de vista que hay que criticar y apreciar a Proudhon.

Si caracterizamos el *comunismo* mismo debido a su carácter de negación de la negación, como apropiación de la esencia humana que se mediatiza con sí misma a través de la negación de la propiedad privada, como no siendo todavía la oposición *verdadera*, autooriginadora, sino más bien como una posición que se origina de la

propiedad privada, [...] ⁶⁵

Ya que en ese caso ⁶⁶ la verdadera enajenación de la vida del hombre sigue permaneciendo, y permanece tanto cuanto más conciencia se tiene de ella como tal, puede alcanzarse sólo poniendo en acción el comunismo.

A objeto de abolir la *idea* de la propiedad privada, la *idea* del comunismo es enteramente suficiente. Se necesita la acción *real* comunista para abolir la propiedad privada real. La historia lo hará; y este movimiento, que en teoría lo conocemos ya como autotranscendente, constituirá *en el hecho* un proceso muy severo y prolongado. Pero debemos considerarlo como un verdadero avance haber ganado de antemano una conciencia del carácter limitado al igual que del objetivo de este movimiento histórico y una conciencia que llega más allá que él.

Cuando los *obreros* comunistas se asocian entre sí, su primer fin es la teoría, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo, como resultado de esta asociación, adquieren una nueva necesidad (la de la sociedad) y lo que parece como un medio se convierte en fin. Puede observarse este proceso práctico en sus resultados más espléndidos cuando se ven juntos a los obreros socialistas franceses. Cosas tales como fumar, beber, comer, etcétera;

⁶⁴ Véase: James Mill, *Elementos de economía política*. (Nota de la Redacción.)

⁶⁵ En el manuscrito, la esquina inferior izquierda está arrancada. Quedan sólo las últimas seis líneas del lado derecho, con lo que resulta imposible la restauración del texto. Sin embargo, es posible suponer que Marx critica aquí a Hegel su idealista “supresión” de la alineación (las palabras que han subsistido están citadas en la nota siguiente). (Nota de la Redacción.)

⁶⁶ En “suprimir” la alineación “en el viejo estilo alemán, el estilo de la fenomenología hegeliana”, es decir, en suprimirla exclusivamente de la “conciencia” del sujeto. (N. de la Redacción.)

ya no son medios de contacto o medios para reunirse. La compañía, la asociación, la conversación, que de nuevo tiene la sociedad como fin, les bastan; con ellos la hermandad humana no es una simple frase, sino un hecho de la vida, y la nobleza del hombre brilla sobre nosotros desde su presencia endurecida por el trabajo.

Cuando la economía política proclama que la oferta y la demanda se equilibran siempre una a la otra, olvida de partida que de acuerdo con sus postulados (teoría de la población) la oferta de *gente* siempre excede a la demanda, y que, por tanto, en el resultado esencial de todo el proceso de la producción (la existencia del hombre) la disparidad entre demanda y oferta encuentra su más dramática expresión.

Hasta qué punto el dinero, que aparece como un medio, constituye un poder *auténtico* y él es único *fin* (hasta qué punto ese medio que me da sustancia, que me da la posesión de la sustancia objetiva de los otros) es un *fin en sí mismo* puede verse con toda claridad en el hecho de que la propiedad agrícola donde quiera que la tierra es la fuente de la vida, y *caballo* y *espada* dondequiera que son los *verdaderos medios de vida*, son también reconocidos como los verdaderos poderes políticos de la vida. En la *Edad Media* se emancipa una clase social tan pronto como se le permite empuñar la *espada*. Entre los pueblos nómadas es el caballo el que me hace un hombre libre y me permite participar en la vida de la comunidad.

Hemos dicho más arriba que el hombre está regresando a *vivir en las cavernas*, etc., pero que regresa a ellas en forma enajenada, maligna. El salvaje en su caverna (un elemento natural que se ofrece libremente para su uso y protección) no se siente extraño, o más bien se siente tan cómodo como un pez en el agua. Pero el pobre habitante de los sótanos es un inquilino hostil, “una fuerza alienada, reprimida que solamente se le entrega en tanto que él entrega su sangre y sudor” (una vivienda que no puede considerarse como propia donde pudiera decir finalmente: “Aquí estoy en mi casa, sino donde se halla en la casa de *otra persona*, en casa de un extraño que lo vigila todos los días y lo lanza, a la calle si no paga el alquiler. En igual forma, también tiene conciencia del contraste entre su habitación y una habitación humana) una residencia en ese *otro* mundo, el paraíso de la riqueza.

La enajenación se manifiesta no tan sólo en el hecho de que mis medios de vida pertenecen a *otra persona*, que *mi* deseo es la inaccesible posesión de *otro*, sino también en el hecho de que todo es en sí mismo algo *diferente* de sí mismo: que mi actividad es *algo más* y que, finalmente (y esto se aplica también al capitalista), todo está bajo el dominio de un poder *inhumano*. Hay una especie de riqueza inactiva, pródiga, destinada por entero al placer, cuyo poseedor por una parte *se comporta* como un simple individuo *efímero* que se prodiga frenéticamente sin propósito alguno, sabe que el trabajo-esclavo de los otros (*sudor* y *sangre* humanos) es la víctima de su concupiscencia y por consiguiente sabe que el hombre mismo, y su propio ser, por lo tanto, es un ser sacrificado y vacío. El desprecio por el hombre hace su aparición con esa riqueza, en parte como arrogancia y despilfarro de lo que podría dar sustento a cien vidas humanas, y en parte como la vil ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y consumo incesante e improductivo es la condición del *trabajo* de los demás y, por tanto, de su *subsistencia*. Conoce la realización de las *potencias esenciales* del hombre sólo como la realización de sus propios excesos, sus nociones arbitrarias, caprichosas y dispendiosas. Esta riqueza que, por otra parte, conoce la riqueza como un simple medio, como algo que no sirve para otra cosa que su despilfarro y que es por lo tanto esclavo y amo, al mismo tiempo generosa y mezquina, caprichosa, presuntuosa, hipócrita, refinada, culta e ingeniosa: esta riqueza aún no ha sufrido la experiencia de la *riqueza* sobre sí misma en cuanto a riqueza, en

cuanto a *potencia absolutamente alienada*. La considera, más bien, como potencia propia y no como riqueza sino como *deleite* [es] su objetivo último y final.⁶⁷

Esta deslumbradora ilusión acerca de la naturaleza de la riqueza, cegada por las apariencias sensoriales, es confrontada por el industrial *diligente, sobrio, económico* y prosaico que está perfectamente ilustrado acerca de la naturaleza de la riqueza y que, al mismo tiempo que ofrece una esfera más amplia para el placer egoísta de los demás y que les recita alabanzas sin límite sobre su producto (porque sus productos son justamente ruines cumplidos al apetito del derrochador) sabe cómo apropiarse para sí de la única manera útil del menguante poder de los demás. Por consiguiente, si al comienzo la riqueza industrial parece ser el resultado de una fantástica riqueza dilapidada, su movimiento, el movimiento inherente a él, arroja también a este último a la actividad. Pues la baja en el *interés monetario* es una consecuencia necesaria y el resultado del desarrollo industrial. El rentista despilfarrador ve esfumarse sus medios día a día en proporción *inversa* a las posibilidades crecientes y a las vicisitudes del placer. En consecuencia, tiene la alternativa de consumir él mismo su capital, arruinándose, o se convierte en capitalista industrial. Por otra parte, existe por cierto un aumento directo, constante de la *renta de la tierra* como resultado del curso seguido por el desarrollo industrial; sin embargo, como hemos visto ya,⁶⁸ debe llegar el momento en que la propiedad agrícola, como cualquiera otra clase de propiedad, es susceptible de caer en la categoría de capital beneficioso que se autorreproduce, y esto resulta en el hecho del mismo desarrollo industrial. Así el terrateniente derrochador, también, o consume su capital (y así se arruina) o él mismo se pone a cultivar su propia tierra: un industrial agricultor.

La disminución en el interés del dinero, que Proudhon considera como eliminación del capital y como tendencia a socializar el capital, es en realidad sólo un síntoma inmediato de la victoria total del capital activo sobre la riqueza en despilfarro: es decir, la transformación de toda la propiedad privada en capital industrial. Es una victoria total de la propiedad privada sobre todas aquellas de sus cualidades que aún tienen *aparición* humana, y la completa sujeción del amo de la propiedad privada a la esencia de la propiedad privada: el *trabajo*. Por cierto, el capitalista industrial también tiene sus placeres. Por ningún motivo retorna a la sencillez antinatural de la necesidad; pero su placer es sólo un escape lateral (recuperación), algo que se subordina a la producción: al mismo tiempo es un placer *calculado* y, por tanto, *económico*. Porque lo carga a la columna de gastos, y lo que se despilfarran en su placer no debe exceder a lo que será reemplazado por beneficio a través de la reproducción del capital. El placer está, pues, subordinado al capital, y el individuo que se da gusto subordinado al individuo que acumula capital, en tanto que antes lo contrario era el caso. La disminución en la tasa de interés es, pues, un síntoma de la anulación del capital sólo en cuanto es un síntoma del dominio del capital en el proceso de su autoperfeccionamiento: de la enajenación en el proceso de su completo desarrollo y, por consiguiente, de acelerar su anulación. En realidad, esta es la única manera en que lo existente afirma su contrario.

La disputa de la economía política acerca del lujo y el ahorro, es pues, sólo la disputa entre aquéllos que han llegado a hacer claridad sobre la naturaleza de la riqueza y aquéllos que todavía sufren de recuerdos románticos, antindustriales. Ninguno de los dos bandos, sin embargo, sabe cómo reducir el asunto controvertido a sus simples términos, y ninguno, entonces, puede aniquilar al otro.

Además, la *renta de la tierra* en cuanto a tal ha sido eliminada pues, en contraste con la opinión de los fisiócratas que sostienen que el propietario es el único productor verdadero, la moderna economía política ha demostrado que el terrateniente en cuanto a

⁶⁷ El pie de la página está desgarrado. Faltan tres o cuatro líneas. (N. de la Red.)

⁶⁸ Ver [más arriba] "Renta de la Tierra", [página 26 y siguientes] (N. de la Red.)

tal es en el hecho el único rentista absolutamente improductivo. Según esto, la agricultura es negocio del capitalista que invierte su dinero en la esperanza de obtener la acostumbrada ganancia. La afirmación de los fisiócratas que la propiedad agraria (como única propiedad productiva) sólo debiera pagar impuestos estatales y por consiguiente ser la única que los sancionara y participara en los asuntos de estado, se transforma en la posición contraria: que el impuesto sobre la renta de la tierra es el único impuesto sobre la renta improductiva, y es por consiguiente el único que no va en detrimento de la producción nacional. Por cierto que desde este punto de vista la prerrogativa política de los terratenientes ya no deriva de suposición de contribuyentes principales.

Todo lo que Proudhon concibe como movimiento del trabajo contra el capital es sólo el movimiento del trabajo en forma de capital, de capital *industrial*, contra el capital no consumido *en cuanto* a capital, es decir, no consumido industrialmente. Y este movimiento continúa triunfalmente por el camino de la victoria del capital *industrial*. Está claro, entonces, que sólo cuando el *trabajo* es aprehendido como la esencia de la propiedad privada puede el proceso económico en cuanto a tal ser penetrado en su real concreción.

La *sociedad*, tal como le parece a la economía política es la *sociedad civil*, en la cual todo individuo es una totalidad de necesidades y sólo existe para otra persona en cuanto la otra existe para él, tanto como la una se convierte en el medio de la otra. La economía política lo reduce todo (lo mismo que hace la política en sus *Derechos del hombre*) al hombre, es decir, al individuo, a quien despoja de toda determinación de modo de clasificarlo como capitalista o como obrero.

La *división del trabajo* es la expresión del *carácter social* del trabajo, según la economía política, dentro de la enajenación. O, puesto que el trabajo es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la alienación, de la vida como la alienación de la vida, la *división del trabajo*, también, no es entonces nada más que la postulación *enajenada*, *alineada* de la actividad humana en cuanto a *verdadera actividad de la especie* o en cuanto a la *actividad de hombre como ser esencial*.

En cuanto a la *esencia de la división del trabajo* y por cierto la división del trabajo tenía que ser concebida como fuerza impulsiva superior en la producción de la riqueza tan pronto como el *trabajo* fue reconocido como la *esencia de la propiedad privada*, es decir, acerca de la *forma enajenada y alienada de la actividad humana como actividad de la especie* la economía política es muy poco clara y contradictoria.

Adam Smith:⁶⁹ “La *división del trabajo* no es originariamente el efecto de ninguna sabiduría humana. Es la consecuencia necesaria, lenta y gradual a la propensión al cambio y trueque de los productos. Esta propensión al comercio es probablemente una consecuencia del uso de la razón y del lenguaje. Es común a todos los hombres y no se encuentra en ningún animal. El animal, cuando se hace adulto, es enteramente independiente. El hombre siempre tiene ocasión de recibir la ayuda de los demás y es en vano que la espere tan sólo de su benevolencia. Tratará de triunfar, si puede, apelando a sus intereses personales y mostrándoles que es por su propia conveniencia que les pide que hagan algo para él. Apelamos no a la humanidad de otros hombres, sino al amor que sienten por sí mismos, y nunca les hablamos de nuestras *propias necesidades*, sino de *sus ventajas*.”

Como es por trato, por trueque y por compra que obtenemos de otros la mayor parte de los mutuos buenos oficios de que tenemos necesidad, es esta misma disposición de permuta la que originalmente da ocasión a la *división del trabajo*. En una tribu de cazadores o de pastores, una persona particular hace arcos y flechas, por ejemplo, con mayor facilidad y destreza que otra. Frecuentemente las cambia por ganado o caza con sus compañeros; y finalmente encuentra que de esta manera puede tener más ganado y caza que si él mismo saliera al campo a procurárselas.

⁶⁹ *La riqueza de las naciones*, Libro I, capítulos II y III (pero citado con omisiones; transposiciones, etc.) (N. de la Redacción.)

Por consiguiente, por su propio interés, la fabricación de arcos, etc., se convierte en su ocupación principal.

La diferencia de *talentos naturales* en los diversos individuos no es tanto la causa, como el efecto de la división del trabajo. Sin la disposición del trueque o cambio, los hombres habrían debido procurarse ellos mismos todo lo necesario y conveniente a su vida. Todos habrían tenido que hacer el *mismo trabajo*, y no habría existido *diferencia de empleos* que permite la diferenciación de los talentos.

“Como es esta disposición la que forma la diferencia de talentos entre los hombres, es también esta disposición la que hace útil esa diferencia. Muchas tribus de animales de la misma especie obtienen de la naturaleza una diferencia de genio mucho más notable de la que (antecedente del hábito y la educación) sería dable a observar entre los hombres. Un filósofo no es por naturaleza ni la mitad diferente en talento e inteligencia de un portero, que un mastín de un sabueso, o un sabueso de un perro de aguas, o este último de un perro pastor. Estas clases diferentes de animales, sin embargo, aunque todas de la misma especie, no se prestan mayor utilidad entre sí. El mastín no puede agregar a la ventaja de su fuerza la rapidez de sabueso, etcétera. Los efectos de estos talentos diferentes o grados de inteligencia, por falta de poder o disposición de trueque e intercambio no pueden conjuntarse en un *capital* común, y no contribuyen en la menor medida a la mejor *acomodación y conveniencia de la especie*. Cada animal está obligado aún a alimentarse y a defenderse a sí mismo, en forma separada e independiente, y no deriva ninguna ventaja de la variedad de talentos con que la naturaleza dotó a sus congéneres. Por lo contrario, entre los hombres, los genios más disímiles se prestan servicios mutuamente; los *diversos productos* de sus respectivos talentos, gracias a la disposición general al trueque, cambio e intercambio están reunidos (por así decirlo) como en un capital común, donde cada hombre puede adquirir cualquier parte del producto de la industria de los otros que él necesite en ese momento.

“Puesto que es el poder de *intercambio* el que da ocasión a la *división del trabajo*, el *alcance* de esta *división* debe estar siempre limitada por el *alcance de ese poder*, o (en otras palabras) por el *alcance del mercado*. Cuando el mercado es muy pequeño, nadie puede recibir ningún estímulo para dedicarse enteramente a una ocupación por la falta de poder de intercambio de la parte sobrante del producto de su propio trabajo, que sobrepasa su propio consumo, por aquella parte del producto del trabajo de otros hombres que él necesita en ese momento...”

En una etapa *avanzada* de la sociedad. “Todo el mundo vive por el intercambio y se convierte en alguna medida en *mercader*, y la sociedad misma se convierte en lo que es propiamente una *sociedad mercantil*.”⁷⁰ (Ver: Destutt de Tracy,⁷¹ “La sociedad es una serie de intercambios recíprocos: el *comercio* contiene la esencia toda de la sociedad”). Sube la acumulación de capital con la división del trabajo, y viceversa. Hasta aquí *Adam Smith*.

“Si cada familia produjera todo lo que consume, la sociedad podría continuar, aunque no tuviera lugar intercambio alguno; sin ser *fundamental*, el intercambio es indispensable en nuestra sociedad avanzada; la división del trabajo es una habilidosa diseminación de las fuerzas del hombre: aumenta la producción social (su poder y sus placeres) pero saquea y reduce la habilidad de cada persona tomada individualmente. No puede haber producción sin intercambio.” Así dice J. B. Say.⁷²

“Las potencias inherentes en el hombre son su inteligencia y su capacidad física para el trabajo. Los que se destacan en su condición social son los que tienen la capacidad para *dividir el trabajo* y *distribuir las diferentes ocupaciones entre las diversas personas* que se necesitan para obtener medios de subsistencia; y el *poder* de *intercambiar servicios mutuos* y los productos que constituyen estos medios. El motivo que impele al hombre a dar sus servicios a otros es el *interés propio*: necesita se le recompense por los servicios prestados. El derecho de propiedad privada

⁷⁰ Adam Smith, vol. 1, pág. 20. (N. de la Red.)

⁷¹ Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie. Traité de la Volonté et de ses Effets* (Elementos de ideología. Tratado sobre la voluntad y sus efectos), págs. 68-78, París, 1826. (N. de la Red.)

⁷² Say, *Tratado de economía política*, págs. 300 y 76 f. (N. de la Red.)

exclusiva es indispensable para el establecimiento del intercambio entre los hombres.” “El intercambio y la división del trabajo se condicionan recíprocamente.” Así dice Skarbek.⁷³

Mill presenta el intercambio desarrollado (el comercio) *como una consecuencia de la división del trabajo*.

“El quehacer del hombre puede reducirse a elementos muy simples. En realidad, sólo puede producir movimiento. Puede mover las cosas unas hacia otras, y las puede separar unas de otras: las propiedades de la materia hacen el resto.” “En el empleo del trabajo y de la maquinaria, a menudo se encuentra que los efectos pueden ser aumentados, por una distribución hábil, separando todas aquellas operaciones que ofrecen alguna tendencia a impedirse mutuamente, y juntando todas aquellas operaciones que de alguna manera pueden apoyarse recíprocamente. Como en general los hombres no pueden realizar muchas operaciones diferentes con la misma rapidez y destreza con que aprenden a realizar unas pocas, es siempre una ventaja limitar cuanto sea posible el número de operaciones que cada uno realiza. Para dividir el trabajo y distribuir las potencias del hombre y de las máquinas con mayor ventaja es necesario en muchos casos operar en gran escala; en otras palabras, producir mercancías en grandes cantidades. Esta es la ventaja que da existencia a las grandes manufacturas; algunas, colocadas en situaciones más convenientes, con frecuencia proveen no sólo a un país, sino a varios con tanta mercadería como necesiten.”

Hasta aquí Mill.⁷⁴

La moderna economía política concuerda en su totalidad, no obstante, en que la división del trabajo y riqueza de producción, división del trabajo y acumulación de capital, se interrelacionan mutuamente; así como concuerda en que solamente la propiedad privada *liberada* (librada a sí misma) puede producir la más útil y completa división del trabajo.

La argumentación de *Adam Smith* puede resumirse así: La división del trabajo confiere a éste una infinita capacidad de producción. Surge de la *propensión al intercambio* y al *trueque*, propensión específicamente humana que probablemente no es fortuita sino condicionada por el uso de la razón y del lenguaje. El motivo de los que participan en el intercambio no es *humanitarismo*, sino *egoísmo*. La diversidad de talentos humanos es más el efecto que la causa de la división del trabajo, es decir, del intercambio. Además, sólo es este último el que hace útil esta diversidad. La diferencia entre los atributos particulares a los que da origen la naturaleza dentro de una especie animal es mucho más marcada que los grados de diferencia en la aptitud y actividad del hombre. Pero debido a que los animales son incapaces de realizar *intercambios*, ningún animal aislado se beneficia de la diferencia en los atributos de los miembros de la misma especie, pero de distinta clase. Los animales son incapaces de combinar los diversos atributos de su especie, e incapaces de contribuir en nada al bienestar o comodidad general de la especie. Otra cosa ocurre con los *hombres*, entre los cuales los talentos más disímiles y formas de actividad son útiles uno al otro, *porque* pueden conjuntar sus *diferentes* productos en un fondo común, del que puede comprar cualquiera. Puesto que la división del trabajo nace de la propensión al *intercambio*, crece y está limitada por la *extensión del intercambio*: por la *extensión del mercado*. En condiciones más avanzadas cada hombre es un *comerciante* y la sociedad es una sociedad *mercantil*. Say considera el *intercambio* como accidental y no fundamental. La sociedad podría existir sin él. Se hace indispensable en la sociedad más avanzada. Sin embargo, no puede haber *producción sin él*. La división del trabajo es un medio *conveniente, útil*: distribución hábil de las fuerzas

⁷³ F. Skarbek, *Théorie des Richesses sociales, suivie d'une Biographie de l'Economie Politique (Teoría de la riqueza social, seguida de una biografía de la economía política)*, t. I-II, París, 1829; t. I, pág. 25 f. (N. de la Red.)

⁷⁴ James Mill, ob. cit., págs. 5-9, Londres, 1821. (N. de la Redacción.)

humanas para la riqueza social; pero reduce la *habilidad de cada persona* tomada *individualmente*. Esto último es un paso adelante para Say.

Skarbek distingue las *potencias individuales inherentes al hombre* (inteligencia y capacidad física para el trabajo) de las potencias derivadas de la sociedad *intercambio y división del trabajo*, que se condicionan mutuamente. Pero la premisa necesaria del intercambio es la *propiedad privada*. Skarbek expresa aquí en una forma objetiva lo que Smith, Say, Ricardo, etc., dicen cuando designan el *egoísmo* y el *interés personal* como bases del intercambio, y el *comprar y vender* como la forma *esencial y adecuada* del *intercambio*.

Mill presenta el *comercio* como la consecuencia de la división del trabajo. La actividad *humana* para él se reduce al *movimiento mecánico*. La división del trabajo y el empleo de la maquinaria promueven la riqueza de la producción. Cada persona debe hacerse cargo de la más pequeña esfera de operaciones posible. La división del trabajo y el empleo de la maquinaria requieren por su parte la producción de riqueza, y por consiguiente del producto, en grandes cantidades. Esta es la razón de las grandes manufacturas.

El examen de la *división del trabajo* y del *intercambio* es de sumo interés, porque se trata de expresiones *perceptibles de alienación* de la actividad *humana* y de *potencialidad humana* esencial como actividad y fuerza de la especie.

Afirmar que la *división del trabajo* y el *intercambio* descansan en la *propiedad privada* equivale a afirmar que el *trabajo* es la esencia de la propiedad privada: afirmación que la economía política no puede probar, y que nosotros vamos a hacer por ella. Precisamente en el hecho de que la *división del trabajo* y el *intercambio* sean corporeizaciones de la propiedad privada reside la doble prueba, por una parte, de que la vida *humana* necesita de la propiedad privada para su realización, y, por otra, que ahora es necesaria la supresión de la propiedad privada.

La *división del trabajo* y el intercambio son los dos fenómenos *conectados* con los que la economía política presume del carácter social de su ciencia y en el mismo aliento dan expresión a la contradicción en ella: el establecimiento de la sociedad a través de intereses antisociales, particulares.

Los factores que hemos considerado son: la *propensión al intercambio*, cuya base se encuentra en el egoísmo (considerado como la causa o efecto recíproco de la división del trabajo). Say considera el intercambio como no *fundamental* para la naturaleza de la sociedad. La riqueza (producción) es explicada por la división del trabajo y el intercambio. El empobrecimiento de la actividad individual, y su pérdida de carácter como resultado de la división del trabajo, son reconocidas. El intercambio y la división del trabajo se reconocen como las fuentes de la gran *diversidad de los talentos humanos*: diversidad que a su vez se hace útil como resultado del intercambio. Skarbek divide las fuerzas humanas de producción (o potencia productiva) en dos partes: 1) Las que son individuales e inherentes a él: su inteligencia y su disposición o capacidad para el trabajo; y 2) las que se *derivan* de la sociedad y no del individuo real: división del trabajo e intercambio. Además, la división del trabajo está limitada por el *mercado*. El trabajo humano es simple *movimiento mecánico*: el trabajo principal es hecho por las propiedades materiales de los objetos. A cada individuo debe asignársele el menor número de operaciones posible. Fraccionamiento del trabajo y concentración del capital; la insignificancia de la producción individual y la producción de riqueza en grandes cantidades. Significado de la libre propiedad privada dentro de la división del trabajo.⁷⁵

⁷⁵ Esa parte del tercer manuscrito que sirve de suplemento a la página XXXIX del segundo manuscrito, se interrumpe en este punto, al lado izquierdo de la página XXXVIII. El lado derecho de la página XXXIX

[El poder del dinero en la sociedad burguesa]

Si los *sentimientos* y pasiones del hombre, etc., no son meros fenómenos antropológicos en el sentido (más estricto),⁷⁶ sino verdaderas afirmaciones *ontológicas* del ser esencial (de la naturaleza), y si en realidad son afirmadas porque su *objeto* existe para ellos como objeto de los *sentidos*, entonces está claro:

1) Que no tienen en absoluto un modo de afirmación, sino más bien que el carácter distintivo de su existencia, de su vida, está constituido por el modo distintivo de su afirmación. De qué manera existe el objeto para ellos, es el modo característico de su goce.

2) Dondequiera que la afirmación sensorial es la anulación directa del objeto en su forma independiente (como en el comer, beber, trabajar el objeto, etc.), esta es la afirmación del objeto.

3) En la medida en que el hombre, y por tanto también sus sentimientos, etc., son *humanos*, la afirmación del objeto por otro es del mismo modo su propio goce.

4) Sólo a través de la industria desarrollada (es decir, a través del medio de la propiedad privada) la esencia ontológica de la pasión humana llega a ser tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es por lo tanto en sí un producto de la afirmación del hombre en sí por la actividad práctica.

5) El significado de la propiedad privada (liberada de su enajenación) es la *existencia de objetos esenciales* para el hombre, como objetos de goce y como objetos de actividad.

Al poseer la propiedad de comprar todo, al poseer la *propiedad* de apropiarse de todos los objetos, el *dinero* es de este modo el objeto en el sentido de la posesión más eminente. La universalidad de su *propiedad* es la omnipotencia de su ser. Por consiguiente, funciona como el ser todopoderoso. El dinero es el alcahuete entre la necesidad del hombre y el objeto, entre su vida y sus medios de vida. Pero lo que mediatiza mi vida para mí, también *mediatiza* la existencia de otra gente *para mí*. Para mí es la *otra* persona.

*¡Vamos, hombre, vamos! ¡Manos y pies
y cabeza y lomo, todo es tuyo!
Y lo que tomamos mientras la vida nos sonrío,
¿no ha de ser declarado como nuestro?
Seis potros, digamos, puedo ofrecerte,
¿es que su fuerza no es mi propiedad?
Galopo en ellos, caballero gentil
como si sus patas me pertenecieran.
(Goethe: Fausto -Mefistófeles)⁷⁷*

Shakespeare en *Timón de Atenas*.

está vacío. Luego sigue la Introducción (págs. XXXIX-L) y un pasaje sobre el dinero. (págs. XLI-XLIII). (N. de la Red.)

⁷⁶ Esta palabra es ilegible. (N. de Red.)

⁷⁷ Goethe, *Fausto*, Primera parte. (N. de Red.)

“¿Oro? ¡Oro amarillo, brillante, precioso! ¡No, oh dioses! ¡No soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! ¡Simples raíces, oh cielos purísimos! ¡Muchos suelen volver con esto lo blanco negro, lo feo hermoso, lo falso verdadero, lo bajo noble, lo viejo joven, lo cobarde valiente! ¡Oh dioses! ¿Por qué es esto? ¿Qué es esto? ¡Oh, dioses! ¿Por qué? Esto os va a sobornar a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes y a alejarlos de vosotros; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a fortalecer y disolver religiones, bendecir a los malditos, hacer adorar la lepra blanca, dar plazas a los ladrones, y hacerles sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas. Él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella ante la cual entregarían la garganta, el hospital y las úlceras en persona. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano, que siembras la disensión entre la multitud de las naciones, voy a hacerte trabajar según tu naturaleza.”⁷⁸

Y más adelante:

“¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de Himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! ¡Dios visible que sueltas juntas las cosas de la naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas las lenguas para todos los designios, oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre tu esclavo se rebela, ¡y por la virtud que en ti reside haz que nazcan entre ellos las querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo!”⁷⁹

Shakespeare pinta de manera excelente la verdadera naturaleza del *dinero*. Para comprenderlo, comencemos, antes que nada, explicando la cita de Goethe.

Lo que es para mí a través del medio del *dinero* (por lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar) soy yo, el poseedor del dinero. El alcance del poder del dinero es el alcance de mi poder. Las propiedades del dinero son mis propiedades y mis potencias esenciales: las propiedades y las potencias de su poseedor. Así, lo que yo *soy* y lo que *puedo* no está en manera alguna determinado por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprar para mí las más *hermosas* mujeres. Por consiguiente, no soy feo, porque el efecto de la *fealdad* (cualidad negativa) se anula por el dinero. Yo, en mi carácter de individuo, soy cojo, pero mi dinero me dota de 24 pies. Por consiguiente, no soy cojo. Soy maligno, deshonesto, inescrupuloso, estúpido; pero el dinero recibe honras, y también su poseedor. El dinero es el supremo bien, luego su poseedor es bueno. Además, el dinero me ahorra la molestia de ser deshonesto: por lo tanto, soy presumiblemente honrado. Soy *estúpido*, pero el dinero es la *verdadera inteligencia* de todas las cosas, ¿y cómo puede ser estúpido el que lo posee? Además, puede comprar a gente talentosa para mí, y el que tiene poder sobre la gente de talento, ¿no es más talentoso que el talentoso? Yo, que gracias al dinero puedo *todo* lo que ansía el corazón humano, ¿no tengo todas las capacidades humanas? ¿Es que mi dinero no transforma todas mis limitaciones en sus contrarias?

Si el *dinero* es el lazo que me ata a la vida *humana*, atando la sociedad a mí, atando mi persona, la naturaleza y el hombre, ¿no es el dinero el lazo por antonomasia? ¿No puede atar y desatar todos los lazos? Por lo tanto, ¿no es el *agente* universal del divorcio? Es el *verdadero agente del divorcio*, lo mismo que el auténtico *agente de unión*: el poder galvano-químico [universal] de la Sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades del dinero:

⁷⁸ Shakespeare, *Timón de Atenas*, Acto IV, Esc. III. (Marx cita la traducción de Schlegel-Tieck.) Aquí, versión de Astrana Marín. (N. de la Red.)

⁷⁹ *Ídem*, (N. de Red.)

1) Es la divinidad visible; la transformación de todas las propiedades humanas y naturales en sus contrarias, la confusión y trastorno de las cosas: hermana las imposibilidades. 2) Es la puta común, el alcahuete común de pueblos y naciones.

La confusión y trastorno de todas las cualidades humanas y naturales, la fraternización de imposibles (el *divino* poder del dinero) reside en su *naturaleza*, en cuanto a *ser esencial* enajenado, alienado y autodispuesto de los hombres. El dinero es la *capacidad alienada* de humanidad.

Lo que no puedo realizar como *hombre*, lo que (por tanto) mis potencias individuales en su conjunto son incapaces de hacer, puedo realizarlo por medio del dinero. El dinero convierte entonces cada una de estas potencias en lo que no es: es decir, las convierte en su *contrario*.

Si ansío un guiso particular o quiero tomar el coche de posta porque no soy lo suficientemente fuerte para viajar a pie, el dinero me provee del guiso y del coche: es decir, convierte mis deseos existentes en el reino de la imaginación, los traduce de su existencia mediatizada, imaginada o deseada, en su existencia *sensorial, real*: de la imaginación a la vida, de ser imaginario en ser real. Al realizar esta mediación, el dinero es el *verdadero* poder *creador*.

Sin duda que también existe la *demanda* para aquel que no tiene dinero, pero su demanda es una simple cosa de la imaginación sin efecto o existencia para mí, para una tercera persona, para los otros, y que por lo tanto permanece como *irreal* y *sin objeto* para mí. La diferencia entre demanda efectiva basada en el dinero y demanda no efectiva basada en mi necesidad, mi pasión, mi deseo, etc., es la diferencia entre *ser* y *pensar*, entre lo imaginado que sólo *existe* dentro de mí, y lo imaginado en cuanto existe fuera de mí como *objeto real*.

Si no tengo dinero para viajar, no tengo la *necesidad* (es decir, ninguna necesidad real que se satisfaga) de viajar. Si tengo *vocación* por el estudio, pero no dispongo de dinero para ello, no tengo vocación de estudioso: es decir, no tengo vocación *efectiva, verdadera*. Por otra parte, si no tengo verdadera vocación para el estudio, pero tengo la voluntad y el dinero para ello, entonces tengo una *efectiva* vocación para el estudio. Al ser el medio externo, común, y la *facultad* de convertir una *imagen* en realidad y la *realidad* en simple *imagen* (facultad que no nace del hombre en cuanto a hombre, o de la sociedad humana en cuanto a sociedad), el *dinero* transforma las *verdaderas potencias esenciales del hombre* y la *naturaleza* en simples fantasías abstractas y, por lo tanto, en *imperfecciones* (en quimeras atormentadoras) al igual que transforma las *verdaderas imperfecciones* y *quimeras* (potencias esenciales que son realmente impotentes, que existen sólo en la imaginación del individuo) en *verdaderas potencias* y *facultades*.

Sólo a la luz de estas características del dinero es la reversión general de las *individualidades* que las convierte en su contrario y agrega atributos contradictorios a sus atributos.

El dinero aparece entonces como la potencia *inversora* tanto contra el individuo como contra los lazos de la sociedad, etc., que pretenden ser *esencias* en *sí*. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el sirviente en amo, el amo en sirviente, la tontería en inteligencia y la inteligencia en tontería.

Puesto que el dinero, en cuanto a concepto existente y activo de valor, confunde y cambia todo, es el agente general de la *confusión* y *revoltijo* de todas (el mundo puesto al revés), el que confunde y revuelve todas las cualidades humanas y naturales.

El que puede comprar valentía es valiente, aunque sea un cobarde. Puesto que el dinero no es cambiado por ninguna cualidad específica, por ninguna cosa específica, o por alguna particular potencia esencial humana, sino por todo el mundo objetivo del

hombre y la naturaleza, desde el punto de vista de su poseedor sirve, pues, para cambiar toda propiedad por toda otra, aun contradictoria: es la fraternización de las imposibilidades. Hace que las contradicciones se besen entre sí.

Supongamos que el *hombre* sea *hombre* y que su relación con el mundo es humana: entonces sólo puedes cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si quieres disfrutar del arte, debes ser una persona artísticamente cultivada; si quieres ejercer influencia sobre los demás, debes ser una persona que produzca efectos estimulantes e incitantes en la gente. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza debe ser una *expresión específica*, que corresponda al objeto de tu voluntad, de tu *verdadera vida individual*. Si amas sin que tu amor sea correspondido, es decir, si tu amor en cuanto a tal no produce el amor recíproco; si a través de una *expresión viva* de ti mismo en cuanto a amante, no te haces una *persona amada*, entonces tu amor impotente: es una desdicha.

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

6) Tal vez este sea el “lugar”⁸⁰ en que, a manera de explicación y justificación de las ideas aquí expuestas, debiéramos ofrecer algunas consideraciones en relación a la dialéctica hegeliana en general y en especial a su exposición en la *Fenomenología y Lógica*⁸¹ y también, finalmente, la relación que con ella tiene el moderno movimiento crítico.

Tan poderosa era la preocupación del moderno movimiento crítico alemán por el pasado; (estaba tan *imbuido* en su desarrollo por el tema), que prevalecía una actitud absolutamente no-crítica hacia el método de criticar, junto a una completa falta de preocupación por la *aparentemente formal*, pero en realidad vital cuestión: ¿en qué situación estamos frente a la *dialéctica* hegeliana? Esta falta de preocupación por la relación de la moderna crítica con la filosofía hegeliana en su totalidad y especialmente con la dialéctica, ha sido tan grande, que críticos como *Strauss* y *Bruno Bauer* siguen aún por completo dentro de los confines de la lógica hegeliana; el primero completamente, y el segundo por lo menos implícitamente en su *Sinópticos*,⁸² (donde, en oposición a *Strauss*, reemplaza la sustancia de la “naturaleza abstracta” por la “autoconciencia” del hombre abstracto), y aún en *El cristianismo descubierto*⁸³. Por ejemplo, en esta última obra se lee:

“Aunque al postular el mundo, la autoconciencia postula que lo que es diferente de sí, y en lo que postula se postula a sí mismo, porque a su vez anula la diferencia entre lo que ha postulado y ella misma, puesto que como ella misma ha estado sólo en la postulación y en el movimiento. ¿Cómo puede entonces no tener su propósito en este movimiento?”, etc.; o en otra parte: “Ellos (los materialistas franceses) todavía no han sido capaces de ver que es sólo como movimiento de la autoconciencia que el movimiento del universo ha llegado a ser en realidad para sí, y alcanzado la unidad con sí mismo.”

Tales expresiones no muestran ni siquiera divergencia verbal de la concepción hegeliana, sino que, al contrario, la repiten palabra por palabra.

Cuán poca conciencia había en relación a la dialéctica hegeliana cuando criticaban (*Bauer*, *Sinópticos*, y cuán poco llegaba a ser esta conciencia aún después del acto de

⁸⁰ Se hace referencia a la parte final que antecede inmediatamente a estas palabras y que (porque el capítulo sobre Hegel que, en la *Introducción*, Marx calificaba de “capítulo final” ha sido colocado al final del volumen) damos bajo el encabezamiento de “Propiedad privada y comunismo. Etapas del desarrollo del punto de vista comunista, Comunismo grosero, igualitario y comunismo y socialismo coincidentes con el humanismo”. (N. de la Red.)

⁸¹ G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erste Teil: Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Nuremberg, 1807. *Wissenschaft der Logik*, 2 Bando, 1812-16. Traducciones inglesas: *La fenomenología del espíritu*, por G. W. F. Hegel, traducida con una Introducción y Notas por J. B. Baillie, 2ª ed., 1931, reeditada en 1949, Londres; *La ciencia de la lógica*, por G. W. F. Hegel, traducida por Johnston y Struthers, en 2 vols., Cambridge, 1929. (N. de la Red.)

⁸² Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (Crítica de los evangelios sinópticos)*, Band 1-2, Leipzig, 1841; Band 3, Braunschweig, 1842. En literatura religiosa los autores de los tres primeros evangelios se conocen como los Sinópticos. (N. de la Red.)

⁸³ Bruno Bauer, *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung des Achtzehnten Jahrhunderts und ein Beitrag zur Krisis des Neunzehnten (El cristianismo descubierto. Memoria del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX)*. Zürich und Winterthur, 1843. (N. de la Red.)

crítica material, se comprueba con Bauer, quien, en su *El bien de la libertad*,⁸⁴ desecha la vidriosa pregunta de Herr Gruppe: (“¿Y qué pasa ahora con la lógica?”) remitiéndola a los críticos futuros.

Pero aún ahora, ahora que *Feuerbach* tanto en sus *Tesis* en la *Anekdotia* y, en detalle, en su *Filosofía del futuro* (ha demolido en principio las viejas dialéctica y filosofía; ahora que esa escuela de crítica, por otra parte, que fue incapaz de realizar esto, lo ha visto realizado de igual modo, y se ha proclamado crítica pura, resuelta y absoluta) crítica que ha entrado a la claridad con ella misma; ahora que la crítica, en su soberbia espiritual, ha reducido todo el proceso de la historia a la relación del resto del mundo con ella misma (el resto del mundo, en contraste con ella, cae en la categoría de “las masas”) y resuelto todas las antítesis dogmáticas de su propia sabiduría y la estupidez del mundo: la antítesis del Cristo crítico y la Humanidad, el *populacho*; ahora que cada día y cada hora ha demostrado su propia excelencia contra la tontería de las masas; ahora, finalmente, que ha proclamado el *Juicio Final* crítico en forma de anuncio de que se aproxima el momento en que toda la humanidad expirante se reunirá ante ella para ser clasificada en grupos, recibiendo cada multitud particular su *testimonium paupertatis*⁸⁵; ahora que ha dado a conocer en letra de molde⁸⁶ su superioridad ante los sentimientos humanos y ante el mundo (sobre el cual reina en un tronco de sublime soledad) dejando salir de vez en cuando de sus labios sarcásticos la sonora risa de las deidades del Olimpo (aún ahora, después de todas estas fantasías deliciosas de idealismo moribundo so capa de crítica, es decir, los jóvenes hegelianos), aún ahora no ha expresado la sospecha de que el tiempo estaba maduro para arreglar cuentas críticas con la madre de los jóvenes hegelianos (la dialéctica de Hegel) y hasta no tenía [nada] que decir acerca de su actitud crítica hacia la crítica dialéctica de Feuerbach ¡con una actitud absolutamente no crítica hacia sí misma!

Feuerbach es el único que tiene una actitud *seria, crítica* respecto a la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho descubrimientos genuinos en este campo. De hecho, es el verdadero superador de la vieja filosofía. El alcance de sus logros y la sencillez sin pretensiones con que él, Feuerbach, la entrega al mundo, está en agudo contraste con el reverso.

El gran aporte de Feuerbach consiste en:

1) Dar la prueba de que la filosofía no es sino la religión expresada en pensamientos y racionalmente expuesta, y que por lo tanto ha de ser igualmente condenada como otra forma y manera de existencia de la enajenación de la esencia del hombre.

2) Haber establecido el *verdadero materialismo* y la *verdadera ciencia*, ya que Feuerbach también hace de la relación social “del hombre con el hombre” el principio básico de la teoría.

3) Su oposición a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que se afirma a sí mismo, lo positivo fundamentado en sí mismo.

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (y por tanto la justifica partiendo de lo positivo, de la certeza sensorial) del siguiente modo:

Hegel parte de la enajenación de la Sustancia (en la Lógica, del Infinito, lo universal abstracto), de la abstracción fija y absoluta; lo que significa, en términos populares, que parte de la religión y de la teología.

⁸⁴ Bruno Bauer, *Die Gute Sache der Freiheit und meine Eigene Angelegenheit (El bien de la libertad y mi propio problema)*, Zürich und Winterthur, 1842, (N. de la R.ed.)

⁸⁵ Certificado de pobreza. (N. de la Red.)

⁸⁶ Se hace referencia a la *Allgemeine Literatur-Zeitung*. (Nota de la Redacción) [Ver *La Sagrada Familia...* en estas mismas obras escogidas].

En segundo lugar, anula el infinito y establece lo real, lo sensorial, verdadero, finito, particular (filosofía: anulación de la religión y de la teología).

En tercer lugar, vuelve a anular lo positivo y restablece la abstracción, el infinito: Restauración de la religión y de la teología.

Feuerbach concibe así la negación de la negación *sólo* como una contradicción de la filosofía consigo misma: como la filosofía que afirma la teología (lo trascendente, etc.) después de haberla negado y que, en consecuencia, afirma en oposición a ella misma.

La posición de autoafirmación y autoconfirmación contenida en la negación de la negación es tomada como si todavía no estuviera segura de sí, que está, pues, gravada con el peso de su opuesta, que duda de sí y, por consiguiente, necesita ser comprobada y que, por lo tanto, no es una posición que se prueba a sí misma por su propia existencia: no es una posición que se justifica a sí misma; por lo tanto está confrontada directa e inmediatamente por la posición autofundamentada en la certeza sensorial.⁸⁷

Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella como la verdadera y única positiva, y desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica*, especulativa para el movimiento de la historia; y este proceso histórico aún no es la auténtica historia del hombre (del hombre como sujeto dado, sino como el *acto de génesis* del hombre): la *historia* del *origen* del hombre. Explicaremos la forma abstracta de este proceso y la diferencia entre este proceso, como lo presenta Hegel en contraste con la crítica moderna, esto es, en contraste con el mismo proceso en *Wesen des Christentums* (*Esencia del cristianismo*) de Feuerbach, o más bien la forma crítica de esto en el proceso aún no crítico de Hegel.

Demos un vistazo al sistema hegeliano. Hay que comenzar con la *Fenomenología*, el verdadero punto de partida y el misterio de la filosofía de Hegel.

⁸⁷ Feuerbach considera la negación de la negación, el concepto preciso como pensamiento que se supera a sí mismo en el pensamiento y como pensamiento que necesita ser directamente conciencia, naturaleza, realidad. (Marx hizo referencia aquí a las observaciones críticas sobre Hegel, hechas por Feuerbach en los párrafos 29-30 de su *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (N. de la Red.)

Fenomenología⁸⁸

A Autoconciencia

I. *Conciencia*. a) Certeza al nivel de la experiencia sensorial; o el “Esto” y el *Significado*. b) *Percepción*, o la Cosa con sus Propiedades, y la Ilusión. c) Fuerza y Comprensión, Apariencia y Mundo Suprasensible.

II. *Autoconciencia*. La Verdad de la Certeza de Sí. a) Independencia y Dependencia de la Autoconciencia; Señorío y Servidumbre. b) Libertad de la Autoconciencia; Estoicismo, Escepticismo, La Conciencia Desgraciada.

III. *Razón*. La Certeza de la Razón y la Verdad de la Razón. a) La Observación como un Proceso de la Razón. Observación de la naturaleza de la Autoconciencia. b) Realización de la Autoconciencia Racional a través de su propia Actividad. Placer y Necesidad. La Ley del Corazón y el Frenesí de la Vanidad. La Virtud y la Marcha del Mundo. c) La Individualidad que es Real en y para Sí. El Reino Animal Espiritual y la Ilusión, o el Hecho Real. La Razón como Legislador. La Razón que Prueba las Leyes.

B El Espíritu

I. El *Verdadero* Espíritu: el Orden Ético.

II. El Espíritu Autoenajenado: La Cultura.

III. El Espíritu Seguro de Sí, la Moralidad.

C Religión

Religión Natural; Religión en Forma de Arte; Religión Revelada.

D El Saber Absoluto

La *Enciclopedia* de Hegel⁸⁹ al comenzar, como lo hace, con la *Lógica*, con el *pensamiento especulativo* puro, y al terminar con el *Conocimiento Absoluto* (con el espíritu abstracto autoconsciente, autocomprendido, filosófico o absoluto, es decir, sobrehumano) es en su totalidad nada más que la muestra, la autoobjetivación, de la *esencia* del espíritu filosófico, y el espíritu filosófico no es otra cosa que el espíritu enajenado del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, comprendiéndose a sí mismo en forma abstracta. La *Lógica* (la *moneda corriente* del espíritu, el *valor* especulativo o *pensado* del hombre y la naturaleza, su esencia alcanzada totalmente indiferente a toda determinación real, y por tanto su esencia no real) es el *pensamiento alienado*, y por tanto pensamiento que abstrae de la naturaleza y del hombre real: pensamiento abstracto. Entonces: *La exterioridad de este pensamiento abstracto...* la naturaleza, como lo es para este pensamiento abstracto. La naturaleza es exterior a él (su

⁸⁸ Lo que aquí sigue son los títulos del capítulo principal y de las secciones de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Aquí y en las siguientes citas de la *Fenomenología*, el traductor inglés se ha ceñido muy estrechamente a la traducción de Baillie, apartándose de ella sólo en las pocas ocasiones en que esto era necesario para mantener la terminología acorde con la usada en el presente volumen. (Nota de la Redacción.).

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg, 1ª ed., 1817; 3ª ed., 1830). La *enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel es un solo volumen dividido en tres partes principales: el tema de la primera es *Lógica*, el de la segunda parte es la *Filosofía de la Naturaleza* y el de la tercera la *Filosofía del Espíritu*. (Traducida al español por Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, 1918.) (N. de la Red.)

ser perdido; y también aprehende la naturaleza de manera externa, como pensamiento abstracto) pero como pensamiento abstracto alienado. Finalmente, el Espíritu; este pensamiento que retorna a su propio punto de partida, el pensamiento que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico y religioso no es válido por sí mismo, hasta que finalmente se encuentra a sí mismo, y se relaciona consigo mismo, como saber *absoluto* en el desde aquí absoluto, es decir, espíritu abstracto, y recibe así su armazón consciente en un modo de ser que le corresponde. Porque su modo real de ser es la abstracción.

Hay un doble error en Hegel.

El primero emerge de manera muy clara en la *Fenomenología*, punto de partida de la filosofía hegeliana. Cuando, por ejemplo, la riqueza, el poder del estado, etc., son entendidos por Hegel como entidades enajenadas del ser *humano*, esto sólo ocurre en su forma de pensamientos... Son entidades ideales y, por consiguiente, sólo enajenación del pensamiento filosófico *puro*, es decir, abstracto. Por consiguiente, todo el proceso termina con el Saber Absoluto. Precisamente, es del pensamiento abstracto del que son enajenados estos objetos al que se oponen con presunción de realidad. El *filósofo* se toma a sí mismo (esto es, él mismo una forma abstracta del hombre alienado) como *cartabón* del mundo enajenado. Toda la *historia del proceso de alienación* y todo el *proceso de la revocación* de la alienación no es, pues, otra cosa que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto (es decir, absoluto); del pensamiento lógico, especulativo. La *enajenación*, que forma pues, el verdadero interés de esta alienación y de la eliminación de esta alienación, la oposición de *en sí y para sí* de conciencia y autoconciencia, de *objeto y sujeto*; es decir, es la oposición, dentro del pensamiento mismo, entre el pensamiento abstracto y la realidad sensorial o sensorialidad real. Toda otra oposición y movimiento de estas oposiciones no es sino la forma *exterior*, la *capa*, la *forma exotérica* de estas oposiciones que son las que sólo importan, y que constituyen el significado de estas otras oposiciones profanas. No es el hecho que el ser humano *se objetive a sí mismo* en forma *no humana*, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que *se objetiva* en distinción *de* y en *oposición al* pensamiento abstracto, vale decir, la esencia postulada de la enajenación y la cosa que ha de ser superada.

La apropiación de las potencias esenciales del hombre, que se han convertido en objetos (en realidad, en objetos alienados) es entonces, en *primer lugar*, sólo una *apropiación* que ocurre en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*: es la apropiación de estos objetos como *pensamientos* y como *movimientos del pensamiento*. En consecuencia, pese a su negativa absoluta y apariencia crítica y a pesar de la crítica contenida realmente en ella, que a menudo anticipa sucesos muy posteriores, hay ya latente en la *Fenomenología* en forma de germen, de potencialidad, de misterio, el positivismo no crítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución filosófica y restauración del mundo empírico existente. En *segundo lugar*: la vindicación del mundo objetivo para el hombre, por ejemplo, la realización de la conciencia *sensorial*, no es una conciencia sensorial *abstracta*, sino humanamente sensorial, que la religión, la riqueza, etc., no son sino el mundo enajenado de la objetivación *humana*, de las potencias esenciales del *hombre* volcadas al trabajo y que ellas no son, pues, sino el *sendero* hacia el verdadero mundo *humano*: esta apropiación o penetración en este proceso aparece consecuentemente en Hegel en esta forma: que *sentidos*, *religión*, poder del estado, etc., son entidades *espirituales*; porque sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia (la humanidad de los productos del hombre) aparece en forma de *productos* del pensamiento abstracto y como

tales, por consiguiente, fases del *espíritu: entidades pensadas*. La *Fenomenología* es, pues, una crítica oculta: todavía crítica oscura y para sí y mistificadora; pero en tanto que retiene con firmeza la *enajenación* del hombre, aunque el hombre aparezca sólo en forma de espíritu, están implícitos en ella *todos* los elementos de la crítica, ya *preparados* y *elaborados* de manera que sobrepasan en mucho el predicamento hegeliano. La “Desgraciada Conciencia”, la “Honesta Conciencia”, la lucha entre “la Noble y la ruin Conciencia”,⁹⁰ etc., estas secciones separadas contienen, pero aún en forma enajenada, los elementos críticos de esferas totales, como religión, estado, vida, civil, etc. Así como aparecen como *entidades, objetos*, como *entidades pensadas*, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia*; o más bien el sujeto aparece sólo como *conciencia abstracta*, el hombre sólo como *autoconciencia*: las formas distintas de enajenación que hacen su aparición son, pues, sólo formas varias de conciencia y autoconciencia. Así como en sí la conciencia abstracta (la forma en que se concibe el objeto) es sólo un momento de diferenciación de la autoconciencia, lo que aparece como resultado del movimiento es la identidad de la autoconciencia con la conciencia (conocimiento absoluto) el movimiento del pensamiento abstracto que ya no se dirige más hacia afuera, sino que sólo sigue dentro de sí mismo: es decir, la dialéctica del pensamiento puro es el resultado.

Lo más destacado en la *Fenomenología* de Hegel y su conclusión final (esto es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación) es que primero él concibe como autogénesis del hombre en cuanto a proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación de esta alienación; que aprehende de este modo la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo (verdadero, pues es el hombre real) como resultado del propio trabajo del hombre. La orientación real, activa del hombre hacia sí mismo como ser esencial, o su manifestación como verdadero ser esencial (es decir, como ser humano), es sólo posible si realmente saca de sí todas las potencias suyas en cuanto a hombre *esencial* (algo que a su vez es sólo posible a través de la totalidad) de las acciones del hombre, como resultado de la historia es sólo posible si el hombre trata estas fuerzas genéricas como objetos: y esto, para comenzar, es sólo posible en forma de enajenación.

Demostraremos ahora en detalle la unilateralidad y limitaciones de Hegel tal como se muestran en el capítulo final de la *Fenomenología*, “El Saber Absoluto”, capítulo que contiene el espíritu concentra o de la obra, la relación de la *Fenomenología* con la dialéctica especulativa, y también la *conciencia* de Hegel en relación a ambas, y su relación recíproca.

Adelantémonos a decir esto: La posición de Hegel es la de la moderna economía política. Considera el *trabajo* como la *esencia* del hombre, como esencia del hombre en el acto de probarse a sí mismo; sólo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el *llegar a ser para sí del hombre* dentro de la *alienación*, o como hombre *alienado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *trabajo mental abstracto*. Por consiguiente, aquello que constituye la esencia (de la filosofía) la *alienación del hombre al conocerse* a sí mismo, o ciencia *alienada que se piensa a sí misma*, Hegel lo reconoce como su esencia, y puede, frente a la filosofía precedente recoger sus elementos y fases dispersos, y presentar esta filosofía como la *filosofía*. Lo que hicieron los otros filósofos, que tomaron fases separadas de la naturaleza y de la vida humana como fases de la autoconciencia, y en realidad de la autoconciencia abstracta, es *conocido* por Hegel como los hechos de la filosofía. De ahí que su ciencia sea absoluta.

Volvamos ahora a nuestro tema.

⁹⁰ “La Desgraciada Conciencia”, etc. Formas del Espíritu, fases y factores en la historia humana diferenciados y analizados en secciones particulares de la *Fenomenología* de Hegel. (N. de la Red.)

Saber Absoluto. Último capítulo de la Fenomenología.

El punto principal es que el *objeto de la conciencia* no es otra cosa que la *autoconciencia*, o que el objeto es sólo *autoconciencia objetivada*, autoconciencia como objeto.

(Postulación del hombre = autoconciencia)

El problema es, pues, superar el *objeto de la conciencia*. La *Objetividad* en cuanto a tal es considerada como relación humana *enajenada* que no corresponde a la *esencia del hombre*, a la autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada en forma de enajenación como algo alienado, no sólo tiene, pues, el sentido de anular la *enajenación*, sino también la *objetividad*. Es decir, el hombre es considerado como un ser *no-objetivo*, espiritual.

El movimiento de *superar el objeto de la conciencia* es descrito ahora por Hegel de la siguiente manera:

El *objeto* se revela no sólo como *volviendo a sí mismo*, para Hegel es la manera *unilateral* de aprehender este movimiento, el tomar un solo lado. El hombre es supuesto como equivalente a sí mismo. Pero el yo es sólo el hombre concebido en abstracto: el hombre engendrado por la abstracción. El hombre es egotista. Su ojo, su oído, etc., son *egotistas*. Todas sus potencias esenciales tienen la cualidad de *egotistas*. Pero es completamente falso decir al respecto “La *Autoconciencia* tiene ojos, oídos, potencias esenciales. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc.; no es la naturaleza humana la que es una cualidad de la *autoconciencia*.”

El yo abstraído y fijado para sí es el hombre como *egoísta* abstracto: *egoísmo* elevado en su abstracción pura al nivel del pensamiento. (Sobre esto volveremos más tarde.)

Para Hegel la *esencia del hombre* (el *hombre*) equivale a la *autoconciencia*. Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, *sino la enajenación de la autoconciencia*. La enajenación de la autoconciencia no es considerada como expresión de la *verdadera* enajenación del ser humano, su expresión reflejaba en el reino del conocimiento y del pensamiento. En su lugar, el *verdadero enajenamiento* (el que aparece real) procede de su naturaleza *íntima*, oculta (una naturaleza traída a la luz sólo por la filosofía) no otra cosa que la manifestación de la enajenación de la esencia real del hombre, de la *autoconciencia*. La ciencia que aborda esto se llama por tanto *Fenomenología*. Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece, pues, como un proceso de incorporación a la autoconciencia: El hombre que toma posesión de su ser esencial es *simplemente* la autoconciencia que toma posesión de las esencias objetivas. El retorno del objeto es, pues, la reapropiación del objeto.

La *superación del objeto de la conciencia expresada* en forma amplia, significa:⁹¹

1) Que el objeto en cuanto a tal se presenta a la conciencia como algo que se desvanece. 2) Que es la alienación de la autoconciencia la que establece la coseidad. 3) Que esta exteriorización⁹² de la autoconciencia no sólo posee un significado *negativo*, sino *positivo*. 4) Que tiene este significado no sólo *para nosotros*, o *intrínsecamente*, sino *para la autoconciencia misma*. 5) Para la *autoconciencia* lo negativo del objeto, la anulación de sí, tiene un significado *positivo* (la autoconciencia *conoce* esta nulidad del objeto) porque la autoconciencia misma se aliena; porque en esta alienación *se* establece como objeto, o, en beneficio de la unidad indivisible de *ser para sí*, establece el objeto como ella misma. 6) Por otra parte, existe este otro momento en el proceso, que la autoconciencia ha anulado y suplantado del mismo modo esta alienación y objetividad y

⁹¹ El párrafo que sigue es una transcripción del segundo y tercer párrafos del último capítulo de la *Fenomenología* de Hegel (traducción de Baillie, 2ª ed., pág. 789). (N. de la Red.)

⁹² Exteriorización (*Entäusserung*). Ver “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

las ha resumido en ella misma, encontrándose así *consigo misma* en su otro-ser como tal. 7) Este es el movimiento de la *conciencia* y en este movimiento la conciencia es la totalidad de sus momentos. 8) En forma similar la conciencia ha debido tomar relación con el objeto en todos sus aspectos y fases, y haberlo abarcado desde el punto de vista de cada uno de ellos. Esta totalidad de sus características determinadas hacen del objeto *un ser intrínsecamente espiritual*; y llega a serlo en verdad para la conciencia a través de la aprehensión de cada una de ellas aisladamente *en sí* o a través de lo que más arriba se llamó actitud *espiritual* hacia ellas.

En cuanto a 1): Que el objeto en cuanto a tal se presenta a la conciencia como algo que se desvanece: esto es el anteriormente mencionado *retorno del objeto dentro de sí*.

En cuanto a 2): La alienación de la autoconciencia establece la *coseidad*. Porque el hombre es igual a autoconciencia, su esencia alienada, objetiva y *coseidad* es igual a *autoconciencia alienada*, y la *coseidad* es establecida a través de esta alienación (siendo la coseidad *aquello* que es un *objeto para el hombre* y un objeto para él es en realidad aquél que para él es un objeto esencial, por consiguiente, su *esencia objetiva*. Y puesto que no es el *verdadero Hombre*, ni, por lo tanto, la *Naturaleza* (siendo el *Hombre Naturaleza humana*) que como tal es hecho sujeto, sino sólo la abstracción del hombre (la autoconciencia) la coseidad no puede ser sino la autoconciencia alienada). Es de esperar que un ser vivo, natural, equipado y dotado de fuerzas esenciales objetivas (es decir, materiales) tenga *objetos naturales reales* de su esencia; como es el hecho que su autoalienación debe conducir al establecimiento de un mundo real; objetivo (pero un mundo en forma de *exterioridad*) un mundo, por lo tanto, que no pertenece a su propio ser esencial y un mundo agobiador. En esto no hay nada incomprensible o misterioso. Más bien sería misterioso, si fuera de otra manera. Pero es igualmente claro que la autoconciencia (sólo puede establecer la *coseidad* a través de su alienación) es decir, establecer algo que en sí misma es una cosa abstracta, una cosa de abstracción y no una cosa *real*. Está claro, además, que la coseidad es por consiguiente absolutamente sin ninguna *independencia*, ninguna *esencialidad* frente a frente a la autoconciencia; que por el contrario es una hechura, algo *postulado* por la autoconciencia. Y lo que se postula, en lugar de confirmarse, no es sino una confirmación del acto de postular en el cual se concentra por un momento la energía del acto como su producto, *pareciendo* dar a la postulación (pero sólo por un momento) el carácter de sustancia independiente, real.⁹³

Cuando quiera que el hombre real, corporal, el hombre con sus pies firmemente asentados sobre el suelo, el hombre que inhala y exhala todas las fuerzas de la naturaleza, *establece* sus *potencias esenciales* reales, objetivas, como objetos alienados por su exteriorización, no es el *acto de postular* lo que constituye el sujeto en este proceso: es la subjetividad de las potencias esenciales *objetivas*, cuya acción, por consiguiente, debe ser también algo *objetivo*. Un ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en la propia naturaleza de su ser. Crea o establece solo *objetos*, *porque* es establecido por objetos: porque en el fondo él es *naturaleza*. En el acto de establecer, por tanto, este ser *objetivo* no cae de su estado de “actividad pura” a la *creación del objeto*; por el contrario, su producto *objetivo* sólo confirma su actividad *objetiva*, estableciendo su actividad como la actividad de un ser objetivo, natural.

Vemos aquí en qué forma consistente el naturalismo o el humanismo se distingue tanto del idealismo como del materialismo, constituyendo al mismo tiempo la verdad unificadora de ambos. Vemos también cómo sólo el naturalismo es capaz de abarcar el acto de la historia universal.

⁹³ Sustancia, *Wesen*. (N. de la Red.)

El *hombre* es directamente un ser natural. Como *ser natural* y como ser natural viviente está provisto, por una parte, de las *fuerzas naturales de la vida*, es un ser natural *activo*. Estas fuerzas existen en él como tendencias y habilidades, como *impulsos*. Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo, es una criatura *que sufre*, condicionada y limitada, como los animales y las plantas. Es decir, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él; pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*: *objetos* esenciales, indispensables para la manifestación y confirmación de sus fuerzas esenciales. Decir que el hombre es un ser *corporal*, viviente, real, sensorial, objetivo, lleno de vigor natural equivale a decir que tiene *objetos reales*, *sensoriales* como objetos de su ser o de su vida, o que puede sólo *expresar* su vida en objetos reales, sensoriales.

Ser objetivo, natural y sensorial, y al mismo tiempo poseer objeto, naturaleza y sentidos fuera de uno mismo, o uno mismo ser objeto, naturaleza y sentido para un tercero, es una y la misma cosa. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita por lo tanto una *naturaleza* fuera de él, un *objeto* fuera de él, para satisfacerse, para aquietarse. El hambre es una necesidad reconocida de mi cuerpo por un *objeto* que existe fuera de él, indispensable para su integración y para la expresión de su ser esencial. El Sol es el *objeto* de la planta (un objeto indispensable para ella, para confirmar su vida) así como la planta es un objeto del Sol, siendo una *expresión* de la fuerza creadora de vida del Sol, de la *fuerza esencial objetiva* del Sol.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de él no es un ser *natural*, y no juega ningún papel en el sistema de la naturaleza. Un ser que no posee objeto fuera de sí mismo no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo *objeto* para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no está objetivamente relacionado. Su ser no es objetivo.⁹⁴

Un ser no-objetivo es una *nulidad*: un *no-ser*.

Supóngase un ser que no es ni objeto ni tiene objeto. Este ser, en primer lugar, sería el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él: existiría solitario y abandonado. Porque tan pronto como hay objetos fuera de mí, tan pronto como dejo de estar *solo*, *soy otro*, *otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto yo soy así *otra realidad* distinta a él; esto es, yo soy *su* objeto. De este modo, suponer un ser que no es el objeto de otro ser, es suponer que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser *sin objetivo* es algo irreal, algo sin sentido (algo que se piensa, es decir, algo imaginado) una abstracción. Ser sensorial, esto es, objeto de los sentidos, ser un objeto *sensorial* y tener así objetos sensoriales fuera de sí mismo: objetos de nuestra sensorialidad. Ser sensorial *es sufrir*.⁹⁵

El hombre en cuanto a ser objetivo, sensorial es, pues, un ser *que sufre*, y porque siente lo que sufre; un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que se vuelca energicamente hacia su objeto.

Pero el hombre no es sólo un ser natural: es un ser natural *humano*. Es decir, es un ser para sí. Por consiguiente, es un *ser esencial* y tiene que conformarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocer. Por consiguiente, los objetos humanos no son objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, ni tampoco el *sentido humano* como es inmediatamente (como es objetivamente) es sensibilidad *humana*, objetividad humana. Ni la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva es dada directamente en forma adecuada al ser *humano* y todo lo natural tiene que tener su *comienzo*; el *hombre* también

⁹⁴ Ser (*Wesen*); naturaleza (*Natur*); sistema (*Wesen*); (*heing*) ser (*Sein*). Ver *Wesen* en “Notas sobre la traducción y terminología”. (N. de la Red.)

⁹⁵ Ser sensorial es sufrir (*Sinnlich sein ist leidend sein*). En este caso “sufrir” probablemente podría entenderse en el sentido de “experimentar”, ser el objeto de otra acción. Nótese la transición en la frase siguiente, de *Leiden* (que sufre) a *leidenschaftlich* (apasionado). (N. de la Red.)

tiene su acto de llegar a ser (la *historia*) que, sin embargo, es para él historia conocida y por tanto como un acto del llegar a ser un autosuperado consciente de llegar a ser. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto volveremos más tarde.)

En tercer lugar, porque este establecer de la coseidad es en sí una apariencia, un acto que contradice la naturaleza de la actividad pura, ha de ser cancelada de nuevo y negada de coseidad.

Re. 3, 4, 5 y 6. 3) Esta exteriorización de la conciencia no sólo tiene un significado *negativo* sino también *positivo* y 4) tiene este sentido no sólo *para nosotros* o intrínsecamente, sino para la conciencia misma.⁹⁶ 5) *Para la conciencia* lo negativo del objeto, su anulación de sí, tiene significado *positivo*: la conciencia *conoce* esta nulidad del objeto porque se aliena *a sí misma*; porque en esta alienación se conoce como objeto o, por la indivisible unidad del ser *para sí*, el objeto como él mismo. 6) Por otra parte, está también este otro momento en el proceso, que la conciencia también ha anulado y superado esta alienación y objetividad y los ha resumido en sí, sintiéndose *que se encuentra a sí misma* en su *otro ser*.

Como ya hemos visto: la apropiación de lo que está enajenado y es objetivo, o la anulación de la objetividad en forma de *enajenación* (que ha de proceder del carácter ajeno, indiferente hasta la enajenación real, antagonista) significa igualmente, o aún fundamentalmente para Hegel que su *objetividad* debe ser suprimida, porque no es el carácter *determinado* del objeto sino su carácter *objetivo* el que molesta y constituye enajenación para la autoconciencia. El objeto, es pues, algo negativo, que se autosuprime: una *nulidad*. Esta nulidad del objeto no sólo tiene un significado negativo, sino *positivo* para la conciencia, porque dicha *nulidad* del objeto es precisamente la *autoconfirmación* de la no-objetividad, de la abstracción de sí misma. Para la *conciencia misma* esta anulación del objeto tiene un significado positivo, porque *conoce* esta anulación, el ser objetivo, como su *autoalienación*; porque sabe que existe sólo como un resultado de su *propia autoalienación*...

La manera cómo la conciencia es, y en la que algo es para ella, es el *conocer*. El *conocer* es su solo acto. Algo, pues, llega a ser para la conciencia en la medida en que esta última *conoce* este algo. El conocer es su única relación objetiva. La conciencia, entonces, conoce la anulación del objeto (es decir, conoce la no-existencia de la distinción entre el objeto y ella misma, la no-existencia del objeto para ella) porque conoce el objeto como su *autoalienación*; es decir, se conoce a sí misma (conoce sabiéndolo el objeto) porque el objeto es sólo la *semejanza* de un objeto, una mistificación, que en su esencia, sin embargo, no es nada más que conocerse a sí misma, que se ha confrontado ella consigo misma y al obrar así se ha confrontado con una *anulación*: algo que no tiene objetividad fuera del conocer. O: conociendo conoce que al relacionarse con un objeto está sólo *fuera* de sí misma (que sólo se exterioriza; que ella misma parece a sí misma sólo *como un objeto*) o que ése que aparece ante ella como objeto es sólo ella misma.

Por otra parte, dice Hegel, hay al mismo tiempo este otro momento en este proceso: que la conciencia ha anulado y superado igualmente esta exteriorización y objetividad y los ha resumido en ella misma, encontrándose a sí misma en su *otro-ser en cuanto a tal*.

En esta discusión se reúnen todas las ilusiones de la especulación.

⁹⁶ Aquí Marx ha usado el pronombre impersonal *es* (la) para representar *Bewusstsein* (conciencia); pero parece que Baillie es más exacto al interpretar esto como *Selbstbewusstsein* (autoconciencia). En la primera cita de este pasaje Marx usa simplemente *es*, sin especificar lo que representa, y en esta traducción hemos seguido a Baillie al interpretarlo como "autoconciencia". En la repetición de este pasaje, hemos respetado la especificación hecha por Marx del "la" como "conciencia". (Nota de la Redacción.)

Ante todo: la conciencia (autoconciencia) *se encuentra a sí misma en su otro-ser en cuanto a tal.* Es, por consiguiente, o (si hacemos aquí abstracción de la abstracción de Hegel y colocamos la autoconciencia del hombre en lugar de la Autoconciencia) *está en ella misma estando en otro ser en cuanto a tal.* Esto implica, por una parte, que la conciencia (el conocer en cuanto a conocer, el pensar en cuanto a pensar) pretende ser directamente *otra* que ella misma (ser el mundo de los sentidos, el mundo real, la vida) el pensamiento que se sobrepasa a sí mismo en el pensamiento. (Feuerbach.)⁹⁷ Este aspecto está implícito en esto, en tanto que la conciencia como simple conciencia se agravia, no ante la objetividad enajenada, sino ante la *objetividad en cuanto a tal.*

En segundo lugar: Esto implica que el hombre que tiene conciencia de sí mismo, en la medida en que ha reconocido y anulado y superado el mundo espiritual (o lo espiritual de su mundo, el modo general del ser) en cuanto a autoalienación, de todos modos, vuelve a confirmarlo en su forma alienada y lo acepta como su verdadero modo de ser: lo restablece y pretende *estar en sí mismo en otro ser en cuanto a tal.* Así, por ejemplo, después de anular y superar la religión, después de reconocer la religión como producto de la autoalienación, todavía encuentra confirmación de sí mismo en la *religión en cuanto a religión.* Aquí se encuentra la raíz del falso. positivismo de Hegel, o de su aparente *criticismo:* esto es lo que Feuerbach designaba como la postulación, negación y restablecimiento de la religión o la teología; pero ha de ser aprehendido en términos más generales. Así la razón se encuentra en sí misma dentro de la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que lleva una vida alienada en política, leyes, etcétera, lleva su verdadera vida humana en esta vida alienada en cuanto a tal. La autoafirmación, en *contradicción* consigo misma (en contradicción tanto con el conocimiento de y con el ser esencial del objeto) es así el verdadero *conocimiento* y la verdadera *vida.*

No puede haber, pues, ninguna cuestión acerca de un acto de acomodación de parte de Hegel frente a la religión, al Estado, etc., ya que esta mentira es la mentira de su principio.

Si *sé* que la religión es la autoconciencia humana alienada, entonces lo que sé de ella en cuanto a religión no es mi autoconciencia, sino mi autoconciencia alienada confirmada en ella. Por lo tanto, conozco mi propio yo, la autoconciencia que pertenece a su verdadera naturaleza, confirmada, no en la *religión* sino más bien en la religión *aniquilada y superada.*

Por consiguiente, en Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la verdadera esencia, efectuada precisamente a través de la negación de la pseudoesencia. Con él la negación de la negación es la confirmación de la pseudoesencia, o de la esencia autoenajenada en su negación; o es la negación de esta pseudoesencia como ser objetivo que vive fuera del hombre e independiente de él, y su transformación en el sujeto.

El acto de la *superación* juega un papel importante, entonces, en que la negación y la conservación (negación y afirmación) se concatenan.

Así, por ejemplo, en la *Filosofía del derecho* de Hegel, el *Derecho Privado* superado equivale a la *Moral*, la *Moral* superada equivale a la *Familia*, la *Familia* superada equivale a la *Sociedad Civil*, la *Sociedad Civil* superada equivale al *Estado*, el *Estado* superado equivale a la *Historia Universal.* En el mundo real, el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el estado, etc., siguen existiendo, sólo que se han convertido en momentos del hombre (estado de su existencia y ser) que aislados carecen de validez, disolviéndose y engendrándose mutuamente, etc. Han llegado a ser *momentos del movimiento.*

⁹⁷ Marx se refiere al párrafo 30 de *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, de Feuerbach, que dice: “Hegel es un pensador que se sobrepasa a sí mismo en el pensamiento. (Nota de la Redacción.)”

En su existencia real, esta su naturaleza *móvil* está oculta. Aparece y se manifiesta primero en el pensamiento, en la filosofía. De ahí que mi verdadera existencia religiosa es mi existencia en la *filosofía de la religión*; mi verdadera existencia política es mi existencia dentro de la *filosofía del derecho*; mi verdadera existencia natural, en la *filosofía de la naturaleza*; mi verdadera existencia artística, existe en la *filosofía del arte*; mi verdadera existencia humana, mi existencia en la *filosofía*. Del mismo modo, la verdadera existencia de la religión, del estado, de la naturaleza, del arte, es la *filosofía* de la religión, de la naturaleza, del Estado y del arte. Si, no obstante, la filosofía de la religión, etc., es para mí la única existencia verdadera de la religión, entonces, también, es sólo como *filósofo de la religión* que soy auténticamente religioso, y así niego el *verdadero* sentimiento religioso y al verdadero hombre *religioso*. Pero al mismo tiempo los *afirmo*, en parte dentro de mi propia existencia o dentro de la existencia alienada que les opongo (porque ésta sólo *es* su expresión *filosófica*) y en parte los afirmo en su propia forma original, porque tienen validez para mí como la simple *aparición* de otro ser, como alegorías, formas de su propia existencia verdadera (es decir, de mi existencia *filosófica*), ocultas bajo disfraces sensoriales.

De la misma manera la *Cualidad* superada equivale a la *Cantidad*, la *Cantidad* superada equivale a la *Medida*, la *Medida* superada equivale a la *Esencia*, la *Esencia* superada equivale al *Fenómeno*, el *Fenómeno* superado equivale a la *Realidad*, *Realidad* superada equivale a *Concepto*, el *Concepto* superado equivale a *Objetividad*, *Objetividad* superada equivale a la *Idea Absoluta*, la *Idea Absoluta* superada equivale a *Naturaleza*, *Naturaleza* superada equivale a *Espíritu Subjetivo*, *Espíritu Subjetivo* superado, equivale a *Espíritu Objetivo Ético*, *Espíritu Ético* superado equivale a *Arte*, *Arte* superado equivale a *Religión*, *Religión* superada equivale a *Saber Absoluto*.⁹⁸

Por una parte, este acto de superación es una superación de la entidad pensada; así la Propiedad Privada *en cuanto a pensamiento* está superada en el *pensamiento* de la moral. Y como el pensamiento se imagina ser directamente otro que él mismo, ser *realidad sensorial* (y por consiguiente tomar su propia acción por *acción sensorial, real*) esta anulación en el pensamiento que deja su objeto existiendo en el mundo real, cree que realmente lo ha superado. Por otra parte, debido a que el objeto ahora se ha convertido para él en un momento del pensamiento, el pensamiento también lo toma en su realidad como autoconfirmación de sí mismo: de autoconciencia, de abstracción.

En un sentido, lo existente que Hegel *supera* en Filosofía no es por consiguiente la religión real, estado *real*, o la naturaleza *real*, sino la religión misma ya convertida en objeto del conocimiento, es decir, en *Dogmática*; lo mismo ocurre con la *Jurisprudencia*, *las Ciencias Políticas* y *las Ciencias Naturales*. En cierto sentido, por tanto, está en oposición a la *cosa real* y a la ciencia inmediata, no filosófica, o de los *conceptos* no filosóficos de esta cosa. Por tanto, contradice sus concepciones convencionales.⁹⁹

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

Es tiempo ahora de considerar los aspectos positivos de la dialéctica hegeliana dentro de la determinación de la enajenación.

a) La *supresión* como movimiento objetivo de *retrotraer* la alienación *dentro de sí misma*. Esta es la visión interior, expresada sin la enajenación, en relación con la

⁹⁸ Esta secuencia de las principales “categorías” o “formas del pensamiento” de la *Encyclopaedia* de Hegel, en el orden en que ellas se suceden y se superan. De la misma manera la secuencia de las páginas 179-80 de “derecho privado” a “historia universal” da las principales categorías de la Filosofía del derecho de Hegel en el orden en que allí aparecen. (N. de la Red.)

⁹⁹ La concepción convencional de teología, jurisprudencia, ciencias políticas, ciencias naturales, etc. (N. de la Red.)

apropiación de la esencia objetiva a través de la eliminación de su enajenación; es la visión interior enajenada dentro de la *objetivación real* del hombre, dentro de la apropiación de su esencia objetiva a través del aniquilamiento del carácter *enajenado* del mundo objetivo, a través de la anulación del mundo objetivo en su modo de ser enajenado, igual que el ateísmo que siendo la anulación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, como anulación de la propiedad privada es la justificación de la verdadera vida humana como posesión del hombre y así, el advenimiento del humanismo práctico (o así como el ateísmo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la religión, en tanto que el comunismo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la propiedad privada). Sólo a través de la anulación de esta mediatización (que es ella misma, sin embargo, una premisa necesaria) llega a existir el *humanismo positivo*, el humanismo autoderivado positivo.

Pero el ateísmo y el comunismo no son ninguna fuga, no son abstracciones; no son una pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de las potencias esenciales del hombre rendidas al reino de la objetividad; no constituyen un retorno empobrecido a la sencillez antinatural, primitiva. Por el contrario, son el primer devenir real, la realización hecha real para el hombre de la esencia del hombre: de la esencia del hombre como algo real.

Así, por la aprehensión del significado positivo de la negación referida a sí misma (si bien de nuevo de manera enajenada), Hegel aprehende la *autoenajenación* del hombre, la alienación de la esencia del hombre, la pérdida de la objetividad del hombre y su pérdida de la realidad como encuentro de sí misma, cambia su naturaleza, su objetivación y realización. En resumen, dentro de la esfera de la abstracción, Hegel concibe el trabajo como un acto de *autogeneración* del hombre, concibe al hombre en relación con sí mismo como un ser alienado y la manifestación de sí como un ser alienado que ha de ser el devenir de la *conciencia específica* y de la *vida específica*.

b) Sin embargo, fuera de, o más bien, a consecuencia del absurdo descrito más arriba, este acto aparece en Hegel:

Ante todo, como *simplemente formal*, porque aparece como acto abstracto, porque la misma esencia humana es tomada sólo como *esencia abstracta, pensante*, concebida sólo como autoconciencia. Y, *en segundo lugar*, porque la concepción es *formal y abstracta*, la anulación de la alienación se convierte en confirmación de la alienación; o también, para Hegel este movimiento de *autogeneración* y de *autoobjetivación* en la forma de *autoalienación* y *autoenajenación* es la expresión *absoluta*, y, por lo tanto, final de la *vida humana*, de la vida que tiene como objetivo ella misma, o de la vida que ha alcanzado la unidad con su esencia.

Este movimiento, en su forma abstracta en cuanto a dialéctico, es considerado, por tanto, como *verdadera vida humana*, y porque es no obstante una abstracción (una enajenación de la vida humana), es considerado como proceso divino, pero como un proceso divino del hombre, un proceso cruzado por la esencia absoluta, abstracta, pura del hombre que es distinta de él.

En tercer lugar, este proceso debe tener un representante, un sujeto. Pero el sujeto emerge primero como resultado. Este resultado (el sujeto conociéndose a sí mismo como autoconciencia absoluta) es por consiguiente *Dios (espíritu absoluto) la Idea que se conoce a sí misma y se automanifiesta*. El hombre real y la naturaleza real se convierten en simples predicados, símbolos de ese hombre irreal, esotérico y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado se relacionan recíprocamente en inversión absoluta (*un sujeto-objeto místico o una subjetividad que va más allá del objeto) el objeto absoluto como un proceso, como sujeto que se aliena a sí mismo y que regresa de la alienación dentro de*

sí, pero al mismo tiempo retrayendo esta alienación dentro de sí, y el sujeto como este proceso; un movimiento puro, *incesante*, que gira dentro de sí mismo.

Primero, la concepción *formal y abstracta* de la autogeneración del hombre o autoobjetivación.

Para Hegel, habiendo postulado al hombre como equivalente a la autoconciencia, el objeto enajenado (la realidad esencial enajenada del hombre) no es sino la *conciencia*, el pensamiento de la enajenación simplemente, enajenación *abstracta* y expresión vacía e irreal, por ende, *negación*. La eliminación de la alienación es, pues, asimismo, nada más que la anulación abstracta, vacía de esa abstracción vacía, la *negación de la negación*; La actividad rica, viviente, sensorial, concreta de la autoobjetivación se reduce por tanto a su simple abstracción, a *negatividad absoluta*, una abstracción que de nuevo se fija como tal y es pensada como actividad independiente: como actividad pura. Porque la llamada negatividad no es sino la forma *abstracta, vacía* de ese acto vivo y real, su contenido puede en consecuencia ser simplemente formal engendrado por la abstracción de todo contenido. Como resultado, hay *formas* abstractas, generales, de *abstracción* que pertenecen a todo contenido y por ese motivo indiferentes (y, consecuentemente, válidas para todo contenido) formas de pensamiento o categorías lógicas desprendidas del espíritu *real* y de la naturaleza *real*. (Más adelante desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta.)

Lo positivo de Hegel, aquí en su lógica especulativa, es que los *conceptos determinados*, las formas fijas de pensamiento universales en su independencia frente a la naturaleza y al espíritu son un resultado necesario de la enajenación general de la esencia humana y por consiguiente también del pensamiento humano y que Hegel las ha agrupado y presentado como momentos del proceso de abstracción. Por ejemplo, el Ser superado es la Esencia, la Esencia superada, es el Concepto, el Concepto superado es... la Idea Absoluta. Pero entonces, ¿qué es la Idea Absoluta? Superar su propio ser de nuevo, si no quiere volver a recorrer de nuevo desde el comienzo todo el acto de abstracción, si no quiere convenir en ser una totalidad de abstracciones o en ser la abstracción que se abarca a sí misma. Pero la abstracción que se comprende a sí misma como abstracción se sabe no ser nada: debe abandonarse (abandonar la abstracción) y llegar así a una entidad que es su exacto opuesto: a la *naturaleza*. De este modo, toda la *Lógica* la demostración de que el pensamiento abstracto no es nada en sí; que la Idea Absoluta no es nada en sí; que sólo la *Naturaleza* es algo.

La idea absoluta, la idea *abstracta* que “*considerada* en relación a su unidad consigo misma es *intuición*”¹⁰⁰ (*Enciclopedia* de Hegel, tercera edición, página 222) y que “en su propia verdad absoluta *resuelve* dejar el momento de su particularidad o de su caracterización inicial y otro-ser (*la idea inmediata*, que es su reflejo, *continúa* libremente desde sí misma como naturaleza”, 1. c.) toda esta idea que se comporta de manera tan extraña y singular y que ha dado a los hegelianos tan terribles dolores de cabeza, es de comienzo a fin nada más que *abstracción* (es decir, el pensador abstracto), abstracción que, aleccionada por la experiencia e ilustrada en relación a su verdad, resuelve bajo varias (falsas y aun abstractas ellas mismas) condiciones, *abandonarse* y reemplazar su autoabsorción, su no-existencia, generalidad e indeterminación por su otro-ser, lo particular y lo determinado; resuelve dejar la *naturaleza* (que mantenía oculta en sí solo

¹⁰⁰ *La lógica de Hegel*, traducido por Wallace, párrafo 244. “intuición” se usa aquí por *Anschauuen*. En el uso corriente *Anschauuen* significa “contemplar”, pero Hegel usa aquí esta palabra, al igual que Kant, como un término técnico en el significado filosófico, en general, “tener conciencia a través de los sentidos”. “La idea (que es por sí) considerada según esta unidad consigo misma, es intuir; y la idea que intuye es la naturaleza. Pero como intuición, la idea es puesta en la determinación unilateral de la inmediatidad o negación, por medio de la reflexión exterior.” (*Enciclopedia*, párr. 243). (N. de la Red.)

como abstracción) como entidad de pensamiento, que *continúe libremente desde sí misma*: decir, la abstracción resuelve abandonar la abstracción y dar una mirada a la naturaleza *libre* de abstracción. La idea abstracta, que sin mediación se hace intuitiva, no es absolutamente otra cosa sino pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se resuelve en *intuición*. Esta transición completa de la Lógica a la Filosofía Natural no es otra cosa que la transición (tan difícil de efectuar para el filósofo abstracto y que por tanto resulta tan extraña en su descripción) de la *abstracción* a la *intuición*. El sentimiento místico que impulsa al filósofo desde el pensamiento abstracto a la intuición, es el *hastío*, el ansia de un contenido.

(El hombre enajenado de sí mismo es también el pensador enajenado de su *esencia*, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son por lo tanto formas mentales fijas o fantasmas que viven fuera de la naturaleza y del hombre. Hegel ha remachado todas estas formas mentales fijas en su Lógica, tomando cada una de ellas, primero como negación (esto es, como *alienación* del pensamiento *humano*) y luego como negación de la negación; esto es, como una superación de su alienación, una expresión *real* del pensamiento humano. Pero como esto todavía ocurre dentro de los confines de la enajenación, esta negación de la negación es en parte la restauración de estas formas fijas en su enajenación; en parte, una brusca detención en el último acto (aquel de la autorreferencia en la alienación como el verdadero modo de ser de estas formas mentales fijas),¹⁰¹ y en parte, al extremo de que esta abstracción se aprehende a sí misma y experimenta un infinito cansancio consigo misma, aparece allí en Hegel, en la forma de resolución de reconocer la *naturaleza* como el ser esencial y pasar a la intuición, el abandono del pensamiento abstracto, abandono del pensamiento que gira únicamente en la órbita de la reflexión, del pensamiento vacío de ojos, de dientes, de oídos, de todo.)

Pero la *naturaleza* también, tomada abstractamente, para sí (naturaleza fijada en forma aislada del hombre) no es *nada* para el hombre. Por supuesto que el filósofo abstracto que se ha entregado a la intuición, intuye la naturaleza en forma abstracta. Así como la naturaleza estaba encerrada en el filósofo en forma de idea absoluta, en forma de entidad-pensamiento (en una forma que le es suya y sin embargo es esotérica y misteriosa aún para él) así, lo que ha dejado ir de sí en realidad es sólo su *naturaleza abstracta*, sólo naturaleza como *entidad-pensada* (pero con el significado ahora de ser el otro ser del pensamiento, de ser real, naturaleza intuida) de ser naturaleza disfrazada del pensamiento abstracto. O para hablar en lenguaje humano, el pensador abstracto advierte en su intuición de la naturaleza que las entidades que él pensó crear de la nada, de la abstracción pura (las entidades que creía producir en la dialéctica divina como productos puros del trabajo del pensamiento eternamente tejiendo dentro de sí mismo y jamás mirando hacia afuera) no son sino *abstracciones de las características de la naturaleza*. Por consiguiente, para él toda la naturaleza sólo repite las abstracciones lógicas en una forma sensorial, externa. Él la *analiza* de nuevo junto con estas abstracciones. Así, su intuición de la naturaleza es sólo el acto de confirmar su abstracción de la intuición de la naturaleza, es sólo la repetición consciente para él del proceso de engendrar su abstracción. Así, por ejemplo, el Tiempo equivale a la Negatividad referida a sí misma (1. c. página 238): al

¹⁰¹ Esto significa que lo que Hegel hace es poner en lugar de estas abstracciones fijas, el acto de abstracción que gira en su propio círculo. Al hacerlo, tiene el mérito, en primer lugar, de haber señalado el origen de todos estos conceptos inadecuados, que tal como se presentaban originalmente, pertenecían a filosofías dispares, de haberlos agrupado; de haber dado el alcance total de la abstracción tomada cabalmente como objeto de la crítica, en lugar de varias abstracciones específicas. (Más adelante veremos por qué Hegel separa el pensamiento del sujeto: sin embargo, ya en esta etapa, está claro que cuando el hombre no es, su expresión característica tampoco puede ser humana, y por lo tanto ni el pensamiento puede ser aprehendido como una expresión del hombre como un sujeto humano y natural, dotado de ojos, orejas, etc., y que vive en la sociedad, en el mundo y en la naturaleza.) (Nota de la Redacción.)

Devenir superado como Ser, corresponde, en forma natural, al Movimiento superado en cuanto a Materia. La Luz es *Reflexión-en-sí*, en forma natural. El cuerpo como *Luna y Cometa*, es la forma *natural* de la *antítesis* que, de acuerdo a la *Lógica* es, por una parte, lo *Positivo que descansa en sí mismo* y, por la otra, lo *Negativo* que descansa en sí mismo. La Tierra es la forma *natural* del *Fundamento* lógico, como la unidad negativa de la *antítesis*.¹⁰²

La *Naturaleza en cuanto a naturaleza* (es decir, en la medida en que todavía se distingue sensorialmente de aquel oculto sentido íntimo) la naturaleza aislada, distinta de estas abstracciones, no es *nada* (una nada que se *prueba a sí misma ser la nada*) está vacía de sentido o sólo tiene el sentido de ser una exterioridad que debe ser suprimida.

“En la posición teleológica, finalista, hay que encontrar la premisa correcta que la naturaleza no contiene dentro de sí los fines absolutos” (pág. 225).

Su fin es la confirmación de la abstracción.

“La naturaleza ha demostrado ser la Idea *en la forma de otro-ser*. Puesto que la Idea es en esta forma lo negativo de sí misma, o exterior a sí misma, la naturaleza no es relativamente exterior frente a esta idea, sino que la *exterioridad* constituye la forma en la cual existe como naturaleza” (pág. 227).

Aquí no hay que entender *exterioridad* como la *autoexteriorización del mundo de los sentidos* abierto a la luz, abierto al hombre dotado de sentidos. Hay que considerarla en el sentido de alienación, error, defecto que no debiera ser. Porque lo que es verdadero es todavía la Idea. La naturaleza sólo es la forma del *otro ser de la Idea*. Y ya que el pensamiento abstracto es la esencia, lo que es exterior a ella es por su esencia algo simplemente *externo*. El filósofo abstracto reconoce al mismo tiempo que la *sensorialidad* (*exterioridad* en contraste con el pensamiento que se teje *dentro de sí*), es la esencia de la naturaleza. Pero él expresa este contraste de tal manera, que nace de esta *exterioridad* de la naturaleza, su *contraste*, con el pensamiento, su *defecto*, de modo que en tanto se distingue de la abstracción, la naturaleza es algo defectuoso. Algo que es defectuoso no sólo para mí o ante mis ojos, sino en sí (intrínsecamente) tiene algo fuera de sí misma de que carece. Esto es, su ser es algo distinto que ella misma. La naturaleza tiene por tanto que superarse para el pensador abstracto, porque ya ha sido postulada por él como un ser potencialmente *superado*.

“Para nosotros el Espíritu tiene como premisa a la *naturaleza*, siendo la *verdad* de la naturaleza y por esa razón *lo primero absoluto*. En esta verdad la naturaleza *se ha desvanecido* y el espíritu ha resultado como la Idea que llega a ser para sí, el *objeto* del cual, lo mismo que el *sujeto*, es el *concepto*. Esta identidad es *negatividad absoluta*, porque en tanto que en la naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior, esta alienación ha sido superada, y en esta alienación el concepto ha llegado a ser idéntico consigo mismo. Pero es esta identidad, por lo tanto, sólo en tanto que regreso a la naturaleza” (pág. 392).

“En tanto que idea *abstracta*, la *revelación* es *transición* no mediatizada hacia el *devenir* de la naturaleza; como revelación del espíritu, que es libre, es el *establecimiento* de la naturaleza como el mundo del *espíritu* establecimiento que, al mismo tiempo, siendo reflexión, es una *presuposición* del mundo como naturaleza que existe independientemente. La revelación en el concepto es la creación de la naturaleza como el ser del espíritu en el cual el espíritu procura la *afirmación* y la *verdad* de su libertad”.¹⁰³ “Lo absoluto es el espíritu. Esta es la más alta definición de lo absoluto.”

¹⁰² Tiempo, Movimiento, Materia, Luz, etc., son formas diferenciadas en la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel. Devenir, etc., son, por cierto, categorías de la *Lógica*. (N. de la Redacción.)

¹⁰³ Véase: Hegel, *Filosofía del espíritu*, párrafo 381, traducido por Wallace. Pero al traducir estos pasajes de la *Encyclopaedia*, esta traducción no sé ha ceñido estrictamente al criterio de Wallace. (N. de la Red.)

Federico Engels: Esbozo de crítica de la economía política

Febrero de 1844

La economía política surgió como consecuencia natural de la extensión del comercio, y con ella apareció, en lugar del tráfico vulgar sin ribetes de ciencia, un sistema acabado de fraude lícito, toda una ciencia sobre el modo de enriquecerse.

Esta economía política o ciencia del enriquecimiento, que brota de la envidia y la avaricia entre mercaderes, viene al mundo trayendo en la frente el estigma del más repugnante de los egoísmos. Se profesaba todavía la ingenua creencia de que el oro y la plata constituían la riqueza, y no se encontraba, por esta razón, nada más urgente que prohibir en todas partes la exportación de metales “preciosos”. Las naciones se enfrentaban unas a otras como avaros rodeando cada una de ellas con ambos brazos su querida talega de oro y mirando a sus vecinos con ojos envidiosos y llenos de recelo. Y se recurría a todos los medios imaginables para extraer de los pueblos con los que se comerciaba la mayor cantidad posible de dinero contante y sonante, procediendo luego a colocar celosamente detrás de la línea aduanera la moneda arrebatada.

Este principio, aplicado del modo más consecuente, hubiera matado el comercio. De modo que se comenzó a rebasar esta primera etapa; se comprendió que en las arcas yacía inactivo el capital, mientras que en circulación se incrementaba continuamente. Esta consideración hizo que se rompiera la reserva; las naciones echaron a volar sus ducados como reclamo para cazar más dinero y se reconoció que en nada perjudicaba el pagar a otro un precio demasiado alto por su mercancía, siempre y cuando se pudiera obtener de él otro todavía mayor por la mercancía propia.

Surgió así sobre esta base, el *sistema mercantil*. Con él quedaba disimulada en parte la avaricia del comerciante; las naciones se acercaron un poco más, concertaron tratados de comercio y amistad, se dedicaron a negociar las unas con las otras y, con el señuelo de mayores ganancias se abrazaban y se hacían todas las promesas de amor imaginables. Pero en el fondo seguía reinando entre ellas la codicia y la avaricia de siempre, que estallaban de vez en cuando en las guerras, encendidas todas ellas en aquel período por la rivalidad comercial. En estas guerras se ponía de manifiesto que, en el comercio, lo mismo que en el robo, no había más ley que el derecho del más fuerte; no se sentía el menor escrúpulo en arrancar al otro, por la astucia o la violencia los tratados considerados como más beneficiosos.

La piedra angular de todo el sistema mercantil es la teoría de la balanza comercial. En efecto, como las naciones se aferraban todavía al principio de que el oro y la plata eran la riqueza, sólo se consideraban beneficiosos aquellos tratos que, a fin de cuentas, traían al país dinero contante. Para averiguar el saldo favorable, se cotejaban las importaciones y las exportaciones. Quien exportaba más de lo que importaba daba por supuesto que la diferencia aflucía al país en dinero efectivo y se consideraba enriquecido con ella. Todo el arte de los economistas estribaba, por lo tanto, en velar porque al final de cada ejercicio, las exportaciones arrojaran un saldo o balanza favorable sobre las importaciones. ¡Y en aras de esta grotesca ilusión miles de hombres morían sacrificados en los campos de batalla! También el comercio puede enorgullecerse, como se ve, de su Inquisición y de sus Cruzadas.

El siglo XVIII, el siglo de la revolución, revolucionó también la Economía. Pero, así como todas las revoluciones de este siglo pecaron de unilaterales y quedaron estancadas en la contradicción, así como al espiritualismo abstracto se opuso el abstracto materialismo a la monarquía la república y al derecho divino el contrato social, vemos que tampoco la revolución económica pudo sobreponerse a la contradicción correspondiente. Las premisas siguieron en pie por todas partes; el materialismo no atentó contra el desprecio y la humillación cristianos del hombre y se limitó a oponer al hombre, en vez del Dios cristiano, la naturaleza como algo absoluto; la política no pensó siquiera en entrar a investigar las bases en las que descansaba el Estado en y de por sí; y, por su parte, a la Economía no se le ocurrió preguntarse por la *razón de ser de la propiedad privada*. De ahí que la nueva Economía no representara más que un progreso a medias; veíase obligada a traicionar sus propias premisas y a renegar de ellas, a recurrir al sofisma y a la hipocresía para encubrir las contradicciones en que se veía envuelta y poder llegar a conclusiones a las que la empujaba más el espíritu humano del siglo que las premisas de las que partía. Esto hizo que la Economía adoptase un carácter filantrópico; retiró su favor a los productores para encaminarlo hacia los consumidores; aparentó una santa aversión contra los sangrientos horrores del sistema mercantil y proclamó el comercio como un lazo de amistad y concordia entre las naciones y los individuos. Todo aparecía envuelto en hermosos colores, pero las premisas, que seguían en pie, no tardaron en imponerse de nuevo, y engendraron, en contraste con esta esplendorosa filantropía, la teoría malthusiana de la población, el sistema más brutal y más bárbaro que jamás haya existido, un sistema basado en la desesperación, que venía a echar por tierra todos aquellos hermosos discursos sobre el amor de la humanidad y el cosmopolitismo; engendraron y pusieron en pie el sistema fabril y la moderna esclavitud, que nada tiene que envidiar a la antigua en cuanto a crueldad e inhumanidad. La nueva Economía, el sistema de la libertad de comercio basado en la *Wealth of Nations*¹⁰⁴, de Adam Smith, revela los mismos rasgos de hipocresía, inconsecuencia e inmoralidad que actualmente se enfrentan en todos los campos al libre sentido humano.

¿Quiere decir esto que el sistema de A. Smith no representó un progreso en modo alguno? Sin duda que sí, y un progreso, además, necesario. Era necesario, en efecto, que el sistema mercantil, con sus monopolios y sus trabas comerciales, se viniera a tierra para que pudiesen revelarse con toda su fuerza las consecuencias reales de la propiedad privada; fue necesario que pasaran a segundo plano todas aquellas pequeñas consideraciones localistas y nacionales para que la lucha de nuestro tiempo se generalizara y cobrara un carácter más humano; fue necesario que la teoría de la propiedad privada abandonase la senda puramente empírica, de la limitación puramente objetiva y asumiese un carácter más científico que la hiciera responsable también de las consecuencias, llevando así el problema a un terreno general más humano; que la inmoralidad contenida en la vieja Economía se viera en la tesitura de ser negada por su implícita hipocresía hasta el punto de intentar su desaparición. Todo ello se hallaba implícito en la naturaleza misma de la cosa. Reconocemos de buen grado que la justificación y la práctica de la libertad de comercio nos han puesto en condiciones de remontarnos por encima de la Economía basada en la propiedad privada, pero debemos tener también derecho a presentar esa libertad reducida a toda su nulidad teórica y práctica.

Y nuestro juicio tendrá que ser, por fuerza, tanto más duro cuanto más pertenezcan a nuestros días los economistas a quienes enjuiciemos. Mientras Smith y Malthus sólo se encontraron con fragmentos sueltos, los economistas posteriores tenían ya ante sí todo el

¹⁰⁴ Cfr. Adam Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*, London 1776.

sistema terminado; estaban a la vista todas las consecuencias, aparecían bien de relieve las contradicciones, a pesar de lo cual no fueron capaces de entrar a analizar las premisas, haciéndose sin embargo responsables de todo el sistema. Cuanto más se acercan los economistas a los tiempos presentes, más se van alejando de los postulados de la honradez. A medida que avanza el tiempo, aumentan necesariamente los sofismas encaminados a mantener la Economía a la altura de la época. Esto hace que *Ricardo*,¹⁰⁵ por ejemplo, sea más culpable que *Adam Smith*, y *Mac Culloch*¹⁰⁶ y *Mill*¹⁰⁷ más culpables que Ricardo.

La Economía moderna no puede ni siquiera enjuiciar certeramente el sistema mercantil, porque ella misma peca de unilateral y se halla todavía impregnada de sus premisas. Y sólo estará en condiciones de asignar a cada uno de ellos el lugar que le corresponde aquel punto de vista que se sobreponga a la contradicción entre ambos sistemas, que critique las premisas comunes a uno y otro y que parta de una base general y puramente humana. Los defensores de la libertad de comercio son, como se demostrará, peores monopolistas que los mismos viejos mercantilistas. Y asimismo se pondrá de manifiesto que bajo el falaz humanitarismo de los modernos se esconde una barbarie de la que los antiguos ni siquiera imaginaban; que el embrollo conceptual de éstos mostraba cierta sencillez y consecuencia, si se le compara con la ambigüedad lógica de sus detractores, y que ninguna de las dos partes puede echar en cara a la otra nada de lo que no tenga que acusarse a sí misma. De ahí que la Economía liberal moderna resulte incapaz para comprender la restauración del sistema mercantil de List, que para nosotros es perfectamente simple. La inconsecuencia y la duplicidad de la Economía liberal tiene que disolverse de nuevo, necesariamente, en las partes fundamentales que la integran. Así como la teología no tiene ante sí más que dos caminos: o retroceder hacia la fe ciega o avanzar hacia la filosofía libre, la libertad de comercio tiene necesariamente que provocar, de una parte, la restauración de los monopolios, y, de otra, la abolición de la propiedad privada.

El único avance positivo que ha logrado la Economía liberal ha sido el desarrollo de las leyes de la propiedad privada. Claro está que estas leyes se hallan implícitas en ella, aunque no aparezcan todavía llevadas hasta sus últimas consecuencias y claramente formuladas. De donde se sigue que, en todos aquellos puntos en que se trata de decidir acerca de la manera más rápida de enriquecerse, es decir, en todas las controversias estrictamente económicas, los defensores de la libertad de comercio tienen la razón de su parte. En las controversias, bien entendido, con los monopolistas y no con los adversarios de la propiedad privada, pues la superioridad de éstos para llegar a conclusiones más acertadas de los problemas económicos, ha sido demostrada hace largo tiempo, en la práctica y en la teoría, por los socialistas ingleses.

Así pues, en la crítica de la Economía política investigaremos las categorías fundamentales, pondremos al descubierto la contradicción introducida por el sistema de la libertad comercial y sacaremos las consecuencias que se desprenden de los dos términos de la contradicción

¹⁰⁵ David Ricardo (1772-1823), famoso economista y político inglés autor, entre otras cosas de *Principios de Political Economy and Taxation* y del *Essay on the Influence of a Low Price of Corn on the Profits of Stock*.

¹⁰⁶ John Ramsay M'Culloch (1789-1864), economista, alumno y seguidor de Ricardo cuya obra completa publicó en 1846. Autor de *The Principles of Political Economy*. Edinburgh, 1825. *Essay on the circumstances which determine the Rate of Wages and the Condition of Labouring Classes*, Edinburgh, 1826. *A treatise on the Principles, Practice and History of Commerce*, London, 1831, y otras muchas obras.

¹⁰⁷ James Mill (1773-1836), filósofo y economista, seguidor de Ricardo. Autor de *Elements of Political Economy*, London 1821.

La expresión riqueza nacional tiene su origen sólo en el afán de generalización de los economistas liberales. Esta expresión carece de todo sentido mientras exista la propiedad privada. La “riqueza nacional” de los ingleses es muy grande, pero ello no impide que el pueblo inglés sea el más pobre bajo el sol. Una de dos: o se prescinde de esa expresión, o se aceptan las condiciones necesarias para que tenga sentido. Y otro tanto podemos decir de las expresiones Economía nacional, Economía política o Economía pública. En realidad, esta ciencia, mientras se mantengan en pie las condiciones actuales, debería llamarse Economía *privada*, ya que sólo en aras de la propiedad privada existen en la Economía relaciones públicas.

La consecuencia inmediata de la propiedad privada es el *comercio*, el intercambio de las mutuas necesidades, la compra y la venta. Bajo el imperio de la propiedad privada, este comercio, como cualquier otra actividad, no puede por menos de ser una fuente directa de lucro para quienes lo ejercen; dicho en otros términos, todo comerciante tiene por fuerza que aspirar a vender lo más caro y a comprar lo más barato posible. En toda compraventa se enfrentan, pues, dos individuos movidos por intereses diametralmente opuestos, y el conflicto que entre ellos se crea no puede ser más hostil, ya que el uno conoce perfectamente las intenciones del otro y sabe que son antagónicas a las suyas. El primer resultado de ello es, por lo tanto, de una parte, la mutua desconfianza, y de otra la justificación de dicha desconfianza, el empleo de medios inmorales para la consecución de un fin inmoral. Así, por ejemplo, uno de los primeros principios del comercio es el secreto, la ocultación de cuanto pueda mermar el valor de la mercancía de que se trata. Consecuencia de ello: al comerciante le es lícito sacar el mayor provecho posible de la ignorancia, de la confianza de la otra parte, y atribuir a su mercancía cualidades que no posee. En una palabra, el comercio es el fraude legal. Y que la práctica confirma esta teoría nos lo podría decir cualquier comerciante que quisiera hacer honor a la verdad. El sistema mercantil aún podía alegar en su favor una cierta franqueza católica, que no trataba de encubrir en lo más mínimo la inmoralidad del comercio. Ya hemos visto cómo hacía gala de su vil codicia. La hostilidad mutua entre las naciones, en el siglo XVIII, la repugnante envidia y la rivalidad comercial que las movían, eran los resultados. consecuentes del comercio en general. Aún no se había humanizado la opinión pública y, por lo tanto, no había por qué disfrazar lo que no era más que una consecuencia directa del carácter hostil e inhumano del comercio.

Pero cuando Adam Smith, el *Lutero económico*, hizo la crítica de la Economía anterior a él, las cosas habían cambiado ya mucho. El siglo se había humanizado, se había hecho valer la razón, y la moral comenzaba a invocar sus títulos eternos. Los tratados de comercio arrancados a la fuerza, las guerras comerciales, el tajante aislamiento de las naciones, chocaban demasiado contra la conciencia progresiva. La franqueza católica dejó el puesto a la hipocresía protestante. Adam Smith demostró que también la humanidad se hallaba en la esencia del comercio; que el comercio, en vez de ser “la fuente más fecunda de la discordia y la hostilidad”, debía convertirse en “el lazo de la concordia y la amistad, tanto entre las naciones como entre los individuos” (V. *Wealth of Nations*, libro IV, cap. 3, § 2), pues el comercio, por su naturaleza misma, debía beneficiar en general a *todos los que* participaran en él.

Y Smith estaba en lo cierto al ensalzar el comercio como humano. En el mundo no hay nada absolutamente inmoral; también el comercio tiene una faceta en la que paga tributo a la moral y a la humanidad. Pero ¡qué tributo! el derecho del más fuerte, el asalto a mano armada de la Edad Media, al convertirse en comercio, fue humanizado en la primera etapa del comercio, caracterizada por la prohibición de exportar moneda, es decir, en el sistema mercantil. Ahora se humanizaba también éste. Por supuesto, es interés del comerciante mantenerse en la mejor armonía, lo mismo con aquél a quien compra barato,

que con el que le compra caro a él. Obra, pues, muy torpemente la nación que induce a sus proveedores o a sus clientes a una actitud hostil para con ella. A mayores amigos, mayores ganancias. En esto consiste la humanidad del comercio, y esta manera hipócrita de abusar de la moral con fines inmorales es precisamente lo que enorgullece al sistema de la libertad comercial. ¿Acaso, exclaman los hipócritas, no hemos acabado con la barbarie de los monopolios, no hemos llevado la civilización a los continentes más remotos, no hemos hecho a todos los pueblos hermanos y reducido las guerras? Sí, es cierto que habéis hecho todo eso, pero ¡Cómo lo habéis hecho! ¡Habéis acabado con los pequeños monopolios, para dar más libertad y rienda suelta a un gran monopolio básico, que es el de la propiedad; habéis civilizado los confines de la tierra, para ganar nuevo terreno en que pueda desarrollarse vuestra repugnante codicia; habéis implantado la fraternidad entre los pueblos, pero una fraternidad de ladrones, y habéis reducido las guerras para poder lucraros más con la paz y llevar hasta sus últimas consecuencias la hostilidad entre los individuos, la infame guerra de la competencia! ¿Cuándo ni donde habéis hecho vosotros algo por motivos de pura humanidad, movidos por la conciencia de que a nada conduce el antagonismo entre el interés colectivo y el individual? ¿Cuándo habéis obrado por razones de moral, sin el resorte del interés, sin obedecer en el fondo a móviles egoístas?

Después que la Economía liberal había hecho todo lo que podía para generalizar la hostilidad mediante la disolución de las nacionalidades y convertir a la humanidad en una horda de bestias feroces (¿qué, si no, son los competidores?) que se devoran las unas a las otras sencillamente porque cada una de ellas obra movida por el mismo interés que las demás; después de haber preparado así el terreno, no le quedaba ya más que dar un paso para alcanzar la meta, y ese paso era la disolución de la familia. Le ayudó a lograrlo esa hermosa invención suya que es el sistema fabril. Este se encargó de minar el último vestigio de los intereses comunes, la comunidad familiar de bienes, que se halla ya por lo menos aquí, en Inglaterra en trance de liquidación. Es el pan nuestro de cada día el que los hijos, al alcanzar la edad legal para trabajar, es decir, a los nueve años, empleen el salario que ganan en cubrir sus propias necesidades, consideren la casa paterna simplemente como una fonda y entreguen a los padres cierta cantidad por el sustento y la habitación.

¿Y cómo podría ser de otro modo? ¿A qué otro estado de cosas puede conducir el aislamiento de intereses que sirve de base al sistema de la libertad comercial? Cuando un principio se pone en marcha, llega por sí mismo hasta las últimas consecuencias, aunque los economistas no lo vean con buenos ojos.

Pero el mismo economista no sabe cuál es la causa a la que sirve. No sabe que, con todos sus razonamientos egoístas, no es más que un eslabón en la cadena del progreso general de la humanidad. No sabe que, al reducirlo todo a una trama de intereses particulares, no hace más que desbrozar el camino para la gran transformación hacia la que marcha nuestro siglo, que llevará a la humanidad a reconciliarse con la naturaleza y consigo misma.

La siguiente categoría condicionada por el comercio es el *valor*. Acerca de ésta y de las demás categorías económicas no media disputa alguna entre los viejos y los nuevos economistas, por la sencilla razón de que, a los monopolistas, llevados por la furia incontenible de enriquecerse, no les quedaba tiempo libre para ocuparse de las categorías. Todas las disputas en torno a estos problemas han partido de los modernos.

El economista, que vive de contradicciones, maneja también, como es natural, un *doble* valor: el valor abstracto o real y el valor de cambio. Acerca de la naturaleza del valor real han disputado durante mucho tiempo los ingleses, quienes determinaban el

coste de producción como la expresión del valor real, y el francés Say¹⁰⁸, que decía medir este valor con arreglo a la utilidad de la cosa. Esta disputa viene ventilándose desde comienzos del siglo actual y al presente se ha adormecido, pero no zanjado. Y es que los economistas no pueden zanjar nada.

Los ingleses (principalmente Mac Culloch y Ricardo) afirmaban, pues, que, el valor abstracto de una cosa, se determina por el costo de producción. Bien entendido que se trata del valor abstracto, no del valor de cambio, del *exchangeable value* o valor en el comercio, que es algo distinto. ¿Por qué, ¡fijaos bien!, por qué nadie, en condiciones usuales y dejando a un lado el factor competencia, vendería una cosa por menos de lo que le ha costado producirla? Pero, ¿qué tiene que ver la “venta” aquí, en que no se trata del valor comercial? Volvemos a encontrarnos con el comercio, es decir, con lo que precisamente se trataba de dejar a un lado. ¡Y con qué comercio! ¡Con un comercio en el que no entra en juego el valor fundamental, la competencia! Primero un valor abstracto; ahora, un comercio también abstracto, un comercio sin competencia, es decir, un hombre sin cuerpo, un pensamiento sin cerebro para pensar. ¡Y el economista no se para siquiera a pensar que, al dejar a un lado la competencia, no existe ninguna garantía de que el productor venda precisamente al costo de producción! ¡Vaya embrollo!

Prosigamos. Concedamos, por un momento, que todo sea tal y como el economista dice. Suponiendo que alguien fabrique, con un tremendo esfuerzo y enormes gastos, algo totalmente inútil, que nadie apetezca, ¿Tendrá esto también el valor correspondiente al costo de producción? De ningún modo, dice el economista, pues, ¿quién lo compraría? Nos sale, pues, al paso, de golpe y porrazo, no sólo la desacreditada “utilidad” de Say, sino, además (con la “compra”), el factor competencia. No es posible, el economista no acierta a retener su abstracción ni por un instante. A cada momento se le desliza entre los dedos no sólo lo que trata de rechazar por la fuerza, la competencia, sino también lo que es blanco de sus ataques, la utilidad. Y es que el valor abstracto y su determinación por el costo de producción, no son, en efecto, más que abstracciones, absurdos.

Pero demos la razón, por un momento, al economista: suponiendo que fuese así, ¿cómo iba a determinar el costo de producción sin tener en cuenta la competencia? Cuando investiguemos lo que es el costo de producción veremos que también esta categoría se basa en la competencia, y una vez más nos encontramos aquí con que el economista no puede convalidar sus afirmaciones.

Ahora bien, en Say, nos encontramos con la misma abstracción. La utilidad de una cosa es algo puramente subjetivo, que en modo alguno puede decidirse en términos absolutos, por lo menos mientras nos movemos en medio de contradicciones. Según esta teoría, los artículos de primera necesidad deberían tener más valor que los artículos de lujo. El único camino por el que puede llegarse a una solución más o menos objetiva, *aparentemente* general, en cuanto a la mayor o menor utilidad de una cosa, bajo el régimen de la propiedad privada, es el camino de la competencia que es precisamente el que se nos dice que dejemos a un lado. Ahora bien, admitido el factor competencia, se deslizará en él el costo de producción, ya que nadie venderá las mercancías por menos de lo que le ha costado producirlas. Como vemos, también aquí uno de los términos de la contradicción se trueca involuntariamente en el otro.

Intentemos aclarar el embrollo. El valor de una cosa incluye ambos factores, que las partes en litigio se empeñan, sin éxito como hemos visto, en mantener a la fuerza divorciados. El valor es la relación entre el costo de producción y la utilidad. El valor tiene que decidir, ante todo, acerca del problema de si una cosa debe o no producirse; es decir, acerca de si la utilidad de esa cosa compensa o no el coste de su producción. Sólo

¹⁰⁸ Jean Baptiste Say (1767-1832) economista liberal, en 1803 publicó el *Traité d'économie politique*.

partiendo de ahí cabe hablar de la aplicación del valor al cambio. Suponiendo que los costos de producción de dos cosas sean iguales entre sí, el momento decisivo para determinar comparativamente su valor será la utilidad.

Esta es la única base justa sobre la que puede descansar el cambio. Pero, si partimos de ella ¿quién ha de decidir acerca de la utilidad de la cosa? ¿simplemente la opinión de los interesados? En este caso, saldrá *defraudada*, desde luego, *una* de las partes. ¿O una determinación basada en la utilidad inherente a la cosa, independientemente de las partes interesadas y para las que no les resulta evidente? De este modo sólo podría establecerse el cambio mediante la *coacción*, y ambas partes se considerarían defraudadas. Esta contradicción entre la utilidad real inherente a la cosa y la determinación de esta utilidad, entre dicha determinación y la libertad de las partes interesadas en el cambio, no puede abolirse sin abolir la propiedad privada; y, abolida ésta, ya no se podrá seguir hablando de cambio, tal y como el cambio existe en la actualidad. En estas condiciones, la aplicación práctica del concepto del valor se circunscribirá cada vez más a la decisión en cuanto a lo que haya de producirse, que es, en efecto, su verdadera esfera de acción. Ahora bien. ¿Cómo están actualmente las cosas? Hemos visto cómo se desgarrá violentamente el concepto del valor y se trata de presentar a fuerza de gritar, a cada una de las partes como si fuese el todo. Se pretende hacer pasar el coste de producción, tergiversado de antemano mediante la competencia, por el valor mismo; otro tanto ocurre con la utilidad puramente subjetiva, ya que no existe otra. Para que estas definiciones tullidas se tengan en pie hay que recurrir en ambos casos a la competencia, y lo mejor del asunto es que, en los ingleses, la competencia defiende la utilidad frente al costo de producción, mientras que Say, por el contrario, aboga por el costo de producción en contra de la utilidad. Pero ¿qué utilidad y qué costo de producción se manejan aquí! Una utilidad que depende del azar, de la moda, del capricho de los ricos, y un costo de producción que oscila con arreglo a la relación fortuita entre la oferta y la demanda.

La diferencia entre el valor real y el valor de cambio responde a un hecho, a saber: al hecho de que el valor de una cosa difiere del llamado equivalente que por ella se obtiene en el comercio, lo que vale tanto como decir que no es tal equivalente. Este llamado equivalente es el *precio* de la cosa, y si los economistas fuesen honrados deberían emplear esta palabra para designar el “valor comercial”. Pero no tienen más remedio que mantener en pie, por lo menos, alguna apariencia de que el precio coincide más o menos con el valor, para que no salga demasiado a relucir la inmoralidad del comercio. Sin embargo, la afirmación de que el *precio* viene determinado por la acción mutua del coste de producción y la competencia es totalmente cierta y constituye una ley fundamental de la propiedad privada. Esta ley puramente empírica es la primera que descubre el economista; y de ella abstrae luego su valor real, o sea, el precio en el momento en que se equilibra la relación de la competencia, en que coinciden la oferta y la demanda, en cuyo caso sobra, naturalmente, el costo de producción, y esto es lo que el economista llama valor real, cuando en realidad se trata simplemente de la determinación del precio. En la Economía todo aparece, pues, de cabeza: el valor, que es lo originario, la fuente del precio, se hace depender de éste, es decir, de su producto. En esta inversión reside, como es sabido, la esencia de la abstracción, como puede verse en Feuerbach.

Según el economista, el costo de producción de una mercancía está formado por tres elementos: la renta que hay que pagar por el terreno necesario para producir la materia prima, el capital con su ganancia correspondiente y el salario abonado por el trabajo requerido para la producción y la elaboración. Pero inmediatamente se ve que capital y trabajo son uno y lo mismo, pues los propios economistas confiesan que el capital es “trabajo acumulado”. Quedan, pues, en pie, solamente dos lados, el lado natural, objetivo,

la tierra, y el lado humano, subjetivo, el trabajo, que incluye el capital, y, además del capital, un tercer factor en que el economista no piensa: el elemento intelectual que es la inventiva, el pensamiento, y que coexiste con el elemento físico del trabajo puro y simple. Pero ¿qué le importa al economista el espíritu inventivo? ¿Acaso no se le han venido a la mano todos los inventos sin que él pusiera nada de su parte? ¿Acaso le ha costado algo *cualquiera* de esos inventos? ¿Para qué tiene, pues, que preocuparse de esto, al calcular el costo de producción? Las condiciones de la riqueza son para él la tierra, el capital y el trabajo, y a esto se reduce todo. La ciencia le tiene sin cuidado. Si gracias a Berthollet, a Davy, a Liebig, a Watt, a Cartwright,¹⁰⁹ etc., recibe regalos que le enriquecen y acrecientan su producción en proporciones infinitas ¿qué le importa a él todo eso? Con esos factores, el economista no sabe hacer sus cálculos; los progresos de la ciencia no entran en sus guarismos. Pero, para un cálculo racional que trascienda de esa partición de intereses que es la tarea del economista, no cabe duda de que el elemento espiritual entra en los elementos de la producción y que también en la Economía debe ocupar el lugar que le corresponde entre los costes de producción. Claro está que, ya en este terreno, es grato comprobar cómo el cultivo de la ciencia resulta también rentable en el aspecto material; un solo fruto de la ciencia, la máquina de vapor de James Watt, ha aportado más al mundo, en los primeros cincuenta años de su existencia, de lo que el mundo ha gastado en cultivar la ciencia desde que el mundo existe.

Tenemos, pues, en acción, dos elementos de la producción, la naturaleza y el hombre, y un tercero que es a la vez físico y espiritual. Ahora podemos volver al economista y a su costo de producción.

Lo que no puede monopolizarse carece de valor, dice el economista, afirmación que más adelante habremos de examinar de cerca. Si, en vez de valor, decimos *precio*, no cabe duda de que la afirmación responde a la verdad, en un estado de cosas cuya base es la propiedad privada. Si fuese tan fácil disponer de la tierra como del aire, nadie pagaría renta por ella. Pero como no es así, sino que la extensión de la tierra poseída es limitada en cada país, se paga una renta por la tierra apropiada, es decir, monopolizada, o se le fija un precio. Pues bien, después de estas dos palabras acerca del nacimiento del valor de la tierra, resulta extraño oír decir a los economistas que la renta del suelo representa la diferencia entre el rendimiento de la finca rentada y la tierra de peor calidad, pero que aún compensa los esfuerzos del cultivo. Tal es, en efecto, la definición que se da de la renta del suelo y que Ricardo desarrolló en su totalidad por vez primera.

Esta definición sería prácticamente exacta, indudablemente, a condición de que la demanda reacciona se *instantáneamente* a la renta, poniendo fuera de explotación, en seguida, una cantidad correspondiente de tierra de la peor calidad. Pero no ocurre así. La definición, no es, por lo tanto, satisfactoria; además no explica las causas de la renta del suelo, con lo que habría que desecharla, aunque no fuese más que por esta única razón. El coronel T. P. Thompson, miembro de la liga en contra de las leyes sobre el trigo¹¹⁰, ha vuelto a poner en circulación, en oposición a ésta, la definición de Adam Smith, justificándola. Según él, la renta del suelo es la relación que media entre la competencia de quienes aspiran a utilizar la tierra y la cantidad limitada de tierra disponible. En esta definición se hace por lo menos una referencia al nacimiento de la propiedad territorial; pero en ella se excluye la diferente fertilidad de la tierra, lo mismo que en la anterior se daba de lado la competencia.

¹⁰⁹ Claude Louis Berthollet (1748-1822), Humphrey Davy (1778-1829), Justus von Liebig (1803-1873), James Watt (1736-1819), Edmund Cartwright (1743-1843), químicos y científicos.

¹¹⁰ Thomas Perronet Thompson (1783-1869), economista y miembro del parlamento inglés, uno de los fundadores de la Liga contra las leyes agrarias. (Anti-Corn-Law-League.)

Nos encontramos, pues, con dos definiciones del mismo concepto, ambas unilaterales, y, por lo tanto, definiciones a medias. Y, como hicimos con respecto al concepto del valor, tenemos que, combinadas para encontrar la explicación cabal, la que se desprende del desarrollo mismo de las cosas y que abarca, por lo tanto, todos los casos de la práctica. Y así, vemos que la renta del suelo es la relación que media entre la capacidad de rendimiento de la tierra, o sea, entre el factor natural, (formado, a su vez, por las condiciones *naturales* y el cultivo *humano*, es decir, el trabajo invertido para mejorar la tierra), y el factor humano, la competencia. Dejemos que los economistas se lleven las manos a la cabeza ante esta “definición”; quiéranlo o no, se contienen en ella todos los elementos que guardan relación con nuestro asunto.

El *terrateniente* nada tiene que echarle en cara al comerciante.

Roba al monopolizar la tierra. Roba al explotar en su provecho el incremento de la población que eleva la competencia, y, con ella, el valor de su tierra, al convertir en fuente de lucro personal lo que es, para él, algo puramente fortuito. Roba al *arrendar* su tierra, apropiándose las mejoras introducidas en ella por el arrendatario. He ahí el secreto de las riquezas acumuladas sin cesar por los grandes propietarios de tierras.

No son afirmaciones nuestras los axiomas que califican de robo los ingresos derivados de la propiedad de la tierra y sostienen que cada cual tiene derecho al producto de su trabajo, o que nadie debe cosechar sin haber sembrado. El primero de estos axiomas desmiente el deber de alimentar a los hijos y el segundo privaría a cualquier generación del derecho a existir, ya que cada una recoge la herencia de la anterior. Estos axiomas son más bien una consecuencia de la propiedad privada. Y una de dos: o se aceptan las consecuencias o se suprime la premisa.

Más aún, hasta la misma apropiación originaria se quiere justificar acogiéndose a la afirmación del derecho posesorio *común* anterior a ella. Dondequiera que miremos, la propiedad privada nos lleva a contradicciones por todas partes.

Convertir la tierra en objeto de tráfico, que es para nosotros lo uno y el todo, la condición primordial de nuestra existencia, representa el paso definitivo hacia el tráfico de sí mismo. Era y sigue siendo hasta el día de hoy una inmoralidad sólo superada por la inmoralidad de la propia enajenación. Y la apropiación originaria, la monopolización de la tierra por un puñado de gentes, eliminando a los demás de lo que constituye la condición de su vida, nada tiene que envidiar en cuanto a inmoralidad al sistema posterior al tráfico del suelo.

Si también en este punto damos de lado a la propiedad privada, veremos que la renta de la tierra se reduce a lo que hay en ella de verdad, a la concepción racional que esencialmente le sirve de base. El valor desglosado de la tierra como renta revertirá, así, sobre la tierra misma. Este valor, calculado a base de la capacidad de producción de superficies iguales con igual inversión de trabajo, reaparece, evidentemente, como parte del costo de producción al determinar el valor de los productos y representa, al igual que la renta del suelo, la relación que media entre la capacidad de producción y la competencia, pero la *verdadera* competencia, tal como más adelante se explicará.

Hemos visto cómo capital y trabajo son, originariamente, idénticos; y asimismo vemos, por los argumentos de los propios economistas, cómo el capital, resultado del trabajo, vuelve a convertirse enseguida, dentro del proceso de producción, en sustrato, en material de trabajo; cómo, por lo tanto, la separación establecida por un momento entre capital y trabajo vuelve a desaparecer en la unidad de ambos. Y, sin embargo, el economista separa el capital del trabajo y mantiene esa separación, sin reconocer la unidad más que en la definición del capital como “trabajo acumulado”. El divorcio entre capital y trabajo, nacido de la propiedad privada, no es otra cosa que el desdoblamiento del trabajo en sí mismo, correspondiente a ese estado de divorcio y resultante de él.

Después de establecida la separación, el capital se divide, a su vez, en capital originario y ganancia, o sea, el incremento del capital obtenido en el proceso de la producción, si bien la práctica se encarga de incorporar inmediatamente esa ganancia al capital, para ponerla en circulación con él. Más aún, la misma ganancia se subdivide en beneficio e interés. El concepto de interés revela el carácter irracional de la división, llevado hasta el absurdo. La inmoralidad del préstamo a interés, del cobrar sin trabajar, simplemente a base del préstamo, aunque vaya ya implícita en la propiedad privada, salta demasiado a la vista y se halla reconocida y condenada desde hace ya mucho tiempo por la conciencia popular, que en estas cosas casi nunca se equivoca. Todos esos sutiles distinguos y divisiones responden al divorcio originario entre capital y trabajo, que se lleva a cabo con la escisión de la humanidad en capitalistas y trabajadores, escisión que se ahonda y cobra perfiles cada vez más agudos, y, que, como veremos, tiene *necesariamente* que acentuarse más y más. Ahora bien, esta separación, como la que examinábamos más arriba de tierra, capital y trabajo, representa en última instancia algo inadmisible. Resulta de todo punto imposible, en efecto, determinar cuál es la parte que en un producto dado corresponde a la tierra, cuál al capital y cuál al trabajo. Son tres magnitudes inconmensurables entre sí. La tierra crea la materia prima, pero nunca sin la intervención del capital y el trabajo; el capital presupone la existencia del trabajo y de la tierra y el trabajo, a su vez, presupone *cuando menos* la tierra, y a veces también el capital. Las operaciones de los tres difieren totalmente y no pueden medirse en una cuarta pauta común. Por eso cuando, en las condiciones actuales, se procede a distribuir los rendimientos entre los tres elementos, no se hace de acuerdo con una medida inherente a ellos, medida inexistente, sino de acuerdo con un criterio totalmente ajeno y puramente fortuito en lo que a ellos se refiere: la competencia o el refinado derecho del más fuerte. La renta de la tierra implica la competencia, la ganancia del capital se determina exclusivamente por la competencia, y ahora veremos lo que sucede con el salario.

Al suprimir la propiedad privada, desaparecerán todas estas divisiones antinaturales. Desaparecerá la diferencia entre interés y beneficio, ya que el capital no es nada sin trabajo, sin movimiento. La ganancia verá reducida su función al peso que el capital arroja a la balanza al determinar el costo de producción, y será, por lo tanto, algo inherente al capital, a la vez que este revertirá su originaria unidad con el trabajo.

El *trabajo*, el elemento fundamental de la producción, la “fuente de la riqueza”, la actividad humana libre, sale muy malparado con los economistas. Así como antes se separó capital y trabajo, ahora vuelve a efectuarse una nueva separación; el producto del trabajo se enfrenta a éste como salario, se divorcia de él y es determinado, como de costumbre, por la competencia, ya que, según veíamos, no existe una medida fija en cuanto a la participación del trabajo en la producción. Suprimida la propiedad privada, desaparecerá también esta división antinatural, el trabajo será su propio salario y se revelará la verdadera función del salario antes enajenado: la importancia del trabajo en cuanto a la determinación del costo de producción de una cosa.

Hemos visto que, mientras permanezca en pie la propiedad privada, todo tiende, a fin de cuentas, hacia la competencia. Esta es la categoría fundamental del economista, su hija predilecta, a la que mimó y acaricia sin cesar, pero, cuidado, pues en ella se esconde una terrible cabeza de Medusa.

La consecuencia inmediata de la propiedad privada es la escisión de la producción en dos términos antagónicos: la producción natural y la producción humana; la tierra, muerta y estéril si el trabajo humano no la fecunda, y la actividad del hombre, cuya condición primordial es precisamente la tierra. Y, del mismo modo, veíamos cómo la actividad humana se desdobra, a su vez, en trabajo y capital, y cómo estos dos términos se enfrentan entre sí como antagónicos. El resultado es, por lo tanto, la lucha entre los tres

elementos, en vez de la mutua ayuda y colaboración. Y a ello se añade ahora el hecho de que la propiedad privada trae consigo el desdoblamiento y la desintegración de cada uno de estos tres elementos por separado. Se enfrentan entre sí las tierras de los diferentes propietarios, la mano de obra de los distintos trabajadores, los capitales de estos y aquellos capitalistas. En otros términos: como la propiedad privada aísla a cada uno dentro de su tosca individualidad y cada uno abraza, sin embargo, el mismo interés que su vecino, tenemos que un capitalista se enfrenta a otro como su enemigo, un terrateniente al otro y un obrero a otro obrero. La inmoralidad del orden humano actual culmina en esa hostilidad entre intereses iguales, en razón precisamente de su igualdad: esa culminación es la competencia.

Lo opuesto a la *concurrencia* es el *monopolio*. El monopolio era el grito de guerra de los mercantilistas; la concurrencia es el grito de combate de los economistas liberales. No resulta difícil comprender que el pretendido antagonismo no pasa de ser una frase. Todo competidor, ya sea obrero, capitalista o terrateniente, aspira *necesariamente* a alcanzar el monopolio. Toda pequeña agrupación de competidores tiene necesariamente que aspirar a lograr el monopolio para sí, con exclusión de todos los demás. La competencia descansa sobre el interés, y éste engendra de nuevo el monopolio; en una palabra, la competencia deriva hacia el monopolio. Y, por otra parte, el monopolio no puede contener el flujo de la competencia, sino que a su vez lo engendra, del mismo modo que, por ejemplo, la prohibición de importar o los aranceles elevados propician directamente la competencia del contrabando. La contradicción de la competencia es exactamente la misma que la de la propiedad privada. Cada individuo se halla interesado en poseerlo todo, mientras que el interés de la colectividad es que cada cual posea la misma cantidad que los otros. El interés colectivo y el individual son, pues, radicalmente opuestos. La contradicción de la competencia estriba en lo siguiente: en que cada uno aspira necesariamente al monopolio, mientras que la colectividad en cuanto tal sale perdiendo con él y tiene, por lo tanto, que evitarlo. Más aún, la competencia presupone ya el monopolio, es decir el monopolio de la propiedad y aquí vuelve a manifestarse la hipocresía de los liberales, ya que mientras se mantenga el monopolio de la propiedad será igualmente legítima la propiedad del monopolio, porque el monopolio, una vez creado, es también una propiedad. Por eso resulta de una lamentable mediocridad atacar a los pequeños monopolios mientras se deja en pie el monopolio fundamental. Y si traemos a colación, además, la afirmación del economista consignada más arriba de que sólo tiene valor lo que puede monopolizarse, lo que equivale a decir que la lucha de la competencia no puede recaer sobre lo que no admita esa monopolización, quedará completamente justificada nuestra afirmación de que la concurrencia presupone el monopolio.

La ley de la concurrencia es que la oferta y la demanda se complementan siempre y, precisamente por eso, no se complementan nunca. Los dos términos se desgajan y entran en la más flagrante contradicción. La oferta va siempre a la zaga de la demanda, pero sin llegar a coincidir totalmente con ella. Es o demasiado grande o demasiado pequeña, sin equilibrarse nunca con la demanda, porque en este estado inconsciente en que vive la humanidad, nadie puede saber qué proporciones alcanza la una o la otra. Cuando la demanda es mayor que la oferta, suben los precios, lo que inmediatamente sirve de incentivo a la oferta; tan pronto como ésta se manifiesta en el mercado, los precios bajan, y al exceder la oferta a la demanda, la baja de los precios se acentúa tanto que la demanda reacciona a su vez. Y así constantemente sin llegar nunca a un estado de equilibrio saludable, sino en una constante alternativa de flujo y reflujo que hace imposible todo progreso, en una eterna sucesión de vaivenes, sin llegar jamás a la meta. Al economista se le antoja esta ley el paradigma de la belleza, con su constante ritmo

compensatorio, en el que se recobra allí lo que se ha perdido aquí. La considera como su glorioso mérito, no se cansa de contemplarla y la examina bajo todas las condiciones posibles e imposibles. Y, sin embargo, salta a la vista que esta ley es una ley puramente natural, y no una ley del espíritu. Una ley que engendra la revolución. El economista despliega ante vosotros su hermosa teoría de la oferta y la demanda, os demuestra que “nada puede producirse en exceso” y la práctica responde a sus palabras con las crisis comerciales, que reaparecen con la misma regularidad que los cometas y cada una de las cuales se reproduce ahora por término medio cada cinco o siete años. Estas crisis comerciales vienen produciéndose desde hace unos ochenta años con la periodicidad con que antes estallaban las grandes pestes y provocan más miseria y consecuencias más inmorales que ellas (véase Wade, *History of the Middle and Working Classes*, pág. 211)¹¹¹. Como es natural, estas revoluciones comerciales confirman la ley, la confirman en toda su extensión, pero de un modo muy distinto a como los economistas quisieran hacernos creer. ¿Qué pensar de una ley que sólo acierta a imponerse por medio de revoluciones periódicas? Que se trata precisamente de una ley natural basada en la inconsciencia de los interesados. Si los productores como tales supieran cuánto necesitan los consumidores, si pudieran organizar la producción y distribuirla entre ellos, serían imposibles las oscilaciones de la competencia y su gravitación hacia las crisis. Producid de un modo consciente, como hombres y no como átomos sueltos sin conciencia colectiva, y os sobrepondréis a todas estas contradicciones artificiales e insostenibles. Pero mientras sigáis produciendo como lo hacéis ahora, de un modo inconsciente y atolondrado, a merced del azar, seguirán produciéndose crisis comerciales, y cada una de ellas será necesariamente más universal y, por lo tanto, más devastadora que las anteriores, empujará a la miseria a mayor número de pequeños capitalistas y hará crecer en proporción cada vez mayor la clase de quienes viven sólo de su trabajo; es decir, aumentará a ojos vistas la masa del trabajo al que hay que dar ocupación, que es problema fundamental de nuestros economistas, hasta que por último se provoque una revolución social que la sabiduría escolar de los economistas no puede ni siquiera imaginar.

Las eternas oscilaciones de los precios determinadas por la competencia acaban de privar al comercio del último rasgo de moralidad. Ya no puede hablarse ni de *valor*. El mismo sistema que tanta importancia parece dar al valor y que confiere a la abstracción valor, plasmada en el dinero, los honores de una existencia aparte, ese mismo sistema se encarga de destruir, por medio de la competencia, todo valor inherente, y hace cambiar diariamente y a cada hora la proporción de valor de las cosas entre sí. ¿Dónde encontrar, en medio de este torbellino, la posibilidad de un cambio basado en un fundamento moral? En este continuo vaivén, todo el mundo *tiene* que tratar de encontrar el momento favorable para comprar o vender, todo el mundo, quiéralo o no, tiene que hacerse especulador, es decir, cosechar sin haber sembrado, lucrarse a costa de lo que otros pierden, calcular a expensas de la desgracia ajena o hacer que el azar trabaje a favor suyo. El especulador cuenta siempre con los infortunios, especialmente con las malas cosechas, se vale de todo, como en su día se aprovechó del incendio de Nueva York. El colmo de la inmoralidad es la especulación de la bolsa de valores, la cual convierte a la historia y la humanidad en medios de satisfacción de la codicia del especulador que calcula fríamente o juega al azar. Y por mucho que el comerciante “sano” y honrado se considere farisaicamente por encima de los jugadores de bolsa (doy gracias a Dios, etc.), es tan malo como el especulador bursátil, pues especula como él, no tiene más remedio que hacerlo, la competencia le obliga a ello, y su comercio entraña, por lo tanto, la misma inmoralidad que el otro. Lo que hay de verdad en la competencia es la relación que media entre la

¹¹¹ Cfr. John Wade (1788-1875), *History of de Middle and Working Classes*. London 1835.

capacidad de consumo y la capacidad de producción. Esta competencia será la única que prevalezca en un estado de cosas digno de la humanidad. La colectividad tendrá que calcular lo que es capaz de producir con los medios de que dispone y determinar, en base a la relación entre este potencial de producción y la masa de los consumidores, en qué medida debe la producción aumentar o disminuir, hasta qué punto se puede tolerar el lujo o debe restringirse. Ahora bien, a los lectores que quieran juzgar con conocimiento acerca de esa relación y del aumento del potencial de producción que debe esperarse de un estado racional de la colectividad, les aconsejo que lean las obras de los socialistas ingleses y también, en parte, las de Fourier.

La competencia subjetiva, la pugna de capital contra capital, de trabajo contra trabajo, etc., se reducirá, en estas condiciones, a la emulación que tiene su fundamento en la naturaleza humana y que hasta ahora sólo ha sido aceptablemente estudiada por Fourier, emulación que, después de abolidos los intereses antagónicos, se verá circunscrita a su esfera peculiar y racional.

La lucha de capital contra capital, de trabajo contra trabajo, de tierra contra tierra, arrastra la producción a un vértigo en el que se vuelven del revés todas las relaciones naturales y racionales. Ningún capital puede hacer frente a la competencia del otro sin verse espoleado a la más febril actividad. Ninguna finca puede ser cultivada con provecho a menos que intensifique constantemente su capacidad de producción. Ningún obrero puede defenderse de sus competidores si no consagra al trabajo todas sus fuerzas. Y, en general, nadie que se vea arrastrado a la lucha de la competencia puede salir a flote en ella sin poner a contribución el máximo sus energías, renunciando a todo fin verdaderamente humano. Y, como es natural, la consecuencia necesaria de esta tensión del esfuerzo en uno de los lados es el descuido de energías en el otro. Cuando las oscilaciones de la competencia son pequeñas, cuando la oferta y la demanda, la producción y el consumo casi se equilibran, el desarrollo de la producción tiene que llegar necesariamente a una fase en la que queden tantas fuerzas productivas sobrantes que la gran masa de la nación no tenga de qué vivir y las gentes pasen hambre en medio de la abundancia. Se trata de una postura verdaderamente demencial, el absurdo viviente en que se halla Inglaterra desde hace ya bastante tiempo. Y si la producción oscila con mayor fuerza, como necesariamente tiene que ocurrir por efecto de semejante estado de cosas, se presentará la alternativa entre el florecimiento y la crisis, la superproducción y el estancamiento. El economista no ha acertado jamás a explicar esta disparatada situación; para explicarla ha inventado la teoría de la población, tan absurda e incluso más, si cabe, que la contradicción entre la riqueza y la miseria simultáneas. Y es que al economista no le era *lícito* ver la verdad; no le era lícito comprender que esta contradicción es sencillamente una consecuencia lógica de la concurrencia, pues si lo comprendiera así se vendría abajo todo su sistema.

Para nosotros, la cosa tiene fácil explicación. La capacidad de producción de que dispone la humanidad es ilimitada. La inversión de capital, trabajo y ciencia puede potenciar hasta el infinito la capacidad de rendimiento de la tierra. Un país “superpoblado” como la Gran Bretaña podría, según los cálculos de los economistas y estadísticos más capaces (véase Alison, *Principles of population*, tomo I, caps. 1 y 2)¹¹², llegar a producir en diez años trigo bastante para alimentar a una población seis veces mayor que la actual. El capital aumenta diariamente; la mano de obra crece con la población, y la ciencia va sometiendo cada vez más día tras día, las fuerzas naturales al dominio del hombre. Esta ilimitada capacidad de producción, manejada de un modo consciente y en interés de todos, no tardaría en reducir al mínimo la masa de trabajo que

¹¹² Archibald Alison (1792-1867), historiador y economista antimalthusiano, autor de *Principles of Population*, London 1840, 2 vols.

pesa sobre la humanidad; confiada a la competencia, hace lo mismo, pero dentro del marco de la contradicción. Mientras una parte de la tierra se cultiva con los mejores métodos, otra que en Gran Bretaña e Irlanda llega a 30 millones de acres permanece baldía. Una parte del capital circula con asombrosa rapidez, mientras otra se mantiene ociosa en las arcas. Unos obreros trabajan hasta catorce y dieciséis horas al día, mientras que otros están sin hacer nada, parados y pasando hambre. O, lo que es lo mismo, nos encontramos con que la distribución surge de esa simultaneidad: hoy, el comercio se desenvuelve bien, la demanda es grande, todo el mundo trabaja, la rotación del capital adquiere una rapidez pasmosa, florece la agricultura, los obreros se matan a trabajar; y mañana surge el estancamiento, la agricultura deja de ser rentable y grandes extensiones de tierra se quedan baldías, el capital se paraliza en medio de su flujo, los obreros se hallan sin trabajo y el país entero adolece de exceso de riqueza y de exceso de población.

Esta marcha de las cosas no puede ser considerada como acertada por el economista, ya que de otro modo tendría que renunciar, como hemos dicho, a todo su sistema de la competencia; tendría que reconocer la vacuidad de su contradicción entre la producción y el consumo, entre la superpoblación y la riqueza superflua. Pues bien, ya que el hecho era innegable, se inventó la teoría de la población, para poner el hecho en consonancia con la teoría.

Malthus, inventor de esa doctrina, afirma que la población presiona constantemente sobre los medios de sustento, que, al aumentar la producción, la población aumenta en las mismas proporciones y que la tendencia inherente a la población de crecer por encima de los límites de los medios de sustento disponibles constituye la causa de toda la miseria y de todos los males. En efecto, cuando hay exceso de seres humanos, los seres sobrantes, según Malthus, tienen que ser eliminados de un modo o de otro, o perecer de muerte violenta o morir de hambre. Pero, una vez eliminados, vienen nuevos sobrantes de población a cubrir la vacante, con lo que el mal que se creía, remediado se reproduce. Y esto ocurre, además, en todos los pueblos, tanto en los civilizados como en los primitivos; los salvajes de la isla de Australia, cuya densidad de población es de un habitante por milla cuadrada, adolecen de una superpoblación igual a la de los ingleses. En una palabra: aplicando consecuentemente esta doctrina, deberíamos decir que la tierra se hallaba *ya superpoblada cuando la habitaba un solo hombre*. ¿Y cuáles son las consecuencias de esta marcha de las cosas? Que los que sobran son precisamente los pobres, por los cuales no se puede hacer otra cosa que aliviarles en la medida de lo posible la muerte por hambre, convencerles de que el asunto no tiene remedio y que el único camino de salvación para su clase es reducir hasta el máximo la procreación, y si esto no se consigue, no cabe solución mejor que crear un establecimiento estatal que se encargue de matar sin dolor a los hijos de los pobres, como el que ha propuesto “Marcus”¹¹³ calculándose que cada familia obrera sólo podrá sostener a dos hijos y medio y que los que excedan de esta cifra deberán ser condenados a la muerte indolora. El hecho de dar limosna constituiría un crimen, ya que favorecería el incremento de la población sobrante; en cambio resultará muy beneficioso declarar que la pobreza es un delito y convertir los establecimientos de beneficencia en centros penales, como lo ha hecho ya en Inglaterra la nueva ley “liberal” sobre los pobres. Es cierto que esta teoría se compagina muy mal con la doctrina de la Biblia sobre la perfección de Dios y de su creación, pero “¡es una mala refutación el invocar la Biblia en contra de los hechos!”

¿Hace falta continuar desarrollando todavía más, seguir hasta sus últimas consecuencias esta infame y asquerosa doctrina, esta repugnante blasfemia en contra de la naturaleza y de la humanidad? En ella se nos muestra la inmoralidad del economista

¹¹³ Firmados con el pseudónimo Marcus aparecieron algunos opúsculos: *On the Possibility of Limiting Populousness*, London, 1838.

llevada al límite. ¿Qué significan todas las guerras y todos los horrores del sistema monopolista en comparación con esa teoría? Pero en ella tenemos la clave de bóveda del sistema liberal de la libertad de comercio, que, al caer, arrastra consigo todo el edificio. Pues si se demuestra que la competencia es la causa de la miseria, de la pobreza y el crimen ¿quién se atreverá a levantar la voz en su defen-sa? Alison, en la obra citada arriba, ha refutado la teoría de Malthus al apelar a la capacidad de producción de la tierra y oponer al principio maltusiano el hecho de que cualquier adulto puede producir más de lo que consume, hecho sin el cual no podría multiplicarse la humanidad, ni siquiera existir, pues ¿de qué, si no, iban a vivir los que crecieran? Pero Alison no entra en el fondo del problema, razón por la cual llega, en definitiva, al mismo resultado que Malthus. Demuestra, es cierto, la falsedad del principio maltusiano, pero no pude negar los hechos que condujeron a aquél a este principio.

Si Malthus no hubiera enfocado el asunto de un modo tan unilateral, se habría dado cuenta de que la población o mano de obra sobrante aparece siempre unida a un exceso de riqueza, de capital y de propiedad sobre la tierra. La población sólo es excesiva allí donde es excesiva, en general, la capacidad de producción. Así lo revela del modo más palmario el estado de todo país superpoblado, principalmente el de Inglaterra, desde los días en que Malthus escribió. Estos eran los hechos que Malthus tenía que haber considerado en su conjunto, y cuya consideración le habría llevado necesariamente a una conclusión acertada; pero, en vez de eso, destacó un solo hecho, dio de lado a los otros y llegó, como era natural, a una conclusión disparatada. El segundo error en que incurrió fue el de confundir los medios de sustento y la ocupación. Un hecho, el mérito de cuyo descubrimiento hay que atribuir a Malthus, lo constituye el que la población presiona siempre sobre los empleos y que se engendran tantos individuos como pueden encontrar ocupación, lo que quiere decir que, hasta ahora, la procreación de mano de obra se regula por la ley de la competencia y se halla expuesta, por lo tanto, a crisis y oscilaciones periódicas. Pero una cosa son las ocupaciones y otra los medios de sustento. Las ocupaciones sólo se multiplican en último extremo al incrementarse la fuerza de las máquinas y el capital; en cambio, los medios de sustento aumentan tan pronto como crece, aunque sólo sea en pequeña medida, la capacidad de producción. Se revela aquí una nueva contradicción de la Economía. La demanda del economista no es la verdadera demanda y su consumo es un consumo artificial. Para el economista sólo es verdadero agente de la demanda, verdadero consumidor, quien puede ofrecer el equivalente de lo que recibe. Ahora bien, si es un hecho que cualquier adulto produce más de lo que puede consumir, y que los niños son como los árboles, que devuelven con creces lo que en ellos se ha invertido (y nadie podrá dudar que estos son hechos) habría que llegar a la conclusión de que cada obrero tendrá necesariamente que producir más de lo que necesita, y de que, por lo tanto, una familia numerosa representa un regalo muy apetecible para la comunidad. Pero el economista, en su tosquedad, no reconoce más equivalente que el que se paga en dinero contante y sonante. Y se halla tan aferrado a sus contradicciones que los hechos más palmarios le tienen sin cuidado como los principios científicos.

La contradicción se suprime sencillamente superándola. Al fundirse los intereses actualmente antagónicos, desaparece la contradicción entre la superpoblación, de una parte, y el exceso de riqueza de otra; desaparece el hecho milagroso, más milagroso que los milagros de todas las religiones juntas, de que una nación se muera de hambre a fuerza de riqueza y abundancia; se viene abajo la demencial afirmación de que la tierra no tiene fuerza para alimentar a los hombres. Esta afirmación constituye la cúspide de la Economía cristiana, y que nuestra Economía es esencialmente cristiana podría demostrarlo a la luz de cada postulado, de cada categoría, y lo haré en su momento oportuno; la teoría de Malthus no es más que la expresión económica del dogma religioso de la contradicción

entre el espíritu y la naturaleza y de la corrupción que de ella se deriva. La nulidad de esta contradicción, desde hace mucho tiempo resuelta en la religión, espero haberla puesto de manifiesto también en el terreno económico; por lo demás, no aceptaré como competente ninguna defensa de la teoría malthusiana que antes no me demuestre, partiendo de sus propios principios, cómo un pueblo puede pasar hambre a fuerza de abundancia y ponga esto en consonancia con la razón y los hechos.

Por lo demás, la teoría de Malthus ha representado un punto de transición absolutamente necesario, que nos ha hecho avanzar un trecho incalculable. Gracia a ella y, en general, a la Economía, se ha fijado nuestra atención en la capacidad de producción de la tierra y de la humanidad, y, una vez que nos hemos sobrepuesto a este estado de desesperación, económica, estamos para siempre a salvo del miedo a la superpoblación. De él extraemos los más poderosos argumentos económicos en pro de la transformación social; pues, incluso aunque Malthus tuviera razón, habría que acometer esta transformación sin demora, ya que solamente ella y la cultura de las masas que traerá consigo, harán posible esa limitación moral del instinto de procreación que el propio Malthus considera como el más fácil y eficaz medio de contrarrestar la superpoblación. Ese miedo nos ha permitido conocer la humillación más profunda de la humanidad, la supeditación de ésta a las condiciones de la competencia; y nos ha hecho ver cómo, en última instancia, la propiedad privada ha convertido al hombre en una mercancía cuya creación y destrucción dependen también sólo de la demanda, y cómo el sistema de la competencia ha sacrificado así y sacrifica diariamente a millones de seres; todo esto lo hemos visto y nos lleva a la necesidad de acabar con esa humillación de la humanidad mediante la abolición de la propiedad privada, de la competencia y de los intereses antagónicos.

Volvamos, sin embargo, para privar de toda base al miedo general a la superpoblación, a la relación que media entre la capacidad de producción y la población. Malthus establece un cálculo, sobre el que descansa todo su sistema. La población dice crece en progresión geométrica: $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32$, etc., mientras que la capacidad de producción de la tierra aumenta solamente en progresión aritmética: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6$. La diferencia salta a la vista y es sencillamente pavorosa, pero, ¿es cierta? ¿dónde está la prueba de que la capacidad de rendimiento de la tierra aumente en proporción aritmética? La extensión de la tierra es limitada, es cierto. La mano de obra que en ella puede invertirse aumenta con la población; aun concediendo que el aumento del rendimiento debido al aumento de trabajo no registre siempre un incremento a tono con la proporción del trabajo invertido, siempre quedará un tercer elemento, que al economista, ciertamente, no le dice nada, la ciencia, cuyo progreso es tan ilimitado y rápido, por lo menos, como el de la población. ¿Qué progresos no debe la agricultura del siglo actual solamente a la química, más aún, solamente a dos hombres, sir Humphrey Davy y Justus Liebig? Ahora bien; la ciencia crece, por lo menos, como la población; ésta crece en proporción al número de la generación anterior y la ciencia avanza en proporción a la masa de los conocimientos que la generación precedente le ha legado, es decir, en las condiciones más normales, también en proporción geométrica, y para la ciencia no hay nada imposible. Y es ridículo hablar de superpoblación mientras “en el valle del Misisipi haya terreno baldío bastante para asentar en él a toda la población de Europa”¹¹⁴, mientras sólo pueda considerarse en cultivo, digamos, la tercera parte de la tierra, y la producción solamente de esta tercera parte pueda aumentar en seis veces y más, simplemente aplicando los métodos de mejora de la tierra que hoy se conocen.

¹¹⁴ Cfr. A. Alison, *The Principles of Population*, cit. vol. I, p. 548.

La competencia enfrenta, como hemos visto, a unos capitales con otros, a un trabajo con otro, a una propiedad territorial con otra, y a cada uno de estos elementos con los otros dos. En la lucha triunfa el más fuerte, y, si queremos predecir el resultado de esta lucha, tenemos que investigar la fuerza de los contrincantes. En primer lugar, tenemos que la propiedad de la tierra y el capital, considerados cada uno de por sí, son más fuertes que el trabajo, pues mientras el obrero necesita trabajar para poder vivir, el propietario de la tierra vive de sus rentas y el capitalista de sus intereses, y, si se ven apurados, pueden vivir de su capital o de la propiedad de la tierra capitalizada. Consecuencia de esto es que al obrero sólo le corresponde lo estrictamente necesario, los medios de sustento indispensables, mientras que la mayor parte del producto se distribuye entre el capital y la propiedad territorial. Además, el obrero más fuerte desplaza del mercado al más débil, el mayor capital al menor, y la propiedad de la tierra más extensa a la más reducida. La práctica se encarga de confirmar esta conclusión. Nadie ignora las ventajas que el industrial o el comerciante más poderoso tiene sobre el más débil, o el gran propietario de tierras sobre el poseedor de una pequeña parcela. Consecuencia de ello es que, ya en las condiciones normales, el gran capital y la gran propiedad de la tierra devoran, según el derecho del más fuerte, a los pequeños: la concentración de la propiedad. Concentración que es aún mucho más rápida en las crisis comerciales y agrícolas. La gran propiedad crece siempre mucho más aprisa que la pequeña, porque sólo necesita descontar una parte mucho menor en concepto de gastos. Esa concentración de la propiedad es una ley inmanente a la propiedad privada, como lo son todas las demás; las clases medias tienden necesariamente a desaparecer, hasta que llegue un momento en que el mundo se halle dividido en millonarios y pobres, en grandes terratenientes y míseros jornaleros. Y de nada servirán todas las leyes encaminadas a evitarlo, todas las divisiones de la propiedad territorial, todas las posibles desmembraciones del capital: este resultado tiene que producirse y se producirá, a menos que le salga al paso una total transformación de las relaciones sociales, la fusión de los intereses antagónicos, la abolición de la propiedad privada.

La libre competencia, ese tópico cardinal de los economistas de nuestros días, es imposible. Por lo menos el monopolio se proponía, aunque el propósito fuera irrealizable, proteger de fraudes al consumidor. La abolición del monopolio abre las puertas de par en par al fraude. Decís que la competencia lleva en sí el remedio contra el fraude, ya que nadie comprará cosas malas lo que quiere decir que todo comprador tendría que ser un conocedor perfecto de los artículos que se le ofrecen, cosa imposible de ahí la necesidad del monopolio, que se hace valer con respecto a muchos artículos. Las farmacias, etc., tienen necesariamente que funcionar sobre bases monopolistas. Y el artículo más importante de todos, el dinero, es precisamente el que más necesita acogerse al régimen de monopolio. El medio circulante ha provocado una crisis comercial cuantas veces ha dejado de ser monopolio del estado, y los economistas ingleses, entre otros el Dr. Wade, reconocen también la necesidad del monopolio en cuanto al dinero. Pero tampoco el monopolio garantiza contra la circulación de moneda falsa. De cualquier lado que nos volvamos, veremos que lo uno es tan difícil como lo otro, que el monopolio engendra la libre competencia y ésta a su vez el monopolio; ambos deben, por lo tanto, ser destruidos, y estas dificultades sólo pueden resolverse mediante la abolición del principio que las engendra.

La competencia ha calado en todas las regiones de nuestra vida y ha llevado a término la servidumbre de unos hombres con respecto a otros. La competencia es el gran acicate que espolea constantemente nuestro viejo orden, o, mejor dicho, desorden social, ya en declive, pero devorando en cada esfuerzo una parte de sus maltrechas fuerzas. La competencia domina el progreso numérico de los hombres y gobierna también su

progreso moral. Quien se halla ocupado un poco de la estadística de los crímenes, no puede por menos de haber advertido la curiosa regularidad con que la delincuencia progresa de año en año y con que ciertas causas engendran ciertos delitos. La expansión del sistema fabril conduce en todas partes a la multiplicación de la delincuencia. Cabe determinar de antemano, todos los años, el número de detenciones, de procesos criminales y hasta de asesinatos, robos, pequeños hurtos, etc., con la misma certera precisión con que en Inglaterra se ha hecho más de una vez. Esta regularidad demuestra que también los delitos se rigen por la ley de la competencia, que la sociedad provoca una *demand*a de delincuentes a la que da satisfacción la correspondiente *oferta*, que el vacío que se abre con la detención, la deportación o la ejecución de cierto número de criminales se cubre inmediatamente con una nueva promoción, ni más ni menos que cualquier vacío producido en la población se cubre con una nueva hornada; o, dicho en otras palabras, que el delito presiona sobre los medios punitivos lo mismo que presionan los pueblos sobre los medios de ocupación. Y dejo al buen juicio de mis lectores el opinar si, en tales condiciones, es realmente justo condenar a quienes delinquen. Lo que a mí me interesa es, sencillamente, poner de relieve cómo competencia se hace también extensiva al campo moral, y mostrar a qué profunda degradación condena al hombre la propiedad privada.

En la lucha del capital y la tierra contra el trabajo, los dos primeros elementos le llevan a éste todavía una ventaja especial: el auxilio de la ciencia, que en las condiciones actuales va también dirigida en contra del trabajo. Por ejemplo, casi todos los inventos mecánicos deben su origen a la escasez de mano de obra como ocurre fundamentalmente con el telar mecánico inventado por Hargreaves, Crompton y Arkwright¹¹⁵. De la necesidad de esforzarse por encontrar trabajo ha surgido siempre un invento, lo cual ha venido a ser una especie de considerable multiplicación de la mano de obra, y consecuente disminución de la demanda de trabajo humano. De ello tenemos un ejemplo constante en la historia de Inglaterra desde 1770 hasta nuestros días. El último invento importante de la industria de tejidos de algodón, el *self-acting-mule*¹¹⁶, fue causado única y exclusivamente por el aumento de la demanda de trabajo y el alza de los salarios; dicho invento ha venido a duplicar el trabajo maquinizado, reduciendo así el trabajo manual a la mitad, dejando sin trabajo a la mitad de los obreros y presionando así el salario de la otra mitad; este invento logró aplastar una conspiración de los obreros contra los fabricantes y acabó de este modo con el último vestigio de fuerza con que todavía podía enfrentarse el trabajo a la desigual lucha contra el capital (cfr. Dr. Ure *Philosophy of manufactures*, tomo II).¹¹⁷

El economista dice: es verdad que, en última instancia, la máquina favorece al obrero, ya que abarata la producción, abriendo con ello un mercado nuevo y más extenso para sus productos, lo que a la postre hace que los obreros, en principio desalojados, vuelvan a encontrar trabajo. Esto es cierto, pero el economista se olvida de una cosa, y es que la creación de mano de obra se regula siempre por la competencia, y que la mano de obra presiona siempre sobre los medios de ocupación, y que, por lo tanto, para que esos beneficios se produzcan, tiene que haber a su vez gran número de obreros aguardando trabajo, lo cual contrarresta y convierte en ilusorios dichos beneficios, al paso que los perjuicios, es decir, la repentina supresión de medios de sustento para la mitad de los obreros y la reducción para la otra mitad, no tiene nada de ilusorio. Olvida que el progreso de los inventos jamás se detiene, de forma que esos perjuicios se eternizan. Olvida que,

¹¹⁵ James Hargreaves (muerto en 1778) fue el inventor de una máquina para hilar llamada "Jenny"; otra hiladora fue inventada por Samuel Crompton (1753-1827); el industrial Richard Arkwright (1732-1792) fabricó numerosos tipos de telares mecánicos.

¹¹⁶ La "self-acting-mule" es una máquina automática para hilar.

¹¹⁷ Andrew Ure (1778-1857), químico escocés, autor de *Philosophy of Manufactures*.

con la división del trabajo llevada a un grado tan alto por nuestra civilización, un obrero sólo puede vivir a condición de poder trabajar en una máquina determinada, al mismo tiempo que ejecuta una determinada y mínima operación. Olvida que, para el obrero adulto, el paso de una ocupación a otra nueva resulta casi siempre una cosa imposible.

Al fijarme en los efectos de la maquinaria se me ocurre otro tema algo más apartado. Me refiero al sistema fabril, el cual no tengo tiempo ni ganas de tratar aquí. Por otra parte, no tardaré en tener ocasión de desarrollar despacio la repugnante inmoralidad de dicho sistema y poner de manifiesto sin ningún miramiento la hipocresía de los economistas, que brilla aquí en todo su esplendor.

Notas sobre la traducción y terminología

Algunos términos alemanes del original han sido tratados conforme las traducciones ya consagradas en castellano, y que datan, algunas, del siglo pasado.

Aufheben (pret.: *aufhob*, p.p. *aufgehoben*; sust. *Aufhebung*). -(Literalmente, “levantar”, “alzar”.) Tiene dos significados. Puede significar “abolir”, “cancelar”, “anular”, “suprimir”, etc. También “preservar. Hegel la empleaba para expresar la acción negativo-positiva por la cual una categoría lógica superior, o forma de la naturaleza o del espíritu, al superar una inferior “la anula” e “incorpora su verdad”. (*Lógica*, tr. Wallace, 2ª ed., pág. 180.) En este volumen se usa a veces “superar” cuando el texto indica este doble significado (positivo-negativo); y también “suprimir”. A veces, cuando el sentido indicaba lo simplemente negativo, se da “anular”, “abolir”, etcétera.

Entäussern (p.p. *entäussert*; sust. *Entäusserung*).- “Renunciar”, “apartarse”, “vender”, “alienar” (un derecho, la propiedad personal). Esta última es la que mejor da el sentido empleado por Marx, de transferencia, de una venta, que simultáneamente es una renunciación. Al mismo tiempo *Entäussern* significa “hacer exterior a uno”, en este caso se ha traducido “exteriorizar”.

Entfremden (p.p. *entfremdet*; sust. *Entfremdung*).- “Enajenar”, “alienar”. Aquí se emplea generalmente “enajenar”. Se da “alienar” cuando el sentido implica contexto legal-comercial. En castellano se suele encontrar el empleo indistinto:

- “... y restituyó lo que estaba alienado” (enajenado) - Fray Luís de León.
- “Gran enajenación de los ánimos y voluntades, y extraño apartamiento es no entenderse un hombre a otro” - Bernardo de Alderete.

-El Diccionario Hispano-Americano dice: *Enajenar*.- Fig. “Sacar a uno fuera de sí, privarlo a uno del uso de la razón o de los sentidos.”

-En la traducción de Angélica Mendoza de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (Ed. Claridad, Buenos Aires, 1939), se lee siempre “enajenación” aun cuando Hegel haya empleado *Entäusserung*.

-“Ejemplos de la enajenación de la personalidad son: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la no libertad de la misma, etc.; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la eticidad y de la religión, se manifiesta en la superstición y en la cesión a otros del poder y de la autoridad de determinar y prescribir lo que yo debo cumplir como acciones... y qué cosa ha de ser obligación de conciencia, de verdad y de religión, etc.” (Págs. 89- 90.)

No obstante, aquí empleamos “enajenar” cuando el original dice *entfremdet*; y “alienar” cuando Marx emplea *entäussert*, que equivale a enajenar en el sentido legal-comercial.

Wesen.- “Esencia”, en el sentido de sustancia; también “ser” (como un “ser humano”, “ser supremo”, etc.) Hegel la usa para indicar que el objeto designado no ha de tomarse aisladamente, sino como un complejo. Marx la emplea en sentido similar: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.” [C. Marx, “[Tesis sobre Feuerbach](#)”, tesis 6, en nuestra serie [Marx y Engels, algunos materiales](#). EIS]

El sentido en que en cada caso ha sido traducida la palabra, se da en las notas al pie de página:

La palabra “regatear” que se da en este texto está empleado en el sentido de “reventa”, “vender al por menor lo que se ha comprado al por mayor”; no como “tira y afloja: entre comprador y vendedor.

**Edicions Internacionals Sedov
Serie Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels**

Edicions internacionals Sedov



Consulta las publicaciones de nuestras 18 series

- *01. Trotsky inédito en Internet y castellano / Obras Escogidas*
 - *02. Obras Escogidas de León Trotsky en español*
 - *03. Obras Escogidas de Rosa Luxemburg en castellano*
 - *04. Obres escollides de Lenin en català*
 - *05. Obres escollides de Rosa Luxemburg en català*
 - *06. León Sedov: escritos*
 - *07.a Liga de los Comunistas*
- *07.b Primera Internacional. Asociación Internacional de Trabajadores (AIT)*
- *08.a Segunda Internacional (Internacional Socialista): resoluciones y otros materiales*
 - *08.b Internacional de Mujeres Socialistas*
- *09. Tercera Internacional. Internacional Comunista. Cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista y otros materiales*
 - *10. Cuarta Internacional. Años 30-40: Materiales de la fundación y construcción de la IV Internacional*
- *11. La Constitución de la Revolución Rusa y sus complementos jurídicos, 1917-1921 (decretos revolucionarios et alii)*
- *12.a Marx y Engels, algunos materiales. Correspondencia, artículos, obras, textos de la Liga de los Comunistas y I Internacional.*
 - *12.b Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels*
 - *13. Eleanor Marx y Jenny Marx*
 - *14. Lenin: dos textos inéditos*
 - *15. La lucha política contra el revisionismo lambertista*
 - *17. Documentos históricos recuperados por el Grupo Germinal*
 - *18. Escritos de León Trotsky 1929 - 1940, Editorial Pluma*
- *16. Años 30: Materiales de la Oposición Comunista de España, de la Izquierda Comunista Española y de la Sección B-L de España*

Consulta también las publicaciones de las 29 de nuestro sello hermano
(enlace desde imagen)

Alejandro Proletaria

