



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**Marxismo e individualismo**

**Para la crítica del individuo en la moderna sociedad  
burguesa**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

**Oswaldo Enrique Sandoval Castro**

**Asesor: Dr. Jorge Negrete Fuentes**

**2016**

**Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





## **Agradecimientos**

Agradezco a mis padres, y especialmente a mi hermana Roxana, por el apoyo que me han dado durante toda mi vida.

Quisiera agradecer especialmente a la Doctora Ana María Rivadeo porque, además de dirigir mi trabajo, me enseñó que nacemos y volveremos a morir, y otra vez naceremos. Y nunca dejaremos de nacer, pues la muerte es mentira. Porque nosotros hacemos que la muerte sea mentira. Porque desde este punto avizorábamos que aún estábamos lejos del sol mezclado en el mar, pero es claro que alcanzar este horizonte es el significado de su vida, y de la mía.

Es importante nombrar a mi organización política Colectivo Ratio, especialmente a mis amigos Erick y Sandra. Porque cuando nos asociamos nuestra finalidad es inicialmente la crítica. Nuestra necesidad es la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Entre nosotros la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por la derrota.

A Andrea, por enseñarme a cambiar amor por amor, confianza por confianza. La lluvia siempre empieza cuando tú te vas.

Gracias a mis sínodos por sus revisiones y correcciones: Jorge Negrete Fuentes, Sara Luz Alvarado Aranda, José Manuel Castillo Alvarado, Ernesto González Rubio Canseco y Arturo Ramos Argott.

# Índice

<b>Introducción</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo 1: la emergencia del individuo burgués</b>	<b>12</b>
1.1 La imposibilidad del “individuo” en los modos de producción precapitalistas	12
1.2 La emergencia del individuo burgués	14
1.3 Primera esfera de realización de la totalidad social capitalista: sociedad civil	18
1.4 Segunda esfera de realización de la totalidad social capitalista: Estado moderno	23
<b>Capítulo 2: la concreción del individualismo</b>	<b>29</b>
2.1 El carácter general del individualismo	29
2.1.1 Enajenación del objeto de la producción	31
2.1.2 Enajenación de la actividad productiva	33
2.1.3 Enajenación de la esfera política	37
2.1.4 Enajenación genérica	38
2.2 Determinaciones de la conciencia individualista	43
2.3 La alucinatoria compensación individualista	45
<b>Capítulo 3: el problema del individualismo para la filosofía</b>	<b>48</b>
3.1 La filosofía moderna	48
3.1.1 Estado de naturaleza del iusnaturalismo moderno	48
3.1.1.1 Hobbes	52
3.1.1.2 Spinoza	55
3.1.1.3 Locke	58
3.1.1.4 Rousseau	61
3.1.1.5 Kant	65
3.1.2 El egoísmo en la teoría de Smith	68
3.2 Balance crítico del concepto de individualismo en la filosofía moderna	74
3.3 Marx y el proyecto de la superación política del individualismo social	77
<b>Conclusiones</b>	<b>84</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>89</b>

-Sólo se conocen las cosas que han sido domesticadas –dijo el Zorro-.  
Los hombres no tienen tiempo para conocer nada.  
Compran todo ya hecho en las tiendas.  
Pero como no hay tiendas donde se vendan amigos, los hombres no tienen amigos.  
¡Si quieres un amigo domestícame!

**Antoine de Saint-Exupéry**

**El Principito**

¡Se ha encontrado!  
¿Qué? la eternidad.  
Es el sol mezclado  
en el mar.

**Arthur Rimbaud**

**Una temporada en el infierno**

## Introducción

La investigación que realizamos aquí, tiene como objetivo exponer las contradicciones de lo “individual” en la moderna sociedad capitalista, es decir, exponer cómo esta sociedad apunta a un proceso de liberación individual que termina traicionándose a sí mismo al ser determinado como proceso de desarrollo del individualismo social. Desde nuestra perspectiva, el abordaje de este problema sólo puede realizarse desde una consideración teórica concreta. Por “concreto” entendemos la síntesis de las múltiples determinaciones inscritas en el proceso de desarrollo histórico de todo lo real. Así, el problema que investigamos tiene que ser precedido por una consideración que apunte a la exposición esencial de la síntesis de las múltiples determinaciones sociales inscritas en el proceso histórico del desarrollo del individualismo en la moderna sociedad burguesa.

En primer lugar, el problema que encaramos se sitúa en el ámbito histórico de la modernidad. La modernidad se presenta como un proyecto histórico de totalización y realización civilizatorias de la vida humana que desarrolla los vínculos sociales de los sujetos, sentando las bases para el despliegue de la individualidad, es decir, de lo característico de un sólo ser humano, o de lo personal. No obstante, la modernidad se halla atravesada tanto por el modo de producción capitalista como por la lucha por su estabilización estatal. La modernidad, entonces, corporiza una relación *contradictoria* entre lo civilizatorio y lo capitalista.

Una relación contradictoria supone siempre un vínculo entre dos elementos diferentes, unidos, sin embargo, de modo inescindible, ya que cada uno es por medio del otro –no son autosubsistentes-. Así, la contradicción excluye que los elementos sean idénticos o dicotómicos, es decir, expresa una relación de unidad y *al mismo tiempo* de diferencia, en lo que radica su carácter *concreto*. La supresión de la diferencia (identidad) o de la unidad (dicotomía) en el seno de esta relación, conduce necesariamente a una consideración *abstracta* del objeto. En este mismo orden de ideas, una contradicción implica un movimiento constante, un devenir, en cuanto unidad entre el ser y el no ser. Pero este devenir no es infinitamente heraclíteo (movimiento sin superación), sino que abre siempre la posibilidad de la emergencia de un tercero. El tercer elemento lleva tatuada la contradicción (conservándola), pero de una forma ya no activa (cancelándola), como superación y ampliación del campo de realidad de ambos elementos. De esta manera, este movimiento de superación constituye el desarrollo histórico de la unidad de la unidad y de la diferencia. Entonces, ¿qué significa que la relación entre lo civilizatorio y lo capitalista guarde una relación contradictoria en la modernidad?

La modernidad es una estructura producida socialmente en el seno de determinadas *formas* de producción de lo real. Las formas de producción refieren a una determinada relación entre: 1) las fuerzas productivas, entendiendo por éstas una determinada relación entre los sujetos productores de la totalidad de lo real, y las condiciones totales bajo las cuales estos sujetos producen; y 2) las relaciones sociales de producción, entendiendo por ellas las relaciones que establecen los sujetos sociales en el proceso de producción de su vida, incluyendo las relaciones de poder, de propiedad, etc. Las relaciones específicas entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción constituyen un determinado modo de producción. El modo de producción del que hablamos aquí es el capitalista. Por capitalismo entendemos, de modo provisional, un sistema social, económico y político basado en la propiedad privada de los medios de producción y la explotación del trabajo ajeno, que realiza al capital como relación social esencial de producción para la acumulación de capital.

Esto significa que la moderna y “civilizada” vida humana tiende a reproducirse solamente en cuanto el proceso de producción-consumo social universal sirve de soporte a otro proceso diferente, que se le sobrepone, al que Marx llama proceso de valorización del valor o acumulación de capital. La dinámica de este último expresa una tendencia objetiva hacia un productivismo abstracto, que corresponde a la necesidad de producir por producir, emanada del mundo de las mercancías capitalistas y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del capital. Este principio tiende a estructurar la vida humana del sujeto como si éste, en calidad de poseedor de su fuerza de trabajo, estuviera diseñado exclusivamente para ser explotado con la finalidad de mantener la acumulación de capital. Así, el modo de producción capitalista produce una lógica social que *realiza* lo humano como una *des-realización* de lo propiamente humano. Es decir, universaliza la socialidad en su grado más alto para producir, al mismo tiempo, su desvalorización.

Hasta aquí es necesario clarificar la perspectiva teórica de la que partimos. 1) En la modernidad capitalista lo real se define a través de la *producción* inmanente del sujeto humano –inmanencia ligada a la nueva dinámica de las fuerzas productivas. 2) El fundamento de esa producción es la *escisión* entre las condiciones subjetivas (la fuerza humana de trabajo) y las condiciones objetivas del proceso de trabajo – los instrumentos de la producción-. 3) Esto genera una totalización social (producción universal de valores de cambio) y política (el Estado jurídico), que si bien ha sido producida por los sujetos sociales de modo inmanente, se les presenta, no obstante, como exterior, dominante e inapropiable. En efecto, esto último demuestra que las relaciones sociales de la modernidad capitalista enajenan a sus productores, tanto de su socialidad como de su individualidad, ya que se realizan a espaldas de sus sujetos, imponiéndose sobre ellos como una fatalidad irremediable.

Subsumidos en esta socialidad, los sujetos intentan dominar lo que los domina a través de un desarrollo “individual” que, al estar determinado por la enajenación de sus propias relaciones sociales, acaba resultando una modalidad compensatoria que reproduce, expande y reafirma la enajenación, tanto de la socialidad como de la individualidad. A este desarrollo “individual” que emerge de la enajenación de las relaciones sociales y que, por tanto, no pone en la base de la individuación la necesidad de su reapropiación social, es a lo que llamamos *individual-ismo*. Este *ismo*<sup>1</sup> da cuenta de la hipertrofia de uno de los momentos de la unidad inescindible de la contradicción entre socialidad e individualidad en el capitalismo, a la que resulta incapaz de superar. En esta línea, lo que aparenta constituir un proyecto de individuación libre, termina subiendo una escalera mecánica -que funciona en la modalidad de “descenso”- que profundiza, expande y consolida la enajenación social e individual. De ahí que el individuo se encuentre subsumido en esta contradicción. La investigación que realizamos pretende exponer los momentos propios del desarrollo de esta modalidad de individualismo social.

Para el desarrollo de nuestra investigación se tomó como base conceptual las teorizaciones críticas de Karl Marx. Cuando hablamos de las teorizaciones críticas de Marx nos referimos a un conjunto de ideas, conceptos, tesis, teorías, propuestas de metodología científica y estrategia política. Éstas de ninguna manera son acabadas y, por tanto, implican tareas de re-significación teórica de la obra de Marx en las que se habrá de trabajar. Porque cuando hablamos del desarrollo de la libre individualidad, o del individualismo social, referimos a problemas que no tienen un referente *específico* en la obra de Marx. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la obra de Marx es una crítica que descubre la forma bajo la cual el modo de producción capitalista desarrolla al máximo la socialidad humana por medio de su sabotaje: la constante des-realización humana que se realiza gracias a la lógica que el capitalismo impone desde su interior. De ahí que la obra de Marx sea la herramienta conceptual esencial para comprender y plantear nuestro problema – que es parte de la producción humano-social en un determinado momento histórico-

A este respecto, sin embargo, nos gustaría referirnos a ciertos prejuicios que circulan acerca del pensamiento de Marx sobre la cuestión del individualismo y la libre individuación. El primer prejuicio es confundir la teoría de Marx con el proyecto político del socialismo real. El socialismo real es el sistema burocrático y despótico que surge en un proceso histórico abierto por la Revolución Rusa de 1917, posteriormente impuesto a los países del Este.<sup>2</sup> El socialismo real no está contenido

---

<sup>1</sup> Sufijo formativo de sustantivos abstractos que denota algún tipo de doctrina, tendencia, teoría o sistema.

<sup>2</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, “Por qué vive y se necesita el socialismo”, en *El valor del socialismo*, México, Ítaca, 2000, p. 126

idealmente en el pensamiento de Marx como una consecuencia lógica necesaria (hegelianismo); y tampoco es una idea de Marx que se degrada al realizarse en la historia (platonismo). Nosotros partimos de la diferenciación esencial entre la obra de Marx y el socialismo real, pues, como demostraremos en el desarrollo de nuestra investigación, no puede existir un proyecto que se llame a sí mismo “socialista” si no apunta hacia un proceso de liberación individual.

El segundo prejuicio se refiere a la afirmación de que, en su obra, Marx descuidó la importancia del desarrollo del individuo, porque sólo habría tenido la idea de estandarizar una igualdad abstracta -económica y política- válida para toda individualidad. Según este prejuicio, en el socialismo no habría lugar para la competencia o para la satisfacción de los deseos más hedonistas del hombre. A contrapelo con esta posición, para nosotros la obra de Marx corporiza una compleja perspectiva teórica y política que apunta al desarrollo de una conciencia crítica colectiva, orientada a la transformación de lo real en una dirección liberadora, tanto del individuo como de su comunidad. En realidad, estos prejuicios se asientan en el desconocimiento de la obra de Marx; pero también, y esencialmente, en una apología del estado de cosas existente.

Hay, además, otros antecedentes teóricos que forman parte del horizonte de nuestro trabajo, a saber: antecedentes no marxistas contemporáneos; antecedentes marxistas; y antecedentes de la filosofía política de la modernidad.

De los antecedentes no marxistas contemporáneos resaltan investigaciones del tipo de las de Victoria Camps en torno al problema del individualismo moderno. Para Camps, el individualismo tiene un valor “paradójico”: él es, por una parte, una consecuencia de la igualdad civil y política producida por la democracia moderna; pero, por la otra, se levanta también como el mayor escollo para una democracia satisfactoria. Frente a esta “paradoja”, Camps no propone renunciar al individualismo, sino impulsar una ética acorde con las exigencias de la vida común.<sup>3</sup>

A nuestro parecer el planteamiento de Camps es limitado por las siguientes razones: 1) En ningún momento considera las relaciones sociales de producción en las que se articulan internamente las “libertades políticas”. 2) De ahí que el tema del individualismo quede atorado en una supuesta “paradoja”, estatuyendo así una tortuosa relación de convivencia entre “libertad política” e “individualismo”: algo que jamás puede ser explicado sin atender los nexos entre la esfera política y la económico-social. 3) El carácter “paradójico” del individualismo parece agotarse en la irresolubilidad porque, para Camps, no se trata de renunciar al individualismo. 4)

---

<sup>3</sup> Cfr. Victoria Camps, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1999.

En esta línea, la “solución” ética termina siendo una propuesta individualista respecto al problema del individualismo (el cambio está en uno mismo). ¡Vaya paradoja! Estamos, en realidad, ante una mera apología del capitalismo y del Estado moderno. Por estas razones hemos excluido de nuestro horizonte de trabajo las fuentes que podemos agrupar bajo el espectro de esta perspectiva teórica.

En lo que respecta a los antecedentes marxistas, hemos retomado a autores como Ana María Rivadeo, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Karel Kosík, Umberto Cerroni y Galvano Della Volpe. Aunque ninguno ha dedicado una obra al problema específico que abordaremos, a lo largo de sus trabajos hemos encontrado elementos *críticos* fundamentales para orientar nuestra investigación. Es necesario mencionar que la investigación que presentamos aquí se apoya en los avances que en este sentido han sido producidos por Marx y por los diversos autores ya mencionados. Si bien, no es nuestro objetivo debatir estos avances; ellos pueden considerarse, en general, como el campo conceptual en el que se inscribe el trabajo que hemos elaborado. Por ello es que nuestro trabajo podría parecer abundante en referencias, pero esto es así porque para desarrollar nuestro objetivo es necesario partir de ciertos resultados que han alcanzado estos grandes pensadores. Veamos ahora cómo desarrollamos nuestra investigación.

En nuestro primer capítulo exponemos la génesis histórica del moderno *individuo burgués*, que se asienta en la estructura del modo de producción capitalista, y explica la imposibilidad de la existencia social del “individuo” en los modos de producción precapitalistas. En estos últimos, el sujeto es la comunidad ya sea bajo las formas de la producción o de la organización política, dado que lo comunitario excluye todo espacio para el surgimiento de sujetos individuales. Así, la emergencia del individuo se arraiga en la estructura específica de la socialidad capitalista. Esta estructura supone la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo –o sea, entre los instrumentos de producción y el trabajador-, al tiempo que la liberación de éste respecto de todo lazo de sujeción personal –la supresión de todas las formas bajo las cuales el trabajador es propiedad de otro, o forma parte de las condiciones objetivas de la producción-. De este modo, despoja al trabajador de sus condiciones objetivas para producir, destruye todas las formas comunitarias precedentes pero abre, simultáneamente, por primera vez en la historia de la humanidad, la inédita posibilidad de la emergencia de lo individual.

El capitalismo inaugura una nueva forma de socialidad, caracterizada por la separación entre la esfera económico- social –la sociedad civil- y la esfera política –el Estado-, cuyas relaciones adquieren una enorme complejidad, la cual examinamos en el apartado 1.3 y 1.4. En el apartado 1.3 exponemos las determinaciones esenciales de la sociedad civil capitalista, esfera libre de toda

coacción extraeconómica, donde los individuos productores y portadores de mercancías se relacionan “voluntariamente” en el intercambio. Esta socialidad, producida por tales sujetos individuales, se revela, empero, como una instancia ajena, exterior a ellos y que los domina –el valor de cambio y la acumulación del capital-, de manera que los sujetos se encuentran incapacitados para reapropiársela. Aquí encontramos la primera contradicción propia de la “liberación individual” en el capitalismo.

Después de esto, en el apartado 1.4 abordamos la otra esfera propia de la socialidad capitalista: el Estado moderno. La esfera política se presenta aquí como una instancia cuya finalidad es representar los intereses comunes del conjunto de la sociedad. De ahí que aparezca como autónoma respecto a la sociedad civil – caracterizada por el choque y los conflictos relativos a los intereses económicos privados de los sujetos individuales-. Este Estado es un Estado *político*, aparentemente escindido de la esfera económico-social, cuya universalidad se asienta en una estructura jurídico-formal. El Estado político regula los conflictos de la sociedad civil sobre la base de una formalización jurídica de la vida política, que hace abstracción del contenido económico-social de esos conflictos. De ahí que los “intereses comunes” que pretende corporizar resulten, finalmente, en una universalización formal y abstracta que remite, una y otra vez, al contenido económico-social previamente “cancelado”. Aquí reside una segunda contradicción de la “liberación individual” en el capitalismo: esta socialidad política se encuentra permanentemente determinada por una estructura económico-social a la que no domina, y que se le impone como ajena y exterior, a pesar de que el sujeto, como ciudadano libre y portador de derechos políticos, haya sido liberado de toda coacción extraeconómica. Esta socialidad, como la individualidad que le es propia, está enajenada. Con este capítulo expondremos las estructuras histórico sociales generales sobre las que habrá de producirse el individualismo.

Sobre este andamiaje teórico abordamos de modo específico, en nuestro segundo capítulo, la cuestión del individualismo. Definimos al individualismo como expresión de una lógica social que refiere a una modalidad de desarrollo “individual”, que emerge de la enajenación de las relaciones capitalistas y no pone en la base de la individuación la necesidad de su reapropiación social. Exponemos los momentos esenciales del desarrollo de la lógica del individualismo: 1) enajenación general (respecto del objeto de la producción, de la actividad productiva, de la esfera política y del ser genérico histórico). 2) desarrollo ideológico de la conciencia (como falsa conciencia de lo real) respecto de las relaciones sociales en el capitalismo: la conciencia fatalista y voluntarista. 3) compensación de la enajenación por medio del desarrollo unilateral del individuo: “reapropiación” cósmica de lo real o compra-venta

de la supuesta personalidad. Con este capítulo expondremos de manera específica cómo el sujeto moderno produce su socialidad individualista.

Es en nuestro tercer capítulo donde exponemos cómo esta contradicción de la individualidad se halla también presente en la conciencia y en los planteamientos de la Filosofía moderna: esta contradicción consiste en presentar como natural a este individualismo producido históricamente. También exponemos cómo esta contradicción es encarada por Marx y su proyecto de liberación universal. Para esto, primero esbozamos una perspectiva teórica que explique la relación esencial entre Filosofía e Historia, ya que para nosotros es importante salir de aquel conjunto de perspectivas que consideran a la Filosofía y a la Historia como instancias separadas, esto es, de manera abstracta. Para nosotros, la Filosofía y la Historia se articulan internamente en el horizonte de la producción histórico-social de lo real mismo, donde se inscribe la Filosofía y halla su verdadera significación.

Planteada esta relación, en la primera parte de este capítulo exponemos el concepto del “individualismo natural” propio de la Filosofía moderna. Las investigaciones a las que nos referimos son el iusnaturalismo moderno y la teoría del hombre egoísta-benevolente de Adam Smith. Estas perspectivas filosóficas parten de caracterizaciones antropológicas esencialmente negativas respecto de la condición natural del hombre, ya que para los modernos la razón es incapaz de dirigir la acción de los sujetos, pues en realidad éstos son movidos por las pasiones. De ahí la conclusión de que el hombre es un ser egoísta por constitución, que sólo se quiere y se busca a sí mismo, y rechaza naturalmente cualquier orden impuesto desde fuera, aunque sea para el bien de la colectividad. Si hemos dado tanta importancia a la exposición de estas filosofías es porque posteriormente demostramos que éstas ofrecen una perspectiva ideológica de la génesis del individualismo.

En la segunda parte de este capítulo realizamos un balance crítico del concepto de “individualismo natural”. Exponemos el marco histórico de esta concepción, cuyo punto de partida es la socialidad producida históricamente en el capitalismo. En segundo lugar, demostramos que esta concepción hace abstracción de la especificidad *histórica* de la socialidad capitalista. Esto nos permite explicar que los filósofos modernos caracterizan el problema del individualismo partiendo de una concepción del sujeto humano como *objekt*; es decir, como algo dado, sin historia y subordinado fatalmente a las estructuras sociales que lo enajenan. De ahí que esta perspectiva se agote en una mera apologética del capitalismo.

En la tercera parte de este capítulo exponemos la forma en la que puede encararse el problema de la génesis del individualismo desde la perspectiva de Marx. Aquí partimos de que el individualismo surge del carácter contradictorio y social del modo

de producción capitalista. Esto nos lleva a considerar al sujeto humano como un *Gegenstand*, es decir, como un sujeto definido por su hacer, que actualiza constantemente la totalidad de sus relaciones sociales al tiempo que es actualizado por ellas.<sup>4</sup>

Desde esta perspectiva explicamos el proyecto de Marx con relación al acceso a la individualidad y a la superación del individualismo. Ese proyecto consiste en la reapropiación social de las construcciones sociales enajenadas que, en cuanto superación de la socialidad capitalista, sienta las bases de un efectivo proceso de individuación y de desarrollo de la libre individualidad. Éste se implica con la superación del individualismo, la liberación y la expansión de las potencialidades del individuo, su creatividad y capacidad de goce, que sólo pueden desplegarse en el seno de una nueva socialidad. Para Marx, a diferencia de todos los filósofos modernos, el proyecto de liberación de la individualidad humana es inescindible de la liberación humana respecto de la enajenación de su socialidad. De ahí que se estatuya como un proyecto de liberación de lo humano en su conjunto, y adquiera un carácter político centrado en la reapropiación, por los sujetos, de sus propios productos enajenados en el capitalismo. El pasaje del individualismo a la libre individualidad sólo puede ser entendido, por tanto, como el proceso histórico de su propia transformación. Con este capítulo expondremos cómo el problema del individualismo social es teorizado por la filosofía: ya sea como objeto dado e inamovible, o como objeto histórico y transformable. Así realizaremos el objetivo de nuestra investigación.

---

<sup>4</sup> El término al que referimos aquí (*Gegenstand*) lo retomamos de la primera tesis sobre Feurbach escrita por Marx. Dicho término hace referencia a la relación esencial que un objeto tiene con su sujeto productor.

## Capítulo 1: la emergencia del individuo burgués

### 1.1 La imposibilidad del “individuo” en los modos de producción precapitalistas

Los modos de producción precapitalistas se organizan en torno a un orden económico esencialmente natural respecto de las condiciones objetivas del trabajo. Aquí la tierra juega un papel fundamental ya que constituye el arsenal de la producción, como instrumento y materia prima para realizar este proceso. La condición esencial para la producción no es *producto del trabajo*, sino *naturaleza*. De manera que la propiedad de la tierra no es algo puesto, sino supuesto.

La existencia de estas condiciones objetivas del proceso productivo tiene como correlato que el sujeto productor también sea presupuesto natural para el desarrollo de esta comunidad. El sujeto existe solamente en calidad de miembro *inmediato* de una raza, un pueblo, una familia o de una corporación determinada, esto es, existe solamente como parte inmediata de un todo mayor. De manera que tanto la tierra como el trabajador –en su unidad inmediata- son condiciones presupuestas para la actividad del trabajo. De aquí que “*cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo -y por consiguiente también el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor*”.<sup>5</sup> Esto quiere decir que el sujeto no puede autonomizarse o sobresalir por encima de estas relaciones sociales que él mismo produce como parte de un todo social.

En estas comunidades no podemos hablar propiamente de “individuos”, sino de hombres que corporizan en su función social las dinámicas de reproducción de su comunidad. Los esclavos y los siervos, por ejemplo, son la parte de la sociedad que es tratada como condición natural de reproducción de otra parte de la sociedad: son como meras máquinas de trabajo que no se comportan como sujetos. Por eso es que no están separados de las condiciones objetivas del trabajo, ni siquiera están relacionados con ellas (ya que una relación supone un momento de diferencia), sino unidos inmediatamente. De ahí que cuando emerge la conquista de un pueblo, no se conquiste a la tierra y a los propietarios de esa tierra, sino a las condiciones totales de la producción: “*al hombre se le conquista junto con el suelo*”.<sup>6</sup>

En estas formas de reproducción social el objetivo económico es la producción de valores de uso: la reproducción del individuo en sus relaciones con la comunidad.

---

<sup>5</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 4

<sup>6</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant. Inmanencia y totalidad en la filosofía moderna*, México, Facultad de Estudios Superiores Fes Acatlán, 2008, p. 54

El valor de uso se determina por su código particular de realización cualitativa en el proceso de consumo, es decir, en la expresión cotidiana de la relación del individuo con la naturaleza. En estos modos de producción, la riqueza se crea en una dinámica de producción cualitativa, cuyo objetivo es la reproducción del hombre en su unidad indisoluble con la comunidad. El supuesto general para que esta comunidad continúe existiendo se basa en la reproducción de aquellas relaciones presupuestas, de ahí que las fuerzas productivas y las relaciones sociales se reproduzcan en una dinámica que no debe sobrepasar ciertos límites presupuestos. Si de alguna manera las relaciones sociales o las fuerzas productivas se desarrollan más allá de estos límites, la comunidad se disgrega. El desarrollo de la producción, donde la conquista juega un papel central, es el ejemplo histórico perfecto de reproducción social más allá de los límites naturales, y por ello de disgregación comunitaria.

Cabe destacar que estos límites presupuestos comunitarios revisten constantemente un carácter trascendente, es decir, sagrado, dado, y sustraído a la producción y al control humano. En estas sociedades las relaciones económicas, sociales, políticas y jurídicas, están unidas de modo inmediato, al tiempo que la coerción ejercida sobre los productores es natural y pública. Las actividades económico-sociales son al mismo tiempo actividades políticas, en la medida en que las funciones políticas se hallan determinadas por su contenido social. El carácter económico y político de estas sociedades se engarza mediante el paradigma de lo trascendente.

Con esto debe quedarnos clara la tesis de que en estos modos de producción es imposible hablar del "individuo", ya que estas sociedades "*o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre*".<sup>7</sup> Lo comunitario es siempre algo que se sobrepone al individuo; el sujeto de la comunidad sólo tiene significación en su unidad inmediata con las dinámicas del naturalismo de su comunidad. Si algún individuo intenta sobresalir más allá de estos límites, entonces se presenta como una amenaza, y por eso se vuelve la representación del *mal*.

Sócrates es el ejemplo paradigmático de la representación "individual" de este *mal*. En aquella época, lo que podríamos denominar "las normas jurídicas de la sociedad griega", no se escindían de las costumbres más internalizadas de cada "individuo" griego. Las costumbres de los "individuos" griegos eran directamente la

---

<sup>7</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 97

manifestación de la comunidad griega bajo su forma costumbre. Así, atacar las costumbres de la comunidad griega, era atacar al estatuto genérico, natural e inmediato de los “individuos” mismos.

En la *Apología de Sócrates*, escrita por Platón, se cuenta que Sócrates era percibido como un hombre peligroso que intentaba penetrar en los misterios del cielo y de la tierra, que tenía la maña de hacer buena la peor causa y que enseñaba públicamente lo prohibido. Además de esta acusación general, los enemigos de Sócrates formularon, por boca de Melito, que también corrompía a los jóvenes y que no creía en los dioses del estado. Estos dos cargos se llamaban y apoyaban el uno al otro, porque tenían por fundamento común el crimen de ultraje contra las costumbres más elementales de Grecia. Sócrates fue condenado por esto último. Su filosofar se presentaba como una amenaza superadora de los límites de la reproducción de su comunidad. Su filosofía no tenía lugar para ser y así el “individuo” Sócrates fue condenado a perecer.

## **1.2 La emergencia del individuo burgués**

El modo de producción capitalista se basa en la revolución permanente de las fuerzas productivas: considera todo límite del desarrollo productivo como una barrera a superar. El momento de la producción rebasa aquí al momento de lo natural respecto de las fuerzas productivas. Las condiciones del momento productivo son ahora puestas, producto histórico del trabajo humano. El trabajo desempeña un papel esencial toda vez que determina la realidad como realidad producida, superando constantemente el carácter trascendente de ésta: lo real se constituye por medio del trabajo. Por eso es que el instrumento de producción, la materia prima y la organización del trabajo, dejan de revestir un carácter natural o de condición puesta, para ser producidos históricamente. Esto da cuenta de que por primera vez en la historia de la humanidad la naturaleza se convierte en un objeto para el hombre, en una cosa puramente útil que deja de reconocerse como un poder en sí.

La dinámica de reproducción social capitalista es impulsada constantemente más allá de los límites de las necesidades naturales (valores de uso), de modo tal que el excedente se convierte en una necesidad social. La vida humana tiende a

reproducirse solamente en la medida en que, el proceso de producción-consumo, sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone, y al que Marx llama proceso de valorización del valor o acumulación de capital. La dinámica de este último proceso expresa una tendencia objetiva volcada hacia un productivismo abstracto, que corresponde a la necesidad de producir por producir emanada del mundo de las mercancías capitalistas, y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del capital. El modo de producción capitalista sólo se reproduce en la medida en que produce riqueza abstracta cuantitativa o valores de cambio. Por valor de cambio, en su forma simple, entiendo, con Marx, *“una relación cuantitativa, según la cual los valores de uso resultan intercambiables entre sí”*.<sup>8</sup> La esencia del valor de cambio es la intercambiabilidad, suponiendo así no sólo otro valor de uso, sino otra persona, y por ello una relación social. El valor de cambio existe únicamente cuando las propiedades de las mercancías (la concreción objetiva del valor de uso y del valor de cambio) entran en relación, no por su existencia inmediata, sino cuando se relacionan socialmente como propiedades privadas.

La dinámica de reproducción del modo de producción capitalista tiende a desarrollar, ampliar una industria universal y un sistema de explotación general de las dos fuentes de riqueza social: la relación naturaleza-fuerza de trabajo. La especificidad de esta industria universal de explotación tiene como soporte fundamental a la ciencia. Ésta, en tanto riqueza ideal y práctica, se presenta como una forma donde se manifiesta el desarrollo de las fuerzas productivas, por eso es que el desarrollo del capital constante revela hasta qué punto la producción ha adquirido un carácter científico. En este estadio de la humanidad la producción de riqueza social depende esencialmente del estado general de la ciencia, y del progreso de la aplicación de la ciencia en el proceso productivo, por lo que el tiempo de trabajo humano inmediato pasa a segundo plano.

Todo este proceso supone la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas del proceso productivo. Esto implica la tendencia de automatización del momento objetivo del proceso productivo, y la reducción de la objetividad del trabajador a su puro cuerpo físico (la pura fuerza de trabajo en su abstracción total). Esta escisión, históricamente producida, lo define como trabajo asalariado.

El trabajo en su determinación capitalista como trabajo asalariado, supone la disolución de todas las formas en las cuales el trabajador es propietario de las condiciones objetivas del trabajo. Esto es, la disolución: 1) del comportamiento hacia la tierra como condición natural de la producción, como cuerpo inorgánico; 2) de las formas bajo las cuales el trabajador es propietario del instrumento de trabajo; 3) de la

---

<sup>8</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2013, p. 10

posesión por parte del trabajador, antes de la producción, de los medios de consumo necesarios para vivir, que se da tanto en la comunidad como en el trabajo artesanal; 4) de las relaciones en las cuales los trabajadores mismos están incluidos inmediatamente en las condiciones objetivas del trabajo y son, por tanto, esclavos o siervos.<sup>9 10</sup>

Las condiciones objetivas y subjetivas de la producción no sólo están separadas, sino que las objetivas se contraponen constantemente a las subjetivas, es decir, el capital se contrapone sistemáticamente a esos individuos. Por una parte, el trabajador intercambia su mercancía fuerza de trabajo como valor de uso con precio-salario; el capitalista, propietario de las condiciones objetivas del trabajo, recibe el valor de uso de la actividad creadora de valores que mantiene y reproduce al capital. Entonces la actividad del trabajador se convierte en capital, ya que, de una parte, reproduce el salario –y por tanto, el valor del capital variable- y, de otra parte, crea una plusvalía. El valor objetivado del trabajador no sólo es lo suficientemente grande para proporcionar las condiciones de reproducción de la fuerza viva de trabajo, sino también para absorber plus trabajo. Por eso es que el trabajo del trabajador es un momento decisivo del capital, ya que tan pronto se inicia el proceso productivo, el trabajo vivo -mediante el intercambio capital-fuerza de trabajo- se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste, como actividad que valoriza al capital o contrapone al trabajador mismo, como capital, los valores creados por él. El capital *emplea* el valor de uso del trabajo como fuente creadora de todo valor; de esta manera el trabajo se reproduce como trabajo productivo,<sup>11</sup> es decir, como trabajo que se convierte directamente en capital. Así, la realización de la lógica de la valorización del valor reproduce perpetuamente la relación trabajo asalariado-capital.

Debemos notar que el capital sólo puede comprar trabajo libre cuando el individuo ha sido despojado de las condiciones objetivas del proceso productivo, y cuando éste ya no pertenece a una comunidad cerrada. En realidad el capitalismo implica la exclusión de toda forma de dominio extraeconómico -la supresión de las formas personales de coacción-. En esta determinación se fundan históricamente la

---

<sup>9</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 57

<sup>10</sup> Históricamente el capitalismo se funda en los trabajadores liberados del yugo señorial pre capitalista, así que esta "liberación" masifica la creación de sujetos precariados. En realidad el trabajador móvil, errante, aparece por vez primera en este marco histórico. Por eso es que la "libertad" respecto a la dominación personal por sangre (la servidumbre y la esclavitud) es esencialmente precaria -contradictoria-. El primer proletariado del capitalismo naciente está entre esos vagabundos, desarraigados y prisioneros de las primeras fábricas.

<sup>11</sup> Con la definición de trabajo productivo incluimos también a los trabajos que no dejan un rastro material de su producción. Lo esencial del trabajo productivo no es su contenido material, sino su forma social. Cuando hablamos de la mercancía como materialización del trabajo, nos referimos al modo de existencia social de la mercancía que nada tiene que ver con su realidad corpórea.

realidad y los conceptos inescindibles de individualidad, propiedad, libertad e igualdad, propios del capitalismo.

En primer lugar, la exclusión de las formas personales de dominio implica que el trabajador es ahora libre, individuo igual a otros, y propietario de su cuerpo -y por tanto de su capacidad para producir su vida-. Sin embargo, al mismo tiempo, esta liberación va unida en el capitalismo a otra determinación simultánea e inescindible de esta primera: la separación entre el trabajador (el siervo o el esclavo) y las condiciones objetivas del trabajo (los instrumentos de la producción). Por donde si, por una parte, el trabajador es ahora un individuo propietario -de su cuerpo-, libre e igual, por la otra resulta supeditado a la coacción económica implicada en la pérdida de las condiciones objetivas necesarias para producir su vida material. En segundo lugar, la libertad de toda forma de sujeción personal funda el principio de propiedad, ya que la fuerza de trabajo se posee a sí misma en el intercambio; sin embargo, contradictoriamente, esa propiedad es negada debido a que aquellos individuos están despojados de toda existencia objetiva. Así, en tercer lugar, la relación de *libres intercambiantes* funda su relación de igualdad en la medida en que la mercancía que intercambian es equivalente, pues la diferencia de los diversos valores de uso se realiza como unidad en el plano del intercambio mercantil.

Como podemos notar, en el intercambio mercantil se realizan inescindiblemente las categorías de libertad, propiedad e igualdad. En la esfera de la circulación mercantil todos los sujetos se reconocen como propietarios libres e iguales que pueden intercambiar voluntariamente sus mercancías. En este cruce reside el núcleo del carácter contradictorio, formal y abstracto de la individualidad, la libertad, propiedad e igualdad en el capitalismo.

Por esto último, la existencia meramente subjetiva de la fuerza de trabajo, en realidad supone un intercambio *libre e igual* entre el capital y el trabajador. Aunque el capital se presente al trabajador como la productividad social del trabajo, mientras que el trabajador se presenta sólo como un simple trabajador individual, su relación es mediada -formalmente- por el puro valor de cambio, libre de todo dominio extraeconómico y servidumbre natural. El capital no proporciona directamente al productor sus medios de subsistencia, sino que lo hace por medio del intercambio; así también el capital no se apropia directamente del trabajo ajeno, sino que lo intercambia "libremente" con el trabajador.

Ahora bien, la emergencia del individuo en su determinación burguesa se desarrolla sólo al mismo tiempo que una forma específica de socialidad. Por ello es que la relación individuo-socialidad capitalista, es indisoluble en el modo de producción capitalista. Sin embargo, la razón específica de la emergencia de este individuo

radica en su funcionalidad o articulación con el capitalismo, para el cual el *individuo desnudo* es la base de la reproducción de los dos códigos a través de los cuales realiza su socialidad. Por una parte, esa nueva forma de socialidad que emerge del capitalismo junto con el individuo desnudo, es lo que se llamará "sociedad civil": una nueva forma de producción y explotación, cuyo eje es la producción universal de valores de cambio -la estructura económico-social capitalista. Por otra parte, el capitalismo institucionalizará jurídicamente las dinámicas de la sociedad civil por medio de su regulación política en el seno del *Estado político-jurídico*. A continuación veremos más profundamente en qué consiste la esfera de la sociedad civil: demosetremos cómo lo propio del capitalismo es el engarzamiento entre estos hombres libres y los medios de producción, -ambos preexistentes- una vez producida la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo.

### **1.3 Primera esfera de realización de la totalidad social capitalista: sociedad civil**

La sociedad civil refiere al ámbito de las actividades económico-sociales, que se presentan como relaciones no condicionadas por vínculos políticos. En tanto que capitalista, "*su fundamento es el mercado, (y) se estatuye como una comunidad de propietarios de valores de cambio*".<sup>12</sup> El mercado es aquí el ámbito de los intercambios abstractos que son realizados por sujetos igualmente abstractos; la dinámica de esta esfera excluye toda modalidad de dominación extraeconómica, en donde parece denegarse la dominación en cuanto tal. Las relaciones sociales de la sociedad civil suponen el establecimiento de una esfera económica como autónoma y auto sustentada, que excluye de su seno toda forma de dominación *extraeconómica*. Sus sujetos son individuos iguales -en cuanto propietarios- que intercambian libremente sus mercancías. De ahí que aparezca como un conjunto atomístico de individuos cuya lógica descansa en el "*egoísmo, del bellum omnium contra omnes*",<sup>13</sup> cuya socialidad se reduce al intercambio mercantil. Expliquemos esta definición.

---

<sup>12</sup> Ana María Rivadeo, *El marxismo y la cuestión nacional*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales FES Acatlán, 1994, p. 135

<sup>13</sup> Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", en Carlos Marx & Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, México, Grijalbo, 1959, p. 25

Una vez que la producción de lo real se ha determinado como producción universal de valores de cambio –fundada en la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo- el metabolismo social, tanto de los productos como del intercambio fuerza de trabajo-capital, se presenta a través del intercambio social. La reducción de todos los productos y actividades a meros valores de cambio presupone, por una parte, la disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personal en la producción, pero por la otra, presupone la dependencia recíproca general de los productores. La producción universal de lo real depende ahora de la producción-consumo del conjunto de los individuos sociales insertos en estas relaciones sociales. De manera que en la moderna sociedad burguesa “*en lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal*”<sup>14</sup> que se expresa en la necesidad de cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado.

“*La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes*”<sup>15</sup> constituye el nexo social en el capitalismo. Este nexo social específicamente reificado se expresa en el dinero. El dinero es “*la mercancía particular que representa de este modo la existencia adecuada del valor de cambio de todas las mercancías, o el valor de cambio de las mercancías como una mercancía particular y exclusiva*”.<sup>16</sup> El único valor de uso de la forma dinero es ser la forma general perfecta del valor de cambio. Las propiedades esenciales del dinero se determinan de la siguiente manera: “*1) como medida de cambio de las mercancías; 2) como medio de cambio; 3) como representante de las mercancías (y por ello, como objeto de los contratos); 4) como mercancía universal –junto a las mercancías particulares*”.<sup>17</sup> El dinero es la medida de cambio como tercera mercancía en la cual todas las otras mercancías se comparan; es el medio por el cual se intercambian estas mercancías previamente fijadas por su volumen de valor de cambio; es el representante universal de las mercancías porque el dinero es todas las mercancías idealmente y porque todas las mercancías son dinero efímero; es el valor de cambio escindido de las mercancías mismas, pero existe como una mercancía junto a ellas; es la mercancía de mercancías; la mercancía por

---

<sup>14</sup> Carlos Marx, “Manifiesto del partido comunista”, en Carlos Marx & Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1966, p. 22

<sup>15</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 84

<sup>16</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pp. 32-33

<sup>17</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 71

autonomía cuya finalidad es ser la sustancia universal de toda mercancía bajo su forma inmortal.

En el modo de producción capitalista el dinero se presenta como la definición de la relación social entre los productores. La especificidad de esta relación social se define porque se presenta bajo una forma independiente y externa respecto de cada individuo. Sin embargo, por otro lado, los productores desarrollan una dependencia objetiva hacia el dinero, ya que sin esta mediación los individuos carecerían de toda relación recíproca y de toda realidad objetiva. Por esto último puede decirse que los individuos no se relacionan entre sí voluntariamente, sino a partir de una subordinación a relaciones sociales que existen con independencia de cada individuo y que, de hecho, nacen del choque de individuos recíprocamente indiferentes. Como decíamos, en la moderna sociedad burguesa el individuo surge como subjetividad pura, libre e independiente de aquellas formas comunitarias naturales y de las fuerzas productivas objetivas; sin embargo, esta independencia se vuelca hacia la dependencia respecto de estas relaciones sociales.

La relación social de la moderna sociedad burguesa se manifiesta como forma cósmica de la totalidad social. El individuo, "*su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo*".<sup>18</sup> El dinero pone el poder social cósmico en las manos de la persona, de manera que constituidas las relaciones humanas como intercambio de equivalentes, el valor del hombre queda reducido al de un objeto que como equivalente puede ofrecer, todo lo demás carece de valor. Si esto es así, la manifestación de las relaciones sociales coincide con su manifestación de relaciones sociales entre cosas.

El ámbito del contacto social cósmico entre los productores se manifiesta hasta la circulación. El dinero cumple la función de resocializar o conectar entre sí a quienes reproducen en términos privados esa riqueza, es decir, en independencia o aislamiento los unos de los otros. De esta manera parecería que el dinero es como la prenda universal de confianza o "*el contrat social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes*".<sup>19</sup> La realización de este contrato de confianza extingue toda singularidad de la relación entre los intercambiantes, los individuos "*se comportan como personas sociales en abstracto que sólo representan, una para la otra, el valor de cambio en cuanto tal*".<sup>20</sup> Las máscaras que asumen las personas en el intercambio, no son más

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 84

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 3

<sup>20</sup> Karl Marx, "Fragmento de la versión primitiva de la Contribución a la crítica de la economía política", en *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 187

que personificaciones de las relaciones sociales y económicas que dichas personas portan mutuamente.

En la propia circulación cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo. Cada uno alcanza su objetivo en la medida en que pone al otro como un medio, pero el otro sólo puede ponerse como medio si uno mismo se pone como medio, entonces el otro se vuelve fin en la medida en que uno se pone como medio para asegurar el propio fin. A cada uno le interesa la reciprocidad sólo en la medida en que satisface su interés, de manera que *“el interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas”*.<sup>21</sup> Su interés privado reafirma el carácter abstracto de su relación social, pero esos intereses no parten de su simple voluntad, ya que se determinan bajo condiciones sociales que parecen realizarse por detrás de ellos.

El carácter abstracto del nexo social está determinado por la universalidad abstracta y formal del dinero. Marx afirma que *“la lógica es el dinero del espíritu”*,<sup>22</sup> refiriéndose a que la lógica de Hegel, en cuanto abstracta, es el contenido de toda particularidad existente. El dinero es entonces la abstracción que asume las más diversas corporizaciones en su coseidad. Así como en Hegel todo es reducible a la lógica, en el mundo de la moderna sociedad burguesa todo es reducible al dinero. Esto es lo que produce *“el poder aparentemente trascendental del dinero”*.<sup>23</sup> El sentido de esto último se halla en que lo trascendental es aquello que sin provenir de la experiencia, ni de los objetos, es la condición de toda experiencia y de todo objeto posible; el dinero es entonces como el espacio y el tiempo de la experiencia sensible kantiana, ya que parece preceder y ser condición de toda riqueza efectiva, de todo valor de uso, de la naturaleza y hasta del hombre mismo.

Vemos así que en el plano de la circulación el sujeto determinante y exclusivo parece ser el individuo, ya que en este ámbito parece moverse libre y voluntariamente. Sin embargo, el individuo está sujeto a relaciones que no son las del mero intercambio; así pues en el ámbito de la producción –el fundamento de esa socialidad- la totalidad social producida socialmente se le presenta como ajena, exterior, hostil, independiente y extrínseca. En esto consiste la enajenación, es decir, en que esencialmente produzco algo como mi propio producto (mi sí mismo objetivado), y éste se me presenta como ajeno: la enajenación es siempre la producción de la enajenación, es un tipo de relación sujeto-objeto en donde el individuo productor aparece como no asociado o separado a su propio producto.

---

<sup>21</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 183

<sup>22</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2009, p. 184

<sup>23</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 72

Por eso es que lo que en la circulación se presenta como una socialidad basada en la “igualdad”, “libertad” y “propiedad”, es en realidad un movimiento de enajenación ejercido desde el ámbito de la escisión, y que tiene su especificidad en la reproducción de una socialidad coercitiva no individual, subsumida en una legalidad autónoma, exterior y esencialmente fatal para los individuos. La socialidad producida en el modo de producción capitalista se reproduce por encima de la voluntad individual de los sujetos humanos, de manera que la circulación es esencialmente la circulación de la producción de la enajenación. Aquella socialidad producida social, inmanente y universalmente, se le presenta al individuo como totalidad cósmica esencialmente contrapuesta a él, a la que trata de subsumir y por la cual es devorado.

En realidad el modo de producción capitalista afirma y niega simultáneamente la individualidad del sujeto; en esto último consiste el carácter contradictorio del capitalismo. Este movimiento de simultaneidad contradictoria no alude a la ambivalencia armónica entre la libertad y la coerción, ya que en la relación contradictoria establecida siempre referimos al momento imperante de la coacción. El modo de producción capitalista es el primer modo de producción en la historia de la humanidad que desarrolla las condiciones de la liberación social del sujeto humano, pero a la vez es el único que tiene como condición histórica de desarrollo la coerción sistemática e inmanente de la propia individualidad.

En la sociedad civil, tanto la socialidad fetichizada en el dinero, como la propia individualidad, se hallan enajenadas. Pero el nexo específico entre la individualidad y la socialidad enajenadas, se desarrolla históricamente en el seno de la dinámica de reproducción económico-social del modo de producción capitalista, de manera que el núcleo de la superación de ambos elementos consiste en que sólo superando socialmente la enajenación de la socialidad burguesa, se puede superar la individualidad enajenada propia del modo de producción capitalista. Sin embargo, de esto hablaremos hasta el último capítulo de nuestro trabajo, ya que en esa parte referiremos al carácter específico de la superación de la enajenación que se produce en esta esfera de la sociedad civil. Por lo pronto, hasta esta parte de nuestro trabajo hemos demostrado el carácter enajenado del individuo respecto de la sociedad civil.

## 1.4 Segunda esfera de realización de la totalidad social capitalista: Estado moderno

Hemos definido previamente a la sociedad civil como una sociedad no condicionada por vínculos políticos, y donde aquellos propietarios de valores de cambio se relacionan “libremente”. También hemos demostrado que esta esfera se constituye como esfera en sí: autónoma y autosustentada. No obstante los lazos *colectivos* de esta sociedad aparecen, de este modo, colocados en una esfera exterior, escindida respecto de la estructura económico-social: el Estado –la sociedad política- resulta así separado de la vida material. Por ello es que la distinción esencial entre las asociaciones premodernas y la modernidad se halla en la escisión, en esta última, entre la esfera del Estado y la de la sociedad civil.

La novedad extraordinaria, histórica y universal del capitalismo es la ruptura de la unidad *inmediata* entre la sociedad y la gestión política, es decir, entre la economía y la política. El Estado moderno se caracteriza por presentar la gestión política como exterior y separada con respecto a las dinámicas de la estructura económico-social. Sin embargo, al mismo tiempo, esta escisión está supeditada a dicha estructura, de la que resulta inescindible. Por donde “*el Estado asume un carácter jurídico-formal, cuya unidad con la estructura económico-social se presenta bajo la forma de la escisión*”,<sup>24</sup> es decir, la *escisión* constituye la forma de la *unidad* del Estado con la sociedad capitalista.

La aparente autonomía de la sociedad política respecto de la sociedad civil, es algo desconocido en el mundo premoderno: la vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político. En él la actividad económico-social es al mismo tiempo actividad política, y las funciones políticas están determinadas por su contenido social. Ello significa que las relaciones económicas, sociales, políticas y jurídicas están unidas de modo inmediato, al tiempo que la coerción ejercida sobre los productores es natural y pública.

El Estado moderno, en cambio, como instancia disociada del contenido económico de la vida social, se autosustenta en la *formalización jurídica de la vida política*. Esto significa que pone como fundamento de la sociedad política a las categorías contradictorias que surgen del momento circulatorio y que, asimismo, definen el fundamento de la especificidad del Estado y de la sociedad civil, y de las relaciones contradictorias entre estas esferas de ese modo de producción. Así, la unificación política de los individuos atomizados de la sociedad civil resulta ser sólo una unificación jurídico-formal, en cuanto a que hace abstracción del contenido

---

<sup>24</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 71

específico de las relaciones sociales de producción. Esta modalidad de unificación supone la universalización de los derechos políticos de la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad. Dichos derechos, que el Estado presenta como “naturales e inalienables a cada ser humano”, corresponden en realidad a una determinada realidad histórica del desarrollo social. Veamos en qué consiste esto.

Desde la perspectiva del Estado *“la libertad consiste en poder hacer todo lo que no dañe a otro”*.<sup>25</sup> Entonces el Estado se refiere a una libertad negativa, porque en el encuentro con otros hombres no está la realización de la libertad, sino su limitación. Si partimos, por ejemplo, del hombre aislado y atomizado, su derecho a la libertad consiste en garantizar su aislamiento y su solipsismo. En realidad esta libertad consiste en que uno es libre de toda sujeción natural, pero también de toda existencia objetiva en la producción de la vida real: uno es *libre como pájaro*. En la dinámica de la reproducción ampliada del capital, uno es libre porque el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo parecen estar determinados sólo por su libre voluntad, de ahí que celebren su contrato como personas jurídicamente iguales. Por esto último el derecho a la libertad resulta inescindible del derecho a la propiedad.

Desde la perspectiva del Estado, la propiedad es *“el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes”*,<sup>26</sup> sin atender a los demás hombres, e independientemente del conjunto de la sociedad. Esta consideración garantiza la propiedad sobre los medios de producción y sobre la fuerza de trabajo que el capitalista puede comprar libremente –y que la fuerza de trabajo está obligada a vender en virtud de la coacción económica a que la somete su desposesión de los medios de producción. Así, *“aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa”*.<sup>27</sup> Si esto está legitimado políticamente, entonces *“la constitución política en su más alta expresión es, por tanto, la constitución de la propiedad privada”*.<sup>28</sup> Dicha propiedad es realmente lo determinante donde debería ser lo determinado. Pero para garantizar la propiedad es necesario tanto la libertad como la igualdad.

Desde la perspectiva del Estado, la igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos los hombres, ya que *“los hombres nacen libres e iguales en derechos”*.<sup>29</sup> Esta igualdad, en el modo de producción capitalista, legitima y sostiene políticamente una relación social entre personas consideradas sólo como

---

<sup>25</sup> “Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)”, en *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Sista, 1994, p. 98

<sup>26</sup> Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, op. cit., p. 33

<sup>27</sup> Loc. cit.

<sup>28</sup> Karl Marx, “De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 410

<sup>29</sup> “Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)”, op. cit., p. 98

poseedoras e intercambiantes de mercancías, con independencia de la especificidad de sus lugares en el seno de las relaciones económicas, y del contenido de las mercancías que intercambian; por ejemplo: la relación entre el capital y el trabajador aparece como una relación entre iguales. El igual tratamiento jurídico es, de este modo, la coronación de la desigualdad, la desposesión y la coacción económicas, al tiempo que también corporiza la separación atomística entre los individuos.

Toda esta lógica es afianzada y garantizada, finalmente, a través de la seguridad; es decir, de la protección que confiere el Estado a cada uno de los miembros de la sociedad para la conservación de sus derechos y propiedades.

De este modo, *“los llamados derechos humanos, los droits del l’homme, a diferencia de los droits du citoyen, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa”*.<sup>30</sup> En el intercambio de valores de cambio, la igualdad y la libertad no sólo son respetadas, sino que el intercambio de valores de cambio es la base de toda igualdad y libertad. Entonces, la igualdad y la libertad no constituyen sólo y esencialmente ideas puras, sino expresiones jurídicas del desarrollo histórico del modo de producción capitalista: *“la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia –tanto individual como colectivo– pone la libertad”*.<sup>31</sup> Con relación al individuo esto *“implica la negación absoluta de su existencia natural; el individuo pues, está completamente determinado por la sociedad”*.<sup>32</sup> La individualidad, la libertad, la igualdad y la propiedad no están inscritas en la naturaleza humana, sino en el desarrollo histórico del modo de producción capitalista.

Esto revela que *“la esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra venta de la fuerza de trabajo, (es), en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos”*.<sup>33</sup> Así, por su universalidad abstracta y vacía, el derecho burgués legitima la lógica capitalista de la libre compra-venta de la fuerza de trabajo. El derecho burgués sólo puede consistir en la aplicación de una medida igual para muchos individuos desiguales, por lo que *“en el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad”*.<sup>34</sup> El derecho se presenta aquí, en cuanto esfera de la universalidad, como un ámbito superior a la estructura económica, sumida en los conflictos propios de los intereses

---

<sup>30</sup> Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, op. cit., p. 32

<sup>31</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. I, op. cit., p. 183

<sup>32</sup> ibíd., p. 186

<sup>33</sup> Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 1, op. cit., p. 214

<sup>34</sup> Carlos Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, op. cit., p. 16

particulares. Pero su universalidad no emerge de la *superación* de éstos, sino de su *abstracción*. Al dejar fuera de su esfera el contenido económico-social, no lo media ni lo supera, sino que lo reproduce. Y en virtud de esta operación, al mismo tiempo, vacía a la esfera política y jurídica de todo contenido, hipostatizándola y expresando la falsa superación de las contradicciones económico-sociales. Si estos derechos son “*el fin de toda asociación política*”,<sup>35</sup> y la vida política es la vida política burguesa, entonces la universalidad que se instituye sólo es un medio para la reproducción de la vida civil burguesa. En última instancia, “*el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo*”.<sup>36</sup>

Para entender esto último debemos tener en cuenta que en la premodernidad el ámbito jurídico es esencialmente un privilegio, real, concreto, particular y atravesado por el paradigma de lo trascendente: una regulación desigual para sujetos desiguales.<sup>37</sup> Lo jurídico premoderno es la sanción de una jerarquización natural e intrascendible de los individuos. En sentido estricto, no podemos hablar ahí propiamente de Ley, o de Derecho, toda vez que éstos implican una universalidad fundada en la igualdad de los sujetos.

En la modernidad, en cambio, el Derecho es esencialmente público, inalienable, formal, abstracto, universal y atravesado por el paradigma de lo inmanente: es un derecho igual para sujetos en condiciones fundamentalmente iguales.<sup>38</sup> El derecho moderno, por ejemplo, liga sistemáticamente una sanción a una prescripción general, condensada en las fórmulas anónimas “quien” o “cualquiera que”; por eso este derecho parece ser autónomo con respecto a las dinámicas reales de la sociedad civil. Es cierto que el Derecho nació en Roma, pero la regulación de la conducta de los hombres, independientemente de sus características naturales, sólo puede ser realizada ahí donde las dinámicas económico-sociales ya no poseen un carácter político-natural.

Ahora bien, en el Estado moderno los ámbitos de la dominación económica, política e ideológica, no se entrelazan inmediatamente. El Estado moderno es un Estado *político*. La fuente de su poder no se basa en la voluntad directa de los

---

<sup>35</sup> “Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)”, op. cit., p. 98

<sup>36</sup> Carlos Marx & Federico Engels, “La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica”, en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, op. cit., p. 179

<sup>37</sup> En el libro III de la *Política*, de Aristóteles, por ejemplo, se lee que la justicia parece consistir en la igualdad, pero no para todos, sino para aquellos que verdaderamente son iguales. Y lo mismo puede decirse de la desigualdad: es justa, pero no para todos, sino para los que verdaderamente son desiguales.

<sup>38</sup> No porque las condiciones económicas sean las mismas, sino porque ningún sujeto está más vinculado que otro a los modos con los cuales se desarrolla su actividad económica para su reproducción vital.

actores privados, sino en la unidad consensual de la sociedad que se expresa en la *ley*. El Estado reviste la forma laica de una reglamentación normativa abstracta de las relaciones sociales que son exteriores a los individuos. La legitimidad ya no se fundamenta en la paradigma de lo trascendente, sino en la unificación de la sociedad por medio de la ley; entonces el pueblo (el conjunto de individuos que son titulares de derechos políticos) participa en la sociedad política sólo a través de la democracia como procedimiento jurídico, delegando su propia soberanía como soberanía representada; así, los representantes del pueblo son realmente los representantes de la ley, y no más bien del pueblo. De esta manera el Estado moderno presenta "*sus intereses como los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad*".<sup>39</sup> Aunque existan aquí intereses privados –particulares-, éstos revisten una forma mediatizada, es decir, una forma efectivamente política (universal).

Como podemos observar, la participación del pueblo en el Estado no se efectúa desde su propia participación individual, sino "*por medio de delegados, lo que constituye cabalmente la expresión de su separación y de su unidad puramente dualista*".<sup>40</sup> El interés real del pueblo sólo existe bajo la forma del Estado, al tiempo que el Estado recobra realidad, formalmente, en cuanto interés del pueblo. El Estado sólo puede soportar a la sociedad civil bajo esta forma, que él mismo ha trazado.

El Estado moderno no puede ser definido solamente como un instrumento de violencia de una clase para otra clase. En realidad, el Estado moderno posee innumerables medios a través de los cuales la dirección política responde, formalmente, a los intereses de la sociedad. Nuestra pertenencia al Estado es puramente formal, pero esto es así porque la política moderna es esencialmente un hecho político formal. Así, el derecho moderno permite una regulación formal mediante la cual se ejerce la dirección política de las actividades sociales: todos los hombres pueden ser gobernados mediante normas iguales.

Como podemos notar, en esta totalización política que no somete a crítica la desigualdad real, el contenido que el Estado ha sacado por la puerta se ha vuelto a meter por la ventana, lo que se pone de manifiesto tanto en su carácter exclusivamente abstracto y formal, como en el hecho de que ese contenido particular acaba determinando su pretendida universalidad. Así, el Estado moderno corporiza la contradicción existente entre los intereses políticos (universales) y los intereses económicos (particulares); contradicción que, justamente, estaría llamado

---

<sup>39</sup> Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, p. 81

<sup>40</sup> Carlos Marx, "De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", op. cit., p. 430

a superar. En otras palabras: expresa la *falsa superación* de los intereses particulares, al tiempo que garantiza la coexistencia de la unificación política y la atomización económica. En esta medida, “*la coronación del idealismo del Estado (es), al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil*”.<sup>41</sup> El Estado es el producto y la garantía de ese modo de producción en orden a la estabilización de las relaciones de dominación existentes. El Estado se presenta como la existencia de lo racional pero, en realidad, en él todo lo real es irracional, y todo lo irracional es real. De esta manera “*es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es*”.<sup>42</sup>

Debemos notar que la universalización que el Estado establece con respecto a la vida política parece producirse al margen de la misma sociedad, en efecto, “*se trata de una universalidad efectivamente real, pero formal y abstracta, que sólo se explica a través de las relaciones sociales capitalistas*”.<sup>43</sup> La esfera política del modo de producción capitalista reconoce y representa política y jurídicamente a una subjetividad libre y universal que, contradictoriamente, es incapaz de apropiarse de esas formas civilizatorias producidas en la esfera política del capitalismo.

Hemos encontrado una segunda esfera de enajenación, donde se produce una universalidad política cuya especificidad consiste en la exterioridad y reproducción por encima de la voluntad de cada individuo, garantizando la coerción ejercida en el ámbito de la producción capitalista. Lo que en el derecho se presenta como una conquista de la libertad, es en realidad el afianzamiento de una socialidad coercitiva no individual, subsumida en una legalidad autónoma, exterior y esencialmente fatal para los individuos. Una vez más el modo de producción capitalista afirma y niega simultáneamente la individualidad del sujeto, con la especificidad del dominio de su momento coercitivo. Esto apunta hacia una nueva tarea de superación en cuanto a la escisión entre la esfera política y civil que se estatuye como funcional en el modo de producción capitalista. Así, la individualidad enajenada respecto de la esfera de la política, sólo puede superarse en cuanto se trasciende la estructura enajenante de ésta. Sin embargo, de esto hablaremos hasta el último capítulo de nuestro trabajo, ya que en esa parte referiremos al carácter específico de la superación de la enajenación que se produce en esta esfera del Estado moderno. Por lo pronto, hasta esta parte de nuestro trabajo hemos demostrado el carácter enajenado del individuo respecto del Estado moderno.

---

<sup>41</sup> Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, op. cit., p. 36

<sup>42</sup> Karl Marx, “De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, op. cit., p. 376

<sup>43</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 72

## Capítulo 2: la concreción del individualismo

### 2.1 El carácter general del individualismo

En nuestro capítulo anterior hemos expuesto el carácter enajenado de la socialidad y del individuo en el modo de producción capitalista, tanto en la esfera económico-social como en la esfera política. La esfera económico-social, como ámbito de los intercambios mercantiles, decanta en la enajenación de la socialidad (fetichización en el dinero) y la individualidad, ya que la socialidad es producida como exterior, autónoma, dominante y a espaldas de sus sujetos de modo automático. En realidad hemos encontrado una lógica análoga con respecto al Estado Moderno, donde se reproduce una dinámica universalizante, ajena y exterior a los intereses comunes de sus sujetos representados, ya que la formalización jurídica de la vida política reviste un carácter abstracto y formal, que termina legitimando la reproducción de la esfera de la sociedad civil.

Ambos ejes universalizadores se encuentran subsumidos realmente en la forma de la lógica capitalista. Esto significa que ambas esferas siguen una lógica social que tiene la intención de realizar lo humano mismo a partir de la desrealización de lo humano mismo; de universalizar la socialidad en su grado más alto para realizar la desvalorización de la vida social misma. En esto consiste la definición de su propia contradicción. En otras palabras, los ejes civilizatorios de la moderna sociedad burguesa expresan relaciones sociales que, en su existencia esencial, corporizan la unidad de la diferencia de lo universal-comunitario para realizar lo individualizado-abstracto.

La unidad contradictoria de la que hablamos aquí, es decir, esta lógica de universalización-abstracción, se desarrolla como lógica de liberación-coerción respecto del individuo. La posibilidad de la individuación, que emerge del moderno modo de producción capitalista, es algo real, pero al mismo tiempo formal y vacío, ya que en realidad aquellas formas sociales “comunitarias” terminan imponiéndose sobre sus sujetos. La dinámica de este proceso

...consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del

individuo –unas tradicionales, otras nuevas- que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad.<sup>44</sup>

Los ejes universalizadores que hemos descrito –y que realizan esta sintetización abstracta del individuo-, representan la concreción de lo civilizatorio abstracto en cuanto al desarrollo de lo individual concreto. Con esta lógica, el desarrollo de lo “individual” sólo puede desplegarse de manera unilateral con respecto a sus propias relaciones sociales. Así, el individualismo se define como una lógica social determinada, que se refiere al desarrollo del sujeto humano bajo una diferencia sin unidad respecto a la propia vida social. Esta forma de constitución específica del sujeto humano no surge esencialmente de su decisión voluntaria: en realidad el individuo asume su libertad y responsabilidad en el seno de esta comunidad; el problema estriba en que, frente a estas estructuras sociales, lo específico del sujeto humano -la individualidad- sólo puede intentar desarrollarse al margen de toda relación social cualitativa. Únicamente así el sujeto humano intenta dominar aquello que realmente lo domina, o compensar la realización de su vida misma de modo alucinatorio.

Entonces los momentos propios de la constitución de la lógica social del individualismo son los siguientes: en primer lugar encontramos el momento de la enajenación, es decir, de este producir social sin reapropiar social. En este primer momento lo constitutivo del individuo es extraído y transformado en cosa anónima con respecto al propio sujeto productor. El sujeto es enajenado de: 1) el objeto de su producción; 2) su actividad productiva; 3) su vida política; 4) su constitución genérica. En un segundo momento, y con estas formas de producción social enajenada, el sujeto humano desarrolla una conciencia enajenada en cuanto a su propia relación con estas formas de realización civilizatoria; sus relaciones sociales se representan como *objekt*, dando paso a una conciencia fatalista o voluntarista respecto de este *objekt*. En un tercer momento, el sujeto humano intenta afirmarse como ente individual o singular; sin embargo, y como determinación de los dos momentos de los que éste parte, su pretendida afirmación individual se desarrolla al margen de su propia relación social y a partir de una reapropiación de lo real meramente cósmica o unilateral. Estos son los momentos propios del individualismo que expondremos a continuación.

---

<sup>44</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Ensayos políticos*, Quito, Pensamiento Político Ecuatoriano, 2011, p. 124

### 2.1.1 Enajenación del objeto de la producción

El modo de producción capitalista abre una oportunidad histórica de producción universal de riqueza a partir de la universalización del trabajo. En una primera instancia, esta lógica parece apuntar hacia el desarrollo de la individuación, la ampliación, la exteriorización y la objetivación del sujeto humano por medio de lo que él mismo produce. Esto supondría como premisa que objetivación=ampliación. No obstante, en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx demuestra la distinción entre objetivación y enajenación, argumentando que existe una forma específica de objetivación que es la enajenación. Esto significa que el trabajador objetiva su sí mismo en el proceso productivo, pero en lugar de ampliar su esencia, ésta se reduce. Este proceso consiste en que en la dinámica productiva “*el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor*”.<sup>45</sup> El producto del trabajador, su trabajo que como tal se ha fijado en un objeto, es esencialmente suyo, pero se enfrenta al sujeto “como” (o sea, como si fuera, cuando en realidad no lo es) algo extraño, ajeno. Su objeto posee un poder independiente, es decir, el producto del trabajador debería depender del productor, pero más bien el productor depende de su producto, no ya para vivir bien, sino simplemente para subsistir como simple trabajador productivo. Entre más produzca el trabajador, más dependiente y más extraños se vuelven los objetos de su producción.

Con esto último debemos aclarar que el proceso de enajenación objetual no se refiere esencialmente a la externalidad del producto del trabajo en la producción. En realidad en principio esto no es negativo sino consustancial a la objetivación, ya que ésta implica la existencia del producto que subsiste al sujeto que lo produce y al acto de su producción. Entonces cuando hablamos de enajenación objetual, nos referimos a que esta objetivación no es una prolongación de la esencia del trabajador, ya que su producto no retorna esencialmente a él, sino que es una extracción enajenada de él. Esto significa que en el proceso productivo, como proceso de objetivación, el trabajador “*pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto*”.<sup>46</sup> Su vida misma, su actividad objetiva en el producto, se le presenta -por medio del producto mismo- como una vida extraña y hostil.<sup>47</sup> En realidad el producto del trabajador tendría que ser otra

---

<sup>45</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 106

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 107

<sup>47</sup> Esto último parecería ser únicamente un proceso psicológico de enajenación, pero ello equivaldría a decir que la reapropiación tendría que ser solamente concienical. Esto último haría de Marx un idealista. Por ello no podemos perder de vista que la enajenación del producto del trabajador tiene su correlación esencial en la producción objetiva del trabajador, es decir, en la producción objetiva de su propia enajenación.

forma de existencia de su esencia, pero esta relación se invierte porque entre más vida ponga el trabajador en su objeto, menos vida tendrá él mismo.<sup>48</sup>

Ello da luz a la relación trabajador-producto: *“cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador”*.<sup>49</sup> Y también a la relación trabajo-trabajador: *“produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador”*.<sup>50</sup> La relación trabajo-trabajador, y trabajador-producto, se manifiesta como inversamente proporcional en el marco histórico de universalización del trabajo productivo.

Por todo esto podemos decir que del hecho de la producción social universal de riqueza, no debe seguirse necesariamente la reapropiación social universal de esa riqueza. Las maravillas y la hermosura sólo existen como contrapartida de la miseria y la fealdad. Por eso es que *“el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y de personalidad”*.<sup>51</sup> Así podemos entender que *“la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”*.<sup>52</sup>

Con esto último no negamos que el modo de producción capitalista amplíe la producción objetual de la riqueza universal. Afirmamos, al mismo tiempo, que la forma capitalista del trabajo productivo se realiza solamente con la enajenación del trabajador con relación al producto de su trabajo. En el capitalismo, la supuesta externalización del hombre es, en realidad, un retroceso incluso respecto a otros modos de producción. El hombre, su individualidad, que podría externalizar en el proceso productivo, se enajena de una manera más intensa para el capital. Esto demuestra que la objetivación no es inmediatamente reapropiación, y que en la moderna sociedad burguesa la objetivación transforma la individualidad, por medio de su objetivación en el proceso de trabajo, en una cosa cada vez más unilateral.

---

<sup>48</sup> Aquí no referimos a objetos matéricos en general. Un trabajador que no produzca directamente algo material, también es enajenado del objeto que produce en su trabajo. Cuando decimos esto tenemos en cuenta que su producción no es separable del acto de producir, de manera que el resumen de su actividad no se mostrará precisamente en un objeto matérico, sino en el acto de producción mismo. Su objeto es su actividad misma, y cuando afirmamos que su objeto no le pertenece, nos referimos a que el acto de su producción no le pertenece. Entonces su enajenación no es precisamente objetual, sino de actividad. Pero esto lo veremos más adelante.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 108

<sup>50</sup> *Loc. cit.*

<sup>51</sup> Carlos Marx & Federico Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, *op. cit.*, p. 33

<sup>52</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 106

## 2.1.2 Enajenación de la actividad productiva

La revolución permanente de las fuerzas productivas modifica sistemáticamente la actividad del trabajador en el acto de producción. Para el trabajador esto significa que no sólo es enajenado respecto del resumen de su producción (su sí mismo objetivado), pues “*el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma*”.<sup>53</sup> Sin embargo, el resumen y la actividad no son tipos diferentes de enajenación, sino dos aspectos del mismo fenómeno. En otras palabras, se considera aquí que si el resumen de la producción ha de estar enajenado, entonces el desarrollo de este resumen, es decir, su contenido en acto, ha de estar igualmente enajenado. Ahora bien, el contenido de la enajenación en la actividad del proceso productivo se muestra en su “*exterioridad, coercitividad y pérdida como actividad propia o pérdida de sí mismo en esta actividad*”.<sup>54</sup> Esto consiste

...primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí.<sup>55</sup>

En el modo de producción capitalista, el cuerpo del trabajador se arruina porque queda fijado sólo como medio de vida. La revolución permanente de las fuerzas productivas hace del hombre un mero objeto para la tecnología y para la división social del trabajo. Para el trabajador –para su cuerpo- es una desgracia “encontrar trabajo”. Expliquemos esto.

La dinámica capitalista de la revolución permanente de las fuerzas productivas, lejos de provenir de la necesidad espontáneamente progresista de aplicar los avances de las fuerzas productivas para el desarrollo del individuo social, “*desata más bien una necesidad social regresiva, la de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo*”.<sup>56</sup> Esta dinámica se desarrolla a partir de la afectación esencial que el modo de producción capitalista efectúa sobre el proceso productivo, es decir, modificando realmente el contenido del proceso productivo bajo su forma capitalista, posibilitando así la existencia misma del proceso productivo en cuanto tal. En realidad, la ley general del desarrollo capitalista establece el desarrollo estratégico

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 109

<sup>54</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, Ítaca, 2013, p. 91

<sup>55</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 109

<sup>56</sup> Bolívar Echeverría, “Presentación”, en Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, México, Ítaca, 2005, p. 11

de las fuerzas productivas técnicas como consecuencia sustancial de la progresiva subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización del valor. Dentro del taller productivo esta modificación se lleva a cabo por medio de la tecnología del capital. Ésta última concreta la multiplicidad de saberes y de procesos productivos singulares o en cooperación, lo que da lugar a la desvalorización de la fuerza productiva del hombre de la siguiente manera: *“de una parte, la reduce a capacidad de trabajo abstracta, simple; de otra, produce sobre sus propias bases una nueva especialización de la misma cuya característica es la subordinación pasiva al movimiento del mecanismo, la adaptación total a las necesidades y exigencias de éste”*.<sup>57</sup>

Así, en primer lugar, dado que la tecnología del capital se sitúa en el proceso productivo como sujeto especializado, tiende a convertir en especialidad a la ausencia de toda formación: bastará ajustar unas cuantas operaciones simples en el mecanismo de transmisión que incluso cualquier niño o mujer podría realizar. En segundo lugar esto reduce el tiempo de trabajo socialmente necesario de producción; la *“productividad del trabajo, en suma = máximo de productos con mínimo de trabajo; de ahí el mayor abaratamiento posible de las mercancías”*,<sup>58</sup> abaratando también -de manera indirecta- la fuerza de trabajo misma: esto termina, o bien por dejar sin trabajo a un gran parte de los trabajadores, o bien por reducir su salario al mínimo. En tercer lugar, y por esto último, se intensifica la competencia entre los trabajadores mismos, y entre la tecnología y los trabajadores. En cuarto lugar, al convertir una parte del capital que venía siendo variable, en capital constante, el capitalista no aumenta su cuota de plusvalía, ya que la tecnología, como todo lo que forma parte del capital constante, no crea valor; en términos capitalistas esto se redime aumentando los ciclos de producción, lo que implica aumentar la jornada de trabajo o intensificar la misma.

Ahora bien, cuando hablamos de la división social del trabajo en el proceso productivo, nos referimos al aislamiento entre las diversas fases de producción que cobran existencia e independencia las unas respecto a las otras. Como dice Marx: *“esta independencia se consolida, se personifica, por el hecho de que cada uno de estos procesos simples, monosilábicos, se convierte en la función exclusiva de un trabajador determinado”*.<sup>59</sup>

La división es una forma de cooperación productiva que tiene como soporte a la concreción del trabajador colectivo, dando significación a aquellas fuerzas de

---

<sup>57</sup> Karl Marx, *La tecnología del capital*, op. cit., pp. 41-41

<sup>58</sup> Karl Marx, *El capital. Libro I capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 76

<sup>59</sup> Karl Marx, *La tecnología del capital*, op. cit., p. 27

trabajo individuales. Sin embargo, cuanto más se concreta la existencia del trabajador colectivo, es decir, entre más complejo sea el proceso productivo total, más cercenada se encontrará la actividad del trabajador en el proceso productivo: el trabajador desconocerá la totalidad del proceso productivo y sus disposiciones productivas se encontrarán reducidas al mínimo. Por todo esto es que la actividad del trabajador es objetivamente externa en el proceso productivo en el cual participa.

Sin embargo, Marx señala también un aspecto subjetivo donde el trabajador no gusta de su propio trabajo. Esto se debe a que la monotonía del ritmo de la tecnología hace que el trabajo sea cada vez más tedioso, abstracto y sin sentido para el propio trabajador: *“un hombre que pasa su vida entera ejecutando unas pocas operaciones simples... no tiene oportunidad de ejercitar su entendimiento... En general se vuelve tan estúpido e ignorante como es posible que llegue a serlo un ser humano”*.<sup>60</sup> Entonces el trabajo es externo al propio trabajador porque se realiza en condiciones que se manifiestan objetiva y subjetivamente en contra de su propio ser.

En segundo lugar, *“su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado”*.<sup>61</sup> La misma exterioridad implica su coercitividad, y ello lo demuestra el hecho de que si no hubiera necesidad de pasar por la tortuosa mediación del trabajo para satisfacer las necesidades más básicas, uno huiría del trabajo inmediatamente. Por eso la expresión “tengo tiempo libre” se utiliza fuera del trabajo.<sup>62</sup>

Como hemos dicho antes, en el capitalismo no existe -jurídicamente hablando- sujeción persona a persona, ni coacción respecto de los medios de producción. Uno es *libre como pájaro*. El trabajador incluso es libre de no vender su fuerza de trabajo. Pero en términos reales su existencia misma se encontraría en peligro si su fuerza de trabajo no fuera intercambiada con el capital. En la premodernidad un esclavo podía decir: “en verdad soy esclavo, pero existo de hecho como si no lo fuera”; su existencia está asegurada por su condición natural; no es necesario que venda su fuerza de trabajo para que pueda ser. Pero en la modernidad el trabajador dice: “en verdad soy libre, pero existo de hecho como si no lo fuera”; en ese sentido la violencia es invisible, ya que el poder del capitalista no es personal, sino

---

<sup>60</sup> Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 2, op. cit., p. 441

<sup>61</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 110

<sup>62</sup> Tenemos que aclarar que habrá algunos trabajos productivos donde el trabajador puede sentirse a gusto con su actividad. Un profesor de una escuela privada, por ejemplo, podría ser un trabajador asalariado que “se sienta muy bien con lo que hace”. Lo que debemos entender es que Marx no habla precisamente del contenido de los trabajos, sino de la forma social que adoptarán éstos al ser modificados por el contenido del capitalismo. De esta manera, la aparente libre individualidad de aquel profesor se mostrará como insignificante respecto al resto de los trabajos enajenados en la producción social.

simplemente el poder del pasado sobre el presente. He aquí el sentido de la coacción.

En tercer lugar, y por todo lo anterior, podemos observar que la actividad del trabajador no es algo que le pertenezca a él mismo, y si no hay una diferencia entre lo que el hombre es y lo que produce (y cómo lo produce) entonces el hombre no es en el proceso de trabajo. Si el hombre no es en el proceso de trabajo, entonces sólo es *“en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en su funciones realmente humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”*.<sup>63</sup> Su primera necesidad realmente humana, la necesidad de exteriorizarse humanamente como ser social, queda en un plano no esencial. Por eso es que el trabajador no satisface sus necesidades *vitales* en el trabajo, sino que tiene que trabajar para satisfacerlas animalmente fuera del él. Si el hombre no es en el proceso productivo, fuera de él sólo es en tanto que animal.

Lo que pone el sujeto en el trabajo ha sido tan extraído en el proceso productivo que no sabe ni qué hacer fuera de él. Es como el animal que regresa voluntariamente a la jaula después de ser liberado, o como el animal que ya no posee sus funciones animales más básicas después de estar tanto tiempo encerrado. Por su enajenación vital en el trabajo, el hombre se encuentra enajenado fuera del trabajo.

En una primera instancia, parecería que las dinámicas de las fuerzas productivas del capitalismo abren la posibilidad de reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario de producción, y liberar así el tiempo como tiempo libre del individuo social. No obstante, hemos visto que las fuerzas productivas del capital no han sido diseñadas esencialmente para cumplir, de mejor manera, las capacidades de producción del trabajador, sino para afirmar y consolidar la condición del ser humano, como simple fuerza de trabajo al servicio del capital. La relación desarrollo de las fuerzas productivas-desarrollo de la libre individualidad, siempre es inversa en el marco histórico del capitalismo.

---

<sup>63</sup> Loc. cit.

### 2.1.3 Enajenación de la esfera política

En nuestro primer capítulo expusimos las determinaciones propias de la esfera política del modo de producción capitalista. Pero ahora queremos centrar nuestra atención en el carácter enajenado que estas relaciones ejercen sobre el sujeto humano.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el sujeto humano lleva -no sólo en el pensamiento, sino en la realidad- una doble vida. Es ciudadano, pero sólo en términos abstractos, formales; y en términos reales sólo vale en cuanto propietario de mercancías. La estructura específica del Estado moderno corporiza la contradicción –la disociación y la unidad- entre estos dos códigos de realización de la vida política y social del hombre. No obstante, la articulación entre la esfera civil y la esfera política se le presenta al individuo de dos maneras: 1) como articulación desde su soberanía delegada; y 2) como articulación a partir de su titularidad de derechos políticos.

La primera forma de articulación reviste un carácter externo, formal y abstracto. Es cierto que el Estado moderno ya no ejerce una coacción extraeconómica directa sobre sus ciudadanos pero, en su lugar, vacía de todo contenido social a la representación política que hace de ellos. Los asuntos políticos se gestionan como monopolio de los representantes en cuanto éstos se autonomizan de sus representados, aunque esa gestión se presente como “legítima” en tanto la fuente de su poder se halla en el consenso del pueblo por medio de la ley. Así, el Estado es la forma de la comunidad política en el modo de producción capitalista, pero esa comunidad se instituye para ser simultáneamente usurpada y monopolizada a través de su autonomización con respecto a la sociedad.

La segunda forma de articulación se desarrolla a partir de su titularidad de derechos políticos. Como hemos analizado, éstos revisten una forma civilizatoria y universalizante a la vez que se articulan internamente con la lógica de la reproducción ampliada del capital, gestionando: 1) la liberación del individuo con respecto a los medios de producción y a las formas de coacción personal; 2) la propiedad del trabajo del otro y de los medios de producción; 3) la igualdad realizada en el intercambio de mercancías, y en el intercambio capital-fuerza de trabajo; 4) la seguridad de que nadie podrá atentar contra estos derechos. El carácter abstracto y formal de estos derechos políticos asegura el carácter real del modo de producción capitalista.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que *“no cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la*

*emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo social*".<sup>64</sup> El nacimiento de clases sociales abiertas – libres de toda coacción política–, permite a todos los individuos una inmensa propulsión hacia fines autónomamente establecidos por ellos mismos, *“una infinita posibilidad de buscar la felicidad personal, de ninguna forma atada, sobre todo, a ningún tipo de construcción extraeconómica”*.<sup>65</sup> Desde esta perspectiva, el tratamiento igual en el derecho de todos los hombres –aunque sean desiguales de hecho– representa una gran conquista de la civilización moderna, mantenida a partir de las luchas contra el azar del nacimiento y contra los privilegios. Pero si relacionamos esta forma de liberación con el contenido efectivo del modo de producción capitalista, veremos que esa libertad reviste un carácter contradictorio: el sujeto representado y liberado políticamente no realiza una efectiva individuación política, por cuanto esa individuación permanece en el terreno de una politicidad vacía y formal y, por lo mismo, determinada por un contenido económico-social que no domina –y que lo domina–. Esa índole contradictoria de la liberación política moderna del sujeto individual es la que habrá de conferir a la individuación moderna un carácter enajenado.

#### **2.1.4 Enajenación genérica**

Para definir la enajenación genérica primero definiremos al ser genérico y luego pasaremos a hablar de cómo éste se desarrolla de manera enajenada.

En primer lugar, el hombre es un ser que se relaciona con la naturaleza externa en la medida de las fuerzas, dotes e impulsos que existen en todo ser vivo. Sus impulsos se muestran en forma de necesidades que propulsan sus fuerzas hacia su objeto. Si el hombre es un ser vivo, sensible y corpóreo, significa que tiene por objeto de su *ser* a objetos sensibles y corpóreos. La confirmación de su objetividad se halla fuera de sí, ya que *“ser objetivo natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto”*.<sup>66</sup> Entonces el hombre también es un ser que es natural, pero su naturalidad no se encuentra únicamente dentro o fuera de sí. “La naturaleza” no es lo que se le enfrenta al hombre como un mero objeto, sino la relación dialéctica entre la

---

<sup>64</sup> Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, op. cit., pp. 24-25

<sup>65</sup> Umberto Cerroni, “En torno al Estado”, en Gerardo Unzueta, *Ocho puntos de vista sobre la teoría marxista del Estado*, México, Quinto Sol, 1993, p. 110

<sup>66</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 192

naturaleza y el hombre mismo. Él mismo es naturaleza porque el objeto con el que se relaciona esencial y necesariamente no es sino la esencia propia de ese sujeto.

*“El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico”.*<sup>67</sup> Su carácter de ser genérico lo distingue de otros seres puramente naturales porque él es un ser que se autoconstituye de manera genérica y libre. Podría decirse que los animales también se autoconstituyen a sí mismos, pues

...una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera.<sup>68</sup>

El hombre no es inmediatamente uno con su actividad, sino que gracias al desdoblamiento que opera en su conciencia, se distingue de su actividad, es decir, la convierte en objeto de su conciencia y su voluntad. Así, su trabajo consciente es el medio de relación genérica que implica la objetivación y la externalización no sólo de sí, sino del género. *“La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas”.*<sup>69</sup>

Por eso es que el trabajo es la definición del hombre, ya que el hombre se define como la concreción de trabajo del hombre, es decir, como su autogeneración en sentido universal. Fuera del trabajo del hombre no hay otro fundamento de sí, ya que la raíz o su esencia se encuentra en el proceso y en el producto de esta actividad, es decir, es sujeto y objeto de su propia actividad. Esto hace del hombre un ser esencialmente independiente, pues se debe a sí mismo su existencia. De esta manera el objeto de su trabajo, la creación práctica de un mundo objetivo, es la objetivación de la vida genérica; y así, al contemplar este mundo, se contempla indirectamente a sí mismo.

En efecto, esta autogeneración parte siempre de condiciones históricas previas, pero sólo se actualiza en la medida de su realización. Así, el hombre transforma su mundo y a la vez se transforma a sí mismo; sólo así su esencia es puesta en existencia. Si el hombre es el trabajo del hombre, ello significa que *“eso que son*

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 193

<sup>68</sup> Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 1, op. cit., p. 216

<sup>69</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 187

*(los hombres), coincide, entonces, con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen”;*<sup>70</sup> aunque es más importante el cómo lo producen, que lo que producen. Entonces el hombre es lo que el hombre hace del hombre en la manera en cómo lo hace. Y esto nos lleva a afirmar que *“toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano”*.<sup>71</sup> La naturaleza del hombre, es decir, eso que el hombre es, *“no puede contemplarse como tal, como un ente con existencia estática detrás o encima de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico”*.<sup>72</sup>

Su esencia histórica sólo se desarrolla y expresa en sus relaciones históricas y sociales con otros hombres, ya que el trabajo del hombre hace del hombre el conjunto de las relaciones sociales entre los hombres. Ser hombre significa vivir necesariamente en relación histórica con otros hombres. De aquí que el hombre sea, *“en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν”*;<sup>73</sup> no en el sentido de que el hombre sea un ciudadano por naturaleza debido a cierta condición ontológica dada, sino en el sentido de que su autoconstitución de ser genérico histórico, su naturaleza, sólo se realiza en sociedad y solamente en sociedad; si el hombre se realizara de otra manera entonces ya no estaríamos hablando del hombre, sino de un animal o un dios. No obstante, *“el hombre como ser genérico es el hombre como ser social, y por ello género y sociedad se hallan en unidad indisoluble”*.<sup>74</sup> Y así *“el concepto de género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, qué otra cosa es sino el concepto de sociedad”*,<sup>75</sup> es decir, el producto de la acción recíproca entre los hombres que, en cuanto tal, *“no consiste en individuos, sino que expresa la suma de relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”*.<sup>76</sup> Entonces la sociedad produce al hombre, pero sólo si ella es el producto del hombre.

Por otra parte, la constitución del ser genérico histórico significa que su mundo es ya un mundo genérico histórico. El mundo del hombre lleva la esencia del hombre. Su esencia se manifiesta en nosotros incluso en lo más inmediato e inconsciente, por ejemplo, en el saber inmediato y en la expresión de ese saber inmediato: *“la*

---

<sup>70</sup> Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 26

<sup>71</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 151

<sup>72</sup> Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 88

<sup>73</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 4

<sup>74</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx*, op. cit., p. 236

<sup>75</sup> Carta de Marx a Feuerbach, el 11 de Agosto de 1844, en Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, México, Ítaca, 2011, p. 180

<sup>76</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., pp. 204-205

*lengua misma es tanto el producto de una entidad comunitaria, como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria y la existencia de esa comunidad en cuando ella misma hablante*".<sup>77</sup> Igualmente, el saber, en su forma más inmediata e inconsciente, es decir, bajo la forma de "sano sentido común", encierra las máximas de su tiempo en la forma de la mentalidad de una época relacionada con su historia; el pensamiento, aunque sea inconsciente, sólo piensa lo que es pensable históricamente.

Ahora bien, la constitución del ser genérico se despliega en condiciones históricas específicas. El hombre no sólo se produce en el proceso de trabajo en general, sino en un proceso de trabajo con especificidades históricas, tanto por las condiciones de las que se parte, como de la forma en la que las actualiza. En la moderna sociedad burguesa el ser genérico se realiza en el ámbito histórico del trabajo externo e independiente. Esto "1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual".<sup>78</sup>

Su trabajo se vuelve una necesidad cuyo objeto es el mantenimiento físico individual. Pero esta necesidad se logra a costa de subordinar el ser genérico histórico universal, y así lo universal se presenta bajo la forma abstracta de lo particular. Con esto se rompe la dialéctica vida genérica-vida individual. En otras palabras, la producción universal, sus relaciones sociales con otros hombres, la naturaleza y el intelecto colectivo, son un medio de reproducción de su existencia física inesencial. Lo que debería ser su producción genérica cualitativa, es decir, expresión de su propia vitalidad, lo padece como una tortura ontológica. El hombre se autoproduce como deshistorizado y por ello su mundo se le presenta objetivamente como deshistorizado, como discontinuado del pasado pero también del futuro. No capta su exteriorización mediante el trabajo como acto libre, es decir, en donde pueda reconocerse como objetivado sin estar enajenado, sino como algo materialmente diferente a él.

Su objeto enajenado produce también la forma específica de la relación natural inmediata del sujeto para con su objeto. Esta relación se realiza por medio de los sentidos físicos y espirituales, porque ellos son los órganos mediante los cuales la individualidad entra en relación de apropiación con los objetos. Esta relación se constituye históricamente, ya que "no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentido espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.) ... se

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 450-451

<sup>78</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 112

*constituyen únicamente mediante la existencia (histórica) de su objeto*".<sup>79</sup> En el mundo enajenado, esta relación tiende a realizarse solamente en la medida en que el objeto del sujeto existe como objeto *tenido*, "*cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado*".<sup>80</sup> La forma de relación es de cosa no humana a cosa no humana. Entonces los sentidos del hombre se muestran limitados esencialmente: "*para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida*";<sup>81</sup> "*el hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo*";<sup>82</sup> "*la más bella música no tiene sentido alguno para el oído no musical*".<sup>83</sup> Es cierto que el hombre unilateral posee sentido olfativo, auditivo o visual, pero todos sus sentidos se fuerzan a ser sentidos sólo para un mundo de precarización humana: para oler la podredumbre, escuchar los lamentos o ver la miseria. Sus sentidos no se han constituido como sentidos humanos.

Su sentido y necesidad del hombre mismo es prácticamente nulo. Sus relaciones con otros hombres son relaciones de subordinación, engaño, mentiras o mera utilidad. El hombre se odia a sí mismo y a la humanidad. Esto puede verse, por ejemplo, en su relación humana más elemental y natural, es decir, en la relación humana hombre-mujer. En el mundo de la lucha de clases, esta relación se evidencia constantemente como una relación de subordinación de la mujer al hombre. De aquí que "*con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad*".<sup>84</sup> Se trata de juzgar qué tanto el hombre se ha hecho humano en sus relaciones más elementales que evidencian, a su vez, las relaciones más complejas.

En resumen, el desarrollo social de las potencias del proceso productivo, la producción universal de riquezas y la producción de una comunidad política inmanente, desarrollan en un alto grado las relaciones del hombre en sentido general (hombre-hombre, hombre-naturaleza, hombre-conocimiento y hombre-mundo). Sin embargo, la especificidad de esta ampliación se inscribe en un proceso histórico contradictorio, donde la ampliación a partir del hombre se realiza como la desrealización para éste. En el capitalismo, la producción de lo real corporiza la unidad de esta contradicción, toda vez que la unilateralidad del individuo se realiza como constitución genérica histórica de la enajenación del hombre: entre más se

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 146

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 144

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 146

<sup>82</sup> *Loc. cit.*

<sup>83</sup> *Loc. cit.*

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 138

amplíe el mundo de la moderna sociedad burguesa (por medio del trabajo del hombre), más amplia será la enajenación del hombre.

## 2.2 Determinaciones de la conciencia individualista

Las relaciones sociales de enajenación expuestas hasta aquí son, en realidad, una forma práctica con la cual se desarrolla el conjunto total de las actividades propias del sujeto humano. Lo que nos interesa exponer ahora son las formas en las que estas relaciones son re-presentadas por el sujeto humano bajo su retrotracción concienal. En realidad, las relaciones materiales enajenadas que hemos descrito hasta aquí se presentan objetivamente como un *objekt*, es decir, como cosas simplemente dadas, desligadas de su historicidad y de su relación genética con la actividad humana; de manera que la conciencia *inmediata* de estas relaciones termina re-presentando a objetos con las mismas características que un *objekt*. Pero no es que un *objekt* se re-presente en la conciencia sin más, sino que se re-presenta en la conciencia de esa manera, porque en la realidad se presenta objetivamente así.

Si la realidad es re-presentada como *objekt*, entonces el sujeto humano se representa a sí mismo como una cosa que nada tiene que ver con la constitución/transformación de estas estructuras sociales. Lo ideológico, como Marx lo ha definido en *La ideología alemana*, recae sobre la falsa concepción que el hombre tiene acerca de su génesis propia de existencia social y de las relaciones sociales en las que está inmerso. Sin embargo, la conciencia ideológica enfrenta a su objeto de manera voluntarista o fatalista.

Por una parte, en la ideología fatalista se impone el momento del enorme peso de las relaciones sociales materiales que recaen sobre el individuo. Aquí lo ideológico consiste en representar lo real como un *objekt* todopoderoso, independiente, hostil, eterno y no transformable. De ahí que el individuo fatalista afirme cosas como “sólo puedes ser alguien en la vida si compites contra los demás” o “la historia ha terminado”. Por eso es que para el individuo fatalista no hay nada más que hacer, excepto avanzar conforme a esta lógica de diferencia sin unidad respecto a la propia vida social.

Por otro lado, en la ideología voluntarista el individuo intenta articular su actuar con aquellas relaciones sociales; sin embargo, este interés parte de la especificidad histórica de una nula correlación de fuerzas materiales para transformar realmente las relaciones sociales de producción existentes. Con esta lógica, la única articulación que el sujeto puede realizar con aquellas relaciones sociales, se lleva a cabo por vía fantástica. Esto último expresa, al menos no conscientemente, la miseria real. Aquí sobresale el momento idealista del individuo, como si éste, en calidad de dominador subjetivo del mundo, pudiera sobrepasar conciencialmente aquellas formas de enajenación social. De ahí que el sujeto voluntarista afirme que “el cambio está en uno mismo” o que “la culpa de los males del capitalismo se halla en uno mismo”. Lo existente mismo es conceptualizado como ideal, de manera tal que su pretendida superación ideal decanta en la reivindicación de una ciencia enajenada que se piensa.

Ahora bien, las formas ideológicas de conciencia que hemos expuesto hasta aquí tienen como fundamento histórico material a las relaciones enajenadas del modo de producción capitalista. Por eso es que “*los fantasmas del cerebro humano son sublimaciones necesarias del proceso material de vida de los hombres*”,<sup>85</sup> es decir, lo que aparece como un proceso de enajenación conciencial tiene su fundamento en las relaciones sociales materiales. De manera que la legalidad de la ideología, por más falsa que sea, expresa (de alguna manera) relaciones sociales verdaderas. Estas formas de conciencia no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales de dominación existentes, ya que las ideas de los que no disponen de los medios de producción intelectual son sometidas a las ideas de la clase dominante; esto es así porque la clase que controla los medios de producción material controla también los medios de producción intelectual. Sin embargo, tanto el voluntarismo como el fatalismo se presentan prácticamente como funcionales respecto al mantenimiento del modo de producción capitalista, ya que ambas perspectivas dejan intacta la estructura de la miseria existente, apuntando solamente hacia una sola salida de afirmación “individual”. Esto lo veremos a continuación.

---

<sup>85</sup> Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 37

## 2.3 La alucinatoria compensación individualista

El recorrido teórico que hemos elaborado hasta la presente parte de nuestra investigación, nos indica conceptualmente que en el modo de producción capitalista, la realización de la personalidad o individualidad se revela como algo *imposible de realizar socialmente*. Cuando afirmamos esto último tomamos como punto de partida las estructuras sociales que enajenan al sujeto de su propia individualidad. Hemos demostrado también cómo estas estructuras sociales enajenantes se le presentan a la conciencia inmediata como *objekt* deshistorizado, cuya representación queda fijada en la conciencia fatalista o voluntarista. Hasta este punto el *individuo* se encuentra como en un callejón sin salida. No obstante, la posibilidad de externalización de lo propiamente individual (lo que distinguiría al sujeto de esa masa anónima enajenada) sólo podría gestarse partiendo de: 1) la determinación material de las estructuras sociales enajenantes de las que hemos hablado; 2) la determinación concienical de su representación de la realidad y de sí mismo como *objekt*. En esta doble perspectiva, lo individual sólo podría surgir si el sujeto intenta desarrollarse por encima de estas formas materiales de enajenación, es decir, intentando dominar aquello que lo domina, a la vez que se representa como un sujeto que puede *ser* al margen de su propia relación social. A nuestro parecer este último proceso tiene una posibilidad de realización gracias a la forma y al valor de uso del dinero.

En nuestro primer capítulo decíamos que el dinero hace las veces de lenguaje práctico universal de la moderna sociedad burguesa. Con esta perspectiva, señalábamos que la conversión sistemática de la totalidad de lo real en valor de cambio hace que todo se vuelva venal y adquirible; que “*cosas que en sí y para sí no son mercancías, como por ejemplo la conciencia, el honor, etc., puedan ser puestas en venta por su poseedores, adoptando así, merced a su precio, la forma mercantil*”.<sup>86</sup> Incluso los dioses mismos se ven forzados a hablar el lenguaje del dinero, y por eso “*es posible hacer llegar almas al paraíso*”.<sup>87</sup> Entonces todo lo sólido es siervo del dinero, de manera que éste es el objeto por excelencia, el ser omnipotente o el *Dios visible*.

Como bien señala Marx:

Cristo representa originariamente: 1) a los hombres frente a dios; 2) a dios para los hombres; 3) a los hombres ante el hombre. De igual manera, el dinero representa originariamente, según su concepto: 1) a la propiedad privada para la propiedad

---

<sup>86</sup> Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 1, op. cit., p. 125

<sup>87</sup> Cristóbal Colón en una carta desde Jamaica, 1503, citada en *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 149

privada; 2) a la sociedad para la propiedad privada; 3) a la propiedad privada para la sociedad. Y Cristo es tanto el dios enajenado como el hombre enajenado. Dios ya sólo tiene valor en la medida en que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero.<sup>88</sup>

Esto significa que dios es el hombre universal y Cristo es dios hecho carne; por tanto, su unidad representa la unidad entre el individuo y el género. Dios es el hombre puro y celestial que sólo se realiza en su propia encarnación. Pero Cristo es el mediador entre el género y los individuos; por tanto, dios y los individuos no podrían realizarse sin este mediador. Si el dinero es Cristo, entonces vincula a dios (el género humano o la sociedad) con los individuos (privados), y a los individuos (privados) con los individuos (privados). Esto significa que los hombres y la sociedad sólo se realizan por medio del dinero. Pero Cristo es aquí un medio enajenado, por tanto, los vínculos que realiza el dinero son enajenados. El dinero es la medida de todos los objetos, medida de las relaciones humanas y medio de reconocimiento entre los hombres.

En relación a la salida individual-ista del sujeto humano, *“lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo”*.<sup>89</sup> Lo que puede ser el dinero es lo que se puede hacer con la personalidad. Si el dinero puede ser el individuo universal, se sigue de ello que quien tiene el dinero posee potencialmente toda posible forma de “individualidad”. Por eso es que el dinero es la condición para decidir si un individuo va a poder afirmarse o no socialmente, si puede acceder o no a la categoría de persona, si va a poder intentar salir de la masa anónima de la enajenación.

Sin embargo, lo que puede ser el individuo que posee el dinero, en nada se determina por la singularidad del individuo mismo:

...soy feo, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto, pero el dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? Él puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más

---

<sup>88</sup> Karl Marx, *Cuadernos de París*, op. cit., p. 128

<sup>89</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 175

talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero lo puedo todo lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos?<sup>90</sup>

Por esto último el dinero parece poseer un poder ontológico transustanciador. Si poseo determinada forma cualitativa de ser, no podría realizarla si no poseo al dinero; en cambio, si no poseo forma alguna cualitativa de ser, y poseo la forma de ser universal, entonces poseo todas las formas de ser. El dinero es entonces la posesión alucinatoria de la “individualidad”. Una individualidad que puede cambiar amor por dinero, o confianza por dinero; destruyendo así la esencialidad propia de los valores de uso más elementales de lo propiamente humano.

Esta pretendida “individualidad” en realidad no logra reapropiarse socialmente de aquellas estructuras sociales que pretende subsumir. En el fondo sólo puede “serlo todo” gracias a que el dinero es realmente quien “*puede comer y beber, ir al teatro y al baile; conocer el arte, la sabiduría, las rarezas históricas, el poder político; puede viajar*”.<sup>91</sup> Pero entonces, ¿quién es el individuo que supuestamente se desarrolla a partir de su posesión de dinero? La respuesta es que es un individuo que no sabe lo que es sin el dinero, ya que en el fondo se siente satisfecho con una vida regulada y manipulada, en la esfera de la producción y el consumo, por el Estado y las grandes compañías con sus respectivas burocracias; ha llegado a un grado de *conformismo* que borra permanentemente el rastro de toda verdadera individualidad, de manera tal que el sujeto individualista cree que es lo individual respecto de lo elemental, pero en realidad es lo elemental respecto de toda personalidad. Lo alucinatorio de esto último consiste en la ilusión ideológica de representar a lo que propiamente es elemental como individual. ¿Quién diría, por ejemplo, que ser individualista es algo que nos *distingue* de la forma propia de la socialidad capitalista? El individualismo reviste la enajenación elemental con un velo “personal”, pero ahora podemos ver con claridad la transparencia de ese velo que recubre imperfectamente la ausencia de toda verdadera potencialidad individual.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pp. 175-176

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 156

## Capítulo 3: el problema del individualismo para la filosofía

### 3.1 La filosofía moderna

#### 3.1.1 Estado de naturaleza del iusnaturalismo moderno

Rivadeo sostiene que la filosofía moderna se caracteriza por ciertas determinaciones y problemas que pueden esquematizarse en los siguientes ejes.

- a) Inmanencia (la comprensión de lo real a partir de sí mismo, de su autoproducción, a diferencia de la concepción trascendente previa)
- b) Escisión entre subjetividad y objetividad
- c) Totalidad de lo real<sup>92</sup>

La significación de estos ejes supone una comprensión orgánica de los siguientes momentos: 1) el epistemológico: la relación con los avances teóricos en el campo de las ciencias físico-matemáticas, que conceptúan lo real mediante su producción; 2) el político: la lucha por la hegemonía burguesa, que presenta rasgos específicos en las distintas formaciones sociales.<sup>93</sup> El eje que por ahora nos interesa es el epistemológico.

Para entender el eje epistemológico debemos remontarnos a la necesidad que tiene la filosofía moderna de levantarse sobre la base de una concepción inmanente de lo real, a partir de los avances físicos-matemáticos de la ciencia moderna. Recordemos que en la ciencia moderna el conocimiento se caracteriza por su rompimiento con la trascendencia, y por el desarrollo de una nueva vía de acceso a la concepción de lo real, cuya preminencia se encuentra en la *producción*. Así, la importancia de la epistemología -cuyo referente objetivo es la ciencia- reside en que ella es la disciplina en la cual se reorganizará toda la filosofía moderna en general. Por eso es que podemos definir a la epistemología como una reflexión filosófica en torno a una *“modalidad particular de conocimiento, el conocimiento científico, que implica una determinación absolutamente específica respecto a la concepción pre moderna del conocimiento: la inmanencia”*.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, “Prólogo”, en Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., pp. 9-13

<sup>93</sup> Rivadeo sostiene esto último porque la Filosofía no puede captarse como un hacer independiente de la práctica humana real, sino como uno de los terrenos desde donde la sociedad responde a necesidades y tareas que le plantea cada momento histórico, a través de la formulación de problemas y de la elaboración de propuestas y programas.

<sup>94</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 79

El quehacer filosófico de la epistemología consiste en preguntar cómo se constituye la producción del conocimiento de lo real al margen de la trascendencia. No se trata de descifrar las fuerzas divinas, sino de clarificarnos la organización racional del universo, a partir de la idea de que el conocimiento representa una unidad que encierra en sí misma las premisas suficientes de su resolución. De aquí que las propuestas epistemológicas de la modernidad se estatuyan como *métodos* para conocer nuestro pensamiento antes que las cosas, pues en el método se encuentra el contenido total del pensamiento. Ya no debemos preguntar a la naturaleza externa cómo es ella, sino que debemos esclarecernos internamente cómo es que epistemológicamente producimos lo real. La cuestión de qué sea lo real, coincide con la cuestión de cómo es producido epistemológicamente.<sup>95</sup>

Como puede notarse, en la relación cognitiva sujeto-objeto, el sujeto siempre tiene un carácter productor. Las preguntas “cómo es posible la física”, “cómo es posible la ciencia”, encuentran su explicación en el propio individuo, ya que éste se constituye como el punto de partida preminente de la epistemología en general. De ahí la importancia del concepto de *experiencia* para toda la epistemología moderna.

Con estas valiosas aclaraciones de Rivadeo, podemos aventajar el esclarecimiento de los ejes en los que los filósofos modernos se moverán para formular no ya cómo es posible garantizar el conocimiento de lo real al margen de la trascendencia, sino cómo es posible garantizar un orden social inmanente. Estos ejes son:

- a) escisión: en primer lugar, los filósofos modernos partirán de la caracterización de sujetos naturalmente individualistas, portadores de derechos naturales y escindidos de cualquier tipo de regulación política objetiva. Estos sujetos son el equivalente al solipsístico sujeto cartesiano, que puede fundamentar todo conocimiento claro y distinto al margen de cualquier autoridad histórica tradicional, porque el derecho natural epistemológico del sujeto cartesiano se halla en que “*el buen sentido es la mejor cosa repartida en el mundo*”,<sup>96</sup> es decir, en que el sujeto epistemológico es concebido como una razón universal presente en todos los sujetos empíricos individuales. Por eso es que la condición solipsística del sujeto epistemológico de la modernidad, coincide con la condición pre política e individualista del hombre portador de derechos naturales, universales y presentes en todos los sujetos empíricos individuales.

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pp. 89-91

<sup>96</sup> René Descartes, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2010, p. 9

- b) inmanencia: en segundo término, los filósofos modernos vislumbrarán la necesidad de un pacto social para garantizar el bienestar de esos individuos solipsísticos. El pacto social coincide con el concepto de experiencia de la modernidad epistemológica, en el sentido de que, así como en la epistemología el sujeto dota de legalidad al mundo a partir de su actividad lógico-matemática inmanente, así en la actividad política el sujeto dotará de legalidad positiva al mundo de las relaciones sociales, a partir de un pacto social, voluntario y racional.
  
- c) totalidad: en tercer lugar, los filósofos modernos apuntarán hacia la necesidad de llegar a un estadio de paz, libertad y relaciones sociales de bienestar, que sólo pueden garantizarse en el seno de la totalidad política: el Estado moderno. Así como en la apertura de la inmanencia se juega la cuestión de la totalidad en tanto que debe constituirse al margen de la trascendencia, así el interés de todos los filósofos modernos se constituye en la pregunta de la totalidad política inmanente de ese orden social. Si no hubiera entes racionales no podría existir totalidad política. De ahí que luego esa Razón engarce con mucha facilidad con el Estado, en oposición a las pasiones egoístas y arbitrarias de los individuos.

Estos ejes coinciden con el desarrollo de los tres momentos esenciales de la teoría del iusnaturalismo moderno. Estos momentos siguen *“un orden lógico en virtud del cual la hipótesis inicial del estado de naturaleza lleva a la búsqueda de una condición nueva y artificial alcanzable sólo mediante un pacto social”*.<sup>97</sup> Así, *“la tradición del pensamiento político moderno partía de la consideración del hombre pre social, dado fuera de la sociedad, para llegar a la construcción de una comunidad ... abstracta (el Estado)”*.<sup>98</sup> Esta comunidad abstracta es el espacio donde las relaciones entre los hombres trasmutan en vínculos ideales por medio del contrato que conduce a la relación social meramente artificial.

Lo que nos interesa de todo esto es que en la modernidad, tanto en las reflexiones epistemológicas como en las reflexiones de la filosofía política, el sujeto es siempre el punto de arranque. En la filosofía política el punto de partida lo da la inversión teórica del nexo sociedad-naturaleza: no es la comunidad sino el individuo quien tiene una originalidad natural fundada en sus derechos naturales como cualidades del individuo aislado, prepolítico e independiente. El derecho natural nace de la filosofía que niega lo sobrenatural y lo divino, sustituyéndolo por el orden inmanente de la naturaleza. El axioma de que *“todos los hombres nacen libres e iguales”*,

---

<sup>97</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 15

<sup>98</sup> Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*, México, Grijalbo, 1975, pp. 200-201

presupone la abstracción según la cual el individuo y la sociedad son realidades separadas y antagónicas. Entonces el hombre existe separado de la sociedad, y la sociedad no agrega nada sustancial al modo de ser del hombre en cuanto tal. La sociedad es una sociedad de voluntades deliberantes, en contraposición con la naturaleza fija (ahistórica). Así que la naturaleza del hombre es la esencia de la individualidad; y la sociedad, más que naturaleza, es historia. No obstante, el derecho natural siempre es demostrado en el ámbito del estado de naturaleza.

Cuando hablamos del estado de naturaleza nos referimos a “*una hipotética condición no política en la que la pluralidad de individuos titulares de derechos naturales originales se dañan recíprocamente debido a la ausencia de un poder común*”.<sup>99</sup> El estado de naturaleza es un momento en el cual prevalecen las pasiones, la violencia o la precariedad. Dicho estadio se contrapone (a veces dicotómicamente) a la sociedad civil o política en la cual los individuos se encuentran vinculados a un poder que es superior y que los protege de la violencia que potencialmente podrían ejercerse entre ellos. Entonces, 1) el estado de naturaleza es una condición natural presupuesta que siempre tiene un valor negativo; 2) el estado político es una condición artificial voluntaria que siempre tiene un valor positivo; 3) la condición de movimiento entre estos dos estadios se encuentra en el término medio del contrato social, que implica una transformación cualitativa de las relaciones humanas.

En el estado de naturaleza se encuentra la caracterización del hombre hostil a la propia socialidad, pero también se encuentra la caracterización de esos derechos naturales que llevan a concebir al hombre como un ser naturalmente individualista. Por esto último, si queremos exponer las teorizaciones de los filósofos modernos en relación al supuesto individualismo del hombre, tendremos que exponer las determinaciones comunes del estado de naturaleza en estos filósofos.

Ahora bien, para lograr esto último seguiremos el método de aproximación de Bobbio en torno a las especificidades y la esencia del estado de naturaleza en el iusnaturalismo moderno. Según Bobbio, las especificidades del estado de naturaleza pueden establecerse bajo los siguientes ejes:

- a) histórico o hipotético
- b) pacífico o de guerra
- c) de aislamiento o social<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, op. cit., p. 13

<sup>100</sup> Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de la historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, p. 105

Con estas tres categorías nos orientaremos para reconocer el estado de naturaleza en cinco autores clave de la tradición del iusnaturalismo moderno: Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau y Kant. La razón por la cual hemos elegido a estos cinco autores remite a la riqueza de la sistematicidad y del tratamiento riguroso y a veces amplio de este tema; pero también remite a que queremos exponer las posiciones más diversas y heterogéneas con la finalidad de demostrar una determinación común en todas estas teorías: el punto de partida del individualismo natural del hombre. Como es obvio, en el interior de cada una de estas tendencias hay multiplicidad de matices cuyo tratamiento específico exigiría un análisis profundo por autor, que no es el caso desarrollar aquí. Nos limitaremos a trazar ciertas coordenadas teóricas para reconocer el planteamiento común del individualismo natural en el hombre. Por eso es que, por el momento, no es nuestra intención realizar una crítica a sus concepciones.

### 3.1.1.1 Hobbes

Según Fernández Santillán “*el modelo del iusnaturalismo moderno se inicia con Hobbes*”.<sup>101</sup> En Hobbes podemos encontrar una dicotomía que se refiere al estado de naturaleza y al estado civil. Cuando hablamos de “dicotomía” nos referimos a dos elementos cuya relación se define por la autonomía que tiene uno respecto del otro. Así, donde hay estado de naturaleza no hay sociedad civil, y viceversa. En el estado de naturaleza de Hobbes prevalecen individuos no asociados, conflictivos y carentes de un marco político institucional que pueda garantizar el bienestar de todos. Las causas que provocan esa conducta individualista en el hombre se dividen en causas de igualdad de condiciones de hecho (objetivas y subjetivas), y causas de igualdad de condiciones de derecho. Veamos en qué consisten.

La primera condición objetiva de hecho es la igualdad natural que viene dada como condición inicial y precivil del hombre. Esta igualdad permite las enormes posibilidades de que un hombre débil pueda derrotar a uno fuerte, y viceversa. Por eso es que “*son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que*

---

<sup>101</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, op. cit., p. 13. Debe decirse que Santillán sigue aquí a Bobbio y a Bovero.

otros pueden hacer contra ellos”.<sup>102</sup> Esta igualdad se refiere a la potencialidad de fuerza de todos los individuos en sentido general.

La segunda condición objetiva de hecho es la escasez natural de bienes. De esto se deduce que “*muchos hombres, al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida*”.<sup>103 104</sup> Así, la condición de, 1) la escasez de bienes; 2) el deseo de todos de la misma cosa; 3) y el hecho de que todos tengan las mismas facultades para hacerse daño, provoca que todos se vuelvan enemigos unos de otros.

Como condiciones subjetivas de hecho, podemos mencionar la igualdad de los individuos respecto de sus pasiones. Hobbes reflexiona principalmente sobre tres causas pasionales que suscitan la voluntad de hacerse mal unos a otros: “*primera, competencia; segunda, la desconfianza; tercera, gloria*”.<sup>105</sup> La gloria surge de: 1) la voluntad de hacerle daño al otro por la falta de estima en la propia fuerza; 2) por cosas insignificantes tales como las contiendas ocasionadas por no aceptar la opinión de otro; 3) por el combate de inteligencias; 4) por la creencia que tiene el otro de que lo tenemos por estúpido cuando disentimos demasiado de él. La competencia impulsa a los hombres a atacarse para lograr algún beneficio, como es el caso de ser dueño de personas, ganados, etc. La desconfianza surge para conservar estos bienes.

Por estas causas Hobbes afirma que “*toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia, o para adquirir gloria*”.<sup>106</sup> Según él, siempre que estamos asociados buscamos el objeto al que se dirige nuestra voluntad. Este objeto es placentero a los sentidos o a la mente. Todo placer de la mente se refiere en último término a la gloria (la buena opinión de sí mismo) a partir de la ventaja que podemos sacar frente a los demás cuando nos comparamos con ellos. Los demás placeres sensuales se llaman conveniencias, como la codicia y el afán de procurarse riquezas. Así que toda posible asociación se hace con base en el amor propio y no por amor al prójimo.

La pasión más importante donde se muestra el amor propio es en la del deseo de poder. El poder es una “*inclinación general de la humanidad entera*”<sup>107</sup> que consiste

---

<sup>102</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, Madrid, Alianza, 2010, p. 58

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 60

<sup>104</sup> Debemos aclarar que ni en el *Leviatán* ni en *De cive*, Hobbes especifica el tipo de bienes a los que se refiere.

<sup>105</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 102

<sup>106</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 57

<sup>107</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 79

en los medios que tiene el hombre para obtener lo que le parece un bien futuro, y por eso es una pasión que cesa solamente con la muerte. De manera que el poder sigue inevitablemente a una dinámica de progreso continuo de deseos que sólo perece con la muerte.

Hasta aquí la igualdad de hecho (objetiva y subjetiva) hace que el estado natural sea un espacio de socialidad hostil entre los hombres y de inseguridad para cada individuo. Con esta socialidad es natural que todas las acciones de los hombres estén orientadas a rehuir del sufrimiento y la muerte, y por ello también es natural atacar primero o hacer lo que sea para conservarse. La naturalidad de este “rehuir a la muerte” está acorde con los mandatos de la recta razón que va conforme al *Derecho*; entendiendo por Derecho a la “*libertad que todo hombre tiene para hacer uso de sus propias facultades de acuerdo con la recta razón*”.<sup>108</sup> Este derecho natural posee un carácter inmanente, anterior a las instituciones y desligado totalmente de presupuestos religiosos o metafísicos.

El primer mandado del derecho natural es

...la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr este fin.<sup>109</sup>

De manera que las acciones hostiles del hombre, bajo las condiciones subjetivas y objetivas de hecho, tienen su legitimidad en el Derecho cuando tienen como finalidad conservar al propio individuo; por ejemplo: en el estado natural uno podrá quitarle a los demás sus bienes, con Derecho, en la medida en que esos bienes se consideren útiles para la propia conservación y en la medida en que uno pueda mantenerlos por la fuerza. Si bien esa posesión no es positivamente legal, sí conforme a la legalidad natural del Derecho. En el estado natural todos tenemos derecho a todo, lo que equivale a decir que nadie tiene derecho a nada, o que no hay criterios de justicia o de injusticia (injuria). Cada individuo decide con Derecho el mejor modo de procurar su seguridad, y de huir de la posibilidad de la muerte.

De estas condiciones se deriva que cada hombre esté convencido de poder lograr lo que desea. Pero como todo puede ser deseado por todos, ello trae como consecuencia la guerra, en la cual “*el hombre es un auténtico lobo para el hombre*”.<sup>110</sup> La esencia del estado de guerra no es el batallar, sino el lapso de tiempo

---

<sup>108</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 60

<sup>109</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 106

<sup>110</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 33-34

en que la voluntad de batallar se manifiesta de modo suficiente; de forma que si logro ganar algo a otro, ello no me asegurará que el otro no vuelva incluso con intenciones de matarme, porque el engaño y la violencia constituyen las dos características de la guerra. Aquí no hay industria, ni construcciones confortables, ni artes, “*ni sociedad*”.<sup>111</sup>

Tras reconocer las características del individuo en el estado de naturaleza, puede decirse que Hobbes piensa este estado como una construcción racional a la manera de una hipótesis, donde “*no importa tanto su colocación en un periodo histórico determinado*”,<sup>112</sup> porque la “*guerra de todos contra todos*” expresa más bien que ahí donde se viven las condiciones que caracterizan al estado de naturaleza, ése será el estado de guerra. Por eso es que el estado de naturaleza puede referirse a relaciones internacionales, sociedades primitivas o guerras civiles.<sup>113</sup> Sólo así puede entenderse que “*ejemplos de esto pueden verse en América incluso en la época presente*”.<sup>114</sup>

En conclusión, el estado de naturaleza es evaluado de manera negativa por la siguiente razón: el derecho natural tiene como primer mandato la conservación de la vida, pero la vida no puede ser garantizada en el estado de naturaleza. Así que donde hay guerra, no hay paz; donde hay pasiones, no hay razón; donde hay anarquía, no hay orden; donde hay muerte, no hay vida. El estado de naturaleza es tanto hipotético como histórico, de guerra y de relaciones interpersonales conflictivas. Dicho estado tiene el calificativo de no político. El método de Hobbes es lógico deductivo.

### 3.1.1.2 Spinoza

Spinoza continúa la línea del iusnaturalismo moderno trazada por Hobbes. Su sistema político permanece intacto en tanto se consideran tres momentos de la vida política del hombre: estado de naturaleza-contrato social-sociedad política. El punto clave de la caracterización del estado de naturaleza en Spinoza reside en su concepto de derecho natural como derecho anterior a la comunidad política. Ese

---

<sup>111</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 103

<sup>112</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, op. cit., p. 24

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 25

<sup>114</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 63

derecho se define como “*las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado*”.<sup>115</sup> Este derecho se extiende a todo lo que cae en el poder de la naturaleza, entendiendo por naturaleza al poder que dios ejerce sobre las cosas. En términos universales este poder “*no es sino el poder de todos los individuos reunidos*”,<sup>116</sup> pero en términos particulares cada individuo natural (tanto hombres como animales) posee este derecho en la medida en que se extiende a su poder; por tanto, es el derecho de fuerza.

La característica principal de este derecho es que guía y determina que cada ente de la naturaleza se conserve sin tener en cuenta más que su propio interés. Por ejemplo: un pez grande, en virtud del derecho natural, está dispuesto a comerse a uno más pequeño. Así que “*Spinoza establece como fundamento del derecho natural el instinto de conservación*”,<sup>117</sup> ya que “*la propia conservación es un derecho universal y absoluto, fin supremo de la naturaleza*”.<sup>118</sup> Este derecho no es voluntario, sino inconsciente, pues uno mismo es llevado a obrar conforme a su naturaleza, es decir, a comportarse de modo necesario y sin que pueda existir posibilidad de obrar diversamente. Entonces vive igualmente por derecho soberano, según las solas leyes del apetito, tanto aquel que no conoce el ejercicio de la razón o que es aún extraño a toda conducta virtuosa, como el que informa su vida por criterios de racionalidad. En este sentido el derecho natural nos presupone como iguales.

El puro derecho natural no obliga a nadie a llegar a un estadio superior, ya que la naturaleza no ha dado guía de otra especie. Así que el derecho natural no impide que usemos los medios que consideremos eficaces para satisfacer nuestros deseos, y tengamos por enemigo a quien estorbe. “*Cada cual puede hacer el bien o el mal a su antojo*”.<sup>119</sup> Y si todo está permitido, el único límite es el del propio poder. Pero la realización del derecho natural, a falta de ley (civil) y poder común, hace vivir al hombre en un estadio no determinado por la razón: el estado de naturaleza.

El estado de naturaleza se caracteriza por ser un estado pasional, y de nivel imaginativo de la conciencia. Este nivel de la conciencia presenta un conocimiento parcial e inmediato de las cosas, es decir, presenta efectos sin causas, y por eso el hombre reacciona como un niño ante las impresiones momentáneas. Esta condición causa que cada hombre “*imagine saberlo todo, y quiera gobernar según inspiración*

---

<sup>115</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, México, Porrúa, 2007, p. 433

<sup>116</sup> Loc. cit.

<sup>117</sup> Carlos Morales, *Baruch Spinoza: Tratado teológico político*, Madrid, Magisterio Español, 1978, p. 207

<sup>118</sup> Loc. cit.

<sup>119</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, op. cit., p. 435

y decidir acerca de la injusticia y la justicia de las cosas, del bien y del mal, según lo que resulta de su provecho o de su daño”.<sup>120</sup> Esto se aúna al sometimiento del hombre a las pasiones, y a que por consiguiente los hombres sean todos enemigos por naturaleza.

En el estado natural “es lícito todo cuanto pide al apetito: la violencia, la mentira, el fraude... Si esto se ve como un mal, es por no tener en cuenta el orden universal de la naturaleza, del que el hombre es simplemente una parte”.<sup>121</sup> En este estadio no hay justicia ni injusticia, ya que el estado de naturaleza “debe concebirse sin religión o sin ley”.<sup>122</sup> De ahí que “no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no de otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí”.<sup>123</sup>

Por más que el derecho natural pudiera parecer la causa de los males del estado de naturaleza, tal derecho no es cancelado en el estado civil. En Spinoza no hay una dicotomía absoluta entre el estado de naturaleza y la sociedad política, pues el concepto de derecho natural permite establecer una relación de continuidad entre el momento prepolítico y el momento político de la vida del hombre. Esto lo sostenemos porque Spinoza dice que el fin último del estado político es “permitir a cada uno, en tanto sea posible, vivir en seguridad, es decir, conservar intacto el derecho natural”.<sup>124</sup> Así que el derecho natural -en el estado de naturaleza- se amplía en la medida en que los individuos van poniendo en común sus fuerzas y, por consiguiente, sus derechos. La comunidad disminuye los derechos de cada individuo, de modo que en el estado político el individuo particular no tendrá derecho natural fuera del que le conceda el derecho común colectivo.

Además de que el Estado debe garantizar colectivamente el derecho natural, debe garantizar también la libertad, porque “el fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”.<sup>125</sup> Desde el punto de vista del conocimiento, todo efecto sigue su causa, y así, con la misma necesidad que caracteriza a un objeto matemático, las acciones humanas proceden de una secuencia de causas y efectos. Nosotros, en tanto entes naturales, somos parte de estas determinaciones. La libertad es la conciencia de estas determinaciones, es decir, libertad de razón. De ahí que el Estado deba dejar la libertad de pensamiento y expresión a quienes se mueven en el plano de un conocimiento racional y no son esclavos de la superstición e ignorancia, porque

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 445

<sup>121</sup> Carlos Morales, *op. cit.*, p. 209

<sup>122</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, *op. cit.*, p. 440

<sup>123</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2013, p. 123

<sup>124</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, *op. cit.*, p. 478

<sup>125</sup> *Loc. cit.*

entender es ser libre. Un ciudadano deberá seguir todas las leyes de su ciudad, pero tendrá libertad de pensamiento para juzgarlas. “*El hombre dirigido por la razón es más libre en el ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo*”.<sup>126</sup>

En conclusión, el estado de naturaleza en Spinoza es evaluado de manera negativa porque en él no se garantiza verdaderamente el derecho natural ni la libertad. El estado de naturaleza parece ser hipotético, porque sirve para explicar que ahí donde los hombres no se guíen por la razón, por la voluntad colectiva, y donde no exista la libertad de pensamiento, esa será la vida en el estado de naturaleza. Por eso es que vivieron en el estado de naturaleza los hebreos cuando salieron de Egipto.<sup>127</sup> El estado de naturaleza es hostil y de relaciones interpersonales conflictivas. Dicho estado tiene el calificativo de no político. El método de Spinoza es lógico deductivo.

### 3.1.1.3 Locke

Recordemos que en Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra. Frente a Hobbes, Locke modifica esta estimación afirmando que existe una “*diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra*”.<sup>128</sup> Esto nos permite entender porqué el sistema lockeano no se desarrolla como el de Hobbes, es decir, según la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil, sino en tres momentos: “*estado de naturaleza-estado de guerra-sociedad-civil*”.<sup>129</sup> En Locke el estado de pluralidad natural se divide en dos partes: estado de naturaleza pacífico y estado de guerra.

En el estado de naturaleza pacífico existe una armonía espontánea entre los hombres, que supone la racionalidad humana a partir de la observación de leyes naturales (condición ideal). Además, prevalece la igualdad y la libertad. La libertad se define como el derecho que tienen los hombres para conducirse y disponer de sus bienes como lo estimen; esta libertad tiene su restricción al atentar contra sí mismo y contra otras criaturas propietarias. La igualdad es entendida como el estado dentro del cual la jurisdicción y el poder son recíprocos, existiendo así un

---

<sup>126</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, México, Porrúa, 2007, p. 199

<sup>127</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, op. cit., pp. 446-447

<sup>128</sup> John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 2014, p. 12

<sup>129</sup> José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 19

equilibrio entre las posesiones. La igualdad a la que refiere Locke, es la igualdad de los hombres dentro de la libertad: “*el derecho igual que cada uno tiene a su natural libertad, sin sujetarse a la voluntad o a la autoridad de otro*”.<sup>130</sup> Por eso es que no hay subordinación o sometimiento entre los hombres.

Según Locke, la razón natural nos permite observar que antes de la institución civil el hombre tiene derecho natural a la propiedad. De hecho, el derecho de propiedad es el más importante de la ley natural. Para fundamentar este derecho, Locke parte de que el mundo les fue dado a los hombres y de que en él existe abundancia de recursos por utilizarse; esto significa que los frutos de la naturaleza (en sentido amplio) pertenecen a todos por igual. El segundo paso de esta fundamentación se basa en convertir la propiedad común en propiedad individual por medio del trabajo. El trabajo legitima la propiedad privada porque “*les añade algo, sobre lo que obrara la naturaleza*”.<sup>131</sup> Por eso es que “*el concepto de que el trabajo mismo es propiedad de la persona humana, en cuanto sujeto de derechos naturales, innatos, racionales puros, precedente al constituirse (histórico) del hombre en sociedad, pertenece... a Locke*”.<sup>132</sup> La propiedad se fundamenta porque el hombre es dueño de sí mismo y de los actos de su trabajo. Por ello

...aparece claro que la propiedad de la propia persona no sólo es la fuente de la igualación entre los hombres y de la negación de la esclavitud ... La igualdad, debido a que está basada sobre la propiedad del propio cuerpo, es al mismo tiempo fundadora de la propiedad privada.<sup>133</sup>

En el concepto de trabajo de Locke está la base filosófica, o más general aún, la concepción económica burguesa de la fuerza de trabajo como algo privado y como ocasión, por lo tanto, para el establecimiento de relaciones entre individuo e individuo: en suma, como objeto de cambio, mercancía.

No obstante, no podemos apropiarnos legítimamente de todo: el consumo pone límite a las posesiones que puede tener un individuo particular. El hombre sólo puede apropiarse de los bienes en la medida en que le es posible utilizarlos antes de que sean inutilizables. Por ejemplo: todo suelo que sea nuestra propiedad, y quede inutilizable, corresponde a la parte de la propiedad de los demás, entonces ello constituiría una violación a la ley natural. Empero, no todos los productos de la naturaleza tienen la misma duración, es claro que uno está legitimado a conservar por más tiempo unas nueces que unos plátanos. Para Locke, por cierto, la moneda

---

<sup>130</sup> John Locke, op. cit., p. 32

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 18

<sup>132</sup> Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, Barcelona, Riuniti, 1975, p. 33

<sup>133</sup> Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*, op. cit., p. 242

es “*cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se deteriorara, y que, por consentimiento mutuo, los hombres utilizarían a cambio de los elementos verdaderamente útiles, pero pereceros*”.<sup>134</sup> Así que la posesión de la moneda permite la acumulación de muchos bienes sin que ello implique una posible violación a la ley natural. Desde esta concepción se justifica la acumulación ilimitada de riquezas.

Ahora bien, la ley natural, en general, obliga a todos para con todos; pero su aplicación está en manos de cada uno. El problema aquí reside en que como todos pueden ejecutar igualmente el castigo por la violación de la ley natural, existe el riesgo de ser juez de sus propias causas y no ejecutar el castigo con imparcialidad. Esta es la causa de que la primera fase del estado de naturaleza tienda a convertirse en un estado de guerra, donde a falta de centralización del poder ejecutivo se abandone la racionalidad y se viole la ley natural (condición real). El estado de guerra se define como “*la fuerza, o el declarado propósito de fuerza sobre la persona de otro, cuando no hay común superior en el mundo a cuyo auxiliar apelar*”.<sup>135</sup>

Con respecto a que si el estado de naturaleza es hipotético o histórico, Locke afirma que “*es evidente que el mundo jamás estuvo, como jamás se hallará, sin cantidades de hombres en tal estado*”.<sup>136</sup> El estado de naturaleza lockeano funge como un modelo para valorar situaciones -tanto presentes como pasadas- en donde hay una nula centralización del poder ejecutivo. Por eso Locke sí puede permitirse hablar de situaciones históricas más concretas con respecto a su modelo, como cuando dice que “*José Acosta ha de merecernos crédito, por él sabremos no haber existido en muchas partes de América gobierno alguno*”.<sup>137</sup>

En conclusión, el estado de naturaleza en Locke es doble: de paz y de guerra. El primero, donde hay muy pocas relaciones entre los hombres, es evaluado de manera positiva. El segundo, donde estas relaciones se convierten en relaciones conflictivas, es evaluado de manera negativa porque en él no se puede asegurar la propiedad y, por tanto, la igualdad. En el modelo iusnaturalista de Locke no hay dicotomía entre el estado natural y el estado civil, porque la paz natural (del primer momento), que es violentada por el segundo, se garantiza en el tercer momento. El método de Locke parece ser descriptivo, tiende a ser más histórico y menos deductivo, aunque no es tan sistemático como el de Hobbes.

---

<sup>134</sup> John Locke, op. cit., p. 28

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 12

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 9

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 60

### 3.1.1.4 Rousseau

La filosofía política de Rousseau continúa todavía la línea del iusnaturalismo moderno. "El filósofo ginebrino no procede bajo una perspectiva dicotómica (estado de naturaleza-estado civil) sino tricotómica (estado de naturaleza-sociedad civil-república)".<sup>138</sup> El estado de naturaleza corresponde a la primera parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; el estado civil corresponde a la segunda parte de este discurso; y la parte de la república se refiere a *El contrato social*.

El estado de naturaleza es un estado de pureza precivilizatoria donde no están presentes la razón y las ideas complejas. Si "las pasiones son el fruto de nuestras necesidades y sus progresos el de nuestros conocimientos",<sup>139</sup> puede decirse que en el estado natural no existen las pasiones desenfrenadas, el vicio y los conflictos que corresponden a los estadios civilizatorios de la humanidad. Si las leyes positivas se estatuyen para controlar las pasiones desenfrenadas, entonces no había poderes coactivos en ese estadio. Las únicas pasiones que siente el hombre natural se reducen a las necesidades físicas naturales que pueden satisfacerse inmediatamente, suponiendo así una abundancia de recursos (contrario a Hobbes) que nada tendría que ver con la mediación entre los hombres. De esto último también se deriva lo innecesario de un lenguaje bien articulado que expresaría necesidades e ideas más complejas.

En el estado de naturaleza los hombres viven de manera libre e independiente. Que el hombre sea independiente significa que no tiene relaciones permanentes con los demás hombres, y por eso en ese estadio no existe la ley del más fuerte o la guerra, pues ambas prácticas suponen relaciones sociales permanentes entre los hombres. A su vez, la libertad del hombre consiste en la facultad de su autosuficiencia para satisfacer sus exigencias naturales sin encontrar obstáculos. Así que su independencia y libertad hacen que su vida transcurra de manera simple, inmediata, vivida eternamente en el presente, sin progreso y partiendo siempre desde el mismo punto.

En este estadio los hombres son tan iguales como los animales de cada especie. Las únicas posibles desigualdades se derivan de la edad, la salud, las fuerzas corporales y las cualidades del espíritu. Pero siendo estas desigualdades tan pequeñas, comparadas con las desigualdades civiles, se sigue de ello que las pequeñas desigualdades del estado de naturaleza son, en realidad, igualdades. La igualdad del hombre consiste en la identidad de las condiciones naturales y de la

---

<sup>138</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, op. cit., p. 57

<sup>139</sup> Juan Jacobo Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 2013, p. 148

propia independencia. Por eso es que en ese estadio no existe la esclavitud (que a veces es fundamentada en diferencias naturales).

Hasta este punto parecería que el hombre natural en nada se diferencia de los animales, pero Rousseau dice que el animal es acontecido por los puros instintos y por eso actúa; en cambio, el hombre actúa por un acto de libertad, porque también le acontecen los instintos, pero se reconoce libre de ceder o resistir.<sup>140</sup> No obstante, los parámetros de su elección son bastante reducidos debido a las pocas necesidades y a la satisfacción inmediata de éstas.

Este estadio se identifica históricamente (aunque más bien se trata de una historia hipotética) con los orígenes de la humanidad. Por eso Rousseau afirma que, si queremos caracterizar el estado de naturaleza, debemos retroceder hasta no encontrar en el hombre rasgos característicos que sólo le acontecen estando en sociedad. Criticando a los demás iusnaturalistas modernos, Rousseau escribe que “*todos han hablado del hombre salvaje a la vez que retrataban al hombre civilizado*”.<sup>141</sup> Esto permite decir que no podemos valorar al hombre natural con categorías propias de la civilización, ya que el hombre natural no es ni bueno ni malo, ni vicioso ni virtuoso:

No concluyamos sobre todo con Hobbes, que dice, que por no tener ninguna idea de bondad, es el hombre naturalmente malo; que es vicioso porque desconoce la virtud; que rehúsa siempre a sus semejantes los servicios que no se cree en el deber de prestarles, ni que en virtud del derecho que se atribuye con razón sobre las cosas de que tiene necesidad, imagínase locamente ser el único propietario de todo el universo.<sup>142</sup>

Rousseau afirma dos leyes de la naturaleza que son anteriores al uso de la razón e incluso a la propia civilización: la primera “*interesa profundamente a nuestro bienestar y nuestra propia conservación, y la otra nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente a nuestros semejantes*”.<sup>143</sup> El deseo de bienestar no debe derivarse del amor propio (civilizado), sino del natural amor a sí. Igualmente, la repugnancia por ver sufrir a los semejantes, no debe derivarse de una virtud civil, sino de una piedad natural de la cual a veces dan muestras las mismas bestias.

El estado de naturaleza en Rousseau parece ser histórico, aunque en realidad es una historia hipotética a la cual podemos acceder por medio de la especulación

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 147

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 139

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 156

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 136

simple. Recordemos que Rousseau afirma que este es “*un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás*”.<sup>144</sup> El uso del concepto de “hombre natural” no indica solamente la vida primitiva de los salvajes, sino una suerte de ideal perfecto de la humanidad incorrupta. De ahí que la esencia del hombre originario, por su propia pureza, jamás se haya dado históricamente. Con esto

...se comprende el significado moral, verdadero, integral, de las famosas fórmulas del hombre de la naturaleza y del retorno a la naturaleza, pues se comprende el fondo apriorista, platónico y precursor del romanticismo propio del individualismo de Rousseau.<sup>145</sup>

El estado natural es más bien una hipótesis de trabajo que “*sirve, por un lado, para juzgar el presente y, por otro, es la meta a que tiende la creación de una realidad inexistente aún*”.<sup>146</sup> Por eso es que Rousseau habla positivamente del estado natural, como cuando se refiere a “*los salvajes de América*”<sup>147</sup> que poseen una gran agilidad, fuerza y destreza.

Ahora bien, el segundo momento de la teoría política de Rousseau (la sociedad civil corrupta) consiste en:

1) el continuo fortalecimiento de la dependencia entre los hombres; 2) la aparición de nuevas características psicológicas; 3) el desarrollo de las desigualdades; 4) la pérdida de la libertad natural y la aparición de la opresión; 5) la institucionalización de la sociedad civil corrupta.<sup>148</sup>

En este estadio surge la propiedad que estatuye la diferencia entre ricos y pobres, entre propietarios y no propietarios. De manera tal que la institucionalización de la sociedad civil se presenta como el establecimiento ideal del reconocimiento de la libertad y la igualdad, pero en realidad es el establecimiento real de la opresión y la desigualdad. El estadio de la sociedad civil corrupta es como el equivalente al estado de naturaleza de los otros iusnaturalistas modernos. De esta forma, para Rousseau la sociedad civil se convierte en un problema y no en una solución, cuál era la característica de los otros autores iusnaturalistas.

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 135

<sup>145</sup> Galvano Della Volpe, *op. cit.*, p. 18

<sup>146</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*, México, Grijalbo, 1969, p. 32

<sup>147</sup> Juan Jacobo Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *op. cit.*, p. 146

<sup>148</sup> José F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, *op. cit.*, p. 72

Todo esto lleva a Rousseau a la necesidad de formular un tercer estadio que “*estriba en no corromper al hombre natural al amoldarlo a la sociedad*”.<sup>149</sup> La fórmula del contrato social consiste en enunciar la exigencia de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja los derechos naturales para que los hombres sigan conservando esa libertad en la nueva categoría de “ciudadanos”, es decir, en tanto sean súbditos y soberanos a la vez, porque la verdadera “*soberanía no puede ser representada*”.<sup>150</sup> Sólo así se superará la escisión entre gobernantes y gobernados. Si se logra esto último el individuo queda tan libre como antes, y entonces “*el retorno a la naturaleza se realiza como progreso*”.<sup>151</sup>

No obstante, los individuos que coinciden con esta libertad son los individuos abstractos, solitarios, pre sociales y pre históricos. Por eso es que la igualdad del contrato puede ser solamente una igualdad extrínseca, formal, abstracta y jurídica. La libertad puede ser sólo una libertad transhistórica y mítica. En el fondo, Rousseau creía emancipar al pobre cuando en realidad emancipaba al “*artesano, el pequeño propietario, etc., la pequeña y media burguesía*”.<sup>152</sup> El contrato extrae todo contenido real entre los sujetos, y ello causa que el pacto sea sólo para ángeles. Entonces el contrato legitima lo ya dado empíricamente, es decir, la real propiedad privada burguesa. Rousseau critica –parafraseando una expresión de Marx- la política desde el punto de vista de la política.

En conclusión, si la libertad natural del primer estadio es el bien mayor (estado positivo), ella no puede mantenerse en el estado civil (estado negativo), pero sí en el estado político (estado positivo). Rousseau no se opone a la civilización, se opone a la civilización que degrada al hombre en lugar de perfeccionarlo. El estado de naturaleza en Rousseau es histórico-hipotético, de paz y de aislamiento. El método de Rousseau remite a la especulación que puede efectuar cualquier sano sentido común.

---

<sup>149</sup> Galvano Della Volpe, op. cit., p. 19

<sup>150</sup> Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, México, Porrúa, 2013, p. 66

<sup>151</sup> Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*, op. cit., p. 239

<sup>152</sup> Galvano Della Volpe, op. cit., p. 20

### 3.1.1.5 Kant

Con Kant se cierra la tradición del iusnaturalismo moderno. Este pensador todavía *“acepta la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil, pero le da una orientación diferente al interpretarla dentro de su doctrina metafísica”*.<sup>153</sup> Kant afirma que *“la ciencia del derecho, como primera parte de la ciencia de las costumbres, y de la cual quisiéramos dar aquí un sistema racional, es lo que puede llamarse metafísica del derecho”*.<sup>154</sup> A Kant le interesa explicar el estado de naturaleza y el estadio civil desde el punto de vista apriorístico y formal del derecho, sólo así podrá explicarlos racionalmente. Por eso Kant no tomará *“de la experiencia el que los hombres tengan por máxima la violencia, y el que su maldad les lleve inevitablemente a hacerse la guerra antes que se haya constituido un poder legislativo”*.<sup>155</sup>

Kant considera que sólo existe un derecho natural, innato, primitivo y propio de cada hombre por el sólo hecho de ser hombre: la libertad. La libertad es la independencia del arbitrio del otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de todos. En este sentido es una cualidad negativa, es decir, la ausencia de principios de determinación sensible. La libertad jurídica es la libertad en la práctica externa. Por ello es que la doctrina del derecho trata de demostrar *“una posible convivencia exterior de los hombres a través del derecho”*.<sup>156</sup>

El derecho se define como *“el conjunto de leyes susceptibles de una legislación exterior”*,<sup>157</sup> por eso se constituye como elemento relacional, formal y exterior entre las personas: debemos actuar exteriormente de modo que el libre uso de nuestro arbitrio pueda concordar con la libertad de otros conforme a la ley universal. La conformidad de la acción externa con las leyes jurídicas es la legalidad. A su vez, el derecho *“se divide en derecho natural, que se funda en principios puramente a priori, y en derecho positivo (reglamentario), que tiene por principio la voluntad del legislador”*.<sup>158</sup> Lo que nos interesa saber de esto último es que *“el fundamento del derecho privado (natural) es el derecho de propiedad”*.<sup>159</sup>

---

<sup>153</sup> José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant*, op. cit., p. 59

<sup>154</sup> Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 1

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 140

<sup>156</sup> Arnaldo Córdoba, “Introducción”, en Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 12

<sup>157</sup> Immanuel Kant, op. cit., p. 30

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 41

<sup>159</sup> Arnaldo Córdoba, op. cit., p. 22

La posesión en Kant “es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaría”.<sup>160</sup> La cosa exterior es mía cuando uno puede suponerse como agraviado por el uso que otro haga sobre esa misma cosa, y también porque se puede disponer de ella a gusto sin violar en nada la libertad exterior. La propiedad no es aquí la existencia de algo externo que poseo en el momento del uso que hago de la cosa, porque si aceptáramos esto último entonces sólo podríamos poseer aquello que usamos en el momento de utilizarlo, y así en el momento de no usarlo no sería ya nuestra posesión. Por eso es que Kant establece dos tipos de posesión: una fenoménica (con ocupación en el espacio y en el tiempo) y otra nouménica (sin ocupación en el espacio y en el tiempo). La posesión nouménica, como objeto del arbitrio, supone una consideración *a priori* de la razón práctica. La razón práctica pura hace abstracción de todas las propiedades del objeto, a condición de que sólo sea un objeto del arbitrio, una condición de posibilidad de toda propiedad por medio de un principio de razón. Con esto se hace una consideración inteligible y necesaria que me permite decir que aunque yo no posea fenoménicamente un objeto, ese objeto es de mi propiedad, como es de mi propiedad una manzana que no tengo ahora pero que guardé en mi casa.

De esto último se deriva que “la simple posesión física... es ya un derecho sobre una cosa”.<sup>161</sup> Ello es así porque la posesión física, como proposición del derecho, es una posesión inteligible *a priori* que proviene de las leyes de la razón. La posesión jurídica no es una noción experimental, pero aun así tiene una aplicación práctica. En Kant la propiedad ya no es una simple relación del propietario con la cosa (Locke y Rousseau), sino una relación abstracta entre seres racionales.

Explicado el fundamento del derecho privado podemos esclarecer la contradicción entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, correspondiente a la contradicción entre el derecho privado y el derecho público. El derecho privado es el que rige al margen del régimen estatal, porque el derecho público es esencial donde debe superarse el estado natural.

El estado de naturaleza se caracteriza por individuos iguales que se regulan solamente por intereses privados horizontales. Como no hay poder común, no puede garantizarse lo mío o lo tuyo. En el estado natural yo puedo poseer jurídicamente, incluso adquirir por contrato, pero mi posesión es provisional porque no está garantizada. Esto hace surgir una situación incierta, insegura y desagradable, pero “no son injustos unos con otros, si se hacen la guerra; porque lo que uno puede, recíprocamente lo puede el otro también”.<sup>162</sup> En el estadio privado

---

<sup>160</sup> Immanuel Kant, op. cit., p. 51

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 59

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 135

no existe coacción que garantice que el otro no ataque mi libertad (compatible con la libertad de todos según una ley general) a partir del uso arbitrario de lo mío exterior. Pero si se viola mi libertad, la violación se da en el ámbito inteligible, pues no es a la cosa a la que se ofende, sino a mi libertad en las relaciones exteriores con los demás.

El estado de naturaleza es caracterizado como un momento provisional, y el estado civil como un momento perentorio. En el estado civil existe por primera vez vigencia de los intereses colectivos desde la ordenación entre el Estado (poder común) y los individuos. La sociedad civil es “*la organización que es capaz de regular por medio de leyes comunes lo que a cada uno le pertenece*”.<sup>163</sup> El estado civil, cuya legislación común obliga, es sostenido por la coacción puramente exterior, recíproca e igual, para que concuerde con el principio de libertad universal.

El estado civil de Kant no tiene la función de hacer una repartición igualitaria de la propiedad, sino de legitimar que otros respeten la propiedad. El derecho público no da a cada quien lo suyo, porque es absurdo decir que a alguien se le da lo que ya tiene. La libertad kantiana supone la vida en el mundo nouménico, pues sólo hay libertad donde el arbitrio responde a su propia ley; en cambio, un siervo no ha tenido jamás verdadera dignidad porque su arbitrio no es libre, su falta de propiedad lo empuja a renunciar a su libertad en un mundo fenoménico donde se ve en la necesidad de responder al arbitrio de otros para sobrevivir. En este sentido auténtica persona –desde la perspectiva kantiana– puede ser sólo el individuo empíricamente independiente o propietario privado.

En conclusión, el estado de naturaleza en Kant es evaluado de manera negativa porque en él no se garantiza la libertad individual (derecho natural anterior a la sociedad). El derecho positivo no se instituye para cancelar al derecho natural, sino para garantizarlo mediante la coacción igual. Entre el estado de naturaleza y la sociedad civil hay una continuidad (como en Locke), por eso es que Santillán no tiene razón al afirmar que en Kant existe una “dicotomía” entre el estado civil y el estado natural. En Kant el estado de naturaleza es racional, *a priori* (no histórico), de inseguridad y de relaciones interpersonales conflictivas. Dicho estado tiene el calificativo de no político, pues lo político se instituye con el poder público que garantiza la libertad individual. Por último, sólo nos queda decir que el método de Kant es trascendental; es decir, no habla de la experiencia misma, sino de aquello que, sin provenir de la experiencia, forma parte esencial de toda experiencia posible.

---

<sup>163</sup> José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant*, op. cit., p. 60

### 3.1.2 El egoísmo en la teoría de Smith

Hemos llegado a la parte del reconocimiento de la caracterización del individualismo natural, que debemos rastrear en la obra de Smith. No hemos considerado a Smith como parte de la tradición del iusnaturalismo moderno porque en la teoría de Smith -a pesar de que también hay un interés por constituir el mejor orden social bajo la caracterización del peligro inminente del individualismo del hombre- no media el momento del contrato social, y por tanto el mejor orden social no se desarrolla por el cálculo voluntarista y racional del hombre.

A diferencia de los tres momentos del iusnaturalismo moderno, la teoría smithiana del hombre egoísta-benevolente se constituye por un único movimiento con tres características claves: 1) la suposición de un impulso natural egoísta, cuya finalidad es la conservación de sí y la persecución inmediata de la propia utilidad (individualismo); 2) el freno natural de ese mismo individualismo; 3) la coincidencia metafísica del mejor orden social (bienestar común) con el libre flujo del primer momento, bajo la condición de que también se respete el flujo natural del segundo momento. *“Los economistas expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de este modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general”*.<sup>164</sup> Aquí el mejor orden social no se garantiza mediante el pacto social artificial, sino por un orden externo y preestablecido que atravesaría los muchos egoísmos para construir un altruismo general.

Si queremos entender la tematización del individualismo en la teoría de Smith, tenemos que captar la unidad entre, 1) el individualismo y la beneficencia; 2) el individualismo benevolente y el interés común. Para observar estos movimientos expondremos las características del individualismo, luego la benevolencia limitadora del individualismo, y la armonía total entre el conjunto de los individualismos medidos. Comencemos.

La naturaleza egoísta del hombre tiene como finalidad la conservación de la vida y la búsqueda de los medios para hacerlo, por eso es natural que cada individuo se interese inmediatamente en él mismo. *“Por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, y como cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona, es adecuado y correcto que así sea”*.<sup>165</sup> Sin embargo, el contexto en el que debemos entender esto último es el de una sociedad que llega a un grado considerable de división del trabajo, donde el

---

<sup>164</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Vol. 1, op. cit., p. 83

<sup>165</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2013, p. 177

consumo de cada individuo depende de la producción multilateral del conjunto de los productores especializados. “*La chamarra de lana, pongamos el caso, que lleva el jornalero, es producto de la labor conjunta de muchísimos operarios*”.<sup>166</sup> En esta sociedad uno necesita a cada instante de la cooperación y de la ayuda de los semejantes. Esta forma de cooperación surge por la división del trabajo, cuya causa se encuentra en el seno de “*una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad más grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra*”.<sup>167</sup> El problema es que la ayuda mutua, que se realiza por medio del cambio, no se produce apelando a la benevolencia de los productores, sino a su egoísmo, es decir, apelando a la ventaja que podrá adquirir el otro, porque

...no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.<sup>168</sup>

Aquí se evidencia aquella gran finalidad de la vida humana que consiste en mejorar nuestra propia condición a partir de la realización de nuestro individualismo. Este principio “*a menudo es el secreto motivo de los empeños más graves e importantes de la vida, tanto pública como privada*”.<sup>169</sup> Hasta aquí llevamos la primera parte del movimiento individualista-benevolente de Smith.

La segunda parte de este movimiento se desenvuelve en la esfera benevolente del hombre, ya que

...por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.<sup>170</sup>

El egoísmo lo comparte con otros seres vivos, pero la benevolencia es característica de unos cuantos animales sociales. Signo de ello es la existencia de sociedades o de nuestros amigos, ya que si fuéramos solamente individualistas no podríamos conservarnos en sociedades ni tener amigos. De hecho, según Smith existen algunas emociones que provocan un sentimiento de empatía con el otro, tales como la lástima y la compasión que sentimos frente a la desgracia ajena. Es

---

<sup>166</sup> Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 14

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 16

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>169</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, op. cit., p. 319

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 49

cierto que no tenemos experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, pero eso no nos limita para imaginar cómo nos sentiríamos nosotros si estuviéramos en aquella situación; es decir, en referencia al yo nos podemos reflejar en el otro.

La simpatía denota “*nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión*”.<sup>171</sup> La simpatía es el elemento específico que limita el egoísmo del hombre, porque la simpatía, junto con las motivaciones de las personas, constituye la base de nuestra aprobación moral de las acciones del otro. Este es el significado de que no podamos tener simpatía por los sujetos que quebrantan las leyes naturales de la justicia: perturbar la felicidad de otro sólo porque obstruye el camino hacia la nuestra, quitarle lo que realmente es útil para él porque puede ser más útil para nosotros, robar, matar; son ejemplos de la poca o nula simpatía que tendremos para con la persona que ejecuta esas acciones. Al contrario, con quien sí vamos a tener simpatía es con el afectado por esas acciones; incluso, tal vez, castigaremos a la persona que es considerada como inmoral, porque la única motivación válida para hacer daño a otro es que haya una justa indignación por el daño causado. El hombre es como un espejo para el hombre.

Como decíamos, todos los miembros de la sociedad necesitan de la asistencia de los demás, pero hemos visto que los móviles reales de la sociedad no son necesariamente el amor y el afecto, sino el egoísmo. De ahí que “*la sociedad de personas distintas pueda subsistir, como la de los comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo*”.<sup>172</sup> Pero hasta esa interacción externa no puede desarrollarse si los sujetos se hieren y se dañan. Por eso Smith afirma que “*la sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa*”.<sup>173</sup>

En Smith las leyes de la justicia tienen una jerarquía. Las primeras son “*las que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y sus posesiones; y al final están las que protegen lo que se denominan sus derechos personales*”.<sup>174</sup>

Es la naturaleza, y no el hombre, quien implanta en el corazón humano la conciencia del desmerecimiento y del terror al castigo. Cuando la naturaleza formó al ser humano, lo dotó de un deseo original de satisfacer a sus semejantes, de ser adverso a ofenderlos; le enseñó a sentir placer ante su condición favorable, y dolor ante sus

---

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 52

<sup>172</sup> *Ibíd.*, p. 182

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 183

<sup>174</sup> *Ibíd.*, p. 179

situaciones desfavorables; hizo que le agradara su aprobación, y le humillara su desaprobación.

Que los sentimientos del hombre no sean aleatorios garantiza que esta ley sea natural, por ejemplo: la expectativa de violar la justicia será siempre causa de repulsa natural. De ahí que *“el ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado”*.<sup>175</sup> De manera que Smith no estaría de acuerdo con Hobbes cuando éste último afirma que naturalmente el hombre es como un lobo para el hombre. En Smith, en cambio

...cada individuo es naturalmente, y antes de la institución del gobierno civil, considerado en posesión de un derecho a defenderse contra las agresiones y a efectuar un cierto grado de castigo por las que hubiese sufrido ... cuando un hombre ataca, roba o intenta matar a otro, todos los vecinos se alarman y piensan que obran correctamente cuando corren a vengar a la persona atacada o a defenderla del peligro de ser atacada.<sup>176</sup>

Esto quiere decir que en el sistema de Smith hay un individualismo natural, que no puede ser objeto inmediato de reprobación moral, pero para conservar esta apreciación el individualismo tiene que ser regulado. La clave de la sociedad no está en erradicar toda pasión, sino en moderarla: la moral es corrección. Con esto último ya tenemos la segunda parte del movimiento individualista-benevolente de Smith.

La tercera parte de este movimiento se refiere a la unidad entre el individualismo mesurado y la convergencia del conjunto de estos individualismos con el interés general. Las acciones egoístas del hombre tienen sentido cuando las apreciamos desde el punto de vista de la realización del conjunto de la felicidad universal. Esta última afirmación *“sólo tiene sentido real, sólo es una verdad comprobable y efectiva cuando existe una identidad tanto entre los intereses de los distintos individuos como entre el interés de cada uno de ellos y el de la sociedad”*,<sup>177</sup> es decir, cuando la sociedad se considera como persona en general. Pero la realización de esta idea no es plan humano, sino de una mediación universal presupuesta, a la manera que luego Hegel desarrollará.

De este modo, si es que no quebrantan las leyes naturales de la justicia, los ricos actúan para el bienestar de los demás, porque se ven obligados a distribuir sus riquezas entre los productores. Sin saberlo son benevolentes porque

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 182

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 174

<sup>177</sup> Karl Marx, *Cuadernos de París*, op. cit., p. 162

...a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de sus propiedades. Una *mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales.<sup>178</sup>

En términos económicos uno puede actuar como quiera en el libre mercado, en tanto no viole las leyes de la justicia. En este sentido el intervencionismo mercantilista quebranta las leyes de la justicia en cuanto hace que el interés propio esté en contradicción con el interés general, al revés que la competencia y los tratos voluntarios donde todas las partes pueden ganar. El soberano prudente sabe que cada pieza del ajedrez tiene su propio móvil independiente de la legislación positiva; el soberano imprudente es el que cree que cada pieza de ajedrez no tiene más móvil que el de su propia mano.

Smith contempla una sociedad de personas interesadas en sí mismas, pero con valores morales. Cada individuo tiene el mayor deseo de obtener el mayor provecho posible para sí mismo; pero es miembro de una comunidad, y la búsqueda de ganancias la llevará a cabo únicamente por caminos señalados por el orden natural de la sociedad.

Esto nos lleva a la cuestión de las dimensiones del actuar general del hombre, en el sentido de que no es precisamente él quien realiza el mejor orden social posible, sino que el orden se realiza a través de él. El hombre no es sujeto, porque el progreso viene de por sí hipostasiado.

La administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y a la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la familia, sus amigos y su país.<sup>179</sup>

Sólo Dios actúa por mera benevolencia, el hombre actúa ocupándose primero de sí, y luego de sus semejantes. El hombre de Smith es un reformista que no puede ocuparse de la totalidad. Se encuentra invalidado para construir una sociedad en donde "*el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos*";<sup>180</sup> teniendo en cuenta que esto último dependerá más

---

<sup>178</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, op. cit., p. 324

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 412

<sup>180</sup> Carlos Marx & Federico Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", op. cit. p. 39

bien de la praxis de los sujetos revolucionarios en determinada correlación de fuerzas específicamente *histórica*.

En conclusión, el egoísmo medido es un dato natural de la constitución humana. Ser solamente benévolo no es moralmente superior a ser más egoísta; al contrario, un capitalista es más benevolente que un limosnero. El capitalista puede ser filantrópico, pero jamás al grado de arruinar su propia constitución individualista. Para Smith, el bienestar de todos está acorde con las leyes de la naturaleza, y ello da pauta para que el individualismo injusto sea evaluado de manera negativa, pero no así el individualismo justo. El método de Smith parte siempre de axiomas y deducciones lógicas para llegar a su comprobación en la vida cotidiana.

Con este apartado sobre los filósofos modernos podemos afirmar que hemos expuesto, a pesar de todas las especificidades irreductibles de cada teoría, el axioma general del cual parten todas estas propuestas: al hombre se le concibe como un sujeto portador de derechos y conductas anteriores a toda institución política positiva. Lo común a todas estas filosofías es la búsqueda de leyes universales de la conducta humana más allá de la historia, es decir, supuestas en una naturaleza abstracta negativa. El axioma acerca del individualismo del hombre estatuye como punto de partida la condición de la igualdad y/o la libertad. En Hobbes el hombre es igual para hacerse el mismo daño; en Spinoza el hombre posee el mismo poder para conservarse a sí mismo; en Locke todos los sujetos son portadores del derecho a la propiedad; en Kant el derecho natural se funda en la propiedad nouménica; en Rousseau todos los sujetos nacen libres e iguales; en Smith todos son sujetos que naturalmente buscan su propia utilidad y, metafísicamente, el bienestar general. Así, por otro lado, es necesario salir del estado de naturaleza: ya sea por utilidad (Hobbes, Locke); por necesidad (Spinoza); por deber (Kant); por libertad (Rousseau); o puede que sólo haga falta medir moralmente esta conducta natural (Smith). En todos estos autores el modelo antropológico y político posee una estructura común: el sujeto abstracto es el punto de partida del mejor orden político posible.

### 3.2 Balance crítico del concepto de individualismo en la filosofía moderna

Para elaborar nuestro balance crítico acerca del concepto de “individualismo natural” en la filosofía política moderna, debemos partir de que no existe una historia autónoma de las ideas, es decir, no podemos entender las propuestas filosóficas en sí, como si salieran directamente del cerebro de los filósofos. La filosofía, más bien, “*constituye uno de los terrenos desde donde la sociedad responde a las necesidades y tareas que le plantea cada momento histórico, a través de la formulación de problemas y de la elaboración de propuestas y programas*”.<sup>181</sup> Con esta perspectiva de lo que es la filosofía -y así la filosofía moderna también-, nuestro balance crítico consiste en explicar la mediación esencial de la filosofía moderna con la racionalidad general de la historia humana, en cuya producción interviene la filosofía misma. La organicidad de la filosofía, su sentido orgánico esencial, se halla en la historia.

En este orden de ideas podemos decir que en nuestro primer capítulo expusimos el terreno histórico social desde donde se articula la filosofía moderna. Por otro lado, en la parte 3.1 de nuestro trabajo expusimos los problemas fundamentales de la modernidad bajo su expresión filosófica. Nuestro balance crítico apunta hacia la elaboración de una articulación necesaria entre el marco histórico del modo de producción capitalista –respecto de las contradicciones de la individualidad-, con las teorías modernas del “individualismo natural”, pues sólo así podremos develar el sentido histórico esencial de ambos elementos. Comencemos.

La filosofía política moderna se entiende a sí misma como una filosofía de la *libertad*. En primer lugar, el individuo que piensan los filósofos modernos tiene su correlato histórico en el surgimiento del individuo burgués, inmerso en la socialidad de la esfera de la sociedad civil donde se exalta el egoísmo, la competitividad y la agresividad. En segundo lugar, la libertad que pretenden instaurar los filósofos modernos se logra solamente con el establecimiento de la propiedad privada (principalmente Locke y Kant), a partir de la protección que el Estado otorga al individuo. De ahí que el momento de la instauración de la esfera política consista en: 1) la limitación del poder estatal como garantía del individuo; 2) la sujeción de todos los individuos a la ley; 3) la realización de la democracia participativa.

En esto consiste la libertad moderna: una libertad de hacerse representar para disfrutar de una autonomía o libertad civil que se separa de la vida pública. Cuanto más se agudizan las dinámicas del individualismo de la sociedad civil, más necesaria se hace la exigencia de una esfera liberadora que en el fondo asegure “la

---

<sup>181</sup> Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 21

*libertad de los miembros de la sociedad civil, en su sentido histórico y técnico: la libertad de los productores capitalistas*".<sup>182</sup> Así, *el principio de la libertad moderna subordina al de la igualdad, al grado mismo de sacrificarlo*. En los autores modernos, la fundación racional de la libertad en realidad termina siendo una tautología apologética que presenta como racional al sucio empirismo; al pretender salvaguardar la unidad del individuo con la sociedad, se procede a partir de una integración exclusivamente ideal que termina reintroduciendo subrepticamente la necesidad.

Ahora bien, el segundo aspecto que debe interesarnos es que los filósofos modernos hablan de un "individualismo natural", pero ¿cómo entender esta fantasía ideológica? En primer lugar debemos notar que la relación social que permanece incorporada en el concepto de "hombre presocial, libre, igual e independiente", no puede identificarse con ninguno de los tipos históricos de las sociedades precapitalistas, ya que, como decíamos, éstos se fundan en la inmadurez del hombre individual aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre.

En realidad la relación social que permanece incorporada en el concepto de "hombre naturalmente individual", tiene su correlato histórico en la progresiva separación del individuo del grupo, y de los nexos de vinculación natural directa. Este proceso culmina con el pleno desarrollo de la industria y el mercado, con la constitución de una sociedad de hombres personalmente libres, que se relacionan entre sí exclusivamente por el trámite de los productos del trabajo. Por eso es que *"la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo"*.<sup>183</sup> La relación social que ponen los modernos como "relación natural", coincide solamente con la condición moderna del hombre libre. Así se explica que la naturalidad ontológica de los "derechos del hombre" sea realidad en una naturalidad histórica en cuanto formulación jurídico-política de una condición empírica y socialmente determinada.

Así pues, la idea del "hombre presocial como hombre en general" es un concepto que se constituye haciendo abstracción de determinadas relaciones sociales históricas. De manera que el concepto de "hombre libre e igual" hipostasia como naturaleza a un tipo específico de relación social, es decir, reintroduce un tipo de relación social como *La relación social*. Los modernos hacen coincidir la manifestación del fenómeno con la esencia del fenómeno. Por eso es que para ellos

---

<sup>182</sup> Galvano Della Volpe, op. cit., p. 48

<sup>183</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Vol. 1, op. cit., p.

el egoísmo y la pasividad del hombre, en la sociedad civil, son objeto de certeza inmediata y por lo tanto objeto natural.

El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo ... En realidad se trata más bien de una anticipación de la sociedad civil que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez.<sup>184</sup>

En realidad nosotros no negamos la posibilidad de la producción por parte de un individuo aislado y fuera de la sociedad, ya que esto es un hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado se extravía y posee ya en sí las fuerzas de la sociedad. No obstante, lo que criticamos de estas concepciones es que, 1) conciben al hombre como un ser naturalmente aislado y asocial; 2) prestan escasa o nula atención a la producción material; 3) sirven como concepciones que terminan introduciendo subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales. Dichas reivindicaciones trasladan la cuestión que debería explicarse hacia una imaginaria lejanía nebulosa, que presupone como hecho lo que debería criticarse. Por eso es que tanto los economistas modernos (con su *homo economicus*), como los iusnaturalistas modernos en general (bajo la concepción común de la pre socialidad del individuo), caen en una falsa concepción de lo real respecto del hombre mismo. Su falsa concepción consiste en situar a un *objekt* –el individuo– como punto de partida, de ahí (y dado que en la representación de un *objekt* no se puede comprender su génesis histórica) se intenta superar el carácter individualista de ese *objekt*, sin superar el fundamento de sus relaciones sociales que constituyen su propia esencialidad.

En resumen, el individualismo que piensan los modernos surge de una hipóstasis de las dinámicas de la sociedad civil. Al hipostasiar esta esfera lo histórico queda fijado como natural, para intentar ser transformado idealmente por medio de una esfera exterior que, no sólo mantiene sino que asegura, el fundamento del individualismo de la sociedad civil: la propiedad privada.

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 3

### 3.3 Marx y el proyecto de la superación política del individualismo social

Como decíamos desde la introducción de nuestro trabajo, en la obra de Marx no hay propiamente una teoría del individualismo del sujeto humano. Sin embargo, sí hay una metodología de aproximación dialéctica histórica respecto de lo que es el sujeto humano mismo. En primer lugar, el ser humano jamás puede ser caracterizado como un *objekt*, ya que siempre corporiza una dinámica de relaciones histórico-sociales activas (en proceso): tanto de sus relaciones sociales con los otros hombres, como con la naturaleza y con los medios de producción. Estas relaciones siempre se presentan como anteriores al individuo, pero en realidad no son cosas antediluvianas, sino estructuras sociales que son actualizadas por los propios hombres. Así, la determinación propia de lo que es el individuo sólo puede caracterizarse bajo la perspectiva del *Gegenstand*.

Con esta última caracterización no afirmamos que el hombre mantenga siempre una *socialidad directa* con los otros hombres. Al contrario, es evidente la existencia objetiva de la socialidad enajenada e individualista de los hombres. Sin embargo, para Marx el fenómeno del individualismo no puede tener su punto de partida en sí mismo (como *objekt*), sino en la producción social de lo real. Por eso el individualismo del hombre es en realidad un punto de llegada, ya que el sujeto humano “*sólo puede individualizarse en sociedad*”.<sup>185</sup>

Si el hombre se manifiesta en determinado momento del desarrollo histórico-social como un ser unilateral, ello sólo puede tener su razón de ser en las relaciones sociales que él ha producido como la condición misma de su individualización. El hombre puede serlo todo, pero por ello mismo puede precipitarse “*en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia*”.<sup>186</sup> Ser individualista, “*ser esclavo y ser citizen constituyen determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad*”.<sup>187</sup> Entonces el hombre no puede ser ni individualista ni esclavo ni ciudadano por naturaleza. Y si es cualquiera de estas cosas lo será en y a causa de la sociedad, porque ser individualista, esclavo o ciudadano, es una relación social.

Para Marx el supuesto individualismo de Robinson Crusoe sólo demuestra su carácter de ser social. En realidad, Robinson posee potencialmente las fuerzas de la sociedad, ya que “*nuestro Robinson, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí*

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 4

<sup>186</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 123

<sup>187</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 205

*mismo*".<sup>188</sup> Los objetos que Robinson hereda de la civilización determinan socialmente la forma de su propia supervivencia: sus costumbres mismas -llevar la contabilidad de los objetos, ser un creyente tan devoto, el lenguaje que utiliza, vender a su amigo como un vil esclavo- son producto de una determinada socialidad humana que se corporiza en el individuo Robinson Crusoe. Así que para Marx no puede existir el individualismo en sí, sino como *individualismo social*, es decir, únicamente a partir de la corporización de lo social en el individuo es como puede desarrollarse el individualismo: desarrollado desde lo social, por medio de lo social y en lo social. Pero ¿cómo plantea Marx la superación del individualismo social?

Para Marx la superación del individualismo social es inescindible de la superación de la socialidad capitalista. La liberación del individuo es en realidad la superación total del momento de la enajenación universal, pues sólo reapropiándonos de lo que en esencia ha sido enajenado podemos superarlo realmente. Este es el proyecto de liberación humana que propone Marx. Veamos los momentos que supone este proyecto.

El planteamiento crítico de Marx parte de la diferenciación empírica, histórica y material de los individuos insertos en relaciones sociales determinadas, obteniendo así una comunidad real y un perfil consistente de la persona como ente genérico determinado y articulado en una relación humana material. Esta caracterización impide que el conflicto de la libertad se resuelva en una relación meramente ideal, y vuelva a plantear la objetividad sólo como objetividad ideal. El problema de la libertad sólo puede resolverse en la construcción inédita de un espacio histórico social que transformaría las viejas relaciones sociales en relaciones sociales para la libertad.

Para Marx, la historia universal de la humanidad puede dividirse en tres estadios:

Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 1, op. cit., p. 94

<sup>189</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 1, op. cit., p. 85

El primer estadio se rige por la necesidad natural, y el segundo por la necesidad histórica o artificial. Ambos estadios representan la prehistoria de la humanidad. La realización del tercer estadio representaría la posibilidad del ascenso de lo humano a la libertad. Pero el medio para llegar a ese estadio no se halla en la realización de un nuevo contrato social, sino en la reapropiación de determinadas condiciones sociales de la vida política y económica del hombre. Estas condiciones consisten en: 1) superación de la propiedad privada de los medios de producción, considerada como el fundamento del individuo burgués; 2) reapropiación de la producción social a partir de la centralización de los medios de producción y la regulación socialmente planeada de la sociedad, según las necesidades de la colectividad y de cada individuo; 3) reapropiación de la socialidad en el proceso productivo, a partir de la supresión de la división social del trabajo, y de eliminar la separación entre trabajo manual e intelectual, entre productores y administradores; 4) reapropiación o liberación del valor de uso para lo humano mismo, suponiendo así la supresión de la producción de mercancías; 5) reapropiación del tiempo como tiempo para el goce, suponiendo así la desaparición de la escasez económica; 6) superación de la escisión entre la sociedad civil y el Estado, o reapropiación social auto gestiva política.<sup>190</sup>

Con la superación/reapropiación de estas condiciones, se plasma un proyecto que apunta hacia la superación de la socialidad objetivamente capitalista. Sin embargo, éste es sólo la mitad del proyecto de la superación del individualismo social. Esto es así porque la reapropiación de estas condiciones objetivas sólo es un medio para desarrollar la *libre individualidad* (segunda mitad del proyecto).

Cuando Marx plantea el desarrollo de la libre individualidad se presupone que lo propio de la naturaleza humana es la realización de nuestras potencialidades, el despliegue de nuestros poderes y capacidades creativas que, en cuanto tales, son fines en sí mismos. Por eso es que en el fondo no es necesario justificar esta dinámica, como tampoco requiere justificación una sonrisa o una canción. Veamos los momentos del desarrollo de la libre individualidad.

En primer lugar, las fuerzas productivas del segundo estadio se transformarán en meros instrumentos del trabajo libre y asociado. La fuerza productiva del saber será la condición esencial para la liberación del tiempo. De alguna manera el sueño de Aristóteles dejaría de ser una lejana utopía,

---

<sup>190</sup> Sobre el punto 3 y 6, debemos decir que no se trata de poner a los proletarios en el lugar de los burgueses, o al pueblo en el lugar de los burócratas. Se trata más bien de reapropiarse de estas condiciones objetivas para transformarlas según los intereses de los trabajadores y del conjunto de la sociedad.

...pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos.<sup>191</sup>

Si los constructores no necesitaran ayudantes, ni los amos esclavos, “*los ocios y los medios puestos al alcance de todos harán que la reducción al mínimo del trabajo social necesario favorezca el desarrollo artístico, científico, etc., de cada cual*”.<sup>192</sup> El hombre tendría tiempo para su formación en la cultura, para perfeccionarse espiritualmente, para dedicarse a sus funciones sociales, para jugar y para amar. Sin embargo, naturalmente el hombre usaría su tiempo para ampliar su propia esencia, es decir, para crear y para reproducirse a sí mismo como el conjunto perfecto de la humanidad. Su trabajo sería la primera necesidad esencial,<sup>193</sup> y su tiempo libre sería igual a su libre actividad. El producto de su trabajo tal vez seguiría siendo externo, pero será una prolongación de su sí, es decir, un libre producto social, una objetivación de su individualidad que donará a la humanidad para ampliar su propia esencia.

Su actividad, igualmente, será algo que le pertenecerá:

En la sociedad comunista donde nadie tiene un tipo de actividad exclusiva y cualquiera puede perfeccionarse en la rama que más le plazca, es esta sociedad misma, quien reglamenta la producción general; esto crea para mí la posibilidad de hacer hoy tal cosa, y mañana tal otra, puedo cazar en la mañana, pescar a medio día, practicar la enseñanza en la tarde, dedicarme a la crítica después de cenar, todo de acuerdo con mi deseo y sin la necesidad de convertirme en cazador, pescador o crítico.<sup>194</sup>

El hecho, por ejemplo, de que en el segundo estadio el talento artístico se concentre exclusivamente en unos cuantos individuos, y que por esta razón se encuentre asfixiado en la inmensa mayoría de la gente, es una consecuencia de la división capitalista del trabajo. En cambio, en la organización social del tercer estadio el artista no estará determinado por la dependencia de la división del trabajo: no habrá pintores sino gente que, entre otras cosas, se dedica a pintar. La superación de la división del trabajo capitalista no debe entenderse en el sentido de la abolición de

---

<sup>191</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2007, p. 34

<sup>192</sup> Carlos Marx, *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 115

<sup>193</sup> De aquí que Marx salga del esquema ancestral de la filosofía que considera que la realización de lo propiamente humano se halla solamente en la esfera contemplativa espiritual de la vida.

<sup>194</sup> Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 50

toda especialización voluntaria de los individuos, de acuerdo con sus espontáneas inclinaciones, preferencias personales y capacidades; sino en el sentido de abolir aquellas formas de las fuerzas productivas que condenan al individuo a formarse de manera unilateral, restringida y que no le permiten desarrollarse en algún otro sentido.

Por otro lado, el trabajo libre desarrollará la fuerza productiva del goce vital, pero el goce esencial no será ni inmediato ni grosero, sino goce social. El hombre gozará por: 1) la libre objetivación de su individualidad en el acto de la producción vital; 2) por la producción que realiza al finalizar su actividad, que le permite contemplar su libre objeto como comprobación libre y sensible de su sí; 3) por el goce o consumo esencial que el otro hace de mi producto, es decir, porque uno está en la experiencia del otro como complemento esencial de su propio sí, como parte necesaria de su esencia; 4) por el hecho de que uno es el mediador entre el otro y la comunidad, confirmando así su esencia comunitaria de productor universal social. Por esta razón, la existencia del otro se determinará como esencial respecto del propio sí. El otro será la fuente propia de la vida. Y así para el hombre libre, la riqueza humana se definirá como la necesidad urgente esencial de otros hombres. La pobreza sería la soledad y la tristeza sin más.

En el tercer estadio de la humanidad, la totalidad social se determinará como totalidad objetivamente humanizada, es decir, como totalidad donde los objetos se produzcan libre y humanamente. Esto permitirá desarrollar los sentidos del sujeto como sentidos libres y humanos.<sup>195</sup> *“El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre”*.<sup>196</sup> Los sentidos del hombre se hallarán habilitados para el disfrute humano,<sup>197</sup> y los objetos sólo confirmarían su libre individualidad. De manera que la definición de “tener un objeto” se realizará cuando el objeto sea una afirmación o confirmación de la propia realidad humana.

El hombre se apropia de su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente

---

<sup>195</sup> La producción del hombre libre es algo que aún no conoce la humanidad. Por tanto, no sería del todo errado decir que los sentidos del hombre libre son, igualmente, desconocidos para la humanidad.

<sup>196</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 144

<sup>197</sup> De aquí que Marx salga del esquema ancestral de la filosofía que afirma un profundo desprecio hacia los sentidos.

comunitarios en su forma, son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia su objeto, la apropiación de éste.<sup>198</sup>

El hombre total será aquel que, al apropiarse de su mundo, desplegará todas sus potencias vitales o la totalidad de las manifestaciones de la vida humana.

Ahora bien, es cierto que en épocas pasadas existían individuos que, de alguna manera, desarrollaban su libre individualidad; pero tales hombres eran ejemplos excepcionales, genios extraordinarios, en sociedades en la que el arte y la ciencia se apoyaban en el trabajo agotador de la inmensa mayoría. El hombre nuevo tiene como condición de desarrollo esencial al desarrollo del conjunto de las individualidades de la humanidad. “*El libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos*”.<sup>199</sup> El tercer estadio de la humanidad es una sociedad formada enteramente por hombres del Renacimiento. De manera que la condición social de la realización de la libre individualidad no puede verificarse en la comunidad, sino en cada individuo. Esto último denotará el estadio mismo de la comunidad, ya que, en realidad, sólo en comunidad puede desarrollarse la libre individualidad. Así que el individuo que se desarrolla aquí no es el individuo que se contrapone a la comunidad, mucho menos su comunidad será la que se contraponga a él. El individuo será, más bien, la forma más perfecta de la sociedad bajo su forma individual.

Sentado esto debemos tener en cuenta que el proyecto marxiano del desarrollo histórico de la libre individualidad no es un “proyecto filosófico”, sino un proyecto político de clase que tiene una significación histórica de lucha que, en última instancia, se refiere a la lucha de clases en el espacio de la moderna sociedad burguesa. Los sujetos que tendrán que llevar adelante este proyecto político no son los actores situados por encima de la sociedad, sino los creadores de aquella riqueza social universal. Éstos últimos

...no tienen ninguna utopía lista para implantarla “par décret du peuple”. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. Plenamente consciente de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede mofarse de las burdas invectivas de los lacayos de la pluma y de la protección

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 143

<sup>199</sup> Carlos Marx & Federico Engels, “Manifiesto del partido comunista”, *op. cit.*, p. 39

pedantesca de los doctrinarios burgueses bien intencionados, que vierten sus ignorantes vulgaridades y sus fantasías sectarias con un tono sibilino de infalibilidad científica.<sup>200</sup>

El proyecto del desarrollo de la libre individualidad no proviene sustancialmente del genio o de la inventiva del individuo Marx; al contrario, Marx se coloca en la perspectiva de la clase trabajadora para poder esbozar la estructura de esta nueva forma de sociedad. De manera que el tercer estadio de la humanidad se estatuye como la nueva forma de racionalidad crítica-emancipadora de la clase trabajadora misma. Así, Marx sale de los esquemas de la filosofía que sólo se constituyen por ese llamado a tomar distancia, a mirar las cosas no con la inmediatez que exige a la vida cotidiana, sino con esa clase de tiempo lujoso, de distancia lujosa que implica desconectarse de las urgencias de la vida. Estos esquemas parecen estar condenados a situarse por encima de los problemas de su sociedad, y a tratar de resolverlos según sus propios modelos ideales preestablecidos.

Para Marx, el poder crítico de la filosofía sólo puede desplegarse con la transformación de lo real mismo, ya que la verdad inherente a la propuesta de saber sólo se completa a través de su poder para transformar la realidad de la que ella misma emerge como producto. Marx es el primer pensador que hace de la filosofía un asunto de vida o muerte para la humanidad, es decir, hace de la filosofía una herramienta esencial para la disputa permanente por la Historia misma. De aquí que la filosofía sea una cosa demasiado seria como para dejarla exclusivamente en manos de los filósofos.

Con esto podemos concluir que para los filósofos modernos el individualismo del hombre es un dato natural, dado e irremediamente fatal. Para Marx, en cambio, el desarrollo del individualismo del hombre se desenvuelve como momento contradictorio del desarrollo de relaciones sociales capitalistas, que en su existencia corporizan la unidad de la diferencia de lo universal-comunitario para realizar lo individualizado-abstracto. El carácter histórico de estas contradicciones implica su movimiento, devenir, transformación y crisis. Esto último abre la posibilidad de una ruptura para ascender hacia un nuevo nivel de realidad, caracterizado esencialmente por la libertad. Aquí se halla la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre existencia y esencia, entre lo ideal y lo real, entre objetivación y afirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Aquí comienza el día cero de la *Humanidad*.

---

<sup>200</sup> Carlos Marx, "La guerra civil en Francia", en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, op. cit., p. 512

## Conclusiones

El objetivo general de nuestro trabajo fue exponer las contradicciones de lo “individual” en la moderna sociedad capitalista; es decir, cómo esta sociedad apunta a un proceso de liberación individual que termina traicionándose a sí mismo, al ser determinado como proceso de desarrollo del individualismo social. Así, hemos analizado la dinámica de este problema en el seno de la modernidad en cuanto proyecto histórico de totalización y realización civilizatoria atravesado por el capitalismo.

Hemos sostenido que lo esencial de la modernidad capitalista reside en 1) la producción inmanente de lo real, 2) la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas de la producción, y 3) una totalización social que adquiere dos configuraciones: el ámbito de la producción y circulación de los valores de cambio –el “mercado”- y la comunidad política jurídico formal –el Estado-. A través del análisis de estas determinaciones pudimos afirmar que lo “civilizatorio” de la modernidad capitalista se desarrolla en el seno de una socialidad enajenada a sus productores, que compromete las formas específicas de constitución de la individualidad de sus sujetos. El carácter enajenado de esa socialidad produce un intento de “desarrollo individual” que, al margen del cuestionamiento de aquella enajenación, da lugar a una individuación que acaba por confirmar, afianzar y expandir la enajenación, tanto de la individualidad como de la socialidad. Ésta es la lógica social de lo que llamamos individualismo. ¿Pero, cuáles son los momentos propios del desarrollo de esta modalidad social?

En el primer capítulo de nuestro trabajo examinamos la imposibilidad de la existencia del individuo en los modos de producción precapitalistas, ya que ahí lo comunitario –en la esfera de lo económico y lo político- se impone sobre los sujetos, haciendo que éstos sean inmediatamente su comunidad. El despliegue histórico del capitalismo produce la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo, al tiempo que la liberación del sujeto con respecto a todo lazo de sujeción personal. Por esta vía, el sujeto es liberado de las formas de sujeción comunitarias y, por primera vez en la historia de la humanidad, se abre la posibilidad de la emergencia de lo individual. Así, la emergencia de lo *individual* resulta inescindible de las nuevas formas de *socialidad* -la sociedad civil y el Estado moderno- inauguradas por el capitalismo. Esta socialidad, producida por los sujetos se halla, sin embargo, sometida a la lógica del “proceso de valorización del valor” o “acumulación de capital”, que se impone a los productores como una estructura ajena y que los domina. La sociedad civil y el Estado corporizan así ámbitos de universalidad -espacios de socialidad humanas- producidos, pero al mismo tiempo

enajenados, a sus sujetos. La sociedad civil capitalista es una esfera libre de toda coacción extraeconómica, donde los individuos productores y portadores de valores de cambio parecen relacionarse “libremente” en la esfera del intercambio. Sin embargo, están sujetos a relaciones que no son las del mero intercambio, donde la totalidad social, su propio producto, les resulta ajena, dominante, exterior, hostil, independiente y extrínseca. Los sujetos están “liberados” pero, a la vez, determinados como productores de valores de cambio que mercantilizan lo real y valorizan al capital: sus relaciones no son sino un nexo social reificado. Ésta constituye la primera contradicción de la “liberación individual” en el capitalismo.

En este mismo capítulo expusimos las determinaciones propias del Estado moderno. Caracterizamos al Estado moderno como un Estado *político* - aparentemente escindido de la esfera económico-social- cuya universalidad se asienta en una estructura jurídico-formal. Este Estado, que se presenta como autónomo, regula los conflictos de la sociedad civil sobre la base de una formalización jurídica de la vida política, que hace abstracción del contenido económico-social de esos conflictos. Los “intereses comunes” e individuales que pretende corporizar resultan, finalmente, una universalización formal y abstracta que remite, una y otra vez, al contenido previamente “cancelado”. Es aquí donde señalamos una segunda contradicción respecto de la “liberación individual” en el capitalismo.

En nuestro segundo capítulo abordamos, propiamente, el problema del individualismo. Definimos a éste como una lógica social que se refiere a cierto desarrollo “individual” que emerge de las relaciones capitalistas, sin poner en la base de la individuación la necesidad de la reapropiación social de sus estructuras sociales enajenadas. Este individuo –como se ha expuesto previamente- se halla enajenado del objeto de su producción, de su actividad productiva, de sus nexos sociales y políticos, de su ser genérico; en suma, de su propia humanidad. En estas condiciones ¿cómo puede el individuo liberar y expandir una vitalidad humana cercenada y cercada desde todos los flancos? El individualismo, lejos de ser una salida a la enajenación de la socialidad, constituye una de sus modalidades: la pone de manifiesto, la expresa, la expande y la confirma. Expone la articulación inescindible entre socialidad e individualidad, y la imposibilidad de superar la enajenación de cualquiera de ellas por separado. No por casualidad el individualismo tiene como base la aceptación de lo real como un *objekt* todopoderoso, provisto de una legalidad eterna e incuestionable que, a lo sumo, sólo es “superable” por la vía concienal; o bien, plegándose a su ley, a través de la ilusión de comprar “personalidad”. Como en el capitalismo la totalidad de lo real tiende a ser mercantilizada, incluyendo ciertos valores de uso que parecen constituir lo individual, si no puedo reapropiarme la realidad socialmente, puedo hacerlo por

medio del dinero. Si soy feo puedo comprar belleza, si soy estúpido puedo comprar inteligencia, si soy falso puedo comprar verdad. Si soy un elemento enajenado puedo comprarme una “personalidad” y hacer “sobresalir” mi “individualidad”. Sin embargo, esta supuesta reapropiación o expansión de lo individual lleva la marca de la socialidad capitalista y, por tanto, de la enajenación que pretendía superar. Este sujeto intenta individuarse, pero al partir de la enajenación de sus relaciones sociales, acaba resultando una modalidad compensatoria que reproduce, expande y reafirma la enajenación.

En el tercer capítulo examinamos las perspectivas de la filosofía moderna, y la de Marx, en torno a la cuestión del individualismo. Para esto, partimos de una concepción sobre la relación entre filosofía e historia que rechaza su escisión, exterioridad y autonomía. Filosofía e Historia poseen una relación interna que se realiza en el horizonte de la producción humano-social de lo real, donde se inscribe la filosofía misma. En esa línea, expusimos el concepto de “individualismo natural” de los iusnaturalistas modernos y de Adam Smith, articulándolo a un marco histórico cuya premisa es, justamente, la socialidad propia del capitalismo. Haciendo abstracción teórica de la especificidad *histórica* de la socialidad capitalista, estas concepciones se basan en una caracterización del hombre como dado, por donde las perspectivas modernas de la superación del individualismo conducen irremediamente a una salida apologética e ideal. Con esto demostramos que la contradicción histórica del individualismo social se desarrolla también en los planteamientos teóricos de la filosofía moderna, es decir, presentando como natural a una práctica social históricamente determinada.

En nuestro análisis de la propuesta de Marx, expusimos la forma bajo la cual el individualismo puede ser comprendido y planteado como parte de la producción histórico-social. Marx se basa en una consideración del sujeto humano como sujeto productor-producto, situado siempre en el seno de la concreción constante de lo real histórico; en esa línea, el individualismo emerge del carácter social contradictorio del capitalismo. Pero ni el modo de producción capitalista ni la lógica del individualismo social constituyen una fatalidad irremediable: la historia es incompleta, y deja siempre abierta la posibilidad de la transformación, el quiebre, las revoluciones o las derrotas. Así, el individualismo social no es más que un momento de la disputa histórica por la humanidad misma. Frente al problema del individualismo social, Marx propone un proyecto histórico de construcción de un inédito estadio social, caracterizado por la reapropiación humana de la socialidad enajenada, capaz de dar lugar al desarrollo social de la libre individualidad.

A lo largo de nuestro trabajo hemos subrayado permanentemente las diferencias entre el individualismo y un proyecto de libre individualidad. Para nosotros, en ese

conflicto se juega la disputa histórica por la definición del hombre mismo, por lo que somos y por lo que podemos llegar a ser -si somos realmente- y dentro de qué límites. Ahí reside, quizás, lo que podemos considerar “*la pregunta primera y principal de la filosofía*”.<sup>201</sup> Porque en el fondo –sin pretender simplificar las cosas– sólo existen dos *destinos* para el hombre:

Tomemos como imagen de la vida buena un grupo de jazz. Una banda de jazz que improvise es obviamente diferente a una orquesta sinfónica, ya que, en gran medida, cada uno de sus componentes es libre de expresarse como guste. Pero siempre se expresará a partir de una sensibilidad receptiva a las actuaciones autoexpresivas de los demás músicos. La compleja armonía que configuran no deriva del hecho de que estén interpretando una partitura colectiva, sino de la libre expresión musical de cada miembro, que actúa a su vez como base para la libre expresión de los demás. A medida que cada intérprete va haciéndose más musicalmente elocuente, los demás obtienen una inspiración adicional que los estimula para alcanzar mayores cimas. Aquí no se aprecia conflicto alguno entre la libertad y el bien del conjunto y, sin embargo, la imagen es justamente la inversa del totalitarismo. Aunque cada intérprete contribuye al mayor bien posible para el conjunto, no lo hace a través de un denotado sacrificio propio, sino simplemente expresándose como es. Hay ahí una realización personal, pero sólo alcanzada a través de la pérdida del yo en la música en su totalidad. Se consigue algo, pero no hablamos de un éxito para el mero engrandecimiento propio, sino de un logro (la música en sí) que actúa como medio de relación entre los intérpretes. De toda esta maestría artística se obtiene placer y, al mismo tiempo (y dado que hay una libre materialización o realización de las capacidades), felicidad entendida como florecimiento.<sup>202</sup>

Nosotros podemos decidir si somos músicos en una orquesta sinfónica, o en un concierto de jazz. Entre la libertad o la necesidad; la historia o la prehistoria; el socialismo o la barbarie; la elementalidad o la libre individualidad; la comunidad abstracta o la comunidad concreta. Y si Gramsci afirma que éste es el problema principal de la Filosofía, ello es así sólo porque es *el problema esencial de la humanidad*.

En el fondo, la obra de Marx es una propuesta política que contiene una inédita definición del hombre: una transformación consciente del ser social del sujeto humano, su ascenso a un nivel superior que integra todos los avances contenidos en el movimiento de la historia. Así que el problema del individualismo puede ser entendido exclusivamente en el proceso histórico de su propia transformación. En efecto, sólo podemos examinar íntegramente la realidad al transformarla, porque

---

<sup>201</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 32

<sup>202</sup> Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 208-210

sólo de ese modo damos cuenta de lo que ella puede llegar a ser. La realidad excede siempre lo que "es", ya que sus posibilidades forman parte -asimismo- de su realidad. De ahí que no sea posible conocer la realidad sin transformarla, puesto que la teoría sólo es una parte incompleta de la práctica transformadora, una mitad que sólo puede completarse a través de sus efectos en la transformación de la realidad. En efecto, la verdad inherente a una propuesta de saber sólo se completa a través de su poder para transformar la realidad de la que ella misma emerge como producto.

En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones.<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> Antonio Gramsci, op. cit., p. 34

## **Bibliografía:**

-“Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)”, en *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Sista, 1994.

-Aristóteles, *Ética*, Madrid, Gredos, 2007.  
\_\_\_\_\_ *Política*, Madrid, Gredos, 2007.

-Bobbio Norberto, “El modelo lusnaturalista”, en *Estudios de la historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991.  
\_\_\_\_\_ *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

-Camps Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001.  
\_\_\_\_\_ *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1999.

-Cerroni Umberto, “En torno al Estado”, en Unzueta Gerardo, *Ocho puntos de vista sobre la teoría marxista del Estado*, México, Quinto Sol, 1993.  
\_\_\_\_\_ *La libertad de los modernos*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972.  
\_\_\_\_\_ *Marx y el derecho moderno*, México, Grijalbo, 1975.

-De Saint-Exupéry Antoine, *El principito*, México, Lectorum, 2007.

-De Samosata Luciano, “Timón el misántropo”, en *Obras 1*, Madrid, Gredos, 1996.

-Defoe Daniel, *Robinson Crusoe*, México, Fontana, 2012.

-Della Volpe Galvano, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, Barcelona, Riuniti, 1975.

-Descartes René, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2010.

-Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2010.

-Echeverría Bolívar, “El dinero y el objeto del deseo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

-Echeverría Bolívar, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, México, Itaca, 2011.

\_\_\_\_\_ “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Ensayos políticos*, Quito, Pensamiento Político Ecuatoriano, 2011.

\_\_\_\_\_ *¿Qué es la modernidad?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

-Eagleton Terry, *El sentido de la vida*, Barcelona, Paidós, 2007.

\_\_\_\_\_ *Marx y la libertad*, Bogotá, Norma, 1999.

-Fernández Santillán José F., *Hobbes y Rousseau*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

\_\_\_\_\_ *Locke y Kant*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

-Fromm Erich, *Marx y su concepto de hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

-Gramsci Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

-Hayek Friedrich, *Individualismo: el verdadero y el falso*, México, Unión, 2009.

-Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

-Hobbes Thomas, *De cive*, Madrid, Alianza, 2010.

\_\_\_\_\_ *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

-Kant Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

-Kosík Karel, *El individuo y la historia*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

-Locke John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 2014

-Lowy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1970.

-Macpherson C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.

- Marx Carlos, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_\_ *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El capital. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- \_\_\_\_\_ & Engels Federico, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, México, Grijalbo, 1959.
- \_\_\_\_\_ & Engels Federico, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1966. 2 Tomos.
- Marx Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, México, Ítaca, 2011.
- \_\_\_\_\_ *El capital. Crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011. 3 Vols.
- \_\_\_\_\_ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011. Vol. 1.
- \_\_\_\_\_ *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, México, Gernika, 2002.
- \_\_\_\_\_ "Fragmento de la versión primitiva de la Contribución a la crítica de la economía política", en *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- \_\_\_\_\_ *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, México, Ítaca, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Libro 1 capítulo VI inédito: resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- \_\_\_\_\_ *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Mondolfo Rodolfo, *El humanismo de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Morales Carlos, *Baruch Spinoza: Tratado teológico político*, Madrid, Magisterio Español, 1978.
- Platón, "Apología de Sócrates", en *Diálogos*, México, Porrúa, 2009.
- Rimbaud Arthur, *Una temporada en el infierno*, México, Fontamara, 2011.

-Rivadeo Ana María, *El marxismo y la cuestión nacional*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Fes Acatlán, 1994.

\_\_\_\_\_ *Epistemología y política en Kant. Inmanencia y totalidad en la filosofía moderna*, México, Facultad de Estudios Superiores Fes Acatlán, 2008.

\_\_\_\_\_ *La Epistemología alemana de Kant a Hegel*, México, Itinerario de las Miradas, 2007

-Rojas Rivera Luis Ricardo, *Crítica y libertad en Marx*. Tesis que para obtener el título de licenciado en filosofía, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2013.

-Roll Eric, *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

-Rosdolsky Roman, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004.

-Rousseau Juan Jacobo, *El contrato social. Discurso sobre el origen de las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 2013.

-Sánchez Vázquez Adolfo, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, Ítaca, 2013.

\_\_\_\_\_ “Por qué vive y se necesita el socialismo”, en *El valor del socialismo*, México, Ítaca, 2000.

\_\_\_\_\_ *Rousseau en México*, México, Grijalbo, 1969.

-Shakespeare William, *Timón de Atenas*, Buenos Aires, Losada, 2004.

-Smith Adam, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

\_\_\_\_\_ *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2010.

-Spinoza Baruch, *Ética. Tratado teológico político*, México, Porrúa, 2007.

\_\_\_\_\_ *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2013.

-Ugalde González Rosalba, *La convergencia de Marx y Freud en sus conceptos de individuo y sociedad*. Tesis que para optar por el grado de maestría en filosofía, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

-Watt Ian, *Mitos del individualismo moderno*, México, Akal, 1999.

-Wilde Oscar, *El alma del hombre bajo el socialismo y notas periodísticas*, México, Biblioteca nueva, 2010.