

# PEDAGOGÍA, FORMACIÓN Y UNIVERSIDAD

## **Editores académicos**

Alexánder Hincapié García  
Diego Alejandro Muñoz Gaviria  
Fabián Alonso Pérez Ramírez



Perspectivas de investigación doctoral



**FONDO**  
**editorial**  
Universidad Católica de Oriente



# PEDAGOGÍA, FORMACIÓN Y UNIVERSIDAD

## Editores académicos

Alexánder Hincapié García  
Diego Alejandro Muñoz Gaviria  
Fabián Alonso Pérez Ramírez

DOCTORADO EN PEDAGOGÍA

Énfasis investigativo  
Pedagogía, formación y universidad

## CATALOGACIÓN EN LA FUENTE

Hincapié García, Alexander (ed.)

Pedagogía, formación y universidad / Alexander Hincapié García, Diego Alejandro Muñoz Gaviria y Fabián Alonso Pérez Ramírez, editores académicos.— Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2018.

ISBN: 978-958-5518-59-9 (digital).

271 p.; 24 × 17 cm.— (Perspectivas en investigación doctoral, 1).

1. Educación – Enseñanza. 2. Formación profesional de maestros. 3. Pedagogía. I. Hincapié García, Alexander (ed.). II. Muñoz Gaviria, Diego Alejandro (ed.). III. Pérez Ramírez, Fabián Alonso (ed.). IV. Título.

370.7 CDD 21.ª ed.

© Universidad Católica de Oriente

ISBN: 978-958-5518-59-9 (digital)

**Primera edición:** diciembre de 2020

### Editores académicos

Alexander Hincapié García

Diego Alejandro Muñoz Gaviria

Fabián Alonso Pérez Ramírez

### Autores

Víctor Daniel Gómez Montoya

Aníbal Pineda Canabal

Fabián Alonso Pérez Ramírez

Andrés Klaus Runge Peña

Rosa María Suñé Domènech

Alexander Hincapié García

Diego Alejandro Muñoz Gaviria

Tulio Eduardo Suárez Osorio

Maricela Correa Castrillón

Gloria Stella Pérez Avendaño

José David Ruiz Álvarez

Johann Enrique Pérez Angulo

Milton Harold Pajoy Córdoba

Angélica María Morales Arias

Beatriz Elena Arias Vanegas

Carolina Jiménez Lalinde

### Diseño y diagramación

Divegráficas S. A. S.

### Revisión de textos

Frey A. Narváez-Villa

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

### Editado por

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Sector 3, Carrera 46 # 40B-50

Rionegro-Antioquia

fondo.editorial@uco.edu.co



Hecho en Colombia – Made in Colombia

Se permite la reproducción total o parcial del libro, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin fines comerciales, siempre y cuando se haga mención de los respectivos autores y de la Universidad Católica de Oriente.

# LA ANTROPOLOGÍA DE MARX A PARTIR DE LA DUPLA ALIENACIÓN-PRAXIS\*

Aníbal Pineda Canabal\*\*

La pregunta por la actualidad de Marx sigue rondando el pensamiento reciente sobre todo tras la caída del Muro de Berlín, el fin de la Unión Soviética y a propósito de los múltiples homenajes por los cuales fue objeto con ocasión del 200.º aniversario de su natalicio celebrado en 2018.

En su *Relectura del Manifiesto Comunista*, Claude Lefort (1986) afirmaba que la actualidad de Marx y el hecho de que su pensamiento tenga aún cosas por enseñarnos va más allá de las agudas explicaciones que dio acerca de su tiempo. Su importancia radica más bien en las preguntas que hizo a su propia realidad y en el método de lectura que propuso para comprenderla. Su originalidad consistió en haber reconstruido, a partir de datos históricos, políticos, sociales, una filosofía que expone la genética de los movimientos de la historia. Es esta tarea la que lo pone allende las instituciones y relaciones sociales y económicas de la humanidad de su tiempo y lo que hace que su pensamiento sea aún actual. Sus ideas, muchas de ellas al menos, si no son perfectas, sí siguen siendo plausibles (Eagleton, 2011).

Sin embargo, siguiendo a Lefort (1986), dos prejuicios hacen mella a la hora de evaluar la importancia del pensamiento de Marx: el hecho incontestable del hiato entre Marx y el marxismo y la perversión histórica a la que fueron sometidas sus ideas en tanto que base doctrinal de una ideología totalitaria que se puso en marcha en los países llamados del socialismo real. Entonces, ante la pregunta capciosa y dramática que siempre ronda «¿es Marx culpable?» (Lefort, 1976, p. 13) pareciéramos estar abocados, como alguna vez escribiera Merlau-Ponty (citado en Lefort, 1986), a dos opciones: el *nihil obstat* o la inclusión de su obra en el *index librorum prohibitorum*. Una voluntad fantasmal, ora secreta, ora explícita, quisiera hacer del pensamiento de Marx una filosofía «*second hand*» (Bloch, 2007, p. 492) a la que se le endilga una dudosa consistencia teórica y del hombre mismo un decadente de quien siempre hay que sospechar. Detrás de dichos tropos se esconde el deseo de reducir sus ideas al pasado y de privarlas de futuro por medio de la pretendida benevolencia que le otorga su

---

\* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Estudios críticos sobre el concepto de acontemporaneidad en el pensamiento de Ernst Bloch, adscrito al sistema de investigación y desarrollo de la Universidad Católica de Oriente y al grupo de investigación SER de la Facultad de Ciencias de la Educación.

\*\* Magíster y doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente, (Rionegro, Antioquia, Colombia). Miembro del grupo de investigación SER. ORCID: 0000-0002-5797-4311.

reconocimiento como simple ojo crítico de su tiempo, ya caduco. Hoy en día, como ya dijo hace tanto Ernst Bloch (1969), unos siguen reconociendo en Marx, a regañadientes, a un gran teórico; mientras que otros ven en él simplemente a un facineroso o a un delincuente. Por todos lados, eso sí, los reaccionarios del mundo «se mantienen [frente a Marx] en la ignorancia profunda del objeto de su odio» (Bloch, 1969, p. 271).

Tal vez buena parte de lo esencial de un libro como *El capital* no tenga ya mucho sentido toda vez que las dinámicas del sistema económico no son las mismas de hace dos siglos. Sin embargo, el análisis de nuestra realidad puede hallar en lo mejor de la obra de Marx una fuente de inspiración allende las vulgatas tradicionales y los baremos interpretativos, otrora oficiales, del llamado marxismo clásico (Amair *et al.*, 2007). Buscar, sin embargo, una especie de núcleo imperecedero de su pensamiento que resista al embate del tiempo y que se mantenga siempre joven, no parece ser una empresa seria. En este texto, nuestro objetivo es mucho más modesto: a partir de un rastreo por su pensamiento antropológico desde la idea clave de alienación, trataremos de entender la noción de praxis como acción teórica y revolucionaria.

### **Marx humanista**

Los textos de Marx, sobre todo los de su juventud, dan cuenta de una preocupación constante por el ser humano. Tanto *La Sagrada Familia* como los *Manuscritos de París* o las *Tesis sobre Feuerbach* dan cuenta de una inquietud humanista que configura una de sus herencias filosóficas más importantes.

Si tenemos en cuenta que entre la publicación de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach de 1841 y la publicación de la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* de Marx (publicada en 1843) median apenas dos años, la sola elección del título muestra ya el salto que hace nuestro hombre desde una crítica de la religión a una crítica del Estado y de la organización social. Pero también, es expresión del hecho de que el giro antropológico del materialismo feuerbachiano y su recepción le dan las herramientas necesarias para emprender su crítica a Hegel (Braun, 1992). Sin embargo, en todo momento Marx asume su propia evolución intelectual que lo lleva a tomar distancia de Feuerbach mismo. Esta distancia se ahonda en los *Manuscritos* de 1844 y se consuma definitivamente en *La Sagrada Familia* de 1845. En este último texto, el hombre genérico cede su lugar al hombre social que aparece desde entonces en el cruce de una serie de tendencias, de relaciones de clase, de poderes y potencias históricas y económicas. Aunque Marx reconoce en Feuerbach el mérito de haber repatriado el interés de la filosofía al ser humano, alcanzando con ello «la intuición del hombre verdadero» (Marx y Engels, 1971, p. 54), *La Sagrada Familia* da cuenta de un trabajo de engendramiento teórico de la idea de un socialismo científico y su concepción materialista de la historia, o como dice G. Bedeschi (1981), una evolución que va desde el humanismo al materialismo histórico. La *Ideología alemana* y las *Once tesis* que siguieron

serán la expresión de una ruptura definitiva con Feuerbach de quien, sin embargo, se sentirá heredero.

«La primera y la última palabra de Feuerbach —escribe Lucien Sève (1980)— es *el hombre*, el hombre entero, el hombre que lleva consigo el género humano, el hombre concreto» (p. 106). Sin embargo, ese hombre concreto de Feuerbach no parece ser todos y cada uno sino más bien un hombre genérico pese a su concreción. Las primeras páginas de *La esencia del cristianismo* (1995), de hecho, están dedicadas al estudio de la esencia del hombre *en general* (*im allgemeinen*), como esencia absoluta. Para Feuerbach, pues, los límites de la individualidad son sobrepasados, asumidos dialécticamente y desleídos en el género, la esencia humana misma, que viene a ser una especie de momento de verdad del individuo. Frente a eso, Marx (1980) sentenciará: «Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*» (p. 105), haciendo con ello hincapié en el asidero real y práctico de sus ideas. De allí pues la reacción de la *Tesis sexta*, que Labica (1987) considera justamente como el punto de ruptura total de Marx con Feuerbach:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: 1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. 2. En él, la esencia humana sólo [SIC] puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos (Marx, 2010, p. 15s).

El camino emprendido por Marx será pues el de un materialismo que tenga como base datos históricos concretos y no simplemente presupuestos teóricos generales (Álvarez, 2015). No obstante, las herramientas que le da la crítica feuerbachiana sirven a Marx para lanzar el programa que desplegará en sus obras de juventud: la extensión de dicha crítica al estado y a la economía. «El hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: “el hombre”, dice *el mundo del hombre*: Estado, Sociedad» (Marx, 1968, p. 7). Así pues, tal como afirma Papaioannou (1994), de la crítica del cielo asistimos al tránsito de la crítica de la tierra transformada en crítica de la economía política.

Para Feuerbach, en efecto, se trataba de descryptar la ilusión en cuya trampa caía el ser humano: la desposesión de sí mismo que el espejismo de la religión, y del cielo que esta predica, realizan. En virtud de dicho punto de vista teórico, al que se agrega como complemento eminentemente práctico el estudio de la economía política, Marx podrá desvelar el mecanismo y la causa fundamental de la alienación social: la explotación del hombre por el hombre. Por eso, la antropología marxiana es ante todo una antropología

relacional (Muñoz Gaviria, 2014) en tanto que entiende lo humano en y desde la solidaridad con el otro y desde la relación con la naturaleza. Feuerbach, en cambio, no habría logrado alcanzar dicho núcleo práctico por culpa de su oposición radical a Hegel que lo llevó a despreciar el método histórico-dialéctico (Bloch, 2004).

Ahora bien, si los seres humanos elaboran en Dios un doble ejemplar de sí mismos, si se inventan el cielo como alternativa quimérica a la realidad de miseria en la que se encuentran, esto no lo hacen tanto por un desdoblamiento de sus conciencias sino ante todo por una escisión social. La religión deja de ser *la* expresión de las expresiones de dicho desdoblamiento para ser considerada *una* expresión más, entre muchas otras, de un hecho fundamental: la ruptura del ser humano consigo mismo, que se ve agravada y que se expresa en ruptura social del hombre con sus congéneres y en la destrucción del medio ambiente. La quiebra social como momento primero, se hace quiebra ontológica solo en un momento segundo, como escisión que vive el ser humano entre su interior, habitado por deseos de una realización plena, y el exterior que se ha vuelto extraño, huraño, incapaz de convertirse en una morada a su medida. El *hýsteron próteron* de Feuerbach, es decir, la traslocación de los órdenes que en él se había operado, es corregido: no es un cambio en lo ontológico lo que afecta lo social, sino más bien el malestar social el que afecta el núcleo íntimo de lo humano todavía no alcanzado y sí cada vez más lejano. Fue necesario descubrir el núcleo del estarse fundamental de la condición humana para descubrir que allí mismo se sitúa el corazón del problema: en la sociedad, con los otros, en la transformación activa de la naturaleza por medio del trabajo. Como escribe K. Löwith (2008), «el hombre del mundo capitalista se ha enajenado a sí mismo porque el capital, las mercancías y el trabajo asalariado son expresiones objetivas de relaciones existenciales en las que el hombre que produce o el que consume no están “junto a sí mismos” o no son “libres”» (p. 204).

Del hombre en general, Marx vira hacia el hombre social mientras que la idea de humanidad se restringe acaso a los límites de un presupuesto axiológico. La humanidad no es más el conjunto de los individuos que la conforman en tanto cantidad discreta, sino la expresión de un proceso interior puesto como objetivo ético y por lo mismo, económico-social. El axioma fundamental del socialismo proletario según Löwith (2008) es el carácter social intrínseco del ser humano y único capaz de revelar su verdad, claro está, entendido este de un modo no esencialista sino histórico. Ahora bien, cabría preguntarse: si lo humano es tarea por realizar, delante siempre, ¿cómo se realiza?

### **Praxis**

En el ambiente filosófico y espiritual de la primera mitad del siglo XIX, dos caminos parecían abrirse paso en el pensamiento. Marc Richir (1976) ha denunciado, en este sentido, el uso abusivo de esas dos categorías:



En una tradición universitaria, los «feligreses» de Hegel, aquellos que conservan su pensamiento como un cuerpo doctrinal positivo que debe ser respetado absolutamente, al precio de una avenencia con la época y sobre todo con el Poder político constituyen los hegelianos llamados «de derecha». En una tradición ideológica, los que piensan que con Hegel la filosofía ha concluido y que el combate llevado a cabo por Hegel en la filosofía debe continuar en otro terreno, el ideológico y el político, en el que la filosofía debía abandonar la esfera de la «idealidad» para «realizarse» en lo real, constituyen los hegelianos llamados de «izquierda», cuyos representantes históricos más importantes son, claro está, Marx y Engels, quienes se sintieron siempre los herederos históricos de Hegel (p. 160).

Esta clasificación no hace ciertamente justicia a Marx y a Engels. H. Marcuse (1994), a quien el mismo Richir recuerda, dice en un sentido parecido: «Resúmenes como este, aunque formalmente precisos, resultan un poco esquemáticos y descuidan algunas distinciones importantes» (p. 248). Por eso, la invitación de la undécima tesis —«Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, p. 17)— no puede ser entendida como una declaración a favor de una renuncia al pensamiento para entregarse de lleno a la acción política y revolucionaria.

Michel Henry (1976) escribe: «El marxismo marca precisamente el momento en que la filosofía se volvió ideología; él es esta ideología en la cual la filosofía se perdió» (p. 151). Entendido así, el pensamiento de Marx consistiría en un empirismo vulgar, un pragmatismo que reduciría al pensamiento a un puro compromiso partisano. Es también, por ejemplo, la lectura de Laín Entralgo (1957) que hace decir erróneamente a Marx: «La filosofía está acabada, ya no queda sino realizarla» (p. 217), allí donde dice más bien: «No podéis superar la filosofía sin realizarla»<sup>1</sup> (Marx, 2014, p. 53). Por un lado, el verbo *verwirklichen* hace pensar en un traer a la realidad (*Wirklichkeit*), en un hacer real-efectivo algo y no en un simple olvidar y menos aún un desechar aquello que no sirve. Por otro lado, el texto no parece decirnos en ningún lado que, habiendo alcanzado su máxima altura y su punto de acabamiento, el filosofar no tiene más sentido y que de lo que se trate sea únicamente de llevar a la práctica el nivel teórico previamente alcanzado. Al contrario, la conminación que Marx pronuncia sobre la filosofía para que transforme el mundo, no se confunde ni con una consigna antifilosófica ni con una «abdicación de la filosofía, [ni con] una especie de pragmatismo no-burgués» (Bloch, 2004, p. 328). Al contrario, se trata más bien de un reclamo imperioso en favor de una consideración diferente del trabajo de la filosofía, que hace migrar su *pathos* de la contemplación pasiva de la realidad a la acción emancipadora. El P. Calvez escribe con razón:

<sup>1</sup> »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen«.

Una vez descubierta la alienación del hombre, hay que pasar a la crítica del mundo real o profano que permitió dicha alienación. Pero eso no es todo, ya que decidirse a criticar lo real profano que causa la alienación filosófica es también decidirse a renunciar en sí mismo a ese modo de existencia filosófica que se ha revelado como vano para pasar a la *acción*. Esto no quiere decir que Marx renuncie al pensamiento [...] ni siquiera que renuncie a eso que nosotros llamamos en sentido lato un pensamiento filosófico, sino que él renuncia a un pensamiento que no sería inmediatamente práctico. Él se compromete en una acción revolucionaria en la cual el pensamiento debe ser inmanente al movimiento de lo real (p. 154s).

Es verdad, por otra parte, que Marx escribió una *Miseria de la filosofía*, pero este título no debe hacernos pensar en una insuficiencia del ejercicio teórico. En todo caso, convendrá recordar la intención polémica del título como reacción a la obra de Proudhon, *Filosofía de la miseria*, que lo inspira y que comenta a profusión. Pero en sentido amplio, la miseria de la filosofía consiste en la terquedad de no ver en la miseria otra cosa distinta a miseria, es decir, en pasar ante ella «sin advertir su aspecto revolucionario, subversivo [...] Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria» (Marx, 1987, p. 81). Negarse pues a ver la posibilidad de un punto de quiebre dialéctico en una situación dada equivale para Marx a reificar los momentos del proceso trasladando a la realidad la falacia mental que consiste en un trueque *totum pro parte*. La filosofía entonces, con la ayuda de un objeto conceptual aceptado sin presupuestos, utiliza fórmulas mágicas que o extrae de la realidad o pretende aplicar a ella de modo unívoco. Pero la dureza de las palabras de Marx contra la filosofía y su alegato por su superación dialéctica (*Aufhebung der Philosophie*) más que un desprecio por esta han de entenderse desde la intención polémica que las anima, es decir, como reacción a las filosofías de la época y especialmente a los epígonos hegelianos que se empeñaron en el sustento de la política económica imperial alemana. De modo que «lo que se reprocha a los filósofos anteriores, lo que se pone de manifiesto en ellos como barrera de clase, es que lo que han hecho ha sido sólo interpretar de modo diferente el mundo, no, por ejemplo, que hayan filosofado» (Bloch, 2004, p. 328).

Ante tal camino del pensamiento, Marx busca una filosofía de la praxis en tanto praxis revolucionaria. Con ello busca destruir el dualismo entre teoría y práctica presente tanto en el idealismo de Hegel como en el materialismo de Feuerbach (Álvarez, 2015). No le falta, pues, razón a E. Braun (1992), cuando dice:

La superación de la filosofía se realiza como historización de la verdad. Con la forma, el objeto de la filosofía cambia. Deja de ser lo incondicional, aquello que toma distancia de todo cambio en el tiempo, y pasa a ser la historia, un devenir en el

tiempo, que produce algo nuevo en lugar de lo mismo que se repite sin cesar. Desde este punto de vista, la abolición de la filosofía significa la transición de la teoría absoluta de lo Absoluto a una teoría de la historia (p. 202).

Esta actitud que da el tono general del método marxiano: no parte de ideas abstractas sino de la realidad concreta del ser humano en tanto agente transformador de su entorno. La praxis viene a ser en sentido lato la objetivación del ser humano en sus obras, sobre todo en el trabajo y en la cultura, que manifiestan objetivamente su ser subjetivo. Pero esa exteriorización del propio ser se logra de modo imperfecto y, por eso, los objetos de la producción humana escapan a su productor, le son extraños.

En sentido estricto, la praxis como acción revolucionaria tiene que ver con el empeño del pensamiento y del pensador en la transformación de la realidad, sin que ello signifique necesariamente la articulación con un partido o un movimiento político determinado y mucho menos la instauración de un solo grupo político que controle el poder. De hecho, los comunistas, sugiere Marx, coinciden con todos los partidos proletarios en el mismo objetivo. Facciones pues necesariamente distintas habrán de unirse siempre para buscar igual fin, a saber, «constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado» (Marx y Engels, 2011, p. 48). Los comunistas ni siquiera son un partido, sino más bien una milicia, o mejor aún, un sector que infiltra diferentes estamentos de la vida política. Solo se diferencian de los demás partidos en su internacionalismo y en su lucha por el proletariado en general y no por una facción particular de este.

Pero en el otro sentido, según la fórmula de L. Konder (1992):

La praxis es la actividad concreta por medio de la cual los sujetos humanos se afirman en el mundo, modificando la realidad objetiva, transformándose a sí mismos para poder alterarla. Es acción que, para profundizarse de manera más consecuente, precisa de la reflexión, del autocuestionamiento, de la teoría (p. 115).

De hecho, como Marx (1980) mismo afirma: «La solución de los enigmas teóricos [es] una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real» (p. 163). La praxis no alienada solo puede ser pues aquella en la que la actividad humana y el objetivo de esta están indisolublemente unidos. «La praxis verdadera consiste en el florecimiento de todas las facultades humanas. Toda la historia humana, para Marx, es el proceso de la autoproducción del hombre a partir de condiciones dadas, que a su vez son transformadas de naturales en históricas» (Vadée, 1998, p. 322). Ahora bien, la praxis como realización de sí no coincide con ninguna actividad determinada, sino que se constituye como una totalidad. En otras

palabras, para usar con Michel Vadée una idea de Lévi-Strauss (1997), la praxis no hace referencia a acciones concretas, a realidades *discretas* separables o identificables en el espacio y el tiempo, sino más bien al marco *continuo* de la acción y el pensamiento, a la totalidad fundamental que ha de enmarcar al pensamiento en su relación directa y estrecha con la realidad. Para Marx es esa la categoría central de su pensamiento, al punto que como anota Sánchez Vásquez (2003), un autor como Gramsci se atreve a rebautizar el marxismo entero según la función que en él más claramente percibía, como «filosofía de la praxis», de lo que se derivan consecuencias importantes:

Quería subrayar precisamente la oposición del marxismo tanto al materialismo mecanicista como a la filosofía especulativa en general, desligada de la historia real y de la actividad práctica humana, particularmente la política. En pocas palabras, pretendía acentuar el papel del factor subjetivo en la historia real, de la conciencia y la actividad revolucionaria de los proletarios y, al destacar ese papel de la subjetividad, reaccionaba contra un marxismo «perezoso» que transformaba el papel de los factores objetivos y, particularmente, el desarrollo de las fuerzas productivas, en la negación del papel de la actividad práctica revolucionaria, lo que se traducía en el más vulgar reformismo y oportunismo (p. 66).

Retomando lo dicho más arriba, la crítica a Feuerbach se dirigía a la denuncia de un punto de vista genérico y abstracto sobre el ser humano. Pero no será hasta los *Manuscritos económico-filosóficos* cuando se produzca el punto de pasaje hacia una nueva consideración nueva de la praxis en el pensamiento de Marx. En efecto, aquí viene subrayada la idea del carácter absoluto de la relación entre ser humano y naturaleza. Dicha relación es considerada primaria y no se halla mediada por ningún otro factor. Ni Dios, ni la conciencia, ni la representación, ni la psicología intervienen. Lo originario es el ser humano que necesita comida, refugio, reposo. Pero el hombre que come, a quien le da sed, el que debe dormir, se vuelve pronto en Marx el hombre que trabaja. El trabajo humano es exigido por la profunda imbricación entre su ser y el del mundo. Ahora bien, todo trabajo tiene por objetivo la producción de algo. Se trata de hacer algo a partir de la naturaleza en tanto que esta es el material con el cual el ser humano obra en vistas de su transformación. En últimas esa producción de algo es en realidad autoproducción no realizada.

### **Teoría de la alienación**

En vez de un trabajo que consista en una relación proactiva con la naturaleza, dondequiera parece ser que el hombre no es dueño de sí mismo. Los productos de sus manos constituyen un mundo propio que escapa a la determinación de su voluntad y sigue la forma paradójica de una lógica sin reglas, anárquico, que no le pertenece y al cual no pertenece, «un mundo que

le resulta *extraño*, que lo domina y lo aplasta» (Sève, 1980, p. 116). La riqueza que produce queda en manos de otros y a cambio, el vacío entre sus manos se hace también vacío al interior de sí. En palabras de Marx (1980) mismo: «el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor» (p. 105).

Tres son los términos principales que Marx utiliza para referirse al fenómeno de la alienación: *Entäußerung*, *Entfremdung* o *Veräußerung* (Prior Olmos, 2004). Con dichas palabras, quiere designar una especie de extravío, un vacío que se hace cada vez más profundo, un alejamiento, un extrañamiento del hombre respecto de las relaciones que puede establecer con su trabajo, con los otros, consigo mismo y con la naturaleza en cada caso bajo el signo de la explotación. El trabajo, que no es la ocasión del despliegue de las propias potencialidades, permanece exterior al trabajador, impuesto desde afuera, de lo que se extraen graves consecuencias: «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 solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí» (Marx, 1980, p. 109). En tanto que el trabajador no está en sí, esto es, en el disfrute pleno y consciente de sus potencialidades, este se halla pues perpetuamente lejos, en otro lado, negado como ser universal, consciente y libre (Prior Olmos, 2004). La unidad de la realidad y del mundo se fracciona: de esta disfuncionalidad originaria se deriva la existencia de ricos y pobres, del más allá espiritual y del más acá físico, del cielo y de la tierra. Si para Feuerbach la religión hipostasia en un más allá la esencia humana misma, Marx repatría el problema del cielo a la tierra para denunciar la explotación de la clase obrera.

Pero la originalidad de Marx consiste en universalizar el fenómeno de la alienación y no circunscribirlo a una porción de la especie humana. En este sentido, no es solo el proletario a quien vemos alienado sino incluso aquel que posee la propiedad de los medios de producción se encuentra bajo el mismo signo:

La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión (*Selbstentfremdung*). Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana (Marx, 1971, p. 50).

Unos y otros viven pues en una especie de *ordo peccatis*; pero el proletariado, al no ser una clase particular más sino la que está al frente del proceso de producción y de transformación de la naturaleza, por su carácter mismo representa la universalidad de la condición humana (Axelos, 1976). Esta alienación se manifiesta en, por lo menos, cuatro aspectos:

1. Tanto el obrero como el capitalista enfrentan su relación fundamental con la naturaleza, a través del trabajo de un modo disfuncional: el trabajo es para ambos o bien una actividad mecánica realizada según un ritmo horario o bien la simple recepción de una renta gracias a la plusvalía.
2. Su trabajo es para ambos un medio de subsistencia o bien por medio de la venta vulgar de su propia fuerza cívica o, en el caso del capitalista, la forma de hacer crecer su fortuna adquiriendo nuevos bienes.
3. Tanto el proletario como el capitalista, cada uno según el modo propio de su hallarse en el engranaje económico, destruyen la naturaleza en la búsqueda orgiástica de nuevas formas de riqueza.
4. El trabajador está enajenado de la alegría familiar y privada; sus relaciones sociales, su acceso a la cultura, su universo más íntimo se encuentra marcado por su condición de explotado. A su vez, el rico propietario está también alienado en tanto en cuanto se halla preso de alegrías falsas que le dan la impresión de estar pleno cuando en realidad se halla en una soledad radical que le hace ver a los otros como enemigos y temerlos.

Tanto el proletariado como la burguesía son clases alienadas, pero solo la segunda, al haberle tocado una parte más muelle, se halla a gusto con su alienación; por eso busca conservarla, mientras que es interés de la primera el destruirla. Pero las clases no representan en sí mismas entidades fijas, sino que, por ejemplo, «el proletariado se recluta entre todas las clases de la población» (Marx, 2011, p. 41).

La alienación, sin embargo, no ha de entenderse como un *factum brutum*. Ella es más bien incoativa, una deshumanización paulatina que se acrecienta, un volverse mercancía (*Zur-Ware-Werden*) tanto las cosas como las personas. Esta no comenzó con el capitalismo, sino que en él más bien ha tocado la sima y por lo tanto puede hallar su punto de inversión dialéctica. Si bien es cierto que la clave se halla para Marx en el factor económico, frente a la fe en el progreso dominante en su época, él piensa en un movimiento histórico escalonado, realizado a través de grados sucesivos (Vadée, 1998). Dichos estadios no son uniformes sino un proceso que se estanca, retrocede o se equivoca y en ningún caso un *continuum* ascendente.

Así pues, al elegir la idea de alienación económica y social como punto de partida de su filosofía, desde su juventud Marx se pone en la perspectiva de Hegel para quien el devenir humano consiste en una serie de alienaciones sucesivas, sin que la palabra se use en el sentido peyorativo que tendrá en Marx. Para Hegel (2010), la alienación constituye simplemente un momento necesario del desarrollo dialéctico en el que el espíritu sale de sí para *objetivarse* en lo concreto fuera de sí. Es esta confusión entre la *objetivación*, como momento de la *exterioridad* del hombre en las cosas, y la *alienación*, como *extrañamiento* en ellas, lo que hace que la filosofía de Hegel termine aquende sus propios presupuestos. En dicha confusión, como dice J. Hyppolite radica «tanto la insuficiencia del análisis social de

Hegel, su impotencia para resolver los problemas que afronta, al menos para resolverlos efectivamente, como la mistificación de su pensamiento filosófico que, en vez de desembocar en una acción positiva se termina en un idealismo especulativo que no cumple sus propias promesas» (p. 95).

Sobre esta insuficiencia teórica hegeliana, Marx descubre el llamado a una teoría revolucionaria. Por eso, el concepto de alienación constituye uno de los núcleos fundamentales de la antropología relacional e histórica marxiana, incluso si algunos han hablado de la alienación como de un «concepto enfermo» (Haber, 2007, p. 9), víctima de malas interpretaciones, desviaciones o negaciones que constituyen lo que la historia de las ideas ha dado en llamar la *Entfremdungsdiskussion* o querrela sobre la alienación que atraviesa la filosofía desde la Ilustración (Amliger, 2018).

Una tentativa de interpretación nos ha sido legada por Sartre (citado en Lefort, 2005): El hombre se halla *en estado de alienación*, es decir, que no tiene la posesión de su propio destino, de su propia vida de su trabajo, que las ideas que le llegan no han sido formadas por él directamente, a partir de las necesidades de su situación, de su clase y de su trabajo, sino más bien a partir de mistificaciones e ideología que lo destruyen (p. 105; el subrayado es nuestro).

Sin embargo, nosotros queremos alejarnos de toda comprensión esencialista de la alienación, que nos resulta ajena en Marx. Se trata más bien de un fraccionamiento progresivo que el desarrollo económico puede agravar o corregir. La alienación no es, pues, un *estado*, sino un *proceso*: el de un ser humano descosido poco a poco, incapaz de reconstruir luego el tejido que lo lleve de lo particular a lo universal.

Jean-Pierre Faye ha mostrado cómo la palabra *Entäußerung*, de la que Marx se sirve para hablar de la alienación es en su origen una palabra del vocabulario luterano (Pineda Canabal, 2013). Ese fue, en efecto, el vocablo del cual Lutero se sirvió en el siglo XVI para traducir la expresión de Fil 2,6-11. Así pues, lo que en el griego koiné de Pablo se lee «ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν», el alemán de Lutero lo transforma en «*sondern hat sich selbst geeussert*». El verbo engendrará el sustantivo y el uso litúrgico salvará para la posteridad el uso de la palabra cuya historia fue escrita en páginas magníficas por la filosofía clásica alemana. De la traducción de Lutero, Hegel forjará el sustantivo *Entäußerung* que designará la alienación bajo el «esquema kenótico» (Henry, 1976, p. 145) del Nuevo Testamento. En todo caso, alienación designará, *mutatis mutandi*, la exteriorización como un ponerse fuera de sí, en la desposesión de sí. La *kénosis* del Verbo como polo negativo que se dirige a la *pléroma*, la plenitud, como su polo positivo, sirve también de modelo a la teoría marxista. Sin embargo, no ha de verse en esta una simple secularización de una doctrina originalmente teológica, por medio del uso de un teorema que establezca equivalencias estrictas entre los dos ámbitos. Como piensa Meszáros (1970), el origen y la evolución del concepto en la obra de Marx no se resuelve

en una simple red de influencias intelectuales y más bien «pertenece a una problemática vasta y compleja, con una larga historia propia» (p. 27) que atraviesa entera la historia europea. Pero si esto es válido para las fuentes, lo es también para las consecuencias. Así pues, aunque Marx siga siendo un pensador original y quizá uno de los más grandes críticos del capitalismo, la experiencia histórica que este inspiró en el siglo xx, en muchos de sus aspectos, se mostró como un gran error, o al menos, un fracaso histórico. Pero, Marx y el marxismo no pueden ser considerados como una sola unidad teórica o política: «*Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste*» (Marx y Engels, 1972, p. 392), o sea, «lo único que sé es que no soy marxista» fueron, según Engels, las palabras de Marx contra algunos adeptos franceses de sus ideas.

Varios son, sin embargo, los que han querido ver en la idea de alienación de Marx un postulado abstracto como categoría universal de la historia humana. La teoría de la alienación se sustentaría en una *idea* de lo humano (Bigo) o incluso en un idealismo que define el deber ser del presente (Landshut-Mayer). En Marx subsistiría pues un esencialismo antropológico capaz de asegurar su comprensión del proceso histórico o bien como una serie sucesiva de alienaciones o bien como lucha de clases. Todo esto constituiría un bloque de remanentes hegelianos y de la idea según la cual la historia es el desplegarse del espíritu. Incluso podría decirse, como afirma Hyppolite (1947) que «Marx no abandonó completamente la filosofía hegeliana, él trató de unir más estrechamente la Idea y la Realidad en el sujeto humano. A la trascendencia de la Idea, que encontramos todavía en Hegel, él sustituyó la dialéctica revolucionaria del proletariado» (p. 160): frases que nos hacen pensar en un simple enroque de conceptos teóricos entre el autor de la *Fenomonología del espíritu* y el autor de *El capital*.

Las críticas que acabamos de enunciar constituyen el centro de la preocupación de C. Lefort (1955) en su ensayo *La alienación como concepto sociológico*. La intención final de todo esto no sería más que convertir a Marx en un pensador incluso más idealista que Hegel, no en el sentido en que el primero explique lo real por medio de las ideas sino por el deseo de realizar una identidad total entre el orden real y el racional, que Hegel todavía distinguía. Marx termina, pues, en este orden de ideas, reproduciendo lo mismo que reprocha a Hegel.

En línea con aquel principio interpretativo de Meszáros enunciado más arriba, Lefort, por su parte, considerará ilegítimo restringir el sentido del concepto de alienación al hilo que lo une con el pensamiento de sus predecesores y especialmente con Hegel. La idea de alienación no es unívoca en la obra de Marx y se constituye más bien como concepto errático que adquiere sentidos diversos en los diferentes periodos de su evolución intelectual. Entender a Marx bajo un modelo puramente hegeliano debilita su originalidad mayor. En este sentido, una comprensión esencialista o metafísica del problema de la alienación tiene como consecuencia desligar dicho concepto de la invitación de Marx a la praxis como lugar de resolución de la filosofía que se obstina en *realizar*, en la *realidad*, lo que el idealismo solo se autoriza a llevar a cabo en la función sustitutiva del pensamiento. La pregunta de Lefort



sigue teniendo plena vigencia: «¿qué sentido radicalmente nuevo toma o tiende a tomar la idea de alienación en el marxismo una vez arrancada de su cuadro hegeliano?» (Lefort, 1955, p. 40).

El sentido profundo de la idea de alienación en Marx se halla en la separación que se realiza entre la fuerza de trabajo y el capital en la sociedad industrial; entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre medios de producción y proletarios. Si como decíamos, inspirados en Lefort, la alienación no es un estado sino un proceso, es porque el hombre moderno está constreñido a fijarse en un trabajo específico, pero, a diferencia del artesano medieval el obrero no se define por su trabajo (el carpintero, el talabartero) sino que es sustraído por una totalidad y encerrado en el detalle (como trabajador de la carpintería, de la talabartería, de la fábrica). La alienación se presenta entonces como ese movimiento «en el cual se fraccionan las actividades como esferas independientes al tiempo que estas se subordinan todas a un solo esquema productivo» (Lefort, 1955, p. 52). La separación de lo que constituye una sola unidad orgánica hace que el sujeto sea incapaz de reconstruir el tejido que lo lleve de lo universal a lo particular. Como en Hansel y Gretel, las huellas del camino que lo lleva de vuelta a casa han desaparecido y no logra encontrar la salida de su propio laberinto.

## Conclusión

La alienación como hallarse el ser humano lejos de su propio centro, dedicado a lo que no es esencial, entre cadenas, provoca necesariamente en el sentido común una indignación ética. Pero la respuesta, en sentido marxista, del filósofo a la alienación, esto es, su humanismo militante, viene constituida por el paso suplementario que se produce con la elaboración de una teoría científica de la economía, de la sociedad y sobre todo de las ilusiones, fantasmagorías y presupuestos gratuitos de donde parte o adonde desembocan las teorías clásicas del pensamiento filosófico o económico. Por eso, la elaboración de una filosofía crítica que, descriptando los mecanismos de la explotación, sirva de insumo a la transformación del mundo es la contribución por excelencia del pensador.

F. Duque (1998) define etimológicamente la crítica como el «arte de enjuiciar» (p. 16), un arte, una *techné*, que no deja de tener relación con el vocabulario médico. Así entendida, la crítica es la labor propia de aquel que deduce una enfermedad a partir de unos síntomas y con base en ellos discurre, discierne y emite un juicio acerca de los males que aquejan a quien viene a verlo y acerca de los posibles remedios para dichos males. La crítica es, pues, un juicio que se lanza sobre la realidad a partir de la claridad que se produce por un esfuerzo de la voluntad en la conciencia, precisamente allí donde antes solo había sombras o *idola*, ensoñaciones quiméricas, creencias falsas. La labor crítica del pensamiento parte del supuesto de que la realidad no es impenetrable, ni tiene un carácter fatal que se abate sobre

los objetos y las personas, sino que puede ser esclarecida y transformada a condición de que se establezcan las mediaciones correctas.

Pero además de eso, para Marx, la labor crítica de la filosofía implica reconocer la existencia de determinismos sociales que atraviesan nuestras representaciones tanto culturales como científicas. Así se permite Marx decir, por ejemplo, que en la definición que da Descartes de los animales como simples máquinas, en realidad están hablando los intereses del periodo manufacturero que presuponen dicha definición «por oposición a la Edad Media, época en que se consideraba a la bestia como *auxiliar* del hombre» (Marx, 2009, p. 475). La labor de la filosofía entonces consiste en estudiar esos presupuestos que condicionan a la filosofía misma, esto es, en una reflexión radical sobre los propios puntos de vista. Así, la crítica se muestra en todo momento como una filosofía de la filosofía. «No compareceremos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella!» (Marx, 1982, p. 459). La crítica no es apropiación o defensa individual del punto de vista como si este surgiera de un sujeto vacío o por fuera de toda totalidad dialéctica o histórica sino más bien el descubrimiento de las tendencias que atraviesan la realidad y la identificación de las luchas colectivas que traen consigo el germen del futuro. Es la detección detectivesca de las disfuncionalidades del sistema para desmontar su pretendida totalidad cerrada, omnicomprensiva y autosuficiente y para descubrir en esas mismas disfuncionalidades el potencial emancipador capaz de abrir la historia al *novum*.

La tarea de la filosofía como búsqueda sin inocencias de esas condiciones socio históricas que trabajan en la producción del conocimiento supone un trabajo sobre la realidad y sobre sí en clave transformadora. La idea de realización y superación de la filosofía presente en Marx, solo puede llevarse a cabo a condición del cumplimiento de un paso previo, a saber, la clarificación del mismo ejercicio teórico a partir de sus implicaciones. Habrá de recordar aquí el adagio latino *non volat in buccas assa columba tuas* (la paloma no vuela ya asada hasta tu boca) al que Marx (1982) parece aludir en su carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843. Así como es imposible que caigan del cielo palomas asadas, tampoco hay explicaciones gratuitas de la realidad, como pura opinión si acaso un poco sustentada, pero sin mayor fuerza probatoria. De lo que se trató entonces para Marx fue de entender la forma en que el capitalismo se produjo, los modos en que se ha desarrollado, y «la posibilidad de extraer el devenir de la humanidad [de su] control perjudicial» (Badiou, 2014, p. 62). La labor teórica se orienta pues hacia el desenmascaramiento de concepciones tradicionales en tanto que estas se basan en la creencia en categorías fijas, inmutables por medio de las cuales se explica la realidad social para entenderlas como desarrollos socio-histórico que los mismos seres humanos producen.

Pero la función de la filosofía crítica no es solo epistemológica, como develamiento mental de la luz del concepto sobre la noche del mundo. Tampoco tiende, como afirma Horkheimer (1974) «al puro aumento del conocimiento como tal, sino a la emancipación del hombre de las relaciones que lo convierten en esclavo» (p. 189). Por eso, su objetivo es más bien revolucionario en tanto que no busca únicamente el esclarecimiento de la realidad bajo el modo de intuiciones sueltas que luego se elevan hasta el nicho brumoso donde habita el concepto en su altura. No contempla pues su función teórica y sus consecuencias prácticas como dos regímenes independientes ni separados, sino correlativos en su opacidad, es decir, en la necesidad constante de iluminarse mutuamente. La filosofía crítica es revolucionaria porque ve en elementos concretos de la realidad misma el germen de su propio autotranscendimiento. Es revolucionaria porque entiende que las instituciones sociales y los modelos económicos son productos históricos contingentes y por lo mismo, pasibles de transformación al no responder a un orden inmutable o eterno y sí a la modificación de las circunstancias y de la educación humanas. Es revolucionaria porque no fija sus ojos en un deber ser futuro como puerto al que debe llegar la realidad. Al contrario, en vez de distraerse soñando el futuro sin explotación se concentra en la crítica del presente. Ni la clase obrera, ni la filosofía que en parcialidad revolucionaria ha decidido ponerse de su lado, como dice aquella frase famosa de *La guerra civil en Francia*, «no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple* [...] Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno» (Marx, 2003, p. 73).

Se advierte pues el movimiento circular bidireccional en el que se mueven la alienación y la praxis: si por un lado la alienación funciona como presupuesto teórico para la comprensión de la condición humana en la realidad, por otro se le exige al pensamiento un compromiso efectivo en la superación revolucionaria de la alienación. La observación directa de la realidad y el trabajo con datos históricos, matemáticos o sociopolíticos —y no a partir supuestos o mistificaciones— conduce a la creación de un instrumento teórico que a su vez es traído de vuelta a la realidad de opresión entendida como lo que debe ser superado de modo revolucionario.

Es entonces la condición de opresión, es la pobreza a la que siguen condenadas hoy en día tres cuartas partes de la humanidad, es el sentir que el mundo no es todavía una respuesta a los interrogantes más profundos de la existencia, es la sensación de no estar en casa sino siempre fuera, ocupados en lo que no es esencial lo que constituye el origen de la filosofía como crítica revolucionaria del presente. Es la constatación epistémica, ontológica y ética de la alienación lo que hace que la filosofía salga de la sola diversión de los conceptos y se lance a la búsqueda posible de aquel «reino emplazado en Ninguna Parte, que es también donde moran las melodías...» (Kracauer, 2015, p. 47).

## Referencias bibliográficas

- Álvarez, L. (2015). Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : *Revolutionäre Praxis* et sociogénèse. *Acta Universitatis Carolinae. Interpretationes*, 5(1), 95-113.
- Amair, J. et al. (2007). *Socialisme ou barbarie. Anthologie*. La Bussière (Francia): Acratie.
- Amliger, C. (2018). Entfremdung. En J. Kopp y A. Stijnbach. *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden (Alemania): Springer.
- Axelos, K. (1976). *Alienation, Praxis and Techné in the Thought of Karl Marx*. (Ronald Bruzina, trad.). Austin (EE. UU.): University of Texas Press.
- Badiou, A. y Gauchet, M. (2014). *Que faire? Dialogue sur le communisme ; le capitalisme et l'avenir de la démocratie*. Animé par Martin Duru et Martin Legros. París: Philo éditions.
- Bedeschi, G. (1981). *Introduzione a Marx*. Roma: Laterza.
- Bloch, E. (2004). *El principio Esperanza 1*. (Felipe González Vicén, trad.). Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2007). *El principio Esperanza 3*. (Felipe González Vicén, trad.). Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (1969). *Gesamtausgabe* (Band 10. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Braun, E. (1992). *»Aufhebung der Philosophie«*. *Karl Marx und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Eagleton, T. (2001). *Por qué Marx tenía razón*. (Albino Santos Mosquera, trad.). Barcelona: Península.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. (José L. Iglesias, trad.). Madrid: Trotta.
- Haber, S. (2007). *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*. París: Presses Universitaires de France.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (Antonio Gómez Ramos, trad.). Madrid: Abada Editores.
- Henry, M. (1976). *Marx I. Une philosophie de la réalité*. París: Gallimard.
- Hypolite, J. (1947). La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (2), pp. 142-161.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica. Scritti 1932-1941 (II)*. (Giorgio Backhaus, trad.). Turín: Einaudi.
- Konder, L. (1992). *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Kracauer, S. (2015). *Jacques Offenbach y el París de su tiempo*. (Lolo Ábalos, trad.). Madrid: Capitán Swing.
- Labica, G. (1987). *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. París: Presses Universitaires de France.

- Lain Entralgo, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lefort, B. (2005). *Sartre, réveille-toi, ils sont devenus mous !* París: Ramsay.
- Lefort, C. (1955). L'aliénation comme concept sociologique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (18), pp. 35-54.
- Lefort, C. (1976). *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*. París: Seuil.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique. XIX<sup>ème</sup> – XX<sup>ème</sup> siècles*. París: Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. (Francisco González Aramburo, trad.). Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. (Emilio Estiú, trad.). Madrid: Katz.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. (Julieta Fombona de Sucre, trad.). Barcelona: Altava.
- Marx, K. (s. f.). *Páginas malditas: Sobre La cuestión judía y otros textos*. (Fernando Groni, trad.). Buenos Aires: Libros de Anarre.
- Marx, K. (1968). Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Claridad.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. (Francisco Rubio Llorente, trad.). Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. (Wenceslao Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. (Martí Soler, trad.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009) *El capital: Crítica de la economía política* (Libro primero: El proceso de producción de capital II; Pedro Scaron, trad.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- Marx, K. y Engels, F. (1971). *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*. (Carlos Liacho, trad.). Buenos Aires: Claridad.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
- Marx, K. y Engels, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Mészáros, I. (1970). *Marx's Theory of Alienation*. Londres: The Merlin Press.
- Muñoz Gaviria, D. A. (2014). Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx. *Revista Perseitas*, 2(2), 186-203.

- Papaioannou, K. (1994). De la critique du ciel à la critique de la terre, l'itinéraire philosophique du jeune Marx. En K. Marx, *Ecrits de jeunesse ; Critique du droit politique hégélien, manuscrit de 1842-1843 ; Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844 / Karl Marx. Suivis d'Esquisse d'une critique de l'économie politique (1843-1844) par Friedrich Engels*. Paris: Quai Voltaire.
- Pineda Canabal, A. (2013). Jean-Pierre Faye: Paul de Tarse et les Juifs. La libération de l'esclavage [Reseña]. En *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 55(160).
- Prior Olmos, A. (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Richir, M. (1976). *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement*. La Haya: Martinus-Nijhoff.
- Sánchez Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.
- Sève, L. (1980). *Une introduction à la philosophie marxiste, Suivi d'un vocabulaire philosophique*. Paris: Éditions Sociales.
- Vadée, M. (1998). *Marx, penseur du possible*. Paris: L'Harmattan.