

Marxismo y filosofía.

Lecturas de textos (3): Manuscritos de 1844 (borrador).

Como venimos diciendo, Marx inicia su propio camino girando la mirada a la sociedad civil; ese camino se fortalece cuando asume que las claves de la sociedad civil capitalista hay que buscarlas en el sistema productivo. Sus lecturas de los socialistas franceses, y especialmente de los clásicos de la Economía Política le confirman su perspectiva. Aunque en los *Manuscritos de 1844*, escritos en París, sigue pensando la emancipación en perspectiva antropológica, los datos parecen lanzados. A medida que vaya comprendiendo mejor el funcionamiento del capitalismo irá abandonando el referente antropológico, de clara impronta feuerbachiana, y sustituyéndolo por la perspectiva económica. Pero, de momento, carece del vocabulario necesario y plantea la emancipación en clave de recuperación de la esencia genérica. Dicho esto, no entiendo que ello sirva para desautorizar estos textos por “humanistas”, por “jovenmarxianos”. La ausencia del aparato conceptual económico pone su determinación, pero el enfoque filosófico mantiene su potencial crítico.

Los *Manuscritos económico filosóficos de París*, en la edición de V. Adoratsky, son tres. En el **Manuscrito nº 1**¹ Marx divide las páginas en tres columnas con sus respectivos títulos: *Salario*, *Beneficio del Capital* y *Renta de la tierra*. Marx iba anotando su reflexiones sobre los tres temas al hilo de la lectura de los economistas clásicos (Smith, Ricardo, Say...). Pero a partir de la página XXII y hasta la XXVII en que se interrumpe, cambia el formato, prescinde de las columnas e inicia una reflexión bastante compacta yⁱ continua, que titula *El trabajo enajenado*. Es el más importante para nosotros, aparte de ser el texto más acabado.

El **Manuscrito nº 2**² tiene escaso valor teórico, pues se trata de un breve fragmento. El **Manuscrito nº 3**³ es más interesante. Comienza con dos apéndices a un texto extraviado, nombrados por V. Adoratsky respectivamente “Propiedad privada y trabajo” y “Propiedad privada y comunismo”. Este tiene mucho interés, pues Marx describe pocas veces su idea de la sociedad comunista. Sigue la “Crítica de la Filosofía hegeliana” y el “Prólogo”, escrito posteriormente. También incluye unas notas de lectura de la *Fenomenología* de Hegel, de escaso interés.

¹ Nueve folios (18 hojas, 36 páginas) que fueron unidos por Marx formando un cuaderno.

² consta de un folio (2 hojas, 4 páginas, numeradas del XL al XLIII)

³ un cuaderno formado por 17 folios (34 hojas, 68 páginas las últimas 23 no escritas). La numeración de Marx salta de la pág. XXI a la XXIII y de la XXIV a la XXVI

Manuscrito nº 1: El trabajo enajenado⁴.

1. La Crítica de la Economía Política.

La lectura del *Esbozo de crítica a la economía política*, que Engels publicara en los *Anales Franco Alemanes*, sirvió para empujar a Marx hacia la economía política⁵. Este paso toma la forma de una extensión de la teoría de la alienación, desde Dios y el Estado, al Trabajo: **tres lugares donde el hombre pierde su esencia**. La crítica de Marx se orienta a la emancipación del género humano, reapropiándose su ser genérico y universal, si se prefiere, de su ser comunitario. Esa reapropiación pasaba por el desvelamiento del principal enigma de la sociedad burguesa, aquello que la ciencia económica, la *Economía Política*, de Adam Smith y David Ricardo, aceptaban como un *datum*, describiéndolo positivamente como un hecho natural, sin explicarlo (sin dar cuenta de su origen, de su necesidad y su posibilidad) ni cuestionarlo (sin revelar su contingencia, su historicidad). Ese enigma era la propiedad privada.

Descifrar este enigma no equivale a proponer una alternativa científica; Marx se mantiene en los límites de la crítica como desmitificación, en esa tarea de cargar a los hombres, junto a su dolor, la consciencia de la arbitrariedad del mismo. Le preocupa descifrar la lógica de la propiedad privada, que sospecha que es la lógica de la sociedad capitalista; le preocupa disolver las paradojas de la misma, especialmente las que generan la miseria humana: que el pobre sea más pobre cuanto más riqueza produce, que las cosas que el hombre produce valgan más que el hombre, en fin, que el rico se enriquezca más cuanto más el pobre se empobrece. Marx ya tomado posición política; la filosofía es para él una forma de intervención política, la única que de momento está en sus manos.

Pero este proyecto, como señala en el *Prólogo*, requería un importante desplazamiento metodológico y teórico:

“He anunciado ya en los *Anales Franco-Alemanes* la crítica de la ciencia del Estado y del Derecho bajo forma de una crítica de la *Filosofía hegeliana del Derecho*. Al prepararla para la impresión se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y diversidad de los asuntos a tratar sólo hubiese podido ser comprendida en *una sola* obra de un modo totalmente aforístico, y a su vez tal exposición aforística hubiera producido la apariencia de una sistematización arbitraria. Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, *ex profeso*, toca estas cuestiones”.

Hacer la crítica de la moral, del derecho, de la política... significa para Marx poder pensar sus formas y su función desde las coordenadas de la necesidad y la posibilidad, que

⁴ A Marx le interesa describir y valorar la enajenación en el trabajo capitalista, por tanto, en el “trabajo asalariado”. Sería conveniente, en la lectura del texto, mantener abierta la pregunta: ¿el trabajo no asalariado, en el precapitalismo o en el socialismo, sería un trabajo no alienado?. Está claro en el texto que, para Marx, todo trabajo asalariado es trabajo alienado, enajenado o extrañado; contextualmente –al hablar del trabajo enajenado en un contexto capitalista, o sea de trabajo asalariado- se induce a pensar que la enajenación es una determinación del trabajo capitalista, dejando imaginar que fuera del capitalismo no hay enajenación. Pero Marx no afirma nunca esta tesis. Por tanto, queda abierta la cuestión de si fuera del capitalismo desaparece necesariamente, o es posible su desaparición en determinadas condiciones, la alienación en el trabajo. O sea, si la emancipación, que es el tema que nos preocupa, se consigue simplemente superando el trabajo asalariado, o si el problema es más complejo, como verían Horkheimer y Adorno.

⁵ “Marx ha iniciado otro programa de lectura: “Es obvio que, además de los socialistas franceses e ingleses, también he utilizado trabajos de socialistas alemanes. Los trabajos alemanes densos y *originales* en esta ciencia se reducen realmente (aparte de los escritos de Weitling) al artículo de Hess publicado en los *21 pliegos* y al «Bosquejo para la Crítica de la Economía Política», de Engels, en los *Anuarios Franco—Alemanes*, en donde yo anuncié igualmente, de manera totalmente general, los primeros elementos del presente trabajo” (*Prólogo*).

es tanto como decir, pensarlas desde la exterioridad, como efectos de la marcha histórica de la totalidad social. Significa, en fin, ver su movimiento, su aparición necesaria y su desaparición igualmente necesaria, no como evolución propias de su idea sino como determinación por las relaciones económicas. Marx ha tomado conciencia de que el nuevo territorio requiere desplazar la mirada del cielo a la tierra, buscar en ésta, en sus zonas más groseras, el origen de las ideas, los valores, los principios, en fin, de las luces de la ciudad. Hacer la crítica de la economía política no es lo mismo que hacer la crítica de la filosofía hegeliana:

“No tengo que asegurar al lector familiarizado con la Economía Política que mis resultados han sido alcanzados mediante un análisis totalmente empírico, fundamentado en un concienzudo estudio crítico de la Economía Política”.

La Economía Política mira a la tierra, a la producción, a las condiciones en las que los hombres se ganan la vida; no mira a los lugares en los que los hombres se piensan, a sus creaciones casi divinas, obras del espíritu, sino a los lugares más sombríos de la existencia, a su lucha con la naturaleza y entre sí por sobrevivir. Pone la mirada en el trabajo. Unos lugares que Marx aún ve, en hegeliano, como aquellos en que el hombre realiza su esencia.

Marx usa una noción humanista del trabajo, de ascendencia burguesa e inspiración feuerbachiana: el trabajo como realización de su esencia, como mecanismo de manifestación de su personalidad y sus potencias creadoras. El trabajo es el lugar de la acción genuinamente humana, donde el hombre se gana o se pierde a sí mismo. Como señala Marcuse,

“liberadas de las limitaciones de una ciencia especializada, las categorías económicas se manifiestan como factores determinantes de la existencia humana (...) Lejos de ser una simple actividad económica, el trabajo es la actividad “existencial” del hombre, su “actividad libre, consciente”, de ninguna manera sólo un medio para mantener su vida, sino para desarrollar su naturaleza universal (...) la esclavitud del trabajo y su liberación son condiciones que van más allá del marco de la economía política y afectan los fundamentos mismos de la existencia humana”(2).

Constatemos el explícito reconocimiento de Marx a Feuerbach, apasionado y sin fisuras. Éste le ofrece un cuadro de representación que considera adecuado para replantear la lucha por la emancipación, de ahí su elogio:

“Aparte de estos escritores que se han ocupado críticamente de la Economía Política, la crítica positiva en general, y por tanto también la crítica positiva alemana de la Economía Política, tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach*, contra cuya «*Filosofía del Futuro*» y contra cuyas «Tesis para la reforma de la Filosofía» en los *Anékdota* (por más que se las utilice calladamente) la mezquina envidia de los unos y la cólera real de los otros parecen haber tramado un auténtico complot del *silencio*. Sólo de Feuerbach arranca la crítica *positiva*, humanista naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos*, los únicos, desde la Lógica y la Fenomenología de Hegel, en los que se contenga una revolución teórica real” (“Prólogo”).

Marx, que busca en la sociedad civil las claves de la alienación humana, para sobre ella pensar la emancipación, encuentra en la representación feuerbachiana del trabajo un enfoque fecundo. El trabajo como relación con la naturaleza, como vida creadora de vida, como actividad libre y consciente, es la esencia de la especie humana no extrañada, no alienada, dueña de sí. El extrañamiento, la degradación y el envilecimiento de esta actividad en las condiciones de la producción capitalistas es el “trabajo enajenado”. La crítica pasa por describir todos los mecanismos del trabajo en la sociedad capitalista, por revelar todos los mecanismos de sumisión y gestión del hombre. La emancipación, pues, pasa por superar esa situación, por negar las relaciones que hacen necesaria y posible la alienación en el trabajo.

Conviene advertir que, en este momento de su evolución teórica, Marx ve en este trabajo alienado la causa de la propiedad privada, y no a la inversa, si bien ésta potencia la

reproducción y agrava los efectos del trabajo alienado. (Volveremos sobre este punto). Pasemos a leer el fragmento.

2. Formas de alienación en el trabajo.

Marx comienza este apartado de forma directa, sin contemplaciones; ha de describir el escenario de reflexión y lo hace de forma magistral. El escenario es el de la Economía Política, redescrito críticamente en el *Manuscrito n° 1*, sobre “Salario, beneficio y renta de la tierra”:

“(XXII) Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último; desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios y obreros* desposeídos”.

Como dice Marx, “con sus mismas palabras”, de la Economía Política; pero con otra mirada, detrás del espejo. Marx tiende a aceptar que la Economía Política describe bien los hechos; el problema está en que los respeta, los sacraliza, en lugar de explicar su génesis, su función y su destino. Por eso nos viene a decir: es la propia ciencia económica que defiende el capitalismo la que describe así los hechos, la que reconoce la situación; partamos, pues de la misma.

La tesis básica que se desprende de esa crítica es que “**el trabajador queda rebajado a mercancía**”. Los otros resultados, o bien son tesis que no son relevantes para el problema que aquí nos ocupa (la “terrible reconstitución de los monopolios” y la evolución de la sociedad hacia un sistema de dos únicas clases enfrentadas, propietarios y obreros), o bien son simples efectos de ésta: creciente miseria del obrero, que no será sólo económica y social, sino antropológica, ontológica; y paradoja de su mayor miseria cuanto más aumenta su capacidad productiva.

Así inicia Marx la crítica a la Economía Política, trabajo que se prolongará largo tiempo, que le ocupará casi toda su vida. Crítica a una disciplina y crítica a la realidad; crítica a una disciplina teórica como forma de crítica a la realidad capitalista. Conviene tener muy presente esta identidad, que con frecuencia se escinde e incluso se contraponen. La crítica a la disciplina económica es una crítica a la positividad, a la representación “positivista” de esa realidad, al pensamiento que, en lugar de cumplir su función esencial de negar el presente se convierte en su cómplice, en su aliado, sirviendo incondicionalmente a su reproducción; y esa crítica del discurso positivista legitimador de lo existente contiene en hueco la negación de la realidad empírica existente. La crítica a la Economía Política es una crítica a la realidad en tanto que la disciplina misma forma parte de la realidad transformar. Marx sabe de su alianza con la positividad:

“La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que esta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, **parte de aquello que debería explicar**. Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas. En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice. Hemos visto cómo para ella hasta el intercambio mismo aparece como un hecho ocasional.

Las únicas ruedas que la Economía Política pone en movimiento son la codicia y la *guerra entre los codiciosos*, la *competencia*” (XXII)

Marx tiene la intuición de que está inaugurando un nuevo discurso, un nuevo saber; si se prefiere, una nueva representación de la realidad. Una representación construida, como nos dice, “mediante un análisis totalmente empírico, fundamentado en un concienzudo estudio crítico de la Economía Política”; pero que no se queda ahí, en la descripción de lo real, de su funcionamiento, de sus leyes, tratando lo real como esencias metafísicas naturales, eternas, respetables, inalterables:

“No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, Por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original dando por supuesto, como hecho, como historia, aquello que debe explicar” (XXII).

La crítica teórica, la filosofía, es también práctica, transformadora de la realidad, en tanto que las representaciones científicas que critica y niega forman parte de la misma. La filosofía crítica es lucha política en la teoría. Sin duda alguna ya intuye que la ciencia positiva, como la religión, como cualquier ideología, no se extingue por la simple negación especulativa, sin que se eliminen las condiciones sociales que la han hecho necesaria y posible; pero su posición parece sostener, sin que nunca después lo niegue, que las formas de conciencia y de representación de la realidad forman parte del mundo y que su transformación es necesaria y sólo puede ser llevada a cabo por la crítica. Cuando se burlaba de los jovenhegelianos empeñados en acabar con la religión a través de la crítica filosófica, sosteniendo que no desaparecía hasta que no lo hicieran las condiciones sociales que estaban en su origen, no debiera ser entendido como “miseria de la filosofía”, como defensa de su carácter prescindible en el proyecto emancipador; debe interpretarse como crítica de la ilusión de que bastaba por sí misma. Marx venía a decir que la crítica a la religión ya estaba hecha, y había sido necesario hacerla, pero que quedarse en ella era no reconocer su determinación desde el exterior, equivalía a creer en la autonomía de la conciencia. Había que pasar –pensaba Marx- a pensar las condiciones sociales de su aparición, reproducción y superación; pero no dice que la crítica filosófica había sido estéril y prescindible; había que hacerla. Y ahora se trataba de hacer lo mismo con la Economía Política.

Pues bien, frente a esa toma de posición teórica positivista y descriptivista de la Economía Política, Marx propone otra perspectiva, que podemos resumir así: pensar el trabajo, el trabajo actual, es decir, como trabajo asalariado, como trabajo devenido mercancía, como *trabajo alienado*, como propio de la producción capitalista, ligado a ésta, a su origen, evolución y destino. Sólo así podrá visibilizarse que el mal en el mismo es un mal histórico, ligado a una forma de producción, y no a la esencia del trabajo al margen de sus condiciones sociales.

2.1. *Enajenación del producto de trabajo.*

El punto de partida, el “hecho actual”, queda así descrito, de forma contundente, con pinceladas impresionistas que exhiben el terrible peso de su verdad:

“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” (XXII).

Notemos la dimensión trágica del diagnóstico: el trabajo asalariado es así y lo es por necesidad, no hay forma de escapar a la determinación, no es contingente, ni siquiera los sueños permiten evadir esa terrible realidad. El trabajador, al producir, se niega a sí mismo, destruye su esencia humana, deviene más y más mero trabajador, mero ser productivo, mero instrumento de producción, mera mercancía. El trabajo asalariado hace que el trabajo sea una mercancía, sujeto a los movimientos de ésta, lejos pues de aquel concepto del trabajo como figura dialéctica de la realización de la esencia humana por el hombre.

El trabajo produce objetos, y así el trabajador se objetiva. En la visión hegeliana, esa objetivación era la objetivación del espíritu, y era la vía de su realización: objetivándose y recuperándose se hacía a sí mismo y se reconocía de la única manera posible, a través de sus objetivaciones, a través de sus obras, de sus creaciones. Pero Marx intuye que, en el trabajo capitalista, asalariado, esa objetivación no es mero momento dialéctico de un proceso de autorrealización; es, por el contrario, expresión de una situación trágica, de una definitiva e irreversible pérdida de sí. En el marco de esa forma de trabajo se rompe el circuito dialéctico y a la objetivación no le sigue la reapropiación, tal que deviene mera pérdida de sí. Y esa ruptura es tan intrínseca al proceso, tan inevitable, que en el mismo no hay esperanza de emancipación para el hombre; su esperanza de recuperación de sí, de su salir de su extrañamiento, pasará por salir del cinturón del trabajo capitalista, salir del orden y disciplina de la propiedad privada.

En el circuito del trabajo asalariado, enajenado, no hay vía de salida al *múltiple extrañamiento*. Desde el punto de vista del trabajador, los objetos que produce le son extraños, porque no le pertenecen y porque le son hostiles, en cuanto lo dominan y lo esclavizan; el objeto producido, la *creación* del trabajador, paradójicamente se le enfrenta como un poder independiente, lo limita, lo somete, lo humilla. Las mercancías que produce se vuelven contra él de la forma más cruel: imponen su ley en el mundo, por lo que debe someterse a ellas, y le empobrecen convirtiéndolo en una mera mercancía. Y una mercancía cada vez con menos valor, terrible tragedia en cuanto que esa pérdida de valor crece irremisiblemente con el aumento de su potencia productiva, de su capacidad de crear valor. Tanto es así que hoy podemos ver cómo se menosprecia su uso, como se desprecia la fuerza de trabajo condenándola al paro, es decir, sacándola del circuito productivo, por innecesaria, por prescindible⁶.

Se trata de la alienación intrínseca al trabajo asalariado capitalista; para ser más preciso, de una de las formas tópicas del mismo, la **alienación respecto al producto del trabajo**. Alienación que consiste en que, por un lado, el trabajador queda esclavizado por su producto, por su creación, por lo que debía ser medio y modo de vida:

“Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo”.

y, por otro lado, el trabajador se ve degradado, desrealizado, precisamente por lo que habría de ser su medio de realización:

“La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación”.

⁶ El trabajador deja de tener valor como productor de valor, pero lo gana como “consumidor”. ¡Paradojas del capital!. Habremos de volver sobre este aspecto, poco considerado por Marx.

Lo paradójico del proceso es que, como dice Marx, cuanto más pone de sí el trabajador sobre su objeto, con menos se queda; por eso dice que la realización del trabajo aparece como desrealización del trabajador. Si el valor del salario tiende a ser el valor de reposición de la fuerza de trabajo (con las consabidas determinaciones familiares, históricas, culturales, etc.), cuantas más mercancías produce menos valor, medido en tiempo de trabajo, tienen éstas; por tanto, menos valor tendrán las mercancías necesarias para su reproducción como trabajador; en definitiva, menos valor de su trabajo, menos valor de sí mismo como trabajador (como fuerza de trabajo, como mercancía). Es la terrible paradoja de la mercancía: pierde valor con la productividad. El trabajador, **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.** para subsistir. La servidumbre del trabajador en relación a su objeto de trabajo se manifiesta en que sin él no puede subsistir, no ya como trabajador sino incluso como sujeto físico: es una angustia que conocen muy bien los trabajadores cuando ven disminuir el volumen de producción en la empresa en que trabajan. Si no hay mercancías que producir, no habrá trabajo para ellos y estarán condenados a la desocupación y, por ende, a la carencia de medios de vida.

La enajenación del trabajador en el trabajo asalariado está atravesada por la paradoja de toda forma de alienación: cuanto más poderoso es el objeto (al fin obra suya), sea éste Dios, el Estado o la Mercancía, más insignificante y miserable es el ser humano, mayores su servidumbre y sumisión. En ellas pierde su subjetividad, enajenada en creaciones-objetos que devienen sus señores; en ellas se pierde como sujeto y reaparece como siervo:

“Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuánto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces [su vida] ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (XXII).

Pero veamos el proceso más de cerca, centremos la reflexión en las condiciones de posibilidad de esta enajenación. El hombre no puede escapar al trabajo, pero ¿puede liberarse de la alienación?. ¿Es propia del trabajo capitalista?. ¿Hay formas de trabajo no enajenado?. Son preguntas que debemos hacernos. Preguntas que debemos hacer teniendo presente la doble dimensión del trabajo humano: como medio de sobrevivencia (vida física) y como medio de realización (vida humana)

De entrada, hemos de admitir que el trabajo va unido a la condición humana, a su subsistencia, que siempre pasa por la “apropiación de la naturaleza”; el hombre no puede vivir sin la naturaleza, que proporciona los “víveres”. Como ser biológico necesita la eterna relación con la naturaleza, y su forma peculiar de relación es el trabajo.

Por otro lado, hemos de asumir que la especificidad de la existencia humana, su ser específico como *homo faber*, va ligada a la objetivación; no podemos actuar, obrar, crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Por tanto, la naturaleza no sólo es “fuente de víveres” sino la “materia” en que el trabajo del hombre se realiza, la “materia” en la que el hombre, por mediación del trabajo, se realiza.

Vemos, pues, que el trabajo es a la vez una apropiación de la naturaleza (medio de subsistencia del hombre) y una intervención creadora en la misma (medio de realización

humana). Pero no hay trabajo sin acceso a ese objeto exterior, si se corta la relación directa del hombre con la naturaleza; en consecuencia, el acceso a la naturaleza, el acceso a los medios naturales, es condición de posibilidad del trabajo. Si se rompe ese vínculo, el hombre queda desprovisto de su medio de subsistencia; y quedará subordinado (servidumbre) a quien le facilite dichos medios. Pero, además, la naturaleza es condición de la “vida humana”, posibilita y condiciona las formas de vida humanas, las formas de creación del hombre por sí mismo y de transformación de la naturaleza. Sin el vínculo inmediato del hombre con la naturaleza no es posible una vida humana. El amo, en tanto que amo, queda también subordinado al siervo, mediante el cual se relaciona con la naturaleza, gracias el cual sobrevive; y puede llevar una existencia de amo, pero no una existencia humana, porque también ha perdido el vínculo con la naturaleza, medio de realizarse a sí mismo..

Esta doble relación entre el hombre y la naturaleza, como medio de subsistencia y medio de vida humana, mantienen una relación muy peculiar, cuyo desvelamiento es esencial al análisis de Marx. Comienza por el reconocimiento de esta doble relación:

“Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *viveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo” (XXIII).

Si es así, podemos resaltar unas consecuencias inmediatas. Primera,

“cuanto más se *apropia* el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de *viveres* en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *viveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador” (XXIII).

O sea, cuanto mayor es el dominio humano sobre la naturaleza, cuanto más intensa es la apropiación de la naturaleza, menos naturaleza libre queda, tanto como fuente de *viveres* cuanto como objeto de trabajo. La apropiación de la naturaleza implica, pues, la pérdida de la misma como proveedora de *viveres* y como fuente de objetos de trabajo (medios de vida). La apropiación de la naturaleza, que hemos de entender como “apropiación privada” de la misma, va *privando* al hombre de su medio de trabajo y de vida.

Marx resalta que esa doble dependencia del hombre respecto a la naturaleza es la condición de posibilidad del trabajo enajenado; pero no es una determinación necesaria. Lo que quiere decir es que debemos reconocer la fuerte dependencia del hombre respecto a la naturaleza: tanto el trabajador, a quien proporciona los objetos de trabajo, como el hombre, a quien proporciona los medios de realización. Esta fuerte dependencia puede devenir sumisión, como en el caso del trabajo asalariado:

“El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo*; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término, porque puede existir como *trabajador*; en segundo término, porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador” (XXIII).

Vemos, pues, que la clave de la cuestión está en la relación del hombre con la naturaleza, si se prefiere, con el “objeto” de trabajo (aquí trabajo sintetiza sobrevivencia y autorrealización, vida física y creación, necesidad y arte). Conviene subrayar que Marx llega a decir que el trabajador se convierte en siervo de su objeto (en doble sentido); es decir, deviene siervo de la naturaleza en tanto medio de sobrevivencia y en tanto medio de trabajo. Claro está, esa servidumbre sólo aparece en la separación del hombre y de la naturaleza, cuando ésta deja de ser *su* mundo para ser mero objeto (doble objeto) con el que se relaciona por mediación de otro (propiedad de otro). En cualquier caso, se trata de

enfatar que Marx no pone la mirada directamente en las relaciones entre amos y siervos, entre capitalistas y obreros, sino en la relación de unos y otros con la naturaleza, con el objeto de trabajo y de vida. Si se considera esta relación se comprenderán los efectos derivados de la misma. Marx podrá decir:

“La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción” (XXIII).

Marx sí tiene en cuenta esa relación, y pone esencial atención en captar su forma en el trabajo capitalista, donde el trabajador ya no posee el objeto, donde entre la naturaleza y el hombre se ha interpuesto la apropiación privada de la naturaleza, la propiedad privada. Y verá aquí, en esta separación del hombre de la naturaleza, la fuente de dos preocupantes efectos: uno, que el producto del trabajo (objetivación del trabajador en el objeto) no sea suyo, se vuelva contra él, devenga su enemigo y lo someta a su ley; y dos, que su objetivación deje de ser realización de su esencia para ser desrealización:

“La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: 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; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador” (XXIII)

El secreto del trabajo alienado, el enigma de la producción capitalista, está ahí: en la apropiación privada del objeto de trabajo y de vida. La separación del hombre del objeto le incapacita para sobrevivir como hombre (sólo subsiste como trabajador) y hace del trabajo una existencia enajenada, un infierno:

“Ciertamente el trabajo 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. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador” (XXIII).

Por tanto, “*la relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción*”. Marx insiste que hay que poner la mirada donde no la pone la Economía Política, es decir, en la relación entre el *trabajador* y la producción; y, en el seno de la misma, considerado como su aspecto principal, en la relación entre el *trabajador* y el *objeto* del trabajo, en los medios naturales en que se objetiva. Ésta es la relación esencial del trabajo y en ella, y sólo en ella, se descifra el enigma del trabajo alienado, bajo el cual el trabajador se empobrece cuanto más produce y se degrada cuanto más domina el objeto. Y esa relación entre el trabajador y el objeto no sólo determina la relación entre el trabajo y el producto (del trabajador con el producto de trabajo, con la mercancía), sino que también determina la del propietario con la producción (tanto con el producto de trabajo como con el proceso). El enigma de la producción capitalista, pues, se descifra en esa relación del hombre con el objeto.

2.2. Enajenación de la actividad (proceso trabajo).

Pero la enajenación respecto al producto de trabajo no es la única figura de la alienación en la producción capitalista. Otra no menos relevante es la **alienación respecto al proceso productivo**. Efectivamente, no sólo el producto de su trabajo, sino el trabajo mismo, la propia actividad, le resulta ajena al trabajador asalariado; deja de vivirla como actividad propia para pasar a vivirla como dirigida y controlada por otro, que pone los fines, el método, el ritmo y las condiciones del proceso de trabajo; en definitiva, pasa a vivirla como condena, como negación de su ser, como enemiga.

No podía ser de otra manera. En el fondo, como dice Marx, la misma alienación respecto al producto presupone esta otra forma de alienación, respecto a la actividad productiva, que aparece así como su verdadera causa. La enajenación del producto de trabajo ha de ser pensada como efecto inevitable de la enajenación de la actividad productiva:

“Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente, *en su relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo” (XXIII).

Antes llamaba la atención sobre la convicción de Marx de que la comprensión de la vida humana y social ha de partir de las relaciones técnicas, en aquel caso de las relaciones con la naturaleza; las relaciones sociales son pensadas como un efecto de éstas, aunque en concreto contribuyan a su mantenimiento y reproducción. Con ello pretende desmoralizar el discurso, comprender las relaciones sociales como resultado de determinaciones objetivas y no como fruto de la voluntad de los hombres, en especial de los capitalistas. Ahora, de nuevo, pone la forma del proceso en la base del resultado: lo que hace posible la apropiación privada del resultado del trabajo es la forma de la producción, las relaciones técnicas que se dan en ésta bajo el régimen del trabajo asalariado. Marx quita todo protagonismo a la voluntad y a la conciencia, y pone la mirada en el centro mismo del pensamiento liberal burgués, en el alma de éste.

Efectivamente, dado que en la concepción humanista y burguesa la actividad del trabajo no es sólo el modo de sobrevivir sino el modo de sobrevivir humano, la alienación de la actividad, de la *praxis*, equivale a la deshumanización del hombre, a la negación de su vida conforme a su esencia, a su condena a una vida inauténtica. La actividad creadora-productiva, el trabajo, en vez de ser un acto de afirmación de su carácter humano, de expresión y conocimiento de sí mismo, de libre desarrollo de las potencias físicas y espirituales, en suma, una actividad creadora de sí mismo y de su autoconciencia..., ese trabajo en su forma asalariada, nos dice Marx, *deviene una carga, una tortura, un infierno*, un simple medio sólo soportable como inevitable mecanismo de satisfacción de las necesidades materiales, una actividad impuesta (*trabajo forzado*) bajo la coacción del hambre. Toda la concepción burguesa del mundo, montada sobre la dignidad del *homo faber*, del cual emerge una completa constelación de valores, criterios, jerarquías, legitimaciones, que sustituyen a los referentes de genealogía y estatus del feudalismo, queda cuestionada por esta mirada de Marx que desvela la mistificación: el trabajo asalariado es la negación del “trabajo”, la negación de ese concepto del mismo que permitía al hombre pensarse libre y creador de sí mismo. El trabajo asalariado es un “trabajo forzado”, una actividad no libre hecha por hombres encarcelados, puestos fuera de su lugar, enajenados de la comunidad.

De este modo, la actividad que en la ideología liberal burguesa mejor se corresponde con la esencia humana queda rebajada a un autosacrificio inevitable. Y, por otro lado, paradójicamente, las funciones más puramente animales (alimentarse, engendrar) son casi las únicas en las que el trabajador encuentra satisfacción y se halla a gusto. El trabajo asalariado niega al hombre su vida como ser social y le restituye a su condición de ser biológico. Marx es consciente de que apunta a la clave de la ideología humanista burguesa, a la raíz del problema, y pone todo su talento literario en las magistrales descripciones del “trabajo enajenado”, de sus manifestaciones fenoménicas perceptibles

“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. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo (XXIII).

Es difícil no apreciar la belleza y finura de esta descripción, de ese trabajo que deja de ser una necesidad antropológica (de crear, de crear el mundo y a sí mismo) para devenir meramente una necesidad biológica (de sobrevivir); de ese proceso que lleva al trabajador a ver su lugar de humanidad como una prisión y su lugar de animalidad como único refugio. El trabajo deviene el lugar donde el hombre se pierde a sí mismo, donde deviene propiedad de otro; donde su actividad pasa a a ser exterior y ajena; donde en lugar de crearse libremente sanciona su esclavitud. La enajenación del trabajo convierte la acción humana en una tarea animal, y separa las funciones animales de lo que tienen de humano, haciendo de esa pura animalidad el fin último de la existencia humana. Repasemos la contundencia de la descripción marxiana: “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”. En ese acto de producción no voluntario sino servil, forzado por la necesidad, el trabajador se despoja de su sustancia humana. Y esta transformación monstruosa de la actividad creadora propia del hombre, ese auténtico suplicio del que “se huye como de la peste tan pronto como no existe una coacción física”, da la medida en que las relaciones sociales están viciadas bajo el orden social del capital.

“De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en un único y último fin son animales” (XXIII).

Es difícil ser más contundente en la crítica al trabajo asalariado, en tanto revela la profunda contradicción entre el ideal humanista del liberalismo burgués y el régimen capitalista del trabajo asalariado. Si la burguesía, frente a los aristocráticos derechos de la nobleza de espada y de toga, puso el trabajo como única fuente de los mismos, legitimación del reconocimiento, de las diferencias y de los estatus, Marx revela la cara oculta del trabajo asalariado, donde aparece como desrealización del hombre, como deshumanización, como animalización⁷.

Ahora bien, bajo el relato antropológico del proceso productivo parece agitarse un presupuesto que plantea algunos problemas teóricos, el de la propiedad privada.

⁷ Marx se centra en las funciones humanas animales de sobrevivencia, porque las condiciones del trabajador asalariado de su época inducían a ello. En el capitalismo de consumo contemporáneo, ¿podríamos incluir las funciones del consumo en su totalidad entre las “humanas” animales o, por el contrario, podríamos ver en ellas, o en algunas de ellas, formas de liberación y conquista de la humanidad?. No entraré aquí en esta gran cuestión. En cualquier caso, sea cual fuere la valoración final de la nueva esencia de consumidor del hombre contemporáneo, hay un aspecto de la crítica de Marx que mantiene su verdad: el trabajo no puede ser pensado como lugar de realización del hombre, como lugar de humanización; ha de pensarse como negación de su humanidad, al menos en el concepto de la misma que tenía la burguesía, sin duda alguna irreductible a la actual del hombre consumidor.

Efectivamente, Marx ha montado su relato crítico en que la exterioridad y extrañamiento del trabajo deriva del hecho de que “el trabajo no es suyo, sino de otro”; y, su consecuencia, en el trabajador en el trabajo “no se pertenece, sino que pertenece a otro”. Lógicamente, todo ello se debe a que en el trabajo asalariado antes del proceso, y como condición del mismo, ha habido un contrato, el de la compra-venta de la fuerza de trabajo; o sea, ha tenido lugar la compra-venta del cuerpo y del alma del trabajador. Si durante el proceso de trabajo no se pertenece, si su existencia en el mismo no es suya y si su producción tampoco, deriva de esa compra-venta. Por tanto, podríamos concluir, la enajenación es una propiedad esencial del trabajo asalariado precisamente por eso, por ser “asalariado”, idea que incluye la existencia de un contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo.

Pero podemos –y debemos- ir más lejos y preguntarnos por la necesidad y posibilidad de ese contrato, por las condiciones que imponen el trabajo asalariado. Y *aparentemente* la respuesta lógica sería: que el trabajador ya no tiene “objeto” de trabajo, que la naturaleza ya no es medio de *vida* (sobrevivencia biológica) ni medio de *vida humana* (actividad creadora del mundo y de sí mismo), en definitiva, que la apropiación privada del objeto y los medios de producción le condenan a vivir del salario. Es esa separación del trabajador la naturaleza la que hace necesario el contrato laboral, modo de conseguir el salario que le permita relacionarse con la naturaleza para sobrevivir, aunque sea de forma mediata y subordinada. Por tanto, y dado que esa separación del trabajador y de la naturaleza se debe a la apropiación privada de ésta, nos sentimos tentados a inferir que la propiedad privada estaría en la base del trabajo asalariado y, en consecuencia, del trabajo enajenado y de todas las consecuencias antropológicas que Marx describe. Pero Marx dice que no, que esa no es la lógica, que sólo es la apariencia; en concreto, que al final del proceso la propiedad privada refuerza y reproduce el trabajo alienado hasta presentarse como su fundamento, pero que en el origen –al menos el origen del orden lógico- las cosas son a la inversa, siendo el trabajo enajenado condición de posibilidad de la propiedad privada⁸.

2.3. Alienación del ser genérico.

Marx sostiene, y tal vez sea el aspecto, por ideológico, menos convincente de su discurso, que el hombre es “un ser genérico”, que equivale a decir que tiene una esencia, que es un “ser universal”. Incluso afirma que por eso, y sólo por eso, es un ser libre. Dejaremos de lado el problema historiográfico del “Marx humanista”, o del “humanismo marxista”, para limitarnos a esclarecer la idea de hombre que Marx pone en escena en los *Manuscritos de 1844*, y en base a la cual puede ver en el trabajo asalariado esta otra forma de alienación, la alienación de su esencia genérica. Comenzaré por descifrar la idea de “ser genérico”. Partamos de una cita, un tanto extensa y no todo lo clara que sería de desear:

“La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza en su totalidad su cuerpo inorgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el

⁸ Volveremos sobre este tema, filosóficamente importante y con relevantes implicaciones a la hora de la crítica política.

cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre esta ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”⁹.

El texto es un tanto oscuro, pero en el mismo destacan dos ideas que es preciso resaltar. Por un lado, la existencia humana es vista indisolublemente unida a la naturaleza (“cuerpo orgánico”): el hombre vive de ella, la toma como objeto de su obra, es parte de la misma; por tanto, piensa Marx, cualquier separación del hombre y la naturaleza afectará a la existencia humana, a su manera de vivir y a su manera de ser, a su esencia¹⁰. Por otro lado, Marx habla de la “universalidad del hombre” precisamente ligada al hecho de que la naturaleza en su totalidad es su cuerpo inorgánico, es decir, toda la naturaleza es su cuerpo, su lugar de vida; todos y cada uno de los hombres viven de ella, de su totalidad; la naturaleza está ligada al “hombre”; todos los hombres está unidos por este vínculo común con la naturaleza compartida. La universalidad, el carácter genérico del ser humano, le vendría de *compartir* con los demás hombres esa relación con la naturaleza. Una vez más, pues, Marx enfatiza la objetividad de las determinaciones. El “ser comunitario” del hombre no responde a una norma moral, a una voluntad subjetiva, sino a una forma de existencia, viene determinado por sus condiciones de vida; el ser genérico deriva de vivir en, necesitar, compartir, un mismo “cuerpo inorgánico”¹¹.

Aunque falte claridad en estos textos de los manuscritos, la idea que Marx parece poner en escena es que, además de esa relación común de los seres humanos con la naturaleza, fundamento de su ser universal o genérico, éstos comparten otra cosa: una apropiación común de la naturaleza, lo que pone en juego tanto una sobrevivencia en común como una autorrealización en común, o sea, pone en juego la existencia en comunidad. Si no es así, no se entenderían los textos.

Por ejemplo, cuando dice:

“Como quiera que el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno a sí mismo, a su propia función activa, a 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. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracta, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta” (XXIV).

La idea ya estaba –y en su momento lo vimos– en su crítica a las Declaraciones de derechos en *La cuestión judía*, (distinción entre los derechos del hombre y los del ciudadano y subordinación de éstos a aquéllos). La referencia que hace Marx, en el párrafo final, a la presencia de dos vidas, genérica e individual, es la forma de referirse a una vida (irreal) colectiva, genérica, como ciudadano (imaginario) y otra vida (real), privada, como propietario o trabajador, pero en la que la primera está subordinada a la segunda. Aquí Marx esa doble vida del hombre-ciudadano burgués la pone en relación con el trabajo enajenado –el trabajo asalariado, capitalista, en régimen de propiedad privada–, insistiendo en que el mismo hace del género algo ajeno, extraño al hombre. El trabajo enajenado es el trabajo que sólo persigue la consecución del salario como medio de sobrevivencia individual; bajo su ley lo común entre los hombres se reduce a la identidad de vidas individuales todas ellas condenadas a la lucha individual por su existencia; sólo tienen en común la lucha de cada uno por sobrevivir; sólo les une su condición de asalariados que

⁹ H. Marcuse, *Marx y el trabajo alienado*, Buenos Aires, Cepe, 1972, pp. 10 y 12.

¹⁰ Esta idea ya ha sido comentada anteriormente.

¹¹ Enseguida veremos otro fundamento del carácter genérico del hombre, el basado en la idea de que el hombre es un ser que trabaja, que crea; característica universal que uniría a todos los hombres en un mismo género.

compiten por un puesto de trabajo; la única universalidad es la universalidad de la individualidad. Es decir, el trabajo asalariado, en tanto que trabajo en el capitalismo, significa extrañamiento del género; la vida genérica, universal, conforme a la esencia, queda como ficción y en todo caso subordinada a la vida individual, vida inauténtica.

Marx aquí, contrariamente a su posición hermenéutica, centra la mirada en los hechos, en las apariencias, en los fenómenos. Su filosofía especulativa le lleva a poner una identidad de género en base a una apropiación colectiva de la naturaleza por el género humano y su respeto a los hechos (lado bueno de las ciencias positivas) le permite describir el escenario capitalista como un mercado de individuos aislados, todos compradores-vendedores, enfrentados en la lucha por la mera sobrevivencia, arrancados a sus comunidades de pertenencia y arrojados a la ciudad abstracta. En su crítica actual esa doble perspectiva le bastaba para describir el extrañamiento del individuo respecto al género. Pero con ello hay, por un lado, una postulación muy especulativa de la esencia genérica del ser humano; por otro, una ocultación de que en el trabajo capitalista se genera una identidad colectiva nueva, la clase, conforme a la nueva forma de existencia. Es decir, la crítica de los *Manuscritos* debía evolucionar, ir más allá de los hechos (manteniendo el respeto pero sin reverencia ni sacralización de los mismos); y ello le permitirá comprender que el trabajo en la producción capitalista es una actividad formalmente colectiva y, por tanto, genérica o universal. Marx posteriormente incluso fijará las tesis sobre la necesidad de la socialización creciente del trabajo, en las que fundará su teoría revolucionaria.

Hay otro argumento a favor de la esencia genérica del hombre, derivada de su condición de trabajador. El hombre es el ser que trabaja. A diferencia de los otros animales, sobrevive de la naturaleza por mediación del trabajo, es decir, por la creación de instrumentos, de máquinas, de métodos, de actitudes; el lenguaje es un mecanismo más de esa relación. Eso es el trabajo; y eso une a los hombres, los incluye en un género:

“Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*” (XXIV).

Sólo en tanto que trabajador se vive la vida genérica, se vive como viven los hombres cuando viven conforme a su esencia genérica. Sólo ese es hombre cuando uno crea vida. Por eso “en la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico”. Y la forma de la actividad propia del hombre es el trabajo libre y consciente. Por eso el trabajo asalariado no es un trabajo propio del hombre. Sólo es humana la praxis en tanto actividad libre y consciente.

“El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente” (XXIV).

Así introduce Marx una fuerte determinación en su conceptualización del género humano: no es el trabajo, como determinación natural bruta, ciega, el fundamento de su esencia genérica. Es la praxis consciente, el trabajo mediado por la conciencia. Cuando Marx dirá que el hombre es el ser que crea sus propios medios de trabajo, estará siendo coherente con esta tesis de la praxis consciente: crear los instrumentos de trabajo para relacionarse con la naturaleza supone romper la determinación inmediata de ésta, supone romper con la determinación natural ciega, con la identificación inmediata con la naturaleza; la creación de los medios de trabajo implica la mediación de la conciencia. El trabajo humano es la *praxis consciente*, esa es su esencia genérica.

Pues bien, si actividad vital consciente, que distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal y le constituye como un ser genérico, se manifiesta en su capacidad de praxis libre y consciente, esa condición desaparece en el trabajo enajenado, en que el hombre no vive para trabajar (para ser-hombre conforme a su esencia) sino que trabaja para vivir (sobrevivir biológicamente), para existir:

“El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*” (XXIV).

Tal vez donde mejor aparece la idea marxiana del hombre como ser genérico sea en su rotunda afirmación de la relación entre el género y la creación de un mundo objetivo. Esta idea la desarrolla con cierta insistencia. Nos dice:

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico” (XXIV).

Cuando el animal transforma el mundo y se construye un hábitat, lo hace en el circuito de la inmediatez y de la estricta ley natural; el hombre, en cambio, produce-crea el mundo libremente, incluso cuando no tiene necesidad. De hecho, es fuera de la necesidad donde aparece la obra genuinamente humana. Por eso, mientras que el producto de la acción animal sobre el mundo redundaba inmediatamente en beneficio de sus autores, la obra humana se distancia del hombre, que establece relaciones complejas con ella, incluso de enfrentamiento. O sea, Marx enfatiza como propio de la actividad humana su capacidad para sustituir-dominar la naturaleza, incluso las “leyes de la belleza”:

“Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso *la objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace del trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física” (XXIV).

Podemos concluir, pues, que para Marx la vida genérica del hombre se manifiesta en la actividad mediante la cual se apropia de la naturaleza. A diferencia del animal, que sólo produce bajo el influjo del instinto y obligado por la necesidad, el hombre “produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella”, produce libre y conscientemente. Pero, sobre todo, esa vida genérica se revela en la apropiación colectiva de la naturaleza, en el trabajo como actividad colectiva, libre y consciente. Por tanto, la esencia genérica del hombre requiere de unas condiciones particulares del trabajo ajenas a las relaciones capitalistas. El trabajador, bajo el régimen del trabajo enajenado, no puede ver su actividad como manifestación de la esencia de su especie, como la libre producción social del mundo humano, sino sólo como un medio individual para la mera satisfacción de sus necesidades privadas. Al volverse extraña al hombre su actividad como especie, desaparece la especie y sólo queda el individuo. La vida genérica, imaginariamente situada en el estado, pasa a ser un mero instrumento al servicio del individuo.

Un corolario de esa alienación de su ser genérico es que el hombre deviene extraño a sí mismo:

“Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*” (XXIV).

Ciertamente, el hombre no puede reconocerse en su trabajo y en su vida; su ser real aparece inauténtico ante su esencia, y ésta aparece “irreal” ante su existencia. Condenado a vivir fuera de sí, a pensar fuera de sí, a ser fuera de sí. Cada vez más deviene un status, una categoría, una función...

2.4. *Enajenación del otro (hombre).*

Marx distingue una cuarta figura de la alienación en el trabajo asalariado, la enajenación del hombre respecto del hombre, que valora como una consecuencia lógica de las formas anteriores de alienación, en especial de la alienación respecto al proceso de trabajo, la más fundamental. Dada ésta, enfrentado por consiguiente el trabajador a su producto y el hombre (individuo) a sí mismo (a su género), no puede no enfrentarse a los demás:

“Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro” (XXIV).

A simple vista, planteado en términos de enfrentamiento, parece plausible esta figura. Pero, en el fondo, no acaba de comprenderse bien. El problema es, a mi entender, que no está tan claro que, como dice Marx, sea lo mismo decir que el hombre está enajenado de su ser genérico y que un hombre está enajenado del otro; que si bien enajenarse de su esencia equivale a enajenarse de su universalidad, esto no conlleva una nueva forma de alienación distinta de su ser genérico. Al fin, es ésta figura la que describe la conversión del hombre de ser social en individuo, privado de la vida de su especie, condenado a una vida al margen de la especie, o contra la especie; en todo caso, relacionándose con ella como algo exterior, mero instrumento para su vida privada. La enajenación respecto al otro, de la que habla Marx, como una cuarta figura de la alienación en el trabajo asalariado refiere a una existencia donde la relación con éstos es instrumental, no viendo en ellos fines en sí mismos, miembros de su género; pero así apenas se distingue de la alienación de su ser genérico.

Por decirlo brevemente, creo que esta “enajenación respecto al otro” no es una forma nueva de alienación, sino simplemente una manifestación de la tercera figura. La confusión, a mi entender, nace de un uso laxo de la idea de alienación, que si visualiza en los términos que usa para nombrarla: alienación, enajenación y extrañamiento. Bien los dos primeros tienen en el uso un significado idéntico; el otro, el “extrañamiento”, sólo significa una dimensión o contenido de la alienación, es decir, la ruptura del trabajador consigo mismo, la escisión en su existencia, que hace que el producto de su trabajo, o el proceso mismo de trabajo, o su propio ser genérico, su ser social, se le vuelvan ajenos, extraños, enemigos, exterioridades que le limitan u obstaculizan, que le someten. Pero la alienación, como Marx reconoce al resaltar la semejanza entre la enajenación económica la política y la religiosa, no sólo consiste en crear algo (Dios, el Estado, la Mercancía) que se le vuelve ajeno, extraño y enemigo, sino en traspasar a estos fantasmas la voluntad propia y quedar sometidos a ella como voluntad exterior, sacralizada. La relación con algo exterior como extraño, como enemigo, es una condición necesaria de la alienación, pero no es suficiente; si no, toda opresión exterior sería alienación, y no es así. Los pueblos que habían de pagar tributos al imperio, que vivían esta relación como exterior, como extorsión forzada, no padecían enajenación respecto al producto (no las otras figuras, por supuesto).

Pues bien, desde este punto de vista, si bien es cierto que en el trabajo asalariado, en el capitalismo, los individuos quedan enfrentados, reducido su ser genérico al intercambio en el mercado, a relaciones de competencia, y entregados a la sobrevivencia individualizada; es decir, si bien el capitalismo fragmenta el ser social y crea individuos extraños unos a los otros, el “otro” no es, como Dios o el Estado, un referente al que se transfiera la propia voluntad, un término sacralizado en una representación de la conciencia alienada. Creo, pues, que la aparición del otro como ajeno y extraño, incluso como enemigo, no se deba a una enajenación particular identificable, sin que es una mera manifestación de la pérdida del ser genérico. Se trata de la forma de alienación que adquiere del trabajador al vivir como individuo, enajenando su ser universal, como afirma Marx, su “ser social”. La esencia social del hombre está fundada en la determinación de la apropiación común de la naturaleza, en la necesidad de trabajar juntos, necesidad del trabajo social; esta esencia social, en el régimen económico del trabajo asalariado, está limitada mutilada, oculta bajo relaciones sociales que, lejos de potenciar la cooperación de los hombres en la producción de su mundo común, los enfrenta y los transforma en extraños e incluso hostiles uno para el otro; y así puede decirse que “cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana”.

Dado que la relación entre el productor y el trabajo es el germen de las demás relaciones sociales, el trabajo enajenado *invierte* también la relación entre los hombres, tal como lo había hecho con la relación entre el trabajador y su objeto. Así como la creación devora a su creador, y la mercancía al trabajador, el prójimo, el semejante, pasa a ser para cada individuo una cosa, un medio; las relaciones entre cosas se vuelven antropomórficas, y las relaciones humanas se cosifican (reificación de las relaciones sociales)¹². De nuevo vemos que Marx explica las relaciones entre los hombres determinadas desde la objetividad; devenido el trabajador asalariado mera mercancía, todas sus relaciones quedarán marcadas por esta determinación, estarán sometidas al movimiento de las mercancías, a sus reglas de intercambio, a su valor de cambio, todo ello ajeno a la voluntad de los hombres, todo ello ajeno a su subjetividad.

Así se cierra el ciclo de las figuras de la alienación en el trabajo, todas ellas interrelacionadas, en su conjunto causa de las relaciones, prácticas y forma de conciencia de los seres humanos; cuatro formas bien articuladas en una estructura en la que se sobredeterminan recíprocamente, en la que no pueden ser pensadas de forma aislada, pero en la que, no obstante, al menos en el orden lógico, la función determinante corresponde a la alienación del trabajador respecto a su proceso de trabajo. No debemos olvidar este aspecto, pues es definitorio de la posición filosófica de Marx.

3. Propiedad privada y trabajo enajenado.

Uno de los problemas teóricos más complicados en el texto de los *Manuscritos del 1844* de Marx es la relación entre trabajo enajenado y propiedad privada; de su clarificación no sólo depende la mejor comprensión del texto marciano, sino también la relevancia práctica del mismo. No olvidemos que este manuscrito generó el debate más filosófico que ha habido en el marxismo y más político que ha habido en la filosofía (hasta el punto de provocar una reunión especial del PCF en Cerisy). Conviene, pues, abordar este problema con detenimiento.

¹² Este tema, que Marx desarrollará en *El capital* como “fetichismo de la mercancía”, tendrá una larga y fecunda historia filosófica.

Estamos ante una tesis de Marx importante, en la que se contraponen el orden histórico al orden lógico y se antepone éste frente a la ilusión común¹³. El orden aparente de la Economía Política lleva a pensar el concepto del *trabajo enajenado* (*de la vida enajenada*) como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. En nuestra tradición cultural la propiedad privada de los medios de producción se ha convertido en el icono del capitalismo, tal que la lucha contra el mismo se constituía como lucha contra la abolición de la propiedad privada, la revolución ha sido pensada como abolición de la propiedad privada, la sociedad comunista alternativa como sociedad sin propiedad privada. El mal social, desde las posiciones anticapitalistas, se concentraba en la propiedad privada. Ha sido así, y sin duda hay razones teóricas para ello, en la medida en que la propiedad privada es para Marx la otra cara del trabajo asalariado. Lo que ocurre es que, aunque sea su otra cara, son dos conceptos que no deben confundirse, que apuntan a dos aspectos de la realidad que conviene distinguir. Y, en consecuencia, por esa conveniencia y necesidad de mantener la distinción, aparece la cuestión de su relación, de su posición relativa.

Aunque en el discurso común la propiedad privada parece situarse en el origen del mal, Marx piensa que eso es así sólo en apariencia; es sólo en la representación del orden histórico donde en apariencia la propiedad privada se revela como fundamento y causa del trabajo enajenado. Es decir, tiene sentido esa apariencia, dado que si el proceso de trabajo se inicia en el mercado de trabajo, con el contrato de compraventa de la fuerza de trabajo por el salario, ese contrato parece impensable sin que los agentes del mismo, el capitalista y el obrero, aparezcan ambos como propietarios privados: uno de la fuerza de trabajo que el otro necesita para poner en marcha el proceso productivo, y éste de los medios de producción que el trabajador necesita para producir y ganarse el medio de vida (salario). O sea, sin existencia “previa” de propiedad privada no hay contrato de trabajo, no hay trabajo asalariado. Es razonable pensar la primacía histórica del trabajo asalariado.

Ahora bien, eso es sólo apariencia, pues mirado desde otra perspectiva si en el momento del intercambio en el mercado de trabajo ambos son propietarios hay que explicar cómo han llegado a serlo, cómo se ha generado esa propiedad. En el caso del capitalista, es obvio, dado que el capital es trabajo acumulado, en rigor, plus-trabajo acumulado, su origen presupone la existencia del trabajo asalariado. En el caso del obrero, igualmente, si puede vender su fuerza de trabajo como mercancía, si su fuerza de trabajo ha devenido mercancía, es condición indispensable la existencia del mercado de trabajo, o sea, de la producción capitalista. El mercado de trabajo capitalista es la condición de posibilidad de la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía. En consecuencia, aparte de la inercia cultural, hay las mismas razones para pensar, en el orden histórico, la propiedad privada o el trabajo asalariado como origen del proceso, como condición del otro; bien mirado *en el capitalismo* (subrayo: “en el capitalismo”) se constituyen en el mismo momento, estando la existencia de uno subordinada a la del otro. Sólo en “apariencia” podemos ver uno más fundamental y determinante que el otro.

Pasemos ahora al “orden lógico”; aquí las cosas parecen distintas y, en todo caso, a simple vista resulta más convincente el orden inverso, es decir, es más lógico poner el trabajo asalariado como causa de la propiedad privada. Contra la apariencia –mera apariencia como hemos visto- del orden histórico, Marx afirma la exigencia del orden

¹³ Recordemos que Rousseau ponía la división del trabajo en el origen de la propiedad; claro está, la división del trabajo no es necesariamente trabajo asalariado. ¿Implica aquél al menos alienación respecto al proceso de trabajo?. Convendría pensarlo.

lógico. Denuncia aquella apariencia de forma expresiva mediante una analogía con la forma más clásica de la alienación, la religiosa, al decir,

“del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano” (XXV).

Aunque en la representación ideológica, del hombre alienado, Dios aparece como causa, en el discurso crítico que desvela esa alienación Dios aparece como efecto. Dios es efecto de una existencia humana enajenada; y no a la inversa, pues no es cierto que la enajenación humana sea efecto de su creencia en Dios. Sin existencia alienada no habría dioses, defiende Marx; por eso le parece que la religión privada, “libremente” elegida, sigue expresando alienación humana, y revela que esa libertad de elección es mera libertad política. Tesis importante, pues en ella se funda su alternativa revolucionaria, que no pasa por la lucha contra la religión y, en general, contra cualquier forma de conciencia ideológica, sino por la lucha que transforme sus condiciones de existencia, en particular sus condiciones de trabajo; o sea, contra el trabajo asalariado.

Es en el pensamiento del hombre alienado, en la conciencia alienada, donde Dios aparece como causa del pensamiento humano; la crítica ha de revelar esa inversión del orden de las cosas en la representación, tanto en el caso de la religión como en el de la enajenación en el trabajo. También aquí la primacía ontológica de la propiedad privada es una ilusión; la filosofía crítica ha de desvelar que es un efecto, no una causa. Es la Economía Política la que parte de la propiedad privada como un *factum*, como un absoluto, tal que la convierte en causa o fundamento de las de más relaciones; pero a la crítica le corresponde, según Marx, ponerla como efecto, desacralizarla, historizarla, poner su origen y, así, anunciar la necesidad de su final.

¿Qué argumentos tenemos para, en el orden lógico, poner la propiedad privada como consecuencia del trabajo asalariado?. Marx no se detiene aquí a explicarlo, pero nos deja entender que el trabajo enajenado puede pensarse sin la propiedad privada, pero no a la inversa. En el contexto capitalista el trabajo enajenado toma la forma de trabajo asalariado; pero cabe pensar otras formas de trabajo enajenado no necesariamente asalariado; la alienación no sería efecto exclusivo de la relación asalariada, sino de las relaciones técnicas con el objeto de trabajo (así lo vieron Horkheimer y Adorno, y desde entonces ha sido un tópico recurrente). Por tanto, en el orden lógico, es la alienación en el proceso de trabajo la que, en condiciones de trabajo asalariado, crea las condiciones de necesidad y posibilidad de la propiedad privada.

Aunque la prioridad lógica del trabajo enajenado respecto a la propiedad privada siga siendo una *open question*, hay que reconocer que Marx la establece con firmeza. Es cierto que la relación entre ambos conceptos la entiende como *feedback*, como una interdeterminación, una interacción recíproca

“Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar, que es el *producto* del trabajo enajenado, y, en segundo término, que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación*” (XXV).

Pero una y otra vez Marx insiste en que la representación lógica establece la prioridad del trabajo enajenado como fundamento de la propiedad privada. E insiste tanto porque es consciente de que en el rodeo conceptual se juegan muchas cosas, sin duda comprender el mundo, pero también la posibilidad misma de actuar racionalmente en su transformación. Estamos, pues, ante un problema teórico muy importante, con complejas consecuencias políticas en juego, algunas de las cuales Marx explicita en este análisis. La primera de ellas es nada menos que la *identidad* entre salario y propiedad privada, cosa que parece

realmente sorprendente. Marx lo afirma y se sitúa así en posición crítica tanto frente a la Economía Política clásica como frente a Proudhon:

“La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos, que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo enajenado” (XXV).

Lo que quiere decir Marx es que el problema no reside en la contradicción entre trabajo asalariado y propiedad privada; tal representación, que sitúa ambos términos exteriores y opuestos, no permite pensar la realidad, que incluye su identidad, y se vuelve irrelevante que uno escoja la bandera del trabajo, y lo quiera todo para el salario, y otro la de la propiedad privada; así no se sale de la ideología. La alternativa que propone Marx es centrar la mirada en el trabajo enajenado. Porque, si así se hace, se comprenderá que la contraposición entre salario y propiedad privada es la contradicción interna al trabajo enajenado; o sea, que no se supera una sin superar el otro. De ahí que Marx diga que “*salario y propiedad privada son idénticos*”, aparecen en la misma relación (trabajo asalariado), sin la cual ambos estarían ausentes. Al fin el salario simplemente paga el producto del trabajo, lo que presupone la separación entre el trabajador y el objeto, o sea, el trabajo enajenado.

La consecuencia política más visible es que un *alza forzada de los salarios* (cosa por otro lado difícil, sólo sostenible mediante la fuerza), no emanciparía al trabajador, pues simplemente sería

“una *mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría, ni para el trabajador ni para el trabajo, su vocación y su dignidad humanas” (XXVI).

Idea clave para el posterior pensamiento marxista, que pone sobre la mesa la revolución socialista al establecer que el problema en el capitalismo no es meramente de distribución del producto social, sino de relaciones de producción. De ahí que pueda decir, frente a la propuesta proudhoniana de “*igualdad de salarios*”, que simplemente cambia el punto de vista: pasa de mirar la relación del trabajador actual con su trabajo a mirar la relación de todos los hombres con el trabajo. Dice Marx:

“La sociedad es comprendida entonces como capitalismo abstracto” (XXVI).

Un “capitalismo abstracto”, tal vez podría nombrar un orden económico de “propiedad estatal” (que elimina la propiedad privada, pero no el trabajo enajenado), pero en el mismo no necesariamente el trabajador se ha emancipado de la enajenación en el trabajo. Sin propiedad privada es pensable la enajenación, como hemos visto antes. El problema de la propuesta de Proudhon es que ve el origen del mal en la propiedad privada en vez de centrar la mirada en el trabajo enajenado. De ahí que Marx, insistente y firme, reafirme su idea y reitere la necesidad de respetar el orden lógico:

“El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro” (XXVI).

O sea, salario y propiedad privada son efectos del trabajo enajenado, por ello si existe uno ha de existir el otro; por ello los dos subsistirán, con las metamorfosis oportunas, mientras subsista el trabajo enajenado. No hay la menor duda, pues, de que la emancipación apunta a la superación del trabajo alienado:

“la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está

encerrada en la relación de trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación” (XXVI).

Vale la pena insistir en esta idea de Marx de que el salario y la propiedad privada son idénticos, tal que el salario es un rostro de la propiedad privada. Ya hemos visto algunos argumentos de Marx, en especial que el salario es la consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada, de modo que al desaparecer un término debe también desaparecer el otro. En otros momentos Marx señala que en el trabajo asalariado el trabajo que realiza el trabajador no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario, un medio para conseguir el salario; es un fin simétrico con el del capitalista, que en el proceso económico sólo busca la acumulación de capital, la reproducción ampliada de su propiedad. Ambos, el salario y la propiedad, son objetivos instrumentales, medios para otro fin, sin sustantividad. Ahora bien, ¿por qué insiste tanto Marx en estas ideas?. Y ¿por qué insistimos nosotros en ellas?. La respuesta nos viene de la mano de Marcuse, quien resume que

“la alienación ha asumido su forma más universal en la institución de la propiedad privada (...) Es de fundamental importancia señalar que Marx considera la abolición de la propiedad privada como un medio para la abolición del trabajo alienado, y no como un fin en sí mismo. La socialización de los medios de producción es, en cuanto tal, un simple hecho económico (...) Su pretensión de ser el principio de un nuevo orden social depende de lo que el hombre haga con los medios de producción socializados (...) La abolición de la propiedad inaugura un sistema social esencialmente nuevo solamente si los individuos libres, no ‘la sociedad’, se convierten en los amos de los medios de producción socializados. Marx advierte expresamente contra el peligro de esa otra ‘reificación’ posible de la sociedad como una abstracción opuesta al individuo: ‘el individuo es el ser social’”¹⁴.

Lo que está en el fondo es el modelo de sociedad alternativa al capitalismo, pues la abolición de la propiedad privada, y por tanto del trabajo asalariado capitalista, no acaba con el trabajo enajenado. Sólo la abolición del trabajo enajenado (que incluye, obviamente, la abolición del salario y de la propiedad privada) restituirá la unidad profunda y natural en las relaciones personales, permitiendo un desarrollo de las facultades individuales que

“no podía ser posible sin la colaboración armoniosa de los hombres consagrados a tareas comunes en el dominio de la producción material (...) Creación y creador de la sociedad, el hombre sólo puede alcanzar su plenitud individual en una actividad dotada de significación social, de alcance social”¹⁵.

Las implicaciones revolucionarias de este análisis no pueden más que dar sustento a las conclusiones a las que había arribado Marx en *La cuestión judía* y, sobre todo, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*: el proletariado, la clase de los trabajadores asalariados, no es un movimiento social con fines particulares, sino el abanderado de la emancipación humana general, el comunismo,

“y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajo con la producción”¹⁶.

Como si Marx se diera cuenta de las dificultades de pensar este orden, habituados a ver en la propiedad privada la causa de todos los males, insiste reiteradamente en seguir el orden lógico, que exige pensar el trabajo enajenado como fundamento de la propiedad privada. El análisis ha revelado el concepto de propiedad privada partiendo del de trabajo

¹⁴ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 27

¹⁵ M. Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 110.

¹⁶ R. Antunes, *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Piedra Azul, Venezuela, 1997, p. 71

enajenado, y no a la inversa; ese mismo análisis, dice Marx, nos llevaría a desarrollar todas las categorías económicas, tal que

“encontraremos en cada una de estas categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una *expresión determinada*, desarrollada, de aquellos primeros fundamentos” (XXVI).

Ese es el orden de su análisis; ese es el orden de su discurso, que vive como revolucionario (en la teoría y en la política). Es el orden a seguir, y se compromete a ello, pero previamente ha de solucionar “dos cuestiones”. Curiosamente, una de estas cuestiones vuelve sobre lo mismo:

“Determinar la *esencia* general de la *propiedad privada*, evidenciada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social*” (XXVI).

Se trata de contrastar dos formas de propiedad, la *propiedad privada* y la *propiedad verdaderamente humana y social*; se trata, en el fondo, de ver cómo ésta requiere la superación del trabajo enajenado.

La segunda cuestión aborda directamente la problemática del trabajo enajenado, de su génesis, de su necesidad y posibilidad; más aún, de la relación del mismo nada menos que con la evolución humana:

“Hemos aceptado el *extrañamiento del trabajo*, su *enajenación*, como un hecho y hemos analizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el hombre a *enajenar*, a *extrañar su trabajo*? ¿Cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana?” (XXVI).

Pues bien, ante este problema, Marx dice que ya hemos dado un gran paso en su solución debido a que –y aquí está la gran cuestión– al poner el trabajo enajenado en la base de la propiedad privada, hemos “transformado” la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Ese cambio de lugar, para Marx, facilita las cosas. ¿Por qué?. Porque la propiedad privada aparece como algo exterior al hombre, mientras que el trabajo enajenado aparece como algo propio, interno; porque la propiedad privada es una “relación social”, por tanto mediata, y el trabajo enajenado una “relación técnica”, inmediata. Tal es la ventaja de este cambio de lugar de reflexión que Marx llega a decir:

“Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución” (XXVI).

4. Trabajo enajenado y no-trabajador.

Descritas las formas de alienación, llega el momento de la crítica. Es el momento de las preguntas comprometidas, especialmente la ya aludida anteriormente que refiere a la relación (lógica e histórica) entre trabajo enajenado y propiedad privada. Marx comienza por dar entrada al otro, al no-trabajador, en esas figuras de la alienación, pues la enajenación consiste en una transferencia de la voluntad, de la conciencia, del ser; consiste en salir de sí, en objetivarse, en entregarse a una exterioridad. Y ello conlleva la necesidad de incluir en la representación ese otro, condición de posibilidad de la enajenación:

“Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?. Si mi propia actividad no me pertenece, si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?. A un ser otro que yo. ¿Quién es ese ser?” (XXV).

A diferencia de otros tiempos, nos dice Marx, como las épocas de esplendor de Egipto, India o Méjico, ya no son los dioses el objeto de la enajenación; de hecho por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Tampoco cumple esa función la *naturaleza*, que sirve en la dialéctica hegeliana como mediación, como momento objetivo del devenir del espíritu. Para Marx, los dioses son superfluos, no son necesarios para explicar la alienación

en el trabajo asalariado; y la naturaleza es mero objeto de dominio, no sujeto de opresión. Ni los dioses ni la naturaleza son ya vistos hoy como los amos de los hombres. Hoy los hombres sólo pueden tener un amo: otros hombres. Sólo temen a los hombres, pueden enajenar su voluntad, su conciencia y su vida en otros hombres. La figura “extraña” del extrañamiento es una figura humana:

“El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el *hombre* mismo” (XXV).

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador; no a Dios ni a la naturaleza, aunque se invoque su nombre, sino a otros hombres; si la actividad del trabajador es para él dolor, ha de ser *goce* y alegría vital de otro. Sólo el hombre mismo puede ser ese poder extraño sobre los hombres. Y retomando la antropología hegeliana, fiel a la cual la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros hombres, dirá:

“Si el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto; si se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro” (XXV).

La presencia del otro es necesaria para pensar la relación de enajenación. Enajenar es transferir algo (una propiedad, un derecho, la voluntad, el pensamiento, la libertad) a alguien o a algo (personificado). No es nada extraño, pues si el hombre es un ser social su esencia viene determinada por sus relaciones con los otros; en esas relaciones se decide su alienación y su emancipación. La existencia alienada exige unas relaciones con los otros de extrañamiento, de contraposición, de enemistad, de sumisión; unas relaciones, en suma, en que su actividad (y, por consiguiente, su voluntad y su conciencia) ha dejado de pertenecerle y la vive como condena.

La idea subyacente es la ya comentada: la relación del hombre con la naturaleza es la clave de su ser. Pero su relación con la naturaleza se hace siempre por mediación de los otros hombres, de cooperación, competencia o subordinación. Cualquier forma concreta de relación con la naturaleza lleva una relación social entre los hombres; en especial, como hemos visto, la ruptura de la relación natural con la naturaleza exige la intervención de otros hombres: exige la apropiación privada de la misma, exige el trabajo asalariado como única forma de sobrevivencia:

“En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento se opera es un medio práctico. En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo, y de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia” (XXV).

El trabajo enajenado cuya base es su relación con el objeto, no sólo determina su ser, sino su ser social, su relación con los otros. El trabajo asalariado, el trabajo *enajenado* capitalista, al mismo tiempo separa y enfrenta a los individuos consiguiendo que la lucha por la sobrevivencia sea algo individual y crea la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño, el patrón:

“La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo (XXV).

Salvo dispersas y fugaces pinceladas, el análisis de Marx del trabajo enajenado se ha hecho desde el punto de vista del trabajador, de sus efectos en su vida, en su ser; ha descrito esa dialéctica infernal en la que la *apropiación*, que debería hacerle dueño de sí, se convierte en enajenación, en extrañamiento; y la *enajenación*, la pérdida de sí, en su vida real constituye su verdadera naturaleza. Queda por abordar, de manera más sistemática, la presencia del no-trabajador, la mediación de éste en el trabajo alienado. Recordemos que ya Marx había precisado que, si no trabajaba para sí, había de trabajar para otro, y este “otro” no era Dios, ni la Naturaleza; era otro hombre. Sin esta mediación es impensable el trabajo enajenado.

¿Cómo aparece el no-trabajador en este proceso?. Aparece *prima facie* como propietario del objeto de trabajo, lo que le posibilita ser también, por una parte, propietario del trabajador (de su fuerza de trabajo), que necesita ese objeto para su doble vida, la biológica y la humana, como ya hemos visto; por otra, en tanto que propietario de los medios de producción (del objeto, o sea, materias primas y medios de trabajo, y de la fuerza de trabajo), es también propietario del producto el trabajo:

“Hemos considerado un aspecto, el trabajo *enajenado* en relación al *trabajador* mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación, hemos encontrado la *relación de propiedad del no-trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo*. La *propiedad privada* como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la *relación del trabajador con el trabajo*, con el *producto de su trabajo* y con el *no trabajador*, y la *relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo*” (XXVI).

Es desde el punto de vista del otro, del no-trabajador, que la “propiedad privada” irrumpe y ocupa todo el lugar, erigiéndose en causa del mal. Marx lo dice: como “expresión resumida, material, del trabajo enajenado”, lo abarca todo, subsume todas las relaciones. Para el trabajador el otro es el “propietario”, su amo, al mismo tiempo condición de su sobrevivencia y negación de su humanidad; es quien le permite vivir, pero sólo vivir una vida inesencial, una vida sin ser sí mismo, una vida para otro. Por consiguiente, este otro también juega, y conviene dilucidar su papel, su relación con el trabajo y con los elementos del mismo:

“Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se *apropia* de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder *extraño*, consideremos ahora la relación de este hombre *extraño* al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto.

Una primera mirada, nos dice Marx, nos representa su figura como la inversa del trabajador. La resume así:

“Por de pronto hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación*, del *extrañamiento*. En segundo término, que el *comportamiento práctico, real*, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como *comportamiento teórico*” (XXVI). *Tercero*. El no-trabajador hace contra el trabajador todo lo que este hace contra si mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador (XXVII)”.

Lamentablemente, el manuscrito queda interrumpido cuando Marx se disponía a hablar del otro. Su última palabra es:

“Consideremos más detenidamente estas tres relaciones”.

Pero creo que en coherencia con su discurso podemos entresacar algunas ideas. En primer lugar, Marx apunta a que el no-trabajador, el propietario, también padece la alienación, como “estado”. No sufre la alienación en su actividad, en el trabajo, como el trabajador asalariado, pero la situación, el estatus, le convierte también en ser alienado. ¿Por qué?. Porque también él ha dejado de depender de sí mismo y ha pasado a depender de otro. El trabajo asalariado aleja al patrón del trabajo, rompe su doble relación con la

naturaleza, tal que ya sólo puede sobrevivir gracias al trabajo del asalariado, no puede vivir por sí mismo, al tiempo que no puede llevar una vida humana, en tanto que la misma exige la mediación del trabajo, la objetivación creadora del mundo y de sí mismo. Sin duda podemos decir que no es lo mismo; seguro que no, que son dos formas de alienación, pero ambas unidas por una relación común: el trabajo asalariado. Al igual que el trabajador se pierde a sí mismo, se enajena, en la actividad del trabajo asalariado, el patrón también pierde su humanidad en su figura de propietario, o sea, en la misma relación de trabajo asalariado.

Más enigmático es, en segundo lugar, la idea de que el comportamiento “práctico” del trabajador (“en cuanto a su estado de ánimo”) aparece en el no-trabajador como comportamiento “teórico”. Podríamos especular al respecto, sin duda, pero aquí sólo tratamos de hacer una “lectura de Marx”, no una invención exegética de su texto. Por las mismas razones, en tercer lugar, también desistimos de descifrar el enigma que encierra su idea de que “el trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador”. Al fin los enigmas son retos al pensamiento; que cada quién lo asuma a su modo.

Bibliografía:

A. Sánchez Vázquez, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982.

I. Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx*. México, Era, 1978.

H. Marcuse, *Marx y el trabajo alienado*, Buenos Aires, Cepe, 1972.

M. Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona, Península, 1975.
