

Los Manuscritos de Paris

La publicación de los Manuscritos revolucionó los estudios marxistas e incidió poderosamente, más que ninguna otra obra de Marx en el pasado siglo, en los debates sobre la estrategia al socialismo. Así lo entendía H. Marcuse, quien escribiría al respecto que los mismos daban la oportunidad de colocar “la discusión relativa al origen y al sentido inicial del materialismo histórico, es decir, de la entera teoría del “socialismo científico”, sobre un terreno nuevo”; y, en especial, permitirían “establecer de una manera más amplia y fecunda el problema de las relaciones reales entre Marx y Hegel”¹. Y nos gusta su posición hermenéutica, que pasa por tomar distancias respecto a la interpretación clásica del pensamiento marxista como una evolución de su teoría, que partiría de una base filosófica y progresivamente iría mutando a una base económica. Frente a ella Marcuse defiende la base filosófica de toda la obra de Marx, que entendía como “crítica filosófica”, se aplicara ésta a la religión, al estado o a la economía. En consecuencia, ve en estos textos el inicio de la Crítica a la Economía Política, tarea que ocuparía su vida; ve aquí ya la presencia de todas las nuevas categorías, e interpreta esta vía desde su debate con la dialéctica hegeliana. Creo que esta visión es fecunda: aquí no hay ruptura con Hegel; tal vez nunca logró librarse de aquella caída en brazos de la filosofía (y, claro está, *la* filosofía en su tiempo era la hegeliana), como cuenta a su padre en una entrañable carta de juventud. Aquí lo que encontramos es una redescipción de la dialéctica hegeliana. Para Hegel, lo sabemos, la totalidad podía ser recorrida, en nuestra comprensión de la misma, con infinitos circuitos; cualquier elemento, cualquier momento, podía ser tomado por origen del camino del saber. Lo que no estaba claro es si el resultado subjetivo, la conciencia generada en cada recorrido, era la misma; no estaba claro si los diferentes recorridos permitían al final el acceso a las mismas perspectivas o si, por el contrario, algunos de ellos eran más aptos para desvelar más secretos del mundo. En todo caso, Marx no estaba satisfecho con las vistas que ofrecía la Filosofía del Derecho del gran maestro

1 H. Marcuse, “Los Manuscritos económico-filosóficos de Marx (Nuevas fuentes para la interpretación de los fundamentos del materialismo histórico”, en *Ideas y Valores*, nº 35-37, (1970): 17-56.

e inició otro safari, otra caza de la realidad, partiendo del territorio de la sociedad civil, de la economía.

1. *Sobre los Manuscritos de 1844.*

Aquí ni siquiera podríamos reseñar los numerosos textos filosóficos a que dio origen la edición de estos manuscritos. No hubo autor de izquierdas relevante que pudiera eludir su impacto. J-P. Sartre, G. Lukács, K. Korsh, G. della Volpe, L. Althusser...² Si hemos mencionado de forma especial a Marcuse es porque apunta una tesis que coincide con la que articulará nuestra lectura, a saber, que la crítica de la Economía Política que aquí inicia Marx “tiene por objetivo dar a esta última un fundamento crítico”; con otras palabras, en otro vocabulario, que trata de *subsumir* su discurso positivista en el de la dialéctica³. Así subsumida, la misma “noción de economía política sufre una transformación completa”, llegando a ser “la ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista”, nos sigue diciendo Marcuse. Y enseguida nos advierte: “Y esta revolución significa en sí misma, más allá de todos los cambios económicos, una revolución de la historia de la esencia humana”⁴. Observación que nos lleva de lleno a las dos grandes problemáticas de los manuscritos: una, la que ha atraído la atención de los estudiosos, el *tema del humanismo*; la otra, más técnica y discreta, pero no menos relevante, el *tema de la dialéctica*. Defenderé que este segundo es el central en la perspectiva histórica del marxismo; y argumentaré que aquí la dialéctica, siempre a revisión, tiene dos retos, que la tradición marxista ha descrito como “crítica a la alienación” y “crítica al idealismo”. Y esa dualidad de frentes ha generado obstáculos hermenéuticos relevantes, llevando a unos a postular que éste es el verdadero marxismo, ligado a la emancipación humana, distanciado del materialismo dialéctico que, por muy dialéctico que fuera, acababa reduciendo el sujeto a soporte estructural; y a otros a sancionar esa lucha por el hombre, por la esencia humana, como humanista, moralista y

2 Es casi imprescindible leer el texto de L. Althusser sobre “Los Manuscritos de 1844 de Marx Economía Política y Filosofía”, (recogido en *La Revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967), que lograría centrar el debate filosófico sobre el joven Marx, con su audaz propuesta de un momento humanista, premarxista, previo a la “ruptura epistemológica”. Y recomiendo sin fisuras para la contextualización de estos textos marxianos el documentadísimo trabajo de A- Sánchez Vázquez, *El joven Marx y los Manuscritos de 1844* (México, UNAM/Itaca, 2003; primera edición en México, Grijalbo 1982).

3 Nótese que no digo “dialéctica materialista”; a estas alturas de los tiempos hemos de hilar más fino. La dialéctica no es en sí, en cuanto al contenido, ni materialista ni idealista; esa “forma” aparece como resultado de la ontología con la cual opera. Siguiendo con nuestra metáfora turística, “aparece” como materialista o como idealista según el circuito; de manera semejante a como decimos de un viaje turístico que ha sido “cultural”, “ecológico”, “étnico” o “etílico”. Si la dialéctica marxiana aparece como “materialista” es efecto de ese punto de partida y de su recorrido, las categorías de la Economía Política y el mundo que describe, aquí básicamente el del trabajo.

4 H. Marcuse, *Marx y el trabajo alienado*, Buenos Aires, Cepe, 1972, 12.

premarxista, en definitiva, como práctica política alienada que, paradójicamente, cree luchar contra la alienación. Yo entiendo que el gran problema de este texto es el de cómo avanzar en la representación dialéctica de la realidad, y que el reto inmediato es el de cómo subsumir la Economía Política, tanto su discurso teórico como el mundo que representa, bajo la representación dialéctica.

1.1. Como digo, no es aquí el lugar para entrar en este debate, ni en el del humanismo⁵ ni en el de la relación Hegel-Marx⁶; a estas alturas más que un problema a resolver es un lugar de entrenamiento y puesta a punto de nuestros recursos retóricos. Con honestidad, cuando más reflexiono sobre este debate histórico más me inclino a pensar que Marx nunca se libró del abrazo de Hegel; simplemente buscó un buen anclaje, buscó habilitarse un hábitat en aquel poderoso lecho de Procusto, que siempre amenazaba cortar y desechar lo exterior a sus límites. Aquí, en estos textos de París, Marx pretende encajar en la dialéctica el *trabajo enajenado*, concepto complicado y complejo, que por una parte refiere a la economía (trabajo), pero que en su determinación apunta a la antropología (enajenación). Y aquí reside buena parte del encanto que algunos encuentran en la propuesta, pues ven un Marx luchando por el humanismo... que tan mal encaja en la dialéctica hegeliana; les entusiasma la despiadada crítica marxiana a la deshumanización; encuentran un Marx más cercano, más cálido que el del “materialismo histórico”; un discurso más amigo, más compartible; un filósofo sensible y moralista, que hasta los cristianos pueden asumir en su lucha contra la inhumanidad. Pero no es nada fácil encajar ese concepto en la dialéctica. Primero, porque ésta casa mal con la dramatización, con los sentimientos trágicos; la dialéctica tiene esa virtud o vicio de eliminar lo trágico de las contradicciones gracias a las mediaciones, diluye el encanto de la lucha por la justicia absoluta, el atractivo de enfrentarse al mal absoluto. Se comprende que esta lucha contra la enajenación del hombre se vive con tanta más pasión y radicalismo cuanto más irreversible sea, o cuanto más trágica, revolucionaria, sea la posible salida; en

5 Sobre la problemática del humanismo he de mencionar el debate político que agitó Francia, por mediación de *La nouvelle Critique*, revista política del Partido Comunista Francés. En diversas intervenciones de los principales líderes intelectuales del comunismo, con L. Althusser y R. Garaudy a la cabeza de las dos facciones, entre mayo del 1965 y junio del 1967, junto al problema teórico hermenéutico de este momento de Marx se jugaba la hegemonía de estrategias confrontadas. Las principales intervenciones se recogieron y publicaron en un volumen, que en castellano se publicó con el título *Polémica sobre marxismo y humanismo* (México, Siglo XXI, 1968).

6 Para la relación del joven Marx con Hegel ver los textos de G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona, Grijalbo, 1970), y de, A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Barcelona, Grijalbo, 1967. Y para desmitificar la el tópic de un Hegel idealista, que casi se olvida de la realidad, recomiendo el sugestivo estudio de A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid, Trotta, 2013)

cambio, si se reduce a momento, a tránsito, incluso a mediación necesaria, el camino gana esperanza y pierde dramatismo, como si el precio fuera justifica, como si se diluyera el enemigo. Además, el trabajo enajenado no es fácil encerrar en la representación dialéctica porque ésta estaba entrenada en otros terrenos, no en el de la economía, de orografía y formas diferentes, de categorías extrañas, en definitiva, de ontología desconocida.

Yo creo que A. Sánchez Vázquez ha captado muy bien el problema de las dificultades que encuentra Marx⁷. Pero, en tanto que giro a la economía, y a pesar de todas las insuficiencias que encuentran en el vocabulario (unos el humanismo de Feuerbach, otros el lastre hegeliano), hay quienes ven en el mismo el origen del futuro, los signos del advenimiento de la dialéctica materialista.

1.2. Los *Manuscritos de París*, como ahora suelen llamarse por el lugar donde se escribieron (otras veces *Manuscritos de 1844*, por la fecha de redacción, y otras *Manuscritos económico-filosóficos*, por su contenido⁸), están constituidos por una serie de folios que recogen la notas de lecturas, y reflexiones sobre la marcha, que lleva a cabo Marx en este momento especial de su evolución, exiliado de su país y en proceso de exilio de su domicilio filosófico, la filosofía de Hegel⁹.

En la edición alemana de V. Adoratsky de las obras completas de Marx y Engels, la primera que recoge estos manuscritos, en el tercer volumen de la primera parte, los folios se agrupan en tres grupos. En el *Manuscrito* nº 1, el más relevante por las

7 Y recomiendo especialmente su extenso trabajo "Economía y humanismo", incluido como estudio previo a la edición castellana de los *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* (México, Ediciones Era, 1974, 11-98). Aunque los "Cuadernos" son notas y reflexiones distintas a los "Manuscritos" de la misma época, lo dicho para unos sirve para otros. En este erudito trabajo A. Sánchez Vázquez nos revela detalles particulares de las lecturas de Marx y de las carencias conceptuales que le afectan. Y también nos deja valoraciones sutiles, como al decir "que en uno y otro texto [en los *Manuscritos* y en los *Cuadernos*] hay un doble movimiento: de crítica de la economía política a partir de su propio lenguaje y sus propias categorías y leyes, y de búsqueda de una explicación fundamental o clave última de lo que los economistas no explican". O cuando, en la dirección que nosotros apuntamos de encajar la economía en la dialéctica, observa: "No es casual por ello que sus Cuadernos de París se inauguren precisamente con un resumen del artículo de Engels". Al fin Engels llevaba ventaja a Marx en el dominio de la Economía Política; y, en consecuencia, en recursos para subsumirla en la dialéctica (aunque su juego dialéctico distara del de Marx).

8 La primera edición en alemán, dentro del proyecto conocido hoy (dado que hay un gigantesco proyecto MEGA II en marcha) como MEGA I, fue a cargo de V. Adoratsky (*Marx-Engels, Gesamtausgabe*. Instituto Mar-Engels-Lenin de Moscú, Abt. 1, Bd. 3, 1932, 33-172 y 589-596). Unos años antes, en 1928, lo editaron en la versión rusa). De la edición de Adoratsky beben todas las múltiples traducciones en lenguas europeas. En castellano contamos con algunas versiones excelentes, entre las que recomendamos dos. La de Francisco Rubio Llorente (*Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza, 1968), con una "Introducción" bien documentada; y la de Emile Botigelli (en la versión francesa, *Manuscrits de 1844 (Économie politique et Philosophie)*. Paris, Editions Sociales, 1962; traducida al castellano como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Marx-Engels, *Escritos económicos varios*. México, Grijalbo, 1962, 25-125), con una brillante introducción y notas de gran ayuda.

9 Conviene no confundir los manuscritos que suelen llamarse "Manuscritos" de los manuscritos que se denominan "Cuadernos"; todos de París, todos de 1844, todos notas de lectura. Los *Cuadernos de París* también fueron publicados por primera vez en alemán [*Ökonomische Studien. Excerpts*] por V. Adoratsky, en MEGA I (en el tomo tercero, páginas 435-583), el mismo tomo que los *Manuscritos*.

razones que enseguida expondremos¹⁰, entre ellas su incursión en la literatura sobre economía política, se recogen sus notas de lectura de algunos textos clásicos de la materia. Se aprecia bien el interés concreto de Marx, el reparto de la riqueza que se crea en un país. De ahí que divide las páginas en tres columnas, con sus respectivos títulos: “Salario”, “Beneficio del Capital” y “Renta de la tierra”. Marx iba anotando en ellas sus 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 de recogida de información, prescinde de las columnas e inicia una reflexión bastante compacta y continua, que titula “El trabajo enajenado”. Es el más importante para la lectura que quiero hacer del texto, pues, aparte de ser el fragmento más acabado, y bastante extenso, su aparición parece indicarnos que Marx, en ese momento, ha saltado del libro, de la lectura empírica, a la filosofía, a la reflexión de altura que intenta redescubrir los problemas planteados, dar respuesta distintas a las habituales encontradas, o ir más allá de la descripción económica, acercarse a una interpretación de la historia que vea y diga las cosas de otra manera. Enseguida entraremos en este manuscrito.

El *Manuscrito* nº 2 tiene escaso valor teórico, pues se trata de un breve fragmento¹¹; podemos prescindir del mismo. En cambio, el *Manuscrito* nº 3 es más interesante, a pesar de estar compuesto de diversos fragmentos¹². En primer lugar, dos escritos, nombrados por V. Adoratsky respectivamente “Propiedad privada y trabajo” y “Propiedad privada y comunismo”, que son en realidad dos apéndices que refieren a un texto marxiano extraviado. La ausencia de éste resta mucho sentido a ambos fragmentos, pero incluyen reflexiones interesantes para ver los movimientos conceptuales que lleva a cabo Marx. Es especialmente interesante el segundo, sobre la propiedad privada y el comunismo, donde por primera vez, y de forma escueta, describe su idea de sociedad comunista. Interesante, digo, porque no se prodigó Marx en este objetivo; no le gustaba anticipar el mundo, soñar el futuro; ni le gustaba ni lo toleraba en los otros, de ahí su constante posicionamiento distante y crítico de todo residuo utópico. Además de estas páginas sobre la propiedad privada, en este Manuscrito nº 2 se incluyen unos cuantos folios sobre la “Crítica de la Filosofía

10 Nueve folios (8 hojas, 36 páginas) que fueron unidos por Marx formando un cuaderno

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

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

hegeliana” y, también, el “Prólogo” preparado para esa crítica, escrito posteriormente. También incluye unas notas de lectura de la *Fenomenología* de Hegel, de menor interés. Nuestra lectura, por tanto, se centrará en el primer manuscrito, sobre el trabajo enajenado, con mayor hondura filosófica y más implicación práctica (nada menos que el tema del humanismo marxiano). También analizaremos una parte del tercero, donde pone en relación el trabajo enajenado y la propiedad privada, especialmente interesante en cuanto muestra de cómo está Marx armando la nueva dialéctica. Y, en fin, de forma lapidaria recogeremos algunas ideas sobre el comunismo, aunque sólo sirva para revelar la escasa maduración del concepto que Marx tiene en ese momento.

Comenzaremos, por el Manuscrito nº 1. No sin antes advertir la conveniencia de una lectura previa del artículo de Engels, “Esbozo de Crítica de la Economía Política”, publicado en el único número de *Los Anales Franco-Alemanes*, que inspira y abre el camino a esta lectura marxiana de los clásicos de la economía política, autores como J-B. Say, F. F. Skarbek, Adam Smith, David Ricardo, James Mili, J. R. McCulloch, G. Prévost, E. Buret y una lista muy larga. Engels abrió la puerta a Marx de ese campo científico, y le aportó un vocabulario muy útil y fecundo para la propuesta crítica que ambos buscaban; fue su punto de partida. Por eso llamo a su lectura.

2. El primer manuscrito: sobre el trabajo enajenado¹³.

Suele aceptarse, y con razón, que 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 política¹⁴, tal vez para abrirle un camino en su huida sin destino conocido. Ese camino toma así la forma de un recorrido teórico de expansión de la teoría de la alienación, desde Dios y el Estado, donde ya Marx se movía con

13 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 la alienación en el trabajo desaparece necesariamente fuera del capitalismo, o si al menos es posible su desaparición en determinadas condiciones. 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.

14 Marx ha iniciado otro programa de lectura, como él mismo nos dice en el “Prólogo”: “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 W. Weitling) al artículo de M. Hess publicado en los 21 *pliegos* y al “Bosquejo para la Crítica de la Economía Política”, de Engels, en los *Anales Franco-Alemanes*, en donde yo anuncié igualmente, de manera totalmente general, los primeros elementos del presente trabajo”. Karl Marx, *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1968 (entre paréntesis indicaremos la correspondiente página, en numeración romana, asignada por el propio Marx)

soltura y originalidad, al Trabajo, que de momento era para él un espacio desconocido. Dios, Estado, Trabajo, en este recorrido, son como tres lugares, tres momentos y tres formas de la misma figura, la del hombre que pierde su esencia. La crítica de Marx, ya lo sabemos, estaba orientada a la emancipación del género humano, mediante la reapropiación por el hombre de su *ser genérico* y universal; si se prefiere, de su *ser comunitario*, pues a eso se reduce su “esencia”, como aparecerá bien descrito aquí, en los *Manuscritos de París*. 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 positivístamente 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 y su destino). Ese enigma era la propiedad privada.

2.1. Descifrar este enigma no equivale a proponer una alternativa, una forma de sociedad sin propiedad privada, un sueño más o menos bello como los socialistas utópicos. Marx se mantiene en los límites de la crítica como desmitificación: desmitificación de quienes ponen el mundo de la propiedad privada como paraíso, revelando el infierno que tras ella se oculta; y desmitificación también de quienes revelan su infierno y ponen como nuevo paraíso un mundo refractario a la razón, impensable, y apenas traducible a metáforas y representable en poemas. Marx renuncia a imitar la figura divina del demiurgo, cuya esencia es la creación, y se mantiene en la humana del filósofo, cuya esencia es la crítica. Ahora bien, crítica sin concesiones al enemigo ni al amigo; incluso con menos miramientos hacia éste, para que no caiga en el ensueño de esperar que la emancipación le venga de fuera, para que se vea forzado a buscarla por sí mismo. De ahí que insista en que se trata de cargar a los hombres, junto a su dolor, la consciencia de la arbitrariedad del mismo, una carga subjetiva que lo avergonzara, y lo culpabilizara, por soportarlo sin rebelarse. Le preocupa, en relación con la alienación en el trabajo, descifrar la lógica de la propiedad privada, que no cree que sea la lógica del demonio, que sospecha que simplemente es la lógica de la sociedad capitalista, esa que algún día los hombres quisieron y establecieron, cosa comprensible cuando aparecía como forma de vida y progreso; y que aún hoy, al menos a ratos, quieren parcial y selectivamente, hecho éste menos comprensible cuando el capitalismo ya presenta su figura envejecida,

agotada, transparente su radical indignidad. Le preocupa a Marx, desde su crítica, disolver las paradojas de esa existencia enajenada, 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 y que la riqueza que produce para otro se vuelva su eterna penitencia. Le preocupan esas cosas y busca una teoría que le permita pensarlas y, si se puede, transformarlas. Marx ya ha tomado una posición política que no abandonará nunca: la lucha por la emancipación de los hombres; y la filosofía era para él una forma de intervención política, la única que de momento estaba en sus manos, aunque ya había sentido la necesidad de unir a este arma de la crítica la otra, la crítica de las armas, que tanta confusión e incertidumbre llegaría a crear entre nosotros.

De lo que ya está Marx convencido, y esta idea no la abandonará nunca, es que un proyecto político de emancipación radical, como el que va configurando, requería un importante desplazamiento metodológico y teórico, lo que venimos llamando una nueva ontología social, en particular una ontología del capitalismo. Lo dice explícitamente en el “Prólogo” de los *Manuscritos*:

“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”¹⁵.

Es toda una lección metodológica: hay que recurrir al análisis, abstraer y conceptualizar las partes, y después, hecha esta tarea, recurrir a la síntesis, reconstruir la unidad fraccionada en el análisis, en definitiva, “exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí”. Y la cosa no

¹⁵ *Manuscritos*, ed. cit., “Prólogo”, 47.

para aquí; no conviene quedarse ahí en la reconstrucción de la unidad de lo real, después hay que volver sobre el producto, sobre esa totalidad reconstruida, y hacer “la crítica de la elaboración especulativa de aquel material”. Es decir, hay que añadir una reflexión sobre el método que se ha seguido, sobre la necesidad del análisis y las abstracciones, sobre la necesaria provisionalidad de todas las reconstrucciones, sobre lo que se pierde en cada uno de esos pasos, sobre la necesidad de sucesivos acercamiento (apropiaciones conceptuales) a lo real, en fin, sobre la infinita inacabable tarea de la reapropiación intelectual de las cosas. Por tanto, al proceso teórico hay que añadirle la autoconciencia de ese mismo proceso de producción teórica. Y es ahí donde –aunque de momento Marx no parece tenerlo suficientemente claro- aparece una peculiaridad que quiero enfatizar ya, en el punto de partida, lo que llamaré *presencia insuficiente de las categorías*. Lo explico.

En la abstracción analítica la parte de la realidad o categoría analizada ha de separarse de las otras (con las que está unida), que han de quedar *fuera* de la escena, excluidas, como no presentes, en espera de que en su momento les llegue su hora. Pero, claro está, el análisis aquí no es *modo cartesiano*, de verdad en verdad, de intuición clara y distinta en intuición clara y distinta, sin solución de continuidad, sin saltos; sino *modo spinoziano*, de ideas o representaciones de la modalidad obscuras a otras menos obscuras, en progresiva y siempre imperfecto acercamiento a la “idea adecuada”. Allí la claridad y distinción es resultado de un absoluto aislamiento de la idea, de llegar a pensarla sin necesidad de las otras; aquí, en cambio, una idea sólo se piensa en sus relaciones con las otras, que inevitablemente han de estar presentes en la representación. En consecuencia, aunque el análisis exige la abstracción de una parte, que aspira a ocupar toda la escena, a atraer toda la atención, a ser la figura principal expandida, de presencia extensa e intensa, no puede ocupar todo el escenario, necesita de límites que la identifiquen, de determinaciones que construyan su ser; por tanto, ha de dejar algún espacio de aparición a las otras, alguna presencia, aunque sea secundaria y fugaz, si no de todas ellas el mismo tiempo sí al menos de algunas de ellas en cada ocasión, sucediéndose, turnándose, sirviendo a la configuración de la figura de la reina. En metáforas, para que haya un protagonista ha de haber actores secundarios; en conceptos, para analizar la producción hay que hacer algunas referencias a la circulación; para pensar el salario hay que tener presente el beneficio y la renta; para analizar la economía hay que hacer obligadas

referencias al Estado; para comprender el trabajo alienado es necesaria la presencia de la propiedad privada. Por muy abstracto y fino que sea el análisis del valor, no se logrará silenciar del todo al valor de uso; por mucha presencia que concedamos a la fuerza de trabajo, no podremos dejar de relacionarla con las herramientas o las máquinas... Solo profundizamos en la caracterización de una categoría con la ayuda de las otras, aunque éstas aún no hayan sido sometidas a un análisis (al menos, a un análisis riguroso), no hayan sido afinadas y su efecto delimitador sea impreciso. Y así avanza el pensamiento, nos dirá Marx en textos posteriores, como la muy conocida *Introducción de 1859*, tan popular que no necesita sus credenciales. Aquí, en 1844, como digo, Marx no tiene bien perfilado el método; pero para comprender sus propias vacilaciones vale la pena saber adónde se dirige. La necesidad de esa “presencia insuficiente de las categorías” será, lo veremos en su momento, un principio esencial a la representación marxiana del capitalismo.

Creo que así podemos entender en perspectiva lo que Marx anunciaba en la cita del “Prólogo” antes seleccionada. Comprendemos sus sospechas de la mezcla de unas críticas con otras, pues “entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión”; y sus dudas ante el riesgo de hacer una sola obra omnicomprensiva, convertida por fuerza en mero esquematismo, en acumulación de aforismos, de orden arbitrario. Y comprendemos las razones de su decisión al optar por hacer, sucesivamente, por separado, “en folletos distintos e independientes”, las críticas de las diversas partes o categorías que convienen al análisis: “la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc.”. De ahí la importancia del párrafo final de la cita, cuando justifica los límites del texto presente, al decirnos: “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”. Es decir, no cabe aquí el análisis separado del estado, del derecho, de la moral, de la vida civil; no cabe su presencia ensalzada, de protagonista, pero sí es necesaria su presencia discreta, en el fondo del escenario, presto a intervenir puntual y ocasionalmente, cuando su presencia sea requerida, cuando “la Economía Política”, la ciencia aquí estrella, la que justifica el texto, lo reclame. Eso quiere decir “tocar estas cuestiones *ex profeso*”.

Habrá, pues, que hacer la crítica por partes. 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 es tanto como decir, pensarlas desde la exterioridad, desde lo que entra y sale de ella, como partes de la totalidad, como efectos de la marcha histórica de esta totalidad social de la que forman parte y a la cual constituyen. Significa, en fin, ver su movimiento, su aparición necesaria y su desaparición igualmente necesaria, no como evolución propia de su idea particular, sino como determinación por las otras. Y no debiéramos caer por inercia en el tópico del papel hegemónico de las relaciones económicas en el pensamiento de Marx. Cuando llegue ese momento, ya lo abordaremos; pero, de momento, ese rasgo del método marxiano que he llamado de la *presencia insuficiente de las categorías* debería bastarnos para vencer los tópicos (en las que muchas veces, lo confieso, yo mismo he caído).

2.2. Aquí y ahora, en los *Manuscritos de París*, en los que los textos más destacados se dedican ya a la Crítica de la Economía Política, el proyecto constante de Marx, sólo indican eso: que Marx ha añadido otra esfera a la crítica, la economía. Y como aquí es la hora y la ocasión del análisis de esta esfera, es la estrella, es su territorio, su escenario; no debe sorprender que lo domine, que lo señoree, que en el mismo parezca “hegemónica”. Ahora bien, como hemos dicho, una cosa es la hegemonía derivada del momento del análisis, que va por turnos, y otra la hegemonía derivada de la estructura, efecto de la totalidad, que se concreta en una posición objetiva prevalente. De momento, sobre ésta, sobre la “determinación en última instancia”, no necesitamos posicionarnos. Insisto: de momento, no posicionamiento.

Lo que sí constatamos es que, en su uso de la filosofía como arma de emancipación, y vividas y sufridas las ilusiones de su potencia como crítica de la religión y del estado, Marx ha sido arrastrado a buscar otro soporte; y ha ido tomando consciencia de que el nuevo referente 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, como poéticamente se ha dicho, buscar en el barro de la historia las luces de la ciudad. Hacer la crítica de la economía política no es lo mismo que hacer la crítica de la filosofía hegeliana; es otro objeto y requiere otro método, más empírico, dice Marx de una manera poco convincente en el “Prólogo”:

“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”¹⁶.

¿Es empírico su estudio? ¿Y, si lo es, es un mérito esa empiricidad? 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 sí mismos y a sus creaciones, entidades casi divinas, obras del espíritu; mira a los lugares más sombríos de la existencia, a su lucha con la naturaleza y con los otros hombres por sobrevivir. Y ese espacio de relaciones con la naturaleza y con los otros, en tanto dirigido a la sobrevivencia, es el trabajo. La filosofía, por fin, pone la mirada en el trabajo; se ensucia del barro, es cierto; los objetos de reflexión son más terrestres, más visibles, pero ¿son más empíricos? ¿No es muy ideológica esta caracterización? ¿Acaso una religión no aparece visible y tangible en el mundo fenoménico, con rituales, liturgias, inquisiciones, fanatismos, guerras...? Además, Marx no reflexiona sólo sobre la cosa, sino también y muy especialmente, sobre la representación de la misma que ofrece una ciencia, la Economía Política; y estas representaciones, aunque traten de cosas muy groseras y terrestres, en sí mismas son abstractas, muy abstractas. ¿No será muy abstracto el análisis de El Capital, aunque hable de dinero? Más aún, ¿no es el dinero una de las categorías abstractas por excelencia? ¿Puede razonablemente afirmarse que la enajenación en la religión o el estado es más o menos abstracta que la enajenación en el trabajo?

Creo que la reivindicación de su discurso como empirista es más bien ideológica, y sólo expresa una toma de posición frente a una filosofía tradicionalmente enredada, especialmente la jovenhegeliana, en la crítica a cuestiones celestes; creo que sólo es un gesto o giro de la filosofía a un mayor compromiso práctico. Pronto descubrirá que hablar del hambre, del trabajo, de la mercancía..., cosas tan groseras, tan prosaicas, tan terrenales, requieren niveles de abstracción y sutileza semejantes a las que aparece al tratar de las cosas celestes y sublimes; sí, se requieren categorías y conceptos abstractos, muy abstractos, y mucha sutileza, como él mismo nos revelará cuando, muchos años después, nos hable en El Capital, en su comienzo, de esa cosa tosca que es la mercancía. ¡Cuádos secretos encierra!, se exclama Marx. Sí, encierra ni más ni menos que los secretos que su análisis deja ver; su riqueza

¹⁶ *Ibid.*, 48.

ontológica es la que el aparato conceptual permite iluminar. No es la experiencia, son los conceptos los que permiten conocer la realidad; Marx ya lo sabía muy bien, Hegel siempre estaba presente. Ya sabía que la carencia de éstos es un factor decisivo de la “miseria de la filosofía” y de la esterilidad del “socialismo utópico”.

Por tanto, ¿a qué viene ese arrebatado empirista? Hablar de lo profano no necesariamente empirismo; la realidad no se hace transparente porque se la toque. Lo que Marx está insinuando en esa cita es, simplemente, que la filosofía también ha de mirare y pensar el barro de la historia; y pensarlo no es posible con los sentidos, sino con los conceptos. De hecho, aunque baje a la realidad material, y hable de cosas profanas, las sigue expresando en un vocabulario filosófico ilustrado; todavía el trabajo no aparece desnudo, mero *factum*, sino como medio mediante el cual el hombre realiza su esencia. Marx sigue anclado en 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 en estos manuscritos aparece como el lugar de la acción genuinamente humana, donde el hombre se gana o se pierde a sí mismo. De ahí 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”¹⁷.

Aunque se ha especulado mucho, el hombre que le ofrece Feuerbach no es un hombre empírico al que observar y describir. El descenso de lo universal a lo concreto, que parece simbolizar este momento de los *Manuscritos*, no es regreso a lo empírico, una figura de la conciencia que Hegel había descrito muy bien e instituido

¹⁷ *Ibid.*, 48.

como un momento de la fenomenología; esa pasión por lo empírico, e incluso por lo concreto, es pasajera, momentánea, como mera reacción negativa al reino de lo universal en que la filosofía, y él mismo, se habían movido. De la humanidad abstracta al individuo concreto, ¿es un avance? Sí y no. Sí, porque hay que pasar por ahí, hay que pasar por la escisión y la individualización le diría Hegel. No, porque ese no es el final. Pronto, muy pronto, Marx “menospreciará” la concreción y empiricidad del individuo y se aferrará a un universal, aunque sea un universal concreto, la clase social. Y pronto, muy pronto, en *La Ideología alemana*, nos dejará definiciones ontológicas clarificadoras: “lo concreto es concreto en tanto conjunto de determinaciones abstractas”. Claro, es lo “concreto de pensamiento”, no lo “concreto empírico”. Pero el camino hay que recorrerlo, y no valen saltos, sólo mediaciones.

De todas formas, 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. En Feuerbach 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. Marx la hace suya y dirá que 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. Si la alienación es la forma de ser del hombre –como trabajador y como hombre- en el capitalismo, la emancipación pasa por superar esa situación, por negar las relaciones que hacen necesaria y posible la alienación en el trabajo. La idea es atractiva; pero hay que desarrollarla.

3. *Formas de alienación en el trabajo.*

Pasemos ya a leer el fragmento. Marx comienza este apartado de forma directa, sin contemplaciones; ha de describir el escenario de reflexión y lo hace de forma profesoral. El escenario es el de la Economía Política, redescrito críticamente en el *Manuscrito nº 1*, al desglosar el texto, mediante la lectura, en tres registros, tres categorías (salario, beneficio y renta de la tierra), de cuyo análisis espera conseguir una más adecuada representación del trabajo enajenado, del trabajo en el

capitalismo. Va recogiendo notas en las tres columnas, como lector aventajado, hasta que concibe la idea, ve la filosofía bajo el discurso de la economía, capta la alienación bajo el trabajo.

3.1. La feliz idea que Marx ha extraído de sus lecturas económicas, en los textos clásicos, es que el *trabajo asalariado* es *trabajo alienado*; este es uno de sus grandes logros, de ahí que la mejor reflexión de los manuscritos conservados verse sobre el trabajo enajenado. Recordemos que el fragmento del trabajo enajenado aparece cuando, tras páginas de lecturas de los clásicos, anotando citas, añadiendo comentarios a ciertos pasajes, señalando paradojas y contrafácticos, comparando diferencias entre los diversos clásicos, sacando punta a las mismas..., todo ello referido a las tres categorías, en sus respectivas columnas, hace una pirueta, pasa a la página entera y viene a decirnos: se acabó el tomar notas, aquí estoy yo, ahora diré la mía. Y nos la dice:

“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*”¹⁸.

La entrada es realmente potente, en esta descripción de la enajenación en el trabajo; con rápidas y rígidas pinceladas nos pinta los dos rostros de la Economía Política, la imagen del espejo, lo que esta ciencia describe, y lo que no se ve, lo que oculta o enmascara, lo que está detrás. En el espejo, reconocimientos a la Economía Política, que refleja y describe bastante bien los hechos. Posteriormente, cuando avance en estos terrenos, encontrará ciertas carencias, e incluso errores, y valorará más o menos positivamente unas u otras teorías de los autores, añadiendo o quitando. Es decir, como ciencia positiva, la Economía Política es lo que es, tiene su

¹⁸ *Ibid.*, 103-4 (XXII).

grado de desarrollo. Pero Marx, además de pretender corregir y poner esta ciencia sobre sus pies, pretende llevar a cabo su crítica de la misma. Y esa crítica se despliega en un doble registro: de un lado, crítica al positivismo en tanto *culto a la positividad*, en su cauteloso respeto a los hechos, que lleva a su sacralización, en su exhibición de descriptivismo elevado a culto. Por otro lado, critica al positivismo por su *modo de representación*, buscando una foto fija, eterna en lo esencial, leyes eternas que enuncian verdades eternas como corresponden a un mundo de cosas (cosificación o reificación) con esencias eternas; a la que opone un orden de representación genético, dialéctico, donde se explica el origen, la función, el movimiento y el destino de cada una de sus partes¹⁹. 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; con sus propios datos se ve la miseria del salario y el juego maldito de la lucha por la producción. ¿Por qué no partir de la misma y darle un nuevo orden? ¿Por qué no partir de esa la ontología positivista, espontánea y objetivamente conservadora (el culto a la positividad deviene defensa del *statu quo*), y redescribirla en una ontología dialéctica, espontánea y objetivamente negadora, transformadora, práctica?²⁰ Los mismos hechos dirán otras cosas; y la función reproductora mutará en revolucionaria.

La tesis básica que se desprende, no de la crítica, sino de las descripciones de la propia Economía Política, es que, en el trabajo capitalista, “*el trabajador queda rebajado a mercancía*”. Esto es obvio, el “contrato de trabajo” está legitimado y sacralizado, incluso se lo presenta como marca de ciudadanía. Los datos “empíricos” no son de Marx, son de los economistas, y ellos revelan la realidad fenoménica: así la creciente miseria del obrero, que no será sólo económica y social, sino antropológica, ontológica; así la paradoja de su mayor miseria cuanto más aumenta su capacidad productiva.

Este es el inicio por parte de Marx de su crítica a la Economía Política, proyecto que se prolongará largo tiempo, que le ocupará casi toda su vida. Crítica a una disciplina y crítica a la realidad que representa; pero, sobre todo, crítica a la disciplina

19 Creo que tenía razón Marcuse al defender que el desplazamiento de Marx a la economía no es una ruptura con la filosofía (yo diría que ni siquiera es ruptura absoluta con la filosofía hegeliana), que los Manuscritos expresan el momento en que, con la filosofía ya diseñada, recurre a aplicarla en el terreno de la economía, sustituyendo una Economía Política positivista por otra filosófica y emancipadora. Sin los excesos marcuserianos, ya comentados, la tesis de un Marx con una dialéctica diseñada en busca de un lugar donde aplicarla más apto para un fin emancipador no deja de ser atractiva y fecunda.

20 Ver nuestro trabajo “Ciencia normal y ciencia filosófica en K. Marx”, recogido en este Website.

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 su ontología fenomenista, 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; pero la crítica del discurso positivista legitimador de lo existente contiene material y formalmente, así lo cree Marx, la negación de la realidad empírica existente. La crítica a la Economía Política es una crítica material a la realidad capitalista en tanto que la disciplina misma forma parte de la realidad a negar y transformar; y es una crítica formal a la realidad capitalista en tanto que la “forma” dialéctica en que se ejerce permite ver la cara oculta, la función inconfesada de la disciplina positivista, y ofrece una representación en que los mismos fenómenos tienen otras raíces, otro destino, otro sentido.

Marx sabe de la estrecha alianza de la Economía Política con la positividad; y no la menosprecia, reconociendo hegelianamente que por ahí tiene que pasar la conciencia. Pero, reconocida la necesidad de este límite, la crítica ha de evitar su santificación y buscar una apropiación teórica de la realidad ajustada a una ontología dialéctica e histórica. Tras describir cómo aparecen las cosas, el pensamiento ha de aspirar a construir la génesis de las mismas, a explicar por qué son así. Lo expresa así:

“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*”²¹.

²¹ *Manuscritos*, ed. cit., 104 (XXII).

Claro está, las carencias de la Economía Política arrastran a esta ciencia al subjetivismo, a poner la causa en el sujeto: el interés de los capitalistas, los deseos y preferencias en la demanda. O sea, precisamente pone como origen, como motor inmóvil, como fundamento, aquello que es el problema, lo que hay que explicar. 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 nueva no tanto por un giro empirista, como pudiera deducirse de la cita ya comentada²², cuanto por aplicar la filosofía a la vida laboral, la crítica filosófica a la ciencia económica, a la representación de ese dominio de actividad, la Economía Política. Y, en esa crítica, la Economía Política es subvertida, sin dejar de decir lo que dice se le obliga a decir lo que oculta. En la nueva representación que busca Marx, se niega a la Economía Política ese estatus de distante descriptivismo, de fría neutralidad, de aséptica imparcialidad; en el nuevo relato dialéctico se exige autoconciencia de su ontología y de la función social de sus categorías:

“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”²³.

Ya he subrayado que, para Marx, 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, lucha por imponer una representación del mundo. 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 necesaria transformación no brota con el cambio de clima social, como las flores en primavera; los cambios en la conciencia surgen del trabajo productivo en la conciencia llevado a cabo por la crítica. Cuando se burlaba de los jovenhegelianos empeñados en acabar con la religión a través de la crítica filosófica,

22 Donde dice: “mediante un análisis totalmente empírico, fundamentado en un concienzudo estudio crítico de la Economía Política”.

23 *Manuscritos*, ed. cit., 105 (XXII).

sosteniendo que no desaparecía hasta que no lo hicieran las condiciones sociales que estaban en su origen, no estaba sancionando definitivamente la “miseria de la filosofía”, su esterilidad en el proyecto emancipador; sólo llevaba a cabo la crítica de la *ilusión* de quienes veían la emancipación en el único eje del avance del saber sobre las mixtificaciones religiosas. Marx venía a decir que la crítica filosófica a la religión ya estaba hecha, y había sido necesario hacerla; pero, aun así, la religión perduraba, se mantenía en su ser. Y en esa situación, donde se revelaba la insuficiencia de la crítica filosófica, permanecer en ésta equivalía a no reconocer la evidencia: la alienación religiosa tenía su almacén de logística en el exterior, había que renunciar a la tentadora ilusión de la autonomía de la conciencia. Había que pasar –pensaba Marx– a pensar las condiciones sociales de aparición, reproducción y superación de la conciencia religiosa (como de la alienación en el Estado); pero no dice que la crítica filosófica hubiera sido estéril y prescindible; creyó siempre que había que hacerla, y no renunció nunca a esa tarea. Y ahora se trataba de hacer lo mismo con la Economía Política.

Su crítica a la filosofía hegeliana del estado proviene de la misma constatación: ya está hecha, pero el nuevo mundo no se abre paso; el espíritu parece haber ya hecho su labor, fijando el concepto, pero la razón no penetra e ilumina las instituciones, el particularismo sigue arraigado en las leyes. ¿Por qué? Bueno, Marx ha aprendido como periodista parlamentario que el espíritu, para abrirse paso en la realidad, para objetivarse en las leyes, ha de transitar por una mediación muy determinante, como un tupido filtro contaminante: la subjetividad de los representantes, con la enorme carga contaminante de particularismos que arrastra desde el exterior, desde la sociedad civil, a la que representa y defiende. Es allí, parece intuir Marx, donde el espíritu está estancado, donde no se abre paso; y ese estancamiento, esos límites, los traspasa a la Dieta, a la esfera pública, al Estado. Es inútil, aparece advertir Marx, insistir en hacerlo avanzar en el estado una vez se descubre que el origen, función y destino de éste, su esencia, no es la de realizar el espíritu universal, sino la de reproducir la sociedad civil que lo ha engendrado. Cuando se llega a estas conclusiones, el camino a seguir queda clarificado: la raíz de todas las enajenaciones del hombre hay que buscarlas en esa sociedad civil. Ahí es donde el ser del hombre se pierde, oculto o desfigurado como aquella bella imagen del dios Glauco que

evocara Rousseau. Y si es ahí donde se pierde, también es ahí donde se juegan sus cartas de emancipación.

Por tanto, de momento al menos, no hay un giro epistemológico; simplemente, un desplazamiento del lugar de la crítica hacia el foco de la enajenación. Sigue, pues, considerando valiosa la filosofía, y sigue válido el esquema de la considerada por Marx filosofía por excelencia, la hegeliana, la que había llevado más lejos la comprensión del mundo²⁴. Sólo era necesario hacerla avanzar, romper sus límites, conseguir que el espíritu avanzara ahora arrastrándose en el barro de la historia, contaminado de sociedad civil. Y el lugar adecuado para iniciar esa travesía no era otro que el trabajo, el trabajo material, grosero, que la historia había reservado a los parias de la tierra, y que la burguesía estaba expandiendo y universalizando a marchas forzadas. Y como a pesar de todo se trataba de una travesía filosófica, había que contactar con el trabajo por mediación de la ciencia de moda, que lo había convertido en su objeto, la Economía Política. No olvidemos este hecho: para esta ciencia ya el trabajo estaba dignificado, era el *origen de la riqueza de las naciones*; y si la causa no era en sí atractiva, sus efectos, la riqueza, atraía y mucho a las nuevas clases dirigentes.

Sus primeras lecturas de los economistas clásicos sugieren a Marx una perspectiva de análisis que podemos resumir en la siguiente idea: el trabajo, el trabajo actual, es decir, el trabajo asalariado, es trabajo devenido mercancía y, por tanto, *trabajo alienado*. Este es el descubrimiento que le permite mantenerse en el tema de la emancipación revolucionando en gran medida el discurso clásico de la filosofía sobre la alienación, discurso que él mismo había mantenido hasta entonces. En base al mismo, el trabajo alienado es intrínseco a la producción capitalista, ligado a ella, a su origen, evolución y destino; en consecuencia, la emancipación del hombre pasa desde ahora por superar la producción capitalista. Y, para ello, hay que pensar el capitalismo, comprender sus mecanismos concretos de desarrollo, saber ver en su contenido su necesidad y posibilidad, sus aportaciones, precio y límites al desarrollo social de los pueblos. La crítica no es sólo condena y sanción, mera valoración moral,

24 Y del mundo real. Es ingenuo el tópico de presentar la filosofía hegeliana como de espaldas a la realidad. Suele decirse, es idealista, ignora la realidad, sólo atiende al espíritu. Sí, es idealista, pero no porque se olvide de lo real, no porque ignore la materia. A. Sánchez Vázquez lo ha dicho muy bien: "Marx no critica a Hegel porque ignore lo real, sino por presentar lo real como ideal, o por mostrar la Sociedad Civil como una determinación de la Idea. La especulación disuelve así lo empírico en la esfera ideal. Marx denuncia esta mistificación que consiste en hacer de lo real, de lo empírico (la Sociedad Civil) un hecho ideal (o un fenómeno del Estado como encarnación de la Idea). Hegel pretende presentar el Estado como es realmente, pero, en verdad, lo presenta como es idealmente. La Sociedad Civil aparece, pues, como una determinación o un atributo del Estado".

sino comprensión de su aparecer, desarrollo y fin como momento de una larga historia de la humanidad.

Esto no quita que, en textos como éste de los *Manuscritos de París*, esa perspectiva histórica, al fin hegeliana, se debilite, y sea reemplazada por una crítica más moralista y sincrónica, que algunos llaman, con razón, más humanista. Sí, parece que Feuerbach debilitó bastante el hegelianismo marxiano, como aparece en esta posición pasajera de Marx; y hemos de tenerlo en cuenta. Del texto se deriva fácilmente la idea de que, para Marx, el mal del hombre es un mal histórico, ligado a una forma de producción; el trabajo es el mal sólo en el capitalismo, por su determinación particular de *trabajo enajenado*, efecto antropológico de esa particularidad del trabajo en el capitalismo, de su carácter de asalariado. Aquí se agarra Marcuse para defender la interesante tesis, de gran efecto en los años sesenta y setenta, que distingue en el trabajo la “objetivación” y la “alienación”; la primera sería una determinación universal, presente en cualquier concreción del trabajo, y lejos de ser un mal es la forma dialéctica de realización humana (como en Hegel); la segunda, la alienación, es peculiar y casi único del trabajo capitalista, donde el hombre más que realizarse se pierde a sí mismo, se enajena, deviene extraño.

Dejemos de momento este problema. Sólo me interesa que tengamos presente estas dos ideas: una, que sí, que efectivamente, aquí la crítica al trabajo es muy unilateral, poco dialéctica, muy humanista, en definitiva, muy feuerbachiana; otra, que esta posición es fugaz, que pronto se compensará y se equilibrará, y que incluso aquí no está del todo ausente la matriz dialéctica e histórica cuyo desarrollo es la espina dorsal del pensamiento de Marx²⁵. Pasemos, pues, al análisis de las figuras de la enajenación relacionadas con el trabajo.

3.2. La *primera figura* es la enajenación del trabajador, y por tanto del hombre, en el *producto de trabajo*. El punto de partida de Marx, 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

²⁵ Buena parte del éxito de los *Manuscritos de París* reside ahí, en el radical rechazo moral del trabajo capitalista, y en consecuencia de la totalidad del modo de producción.

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”²⁶.

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. Y notemos que la figura del trabajador absorbe la del hombre, que la vida de éste se reduce a la de aquél. La Economía Política habla del trabajador y Marx ve el hombre bajo un modo de ser. 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 y metamorfosis de ésta, lejos pues de aquel concepto del trabajo como figura dialéctica de la realización de la esencia humana por el hombre, como el momento de la objetivación.

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 salidas de sí, a través de sus obras, de sus creaciones, en definitiva, creando un mundo humanizado. 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 salida de sí, extrañamiento sin regreso, mera pérdida de sí, enajenación en algo exterior que no reconoce suyo; extravío, fuga sin retorno. 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 salir de su extrañamiento, desborda los límites del universo antropológico y, si acaso, queda relegada a salir del cinturón del trabajo capitalista, salir del orden y disciplina de la propiedad privada.

²⁶ *Manuscritos*, ed. cit., 105 (XXII).

Quiero enfatizar la radicalidad de la crítica marxiana, en gran medida basada en su identificación del hombre como trabajador, o a la inversa, en su concepción del trabajo como espacio único y apropiado de realización humana. En textos posteriores iré revisando esta identidad, pero aquí toda la humanidad se juega en el trabajo: la enajenación humana se identifica con la enajenación en el trabajo. De ahí que su crítica al capitalismo sea total; de ahí la exaltación de cuantos acogieron con éxtasis la edición de estos textos, ya en época de un capitalismo tecnológico, en un momento en que la reproducción iba exigiendo poner bajo control espacios de vida antes despreciables por el capital.

Para este joven Marx, 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 que 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 de la manera más absoluta, 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 prescindible²⁷.

Se trata de la alienación intrínseca al trabajo asalariado capitalista; para ser más preciso, de una de las formas típicas 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”²⁸.

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

28 *Manuscritos*, ed. cit., 105 (XXII).

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”²⁹.

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; y es el terrible drama del trabajador cuando deviene mercancía.

El trabajador, **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.** para subsistir, ha de producir y cuanto más produce menos valor tiene él mismo, más se empobrece. 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 producto del 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 a sus creaciones. 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

²⁹ *Ibid.*, 105-6 (XXII).

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”³⁰.

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 y exclusiva 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 hace a sí mismo humanizando el mundo.

Vemos, pues, que para Marx 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, de su *condición de vida*; y quedará subordinado (servidumbre) a quien le facilite

³⁰ *Ibid.*, 106 (XXII).

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 al 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. Al fin, el trabajo asalariado, fuente de la alienación en el producto, aparece como determinación de la desposesición del trabajador de los medios de producción. De ahí que Marx parta del 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”³¹.

Distingamos bien la diferencia, oscurecida por la ambigüedad en el uso de “trabajo”, que no precisa con claridad si refiere al trabajador, a la acción de éste o al producto. En primer lugar, “medios de vida” refiere aquí a la naturaleza como mero objeto de trabajo, sin el cual éste no es posible: no es posible como trabajador ni como acción, y no es posible como producto o resultado; si lo interpretamos literalmente, medios de vida del trabajo refiere a que sin el objeto que suministra la naturaleza no es posible ni la actividad ni el producto, el trabajo no puede “vivir” sin ella, es su medio de vida, dice Marx echando mano de la prosopopeya. En segundo lugar, la naturaleza también le suministra al trabajo “viveres”: aquí “trabajo” debería interpretarse como “trabajador”; pero también podría, echando mano de nuevo de la prosopopeya, interpretarlo como actividad laboral, ya que ésta también consume “viveres”, es decir, materias primas que, con cuantas mediaciones sean necesarias, remiten a la naturaleza. En todo caso, de este doble suministro de la naturaleza, podemos extraer unas consecuencias inmediatas. Primera,

³¹ *Ibid.*, 107 (XXIII).

“cuanto más se *apropia* el trabajador del mundo exterior, de la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres 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”³².

O sea, cuanto mayor es el dominio humano sobre la naturaleza, cuanto más intensa es la apropiación privada de la naturaleza, menos naturaleza libre queda, tanto como fuente de víveres cuanto como objeto de trabajo. La apropiación privada de la naturaleza implica, pues, la pérdida de la misma como proveedora de víveres 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, no tiene por qué darse en ausencia de desposesión. 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 su realización. Y así comprender que esta fuerte dependencia pueda devenir sumisión si se rompe el acceso, 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”³³.

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 objetivamente siervo de la naturaleza en tanto

³² *Ibid.*, 107 (XXIII).

³³ *Ibid.*, 107 (XXIII).

medio de sobrevivencia y en tanto medio de trabajo. Claro está, esa servidumbre sólo aparece subjetivamente 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, lo que aquí pretendo es enfatizar que Marx no pone la mirada en las relaciones directas, inmediatas, entre amos y siervos, entre capitalistas y obreros, sino, primeramente, en la relación de unos y otros con la naturaleza, con el objeto de trabajo y de vida, es decir, en las relaciones técnicas; y, en segundo lugar, que siempre interpretará las relaciones sociales entre ellos mediadas por dichas relaciones técnicas. Esta es una determinación ontológica que Marx irá clarificando, pero que ya aquí está insinuada. Las figuras del obrero y del capitalista no pueden pensarse ni en sí mismas ni desde su mera relación directa, subjetiva; sino desde sus respectivas relaciones con los medios de producción y de trabajo; lo que son, su modo de ser, viene determinado por su posición en el sistema productivo. Si se olvida este aspecto de su ontología se nos escapan las claves de su discurso; en cambio, si se tiene presente esta mediación de la relación, se comprenderán los efectos derivados de la misma. Marx podrá decir de la idea que del obrero tienen los economistas, y algo semejante podría decir respecto al capitalista,

“La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”³⁴.

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, mera enajenación o extrañamiento:

“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;

³⁴ *Ibid.*, 107-8 (XXIII).

cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador”³⁵.

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)³⁶.

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.

3.3. La *segunda figura* de la enajenación refiere a la actividad, a la *alienación en el proceso trabajo*. A pesar de su potencia, 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

³⁵ *Ibid.*, 107 (XXIII).

³⁶ *Ibid.*, 108 (XXIII).

vivirla como dirigida y controlada por otro, una exterioridad que pone los fines, el método, el ritmo y las condiciones del proceso de trabajo; en definitiva, pasa a vivir su labor como condena, como negación de su ser, como enemiga. No podía ser de otra manera. En el fondo, como dice finamente Marx, la misma alienación respecto al producto presupone esta otra forma de alienación, respecto a la actividad productiva, que se nos revela así como su *verdadera causa*. La enajenación del producto de trabajo, nos dice Marx, 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”³⁷.

Texto excelente, que parece invertir el orden de las ideas: ahora la razón de la enajenación aparece en la actividad, siendo la enajenación en el producto un mero efecto. Y ese desplazamiento no es irrelevante, pues implicaría que la propiedad privada no es el origen del mal, sino un efecto casi secundario: antes era efecto de la enajenación en el producto, ahora un efecto de segundo orden de la enajenación en el proceso de trabajo. Pero, la verdad, aunque en algún momento el texto de Marx nos lleve a esa ordenación jerárquica, deberíamos relativizarla y contextualizarla, por dos razones. Una, por aquello de la *presencia insuficiente de las categorías*, que aquí se aprecia al pasar de una forma a otra de alienación en el trabajo; otra, porque si bien se habla de causas y efectos, no se están fijando relaciones fijas entre categorías, como en la ontología de la mecánica newtoniana, sino que están subsumidas en una ontología dialéctica en la que ser causa o efecto es relativo al momento del análisis y al orden de exposición; en esta nueva ontología la relación causa-efecto expresa la presencia de una determinación, y sólo eso. Por tanto, aclarado el sentido de estos términos, podemos seguir usándolos.

³⁷ *Ibid.*, 108 (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, a su vez, debían ser pensadas como un “efecto” de las mismas (determinadas por ellas); aunque en concreto podríamos invertir la relación y decir también que las relaciones sociales contribuyen al mantenimiento y reproducción de las relaciones técnicas. Lo que se dice, en definitiva, es que hay una relación dialéctica y que el análisis, en cada momento del mismo, enfatizará la fuerza de la determinación en una u otra dirección, según se requiera. Cuando antes nos referíamos a este problema, lo que convenía era resaltar la pretensión de Marx de desmoralizar todo lo posible el discurso, mediante la comprensión de las relaciones sociales como resultado de determinaciones objetivas y no como fruto de la voluntad de los hombres, en especial de la maldad de los capitalistas. Ahora, en la cita anterior, de nuevo pone la forma del proceso en la base del resultado: lo que hace posible la apropiación privada del resultado, del producto del trabajo, nos viene a decir, 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 de los actores: pone la mirada en el centro mismo del pensamiento liberal burgués, en el alma de éste, en el sujeto, en el autor y el derecho del autor a su obra, para pensar el movimiento social, incluido el movimiento de la subjetividad, del espíritu, como “efecto” (o determinación) de la forma técnica del proceso de trabajo. Naturalmente, es una radicalización analítica, sabe muy bien que la subjetividad y el derecho de propiedad, están presentes y tienen sus efectos sobre ese proceso técnico. Ya lo hemos dicho, no hay causalidad lineal, estamos en una ontología dialéctica; pero, insistimos, en el análisis, en la abstracción analítica, la representación dialéctica se debilita y no puede evitar la aparición de la relación causa-efecto, la unidireccionalidad de la relación, que ya se corregirá en otros momentos para que en la reconstrucción final de la idea, en la “síntesis”, la representación de la totalidad sea equilibrada, o sea, adecuada.

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, en vez de ser una actividad creadora de sí y de 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 la idea 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 vida-trabajo común.

De este modo, el trabajo, la actividad que en la ideología liberal burguesa mejor se corresponde con la esencia humana, queda rebajada a un autosacrificio impuesto e inevitable. Y, por otro lado, paradójicamente, las funciones más puramente animales (alimentarse, engendrar) son casi las únicas en las que el trabajador se encuentra consigo mismo, en las que siente satisfacción y se halla a su gusto, como si ese fuera su lugar *qua* humano. De este modo, 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-actividad enajenado, de sus manifestaciones fenoménicas perceptibles. Podemos comprobarlo:

“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”³⁸.

Es difícil no apreciar la belleza y finura de esta descripción, el relato 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 espacio 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 pasa a ser propiedad de otro; donde su actividad se le aparece exterior y ajena, mero sufrimiento; donde en lugar de crearse libremente sanciona su esclavitud. Esta figura de la enajenación en el 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.

Repensemos la contundencia de la descripción marxiana cuando dice “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. La profunda crítica que se expande al decir que el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí”. La radicalidad al calificar el acto de producción como no voluntario, como servil, forzado por la necesidad, tal que en el mismo el trabajador se despoja de su substancia humana. Y el efectismo al describir esa 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”. Todo da la justa 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”. Esa es la paradoja, esa es la tragedia: “lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”. Más aún, como si Marx siempre encontrara más hondo el fondo, nos dirá que aunque comer, beber o engendrar sean, porque lo son, reales y auténticas funciones del hombre, a pesar de ello, son degradadas al separarlas en la abstracción y contraponerlas ontológicamente al resto de la actividad

³⁸ *Ibid.*, 108-9 (XXIII).

humana; al situarlas fuera del trabajo, lugar donde idealmente reside lo humano, aparecen como no humanas, como prácticas animales, pues sólo a éstos se les consiente quedarse fuera. El resultado real es tragico: animalidad fuera del escenario del trabajo e inhumanidad dentro del mismo. Esa es la alienación, el hombre sin lugar propio.

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 animalización³⁹.

3.4. Pasemos a la *tercera figura*, la que Marx denomina *alienación del ser genérico*. Comencemos por resaltar el cambio del lugar: en las dos figuras anteriores se trataba, en realidad, de la alienación del individuo en algo exterior a él (fuera el *producto* o el *proceso* de trabajo); o sea, enajenaba o perdía su esencia, que pasaba a ser gestionada desde fuera; el individuo quedaba fuera de su esencia. Ahora Marx nos habla de otra alienación, la del ser genérico; sostiene, con recursos conceptuales bastante más confusos que en las anteriores figuras, que ésta consiste en el extrañamiento o abandono de su ser genérico, para instalarse en la individualidad; en rigor es la alienación de su esencia humana, común, en la existencia individual, privada. Por tanto, supone que el hombre es “un ser genérico”, que equivale a decir que es un “ser universal”, que tiene una esencia *qua* hombre. Incluso afirma que por eso, y sólo por eso, sólo porque está y en tanto esté en posesión de la misma, es un ser libre.

Dejaremos de lado el problema historiográfico del “Marx humanista”, o del “humanismo marxista”, al que ya hemos hecho algunas referencias, para limitarnos a

39 Marx se centra en las funciones humanas animales de supervivencia, 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.

esclarecer la idea de hombre que Marx pone en escena en los *Manuscritos de París*, 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”. Para ello hemos de partir 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 *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 está 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”⁴⁰.

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 esencia⁴¹. 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 tienen en común vivir de ella, de su totalidad; la naturaleza está ligada al “hombre”, a todos los hombres, pues todos están unidos por este vínculo común, con la naturaleza como cuerpo compartido. La universalidad, el carácter

⁴⁰ *Manuscritos*, ed. cit., 110 (XXIV).

⁴¹ Esta idea ya ha sido comentada anteriormente.

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, a una sublimación de la experiencia histórica, sino a una determinación ontológica, a una manera de ser, en definitiva, a su forma propia de existencia, ajustado a sus condiciones de vida: el ser genérico deriva de que todos los hombres viven en la naturaleza, la necesitan y necesitan compartirla, en definitiva, tienen en común un mismo “cuerpo inorgánico”⁴².

Aunque falte claridad en estos textos de los manuscritos, Marx parece poner en escena dos ideas de la relación del hombre con la naturaleza, que en conjunto constituirían ese fundamento de su ser universal o genérico: una *determinación pasiva*, ya comentada, de compartir el “cuerpo orgánico”, de mantener una relación común de los seres humanos con la naturaleza; otra, una *determinación activa*, la de su apropiación común de la naturaleza, lo que al menos pone en juego tanto una sobrevivencia en común como una autorrealización en común, o sea, pone en juego la existencia como comunidad universal. Si no es así, creo que 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”⁴³.

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

42 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.

43 *Manuscritos*, ed. cit., 111 (XXIV).

segunda. Aquí Marx pone esa doble vida del hombre-ciudadano burgués 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 enfrenta a los hombres, que les hace olvidar el género y preocuparse por sí mismos; es el trabajo que sólo persigue la consecución del salario como medio de sobrevivencia individual. El trabajo asalariado, enajenado, rompe ese ser genérico ligado a la apropiación en común de la naturaleza para lanzar al hombre a la lucha contra los otros para la apropiación privada de la naturaleza. 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 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 original, la clase, conforme a la nueva forma de existencia.

Es decir, la crítica de los *Manuscritos* muestra sus carencias, evidencia su necesidad de evolucionar, de ir más allá de los hechos (manteniendo el respeto pero sin reverencia ni sacralización de los mismos); y esa evolución irá en el sentido que le permita comprender que el trabajo en la producción capitalista es una actividad formalmente colectiva y, por tanto, genérica o universal; comprender que el capitalismo, aunque *prima facie* aparece como destructor de la comunidad, de lo

común, en realidad rompe unas formas particulares de comunidad y, mediante la máxima individualización y fragmentación (división del trabajo) da entrada a otra figura de lo universal, la socialización de la producción, y por su mediación la puesta en común de la especie. Pero esa idea aún está lejos, necesitaba de tiempo y de trabajo teórico para aparecer en Marx.

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 también 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*”⁴⁴.

El trabajo, la actividad productiva, aparece espontáneamente al hombre como un medio de vida, de ganarse la vida, de sobrevivir físicamente; pero a caballo de la misma, viaja la *vida genérica*; la forma de esa actividad vital identifica el género; y, en el caso del hombre, ese género queda identificado como actividad vital “libre y consciente”, actividad que crea vida humana. Por consiguiente, por un lado, sólo en tanto que trabajador se vive la vida genérica, sólo así se vive como viven los hombres cuando viven conforme a su esencia genérica; sólo en el trabajo se crea vida; sólo se es hombre cuando uno crea vida; luego sólo se es hombre en el trabajo. Por otro lado, al ser la actividad vital del hombre el trabajo libre y consciente, el trabajo asalariado no es un trabajo propio del hombre; sólo es humana la *praxis*⁴⁵, el trabajo en tanto actividad libre y consciente:

44 *Ibid.*, 111 (XXIV).

45 Ver mi trabajo *El concepto de praxis en el joven Marx*, recogido en pdf en este Website.

“El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente”⁴⁶.

Así introduce Marx una fuerte determinación en su conceptualización del género humano: la esencia genérica no tiene por fundamento el trabajo en tanto determinación natural bruta, ciega; la esencia genérica del ser humano, lo que le hace ser humano, es la *praxis consciente*, el trabajo mediado por la conciencia. Cuando Marx dice que el hombre es el ser que crea sus propios medios de trabajo, está siendo coherente con esta tesis de la *praxis consciente*, pues crear los instrumentos de trabajo para relacionarse con la naturaleza supone romper con la determinación natural ciega, con la identificación inmediata con la naturaleza; la creación de los medios de trabajo implica, en definitiva, la mediación de la conciencia. El trabajo humano es, pues, la *praxis consciente*, el trabajo mediado por la conciencia; esa es su esencia genérica, que a pesar de su abstracción respira conexión con la realidad concreta.

Pues bien, si la 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, está absolutamente ausente, en el trabajo enajenado, en que el hombre no vive para trabajar (para ser-hombre conforme a su esencia) sino que trabaja, si acaso, para vivir (sobrevivir biológicamente), para existir. De ahí que en el trabajo enajenado se invierta la relación, tal que el hombre, aunque siga siendo consciente, y precisamente por serlo, acaba por hacer de su actividad vital, de su esencia, “un simple medio para su *existencia*”⁴⁷. En el trabajo alienado, en vez de ser el trabajo el lugar y la forma de realización de su esencia, deviene el lugar y la forma de perderla; en vez de ser ocasión y modo de producir su vida (vida humana) es el exilio y la cárcel donde la pierde.

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, que desarrolla con cierta insistencia, con sucesivas matizaciones, es muy relevante en cuanto conexiona la esencia personal y el género. Nos dice:

⁴⁶ *Manuscritos*, ed. cit., 111 (XXIV).

⁴⁷ *Ibid.*, 111 (XXIV).

“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”⁴⁸.

Por tanto, el trabajo en abstracto, como producción de un “mundo objetivo”, deja ver cómo el hombre al realizar su esencia realiza su género; en el mismo acto se autorealiza y humaniza el mundo; en la misma praxis produce el yo y el nosotros, podríamos decir. Y eso es así porque su praxis es consciente, mediada por el saber, lo que implica un momento de distanciamiento, de separación respecto a sus creaciones. Cuando el animal con su acción vital transforma el mundo y se construye un hábitat, lo hace en el circuito de la inmediatez y de la estricta ley natural, sin mediación de la conciencia, sin distanciamiento; el hombre, en cambio, rompe ese estrecho circuito biológico, pues produce-crea el mundo libremente, incluso cuando no responde a la necesidad de sobrevivencia. De hecho, es fuera de esa necesidad de subsistencia donde aparece más nítida 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, el mundo humanizado por el hombre, se distancia del hombre, que establece relaciones complejas con ella, incluso relaciones de enfrentamiento. El mundo humano obra del trabajo es siempre un mundo determinado por el género humano; el individuo se identifica y se refleja en él en tanto esencia genérica, no en tanto esencia individual. Por ello dirá que “es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser *genérico*”, tal que la producción de ese mundo común “es su vida genérica activa”, y “mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad”. Lo genérico en el hombre, por tanto, apunta al trabajo en común, al mundo compartido, a la praxis colectiva. Esta idea la conservará siempre, aunque cambiará el vocabulario de expresión; pero, lo que nos interesa aquí es subrayar este aspecto de la idea marxiana: la esencia genérica, el ser genérico del hombre, ese peculiar modo de ser, puede y debe ser pensado como ser colectivo, y enraizado en el trabajo como práctica común y creación de un mundo común. No está muy lejos del *zoon politikón* aristotélico, o de la *naturaleza social* que le atribuían los modernos, pero tiene otras resonancias, huele a la tierra donde hunde sus raíces, el mundo del trabajo.

⁴⁸ *Ibid.*, 112 (XXIV).

Ese distanciamiento entre el hombre y su obra, antes mencionado, también permite visibilizar otro aspecto de la relación con la naturaleza. Marx ve en esa distancia la posibilidad misma de la dominación, de sustitución de una relación de vida por otra de dominio; llega a enfatizar como propio de la actividad humana su capacidad para sustituir-dominar la naturaleza, incluso las “leyes de la belleza”. Leamos con atención el siguiente pasaje:

“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”⁴⁹.

El mundo humanizado, creado por el hombre, significa la salida de sí de su esencia genérica, su objetivación; y hace que el hombre al mirar el mundo pueda verlo como su mundo, como su creación: y, por tanto, que pueda verse a sí mismo en su obra, reconocerse en ella, conocer en ella lo que es. Ahora bien, en el trabajo asalariado, en el trabajo enajenado, en que ese mundo creado –y cargado con su ser genérico- se le arranca, se le separa, pasa a ser de otro, deviene extraño, no se reconoce en él...; en ese distanciamiento insalvable del hombre y su obra, el mismo mundo deja de ser lugar de vida y pasa a ser instrumento para la sobrevivencia. Así, todo se ha desacralizado; la actividad de vida pasa a ser acción de dominio, del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre. El trabajo alienado tiene como fin dominar la naturaleza. Y, como un siglo después dirá Adorno, el hombre acaba víctima de su poder: pervertida su *praxis* en acción técnica, de dominio, cuya eficacia pasa por la disciplina de la subjetividad, el dominio de la naturaleza incluirá el dominio del propio cuerpo, y éste el del alma y el pensamiento. Y así el espíritu se pierde para siempre, en una salida de sí sin retorno, en un irrefrenable dominio de la naturaleza que se cobra la enajenación permanente, la pérdida de la esencia.

Visto en la distancia puede parecerse premonitoria, y tal vez ingenua, esa visión de Marx del trabajo enajenado; hoy se nos queda corta, pero hace medio siglo fue

⁴⁹ *Ibid.*, 112-3 (XXIV).

recibida con entusiasmo por una conciencia social que veía el sombrío destino del desarrollo capitalista. Si para Marx la vida genérica del hombre se manifiesta en la actividad mediante la cual se apropia de la naturaleza, ésta cada vez nos parece más lejana y separada, más dominada y menos humanizada; cada vez es menos cuerpo orgánico del hombre y más campo de dominio entre los hombres. En todo caso, sigue interpelándonos su idea de que la vida genérica se revela en la apropiación colectiva de la naturaleza, en el trabajo como actividad colectiva, libre y consciente; y, en esa medida, sigue activa la idea de que, la llamemos esencia genérica, ideal, o sueño compartido, su posibilidad no cabe bajo las condiciones particulares del trabajo subsumido en las relaciones capitalistas. Con un vocabulario u otro, sigue viva la sospecha de que 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; sigue viva su experiencia de que, al no sentir el trabajo como actividad propia, al volverse extraña al hombre su actividad como especie, se condena a vivir fuera de ella; más aún, a asumir su desaparición, quedando su mundo reducido al de los individuos distanciados, enfrentados, sólo protegidos de la guerra de todos contra todos por la débil fuerza de los derechos. Porque ya no quedan lugares para la ilusión: la vida genérica, imaginariamente hasta ayer situada en el Estado, pasa a ser hoy un mero instrumento bien visible al servicio del individuo. El desarrollo del estado, ilusorio reino de lo universal y común, culmina la enajenación en la privacidad: no queda lugar para el ser genérico, sólo los individuos tiene residencia y reconocimiento.

Ahora bien, como venimos viendo, Marx da sin parar vueltas de tuercas, siempre le queda alguna más; y así nos dice que la pérdida del ser genérico y la alienación en el individuo no es el final, aún quedan pasos por recorrer, horrores por sufrir. Sin atisbo de compasión nos regala un corolario de esa alienación del ser genérico; la existencia del hombre deviene extraña a sí mismo. Es decir, ni esa figura éticamente esquelética, políticamente sin substancia, jurídicamente ficticia es un refugio seguro; la existencia individualizada resulta ahora que no es el infierno, sólo es el purgatorio, o quizás el limbo. Al infierno se llega con la soledad más absoluta, cuando el mismo hombre individualizado deviene extraño a su propia individualidad, cuando ni siquiera se reconoce en ella. Es decir, en el mismo movimiento en que se pierde el *ser genérico*

del hombre, en que tanto su naturaleza como sus facultades espirituales genéricas devienen extrañas, ajenas a su ser individual, meros instrumentos al servicio de la sobrevivencia como individuo..., en ese mismo movimiento se hacen “extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*”⁵⁰.

En algún momento habremos de retomar este tema, que parece abrir la puerta a la distinción de dos formas de extrañamiento en esta tercera figura, una que da origen al individuo extrañado de lo universal y otra al individuo extrañado de su propia individualidad; en la primera no se reconoce en el género y en la segunda no se reconoce ni en su individualidad. Ciertamente, en el trabajo enajenado el hombre no puede reconocerse ni en su trabajo ni 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, un dato estadístico, una función...

3.5. Pasemos a la *cuarta figura*, que Marx describe como *enajenación respecto al otro (hombre)*. Marx distingue esta cuarta figura del trabajo enajenado, 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. Dadas las anteriores figuras, enfrentado por consiguiente el trabajador a su producto y a su actividad, y enfrentado el hombre a su género y a sí mismo, a su propia individualidad, parece razonable pensar que no puede no enfrentarse a los demás. Perdida la vida comunitaria, parece querer decirnos Marx, tampoco parece posible la vida social conforme a su concepto de asociación de individuos, de relaciones entre *socios*:

“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”⁵¹.

⁵⁰ *Ibid.*, 113 (XXIV).

⁵¹ *Ibid.*, 113 (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 su concepto. En cualquier caso, esta idea de la enajenación del hombre respecto al hombre, que debe entenderse como no reconocimiento del otro como individuo igual, presenta algunas ambigüedades que debemos comentar. Marx viene a decir que es lo mismo afirmar que el hombre está enajenado de su ser genérico y que un hombre está enajenado del otro; pero lo dice señalando que una enajenación implica la otra, como su consecuencia. Ahora bien si el vínculo es causal, no sería propiamente una modalidad de alienación del mismo rango que las otras, no podría ser pensada sin su "causa". Aunque, si tenemos en cuenta lo dicho sobre el sentido de la relación causa-efecto en el marco de la dialéctica, las diferencias se estrechan.

Si para el ser humano enajenar su esencia equivale a enajenar su universalidad, esta cuarta figura no conlleva una nueva forma de alienación distinta de su ser genérico. Al fin, la enajenación de su ser genérico se manifiesta como desplazamiento a su ser individual. El problema, entonces, es establecer si la existencia humana como ser individual (tercera figura) implica necesariamente la enajenación del hombre respecto al hombre (cuarta figura), en cuyo caso formaría parte de la tercera figura, o si no hay relación de necesidad, y por consiguiente la existencia individual tiene substantividad propia y es compatible con el reconocimiento de los otros como individuos iguales. Nótese que este último escenario de existencia fundaría el idealizado universo ontológico liberal, en el que cada hombre no vive como carencia su aislamiento, su distancia del otro, sino como autenticidad, como apropiación de sí, como autosuficiencia ("Los dioses están solos", decía Rousseau; "Sí, los dioses y los criminales", le contestaban los ilustrados). Es la ontología de la sociedad civil idealizada, en la que los hombres-individuos son "socios", que comparten intereses y se necesitan desde y para su individualidad. En este caso, la alienación del hombre respecto al hombre a la que alude Marx sería una cuarta figura de la enajenación, substantiva, y su consideración de "consecuencia" de las anteriores sería una forma poco dialéctica de expresar una relación de determinación estructural. Creo que es este el sentido que debemos darle, al que Marx apuntaba.

Por tanto, destacamos la distancia entre, por un lado, la tercera figura, que describe la conversión del hombre de ser genérico en ser individuo, un ser privado de

la vida de su especie, extraño a ella, condenado a una vida al margen o contra la especie, relacionándose con ella como algo exterior, en que la identidad de género ha quedado sustituida por la identidad de intereses, en que la paz y la colaboración carecen de sustancia ética; y, por otra, la cuarta figura, que describe una existencia humana de individuos enfrentados, enemigos, donde la colaboración ha cedido el puesto al dominio jurídico, al contrato de trabajo y a la venta del trabajador. Es la individualización presente en el trabajo asalariado, en el que, paradójicamente, el individuo arrancado de su ser genérico pasa a ser mero instrumento, pieza, de un universal productivo concreto, sea la fábrica, sea la clase, donde aliena su propia individualidad, aliena su esencia individual, que ya es esencia alienada del género, en un pseudo género, en una existencia pseudo-humana.

Intentaré clarificar un poco más esta idea. Para ello intentemos imaginar que Marx hubiera usado dos escenarios de enajenación, cada uno de los cuales escenificaría una figura de enajenación. En el primero el fondo es la *comunidad*, y frente al mismo planea la determinación capitalista de la vida, la fragmentación de lo común y la instauración de una “sociedad de individuos”, de individuos “socios”, que en la representación idealizada constituyen la sociedad liberal, de individuos sustantivos, libres e iguales, independientes, dueños de sí; se pierde el género y se inaugura el individuo, como corresponde a la tercera figura de la alienación. El segundo escenario de representación marxiano es el de esa *sociedad*, la asociación de individuos, creada por un pacto social entre ellos; y sobre el mismo proyecta la cuarta figura de la enajenación, la del individuo enfrentado a los otros individuos. Pues bien, el problema conceptual surge de que esa separación, esa abstracción, sólo puede hacerse en el análisis, ya que esos dos momentos no existen separados y que la determinación de ambos es común: el trabajo asalariado. Así, la tercera figura, la alienación del ser genérico, sólo en la abstracción es pensable separada de la cuarta, y a la inversa. La presencia del trabajo asalariado implica la presencia de ambas figuras, y sólo analíticamente conviene diferenciarlas para apropiarnos de las particularidades de la realidad.

Claro, dado que solemos representarnos la sociedad capitalista como destrucción de las diversas formas de comunidad e instauración del individuo, parece que las dos figuras de la enajenación son reducibles a una. Y tal vez pudiera hacerse sin mayores problemas ontológicos, pero parece que Marx tuviera interés en enfatizar que esa

sociedad idealizada de individuos-socios es una ficción, pues en realidad sufre, por mediación del trabajo enajenado, una determinación especial que convierte a los miembros en una sociedad de enemigos. Recoge así las imágenes del *bellum omnium contra omnes*, o del *homo homini lupus* que Hobbes y la tradición contractualista solía atribuir al estado de naturaleza; con ello Marx subrayaba esa idea de inhumanidad, de animalidad, adjunta a la sociedad capitalista.

Creo que esta reconstrucción de lo no dicho en Marx tiene un aval, la analogía con su crítica a la emancipación política que desarrolló en *La cuestión judía*. Como abstracción idealizada la emancipación política es aceptable; el problema es que sólo podía ser pensada separada, abstracta; era una ilusión separada de la emancipación “humana”, que apuntaba Marx, sin la emancipación en la sociedad civil. La idea de una sociedad de hombres libres e iguales en el orden político, en la esfera pública, es una bella abstracción ilusoria; sólo aparece en la representación, como un momento sincrónico. Bajo la ilusión de libertad e igualdad políticas lo que hay necesariamente es la desigualdad y la dominación, puesta por la hegemonía de la particularidad en la sociedad civil. Algo equivalente pasa ahora, que la sociedad de individuos es una mera ilusión, sólo sostenible en el análisis, pues la realidad del trabajo asalariado hace que esos individuos libres e iguales sean lobos para los demás.

En definitiva, 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 entre los individuos es de enfrentamiento, donde la colaboración es meramente instrumental; una existencia objetivamente determinada por esa forma del trabajo, que obstaculiza e impide que unos traten a los otros como fines en sí mismos, que diría Kant. Conviene, por tanto, mantener esta diferencia entre ver a los hombres como seres genéricos, unidos por el género, o verlos como individuos asociados, como individuos-socios; ambas categorías son analíticamente útiles. Pero, insisto, la diferencia de las categorías en el análisis no implica su indiferencia en la realidad objetiva. Podríamos, ciertamente, a pesar de todo lo dicho, considerar que esta “enajenación respecto al otro” no es una forma nueva de alienación, sino simplemente una manifestación de la tercera figura; pero entiendo que esa discusión no nos aportaría nada. Es más fecundo intentar comprender la aparición de la “confusión” en torno a la relación de ambas figuras de la alienación.

Tal vez nos ayude a esa clarificación fijarnos en el uso excesivamente laxo de la idea, como se aprecia en los diversos términos que se usan indistintamente para nombrarla. Fijémonos de momento en tres de ellos: *alienación*, *enajenación* y *extrañamiento*. Y no perdamos de vista que son tres nombres para designar formas perversas de la objetivación del espíritu, es decir, formas de objetivación en que, en lugar de ser momentos de la dialéctica del espíritu, éste descarrila, entra en vía muerta y se pierde sin opción a regreso, sin reapropiación final. Pues bien, en este marco conceptual, la “alienación”, fuertemente arraigada en el vocabulario filosófico de la época, y tal vez con menor intensidad la “enajenación”, por el lastre semántico de su origen y uso en el vocabulario jurídico, expresan con claridad las dos dimensiones de esa pérdida de sí. La primera, 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 exteriores, ajenos; y la segunda, que esos objetos y condiciones de existencia, de los cuales es el autor, se le vuelvan obstáculos, límites, e incluso sus enemigos o amos que le someten. El “extrañamiento”, en cambio, tiene menor intensidad, y tiende a describir sólo la primera dimensión, esa distancia, ese no reconocimiento, esa indiferencia entre el trabajador y su obra. Y, claro está, al usarse indistintamente, aparecen desajustes semánticos. 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 e incluso 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 obviamente no es así. Los pueblos que habían de pagar tributos al imperio, que vivían esta relación de opresión como exterior, como extorsión forzada, no padecían enajenación respecto al producto (ni padecían 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. Ni siquiera es así en la figura del patrón, que si bien impone su voluntad al trabajador es contra la voluntad de éste, como determinación exterior; mientras haya resistencia no hay alienación.

Por todo ello, considero razonable interpretar esta cuarta figura de la alienación como la propia del trabajador asalariado, que en cuento hombre queda objetivamente enfrentado a los otros. Si la tercera expresa la pérdida de su ser comunitario, la cuarta describe la pérdida de su ser *social*. La esencia social del hombre, como metamorfosis de su esencia genérica, también hunde sus raíces en la determinación de la apropiación común de la naturaleza, también está fundada en la necesidad de trabajar juntos, en la necesidad del trabajo social; y 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 ventajas mutuas, 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” y que “cada uno de ellos está enajenado respecto al otro”

Por otro lado, esta acuarta figura de la alienación lleva a Marx a descripciones sugestivas de la vida social. 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)⁵².

De nuevo vemos aquí, y no hay que pasarlo por alto, que Marx explica las relaciones entre los hombres determinadas y mediadas por la objetividad. Devenido el trabajador asalariado mera mercancía, todas sus relaciones quedarán marcadas por esta determinación; todas 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.

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

En fin, para cerrar el comentario, subrayar en el ciclo de las figuras de la alienación en el trabajo que todas ellas interrelacionadas, todas en su conjunto productoras de las relaciones, prácticas y formas de conciencia de los seres humanos; cuatro formas bien articuladas en una estructura en la que se sobredeterminan recíprocamente, en la que sólo el análisis exige que sean pensadas de forma aislada. Esa estructura de la alienación, no obstante, al menos en el orden lógico, parece tener una “dominancia”: 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. Y deberemos hacer un seguimiento del mismo a través de las lecturas de otros textos. Al fin, ahí se pone en cuestión la absoluta hegemonía de la lucha contra la propiedad privada (que en la superficie parece conectada con la alienación en el producto) que ha dominado en el marxismo; y ahí se ha de medir y valorar la propuesta de los filósofos de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse...) que desplazar la crítica de la forma de propiedad al orden de los medios de producción, a la tecnología.

4. *Propiedad privada y trabajo enajenado.*

Aunque el tema de la propiedad privada es abordado en numerosas notas de los diversos manuscritos, es en el tercero donde aparece tratada con más detenimiento y unidad; a pesar de lo cual no debemos olvidar que estas notas, recogidas por V. Adoratsky con el título “Propiedad privada y trabajo”, y consideradas por el mismo como un apéndice a un texto perdido, no pasan de eso, de unas referencias sin referente. Pero veremos que ayudan a configurar la idea de Marx sobre la función antropológica de la propiedad privada.

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 marxiano, sino también la relevancia práctica del mismo. No olvidemos que estos manuscritos generaron. Como ya he dicho, 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.

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 común⁵³. 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 por su abolición; la revolución ha sido pensada como supresión de la propiedad privada, y la imagen de la sociedad comunista alternativa ha sido siempre la de una 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 prácticas y experiencias para que así haya sido; pero también hay algunas razones teóricas de apoyo, 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.

De entrada hemos de dejar claro que hay una inercia del discurso que induce a poner la propiedad privada como fundamento; y que ese peso de la tradición no es trivial, sino que tiene peso teórico y práctico. Efectivamente, bajo el relato antropológico del proceso productivo parece agitarse el fantasma de la propiedad privada, que actúa de presupuesto y esconde algunos problemas teóricos. El mismo Marx ha montado su relato crítico en que la exterioridad y extrañamiento del trabajo en el capitalismo deriva del hecho de que “el trabajo no es suyo, sino de otro”; y, en su consecuencia, que el trabajador en el trabajo “no se pertenece, sino que pertenece a otro”. Lógicamente, todo este relato se sostiene en un rasgo esencial del trabajo capitalista, identificador del mismo, a saber: el trabajo asalariado tiene como *conditio sine qua non* la existencia de un contrato; antes de la aparición del propio proceso productivo, y como su condición de posibilidad, en la esfera de la circulación, en el mercado, ha tenido lugar un contrato de 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

53 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.

producción tampoco, esa alienación deriva del contrato de 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 circunstancias sociales que imponen el trabajo asalariado. Y *aparentemente* la respuesta lógica sería: la circunstancia determinante es que el trabajador ya ha sido desposeído, ya no tiene “objeto” de trabajo; 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, que conlleva la desposesión del trabajador, son las circunstancias que le condenan a vivir del salario.

Es esa separación del trabajador de la naturaleza, de su cuerpo inorgánico, la que hace necesario el contrato laboral, modo de conseguir el objeto de trabajo, que le permita relacionarse con la naturaleza para vivir como hombre, aunque sea de forma mediata y subordinada, y el salario, que separación del trabajador le permita sobrevivir como ser biológico. Por tanto, y dado que esa desposesión y separación del trabajador 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. Por tanto, la argumentación tiene su peso.

Pero Marx dice que no, que esa no es la lógica, que sólo es la apariencia; en concreto, nos viene a decir, al *final* del proceso la propiedad privada refuerza y reproduce el trabajo alienado hasta presentarse como su fundamento, pero en el *origen* –al menos el origen del orden lógico- las cosas son a la inversa, siendo el trabajo enajenado la condición de posibilidad de la propiedad privada⁵⁴. Y esa inversión que propone Marx hemos de analizarla en profundidad.

Aunque en el discurso común, como hemos reproducido, 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

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

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: el uno propietario de la fuerza de trabajo que el otro necesita para poner en marcha el proceso productivo, y el otro propietario 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 es pensable el contrato de trabajo, no hay trabajo asalariado. Incluso, formalmente, Marx ponía el origen del proceso genuinamente capitalista en el momento en que se pasaba del esquema o “fórmula” tipo M-D-M’ al tipo D-M-D’; es decir, cuando el origen del proceso era la salida del dinero del armario a la caza de valor. Es razonable, por tanto, pensar la primacía histórica del trabajo asalariado.

Ahora bien, insisto en la insistencia de Marx, eso es sólo apariencia. 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 o plusvalor acumulado, su origen presupone la existencia del trabajo asalariado (el dinero que sale del armario tiene genealogía, sus abuelos fueron los productos 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 (que otorga los papeles de ciudadanía a ese esotérico personaje que es la mercancía); o sea, la fuerza de trabajo es mercancía sólo por la divina gracia de la producción capitalista que le otorga ese modo de ser. 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. Al fin, en clave de una ontología dialéctica el esfuerzo de representación de la totalidad no viene marcado por un origen y un final necesarios, como en el recorrido de Ikea; cualquier punto es apropiado para inicio, y el final es

inasequible, el recorrido infinito. Si el orden, el modo de exposición, tiene relevancia, es a título de “exposición”, es decir, en cuanto ayuda a la comprensión; pero la exposición viene al final, cuando se han hecho mil recorridos internos parciales.

Vico decía que no nos está permitido conocer la naturaleza porque no somos sus autores; según este criterio del *verum factum*, los hombres pueden conocer la historia, porque la hacen ellos, pero no la naturaleza, cuyo autor es Dios. Sólo Dios sabe cómo ha creado el azúcar, la celulosa o el ácido sulfúrico, porque los ha hecho él, y conocer algo es saber cómo ha sido generado. Pero he aquí que hoy nuestros científicos son capaces de producir estas cosas en el laboratorio, saben generarlas; por tanto, son su autores; y en consecuencia, conforme al mismo criterio viquiano, aparentemente habría de poder conocer esas sustancias que ellos mismos han producido. El discreto napolitano sonreirá desde su tumba al escuchar estas pretensiones del orgullo humano, y murmurará “estos hombres no han entendido nada”. Y tiene razón; tiene su razón. Su criterio es oracular, y no deja salida. Si pudiéramos oírle escucharíamos algo así: “los científicos conocerán (pues conocen su génesis, lo muestran al generarlas) las cosas que ellos han producido en el laboratorio; pero nunca conocerán cómo engendró Dios las de la naturaleza. Aunque unas y otras, las naturales y las sintéticas, tengan las mismas propiedades físicas y químicas, cumplan las mismas funciones industriales y sociales, y aunque sean perceptiblemente indistinguible, el conocimiento de unas no implica el conocimiento de las otras. Mientras la ciencia sea *conocimiento de la génesis*, de la producción de las cosas, y no meramente de sus propiedades fenoménicas, la forma en que Dios (o la Naturaleza, o el Azar) las engendró permanecerá en el misterio”. Y seguramente pondría cara de aburrimiento de tener que explicar estas cosas.

La lección que debemos sacar del napolitano es clara: si la realidad es compleja, y necesitamos del análisis, nuestros conocimientos –apropiaciones conceptuales- de la realidad no pueden aspirar a fijar dogmáticamente el orden de generación y jerarquía de sus partes; basta con lograr unas representaciones que refieran a un objeto con las mismas propiedades. Un científico actual razonable respondería a Vico: “tiene razón el viejo filósofo. Y no ha restado poder y valor a nuestra ciencia. Al fin a nosotros lo que nos importan son las propiedades del azúcar, no las mismas. ¿Qué más da si en otros laboratorios producen las “mismas” sustancias (quiero decir, con las mismas

propiedades) con otros procedimientos, con otra génesis, con otro método, otras técnicas, otro concepto?”.

Tras este excursus, pasemos a nuestro problema del orden de determinación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada. Aceptando la indeterminación del orden histórico, pasemos ahora al “orden lógico”, que suele brillar en el momento de la exposición. 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 lógico. Denuncia aquella apariencia de forma expresiva mediante una analogía con la forma más clásica de la alienación, la religiosa, al decir que en la relación de determinación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se produce una confusión, “del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano”⁵⁵. 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, aunque “libremente” elegida, sigue expresando alienación humana, y revela que esa libertad de elección es mera libertad política, que nada dice de su alienación. 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 el huevo donde florece, sus condiciones de existencia, en particular sus condiciones de trabajo; o sea, la emancipación del hombre ha de montarse sobre la eliminación del trabajo asalariado. Así de clara es su posición en este momento de su evolución.

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*,

⁵⁵ *Manuscritos*, ed. cit., 114 (XXV).

como un absoluto, tal que la convierte en causa o fundamento de las demás relaciones; y lo hace así en servicio de su patrón: si el origen está en la propiedad privada, en el capital, este será el sujeto, a este debe pertenecer el producto. Pero a la crítica le corresponde, según Marx, poner la propiedad privada 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, muy cartesianamente, que el trabajo enajenado puede pensarse sin la propiedad privada, y no así 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; y queda abierta la posibilidad de que, en otro orden de cosas, bajo otras formas de trabajo, la alienación persista pero sus efectos sean otros, no ya 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; ya lo hemos dicho, el análisis fortalece el esquema causa-efecto, pero el método de Marx ya incluye la reconstrucción de la totalidad, “la síntesis”, donde las cadenas causales se equilibran y devienen determinaciones desiguales recíprocas y estructurales:

“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*”⁵⁶.

Como vemos, 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 orden conceptual se juegan muchas cosas;

⁵⁶ *Ibid.*, 116 (XXV).

sin duda está en juego la comprensión adecuada del 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”⁵⁷.

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, (algún día tendremos que hablar de ese tópico de la “unidad de los opuestos”, que con frecuencia no pasa de ser una “unidad (exterior) de los opuestos”, una pareja de baile), 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 la fuerza de trabajo, lo que presupone la separación entre el trabajador y el objeto, o sea, el trabajo enajenado.

Es importante ver cómo Marx, en sus controversias con los otros autores, va revisando su propia dialéctica. Aquí aparece un punto muy relevante, donde ve en Proudhon un problema teórico que también le afecta a él, que ve en el otro y no en sí mismo; me refiero a un problema que voy a llamar, para entendernos, de la *exterioridad de los opuestos* o de la pareja de baile, como ya mencioné. Y es un

⁵⁷ *Ibid.*, 116 (XXV).

problema que aparece en la dialéctica como carencia, como insuficiencia, como déficit dialéctico. Marx ve este problema en el conflicto entre Proudhon y la Economía Política, ésta primando la propiedad privada y aquél el trabajo asalariado. Marx viene a decir que, así, la contraposición es exterior, entre dos opuestos que aparecen cosificados, extranjeros, sin reconocerse. Si uno se lleva más, el otro menos; si uno da un paso adelante, el otro ha de darlo atrás. Todo se decide en los movimientos, en los impulsos y reacciones de uno y otro. Claro, esa dialéctica parece muy mecánica, poco adecuada a una realidad creada desde la inmanencia, a una filosofía de la praxis histórica, a una ontología de la subsunción, como llegará a ser la marxiana. Aquí, de momento, apuntando en esa dirección, dice como alternativa, como terapia muy general y abstracta, pero interesante: *“Nosotros, sin embargo, comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo”*. Apunta bien, la contradicción no es de dos exteriores entre sí, sino dentro de uno mismo. Adelantándonos al tiempo, parece que Marx insinuara que la representación del conflicto entre propiedad privada y trabajo asalariado hay que incluirla bajo la forma capital, pensarla subsumida en la forma capital, (aquí representada por una figura particular de la misma, el trabajo asalariado), desde el cual se presentan ambos “opuestos” como determinaciones de una misma modalidad, como dos modos de aparecer, dos modos de ser, que no se mueven bajo conatus propios, ni siquiera bajo el esquema mecánico de la acción-reacción, pues no son substancias, no son individuos, sino que se mueven ambos en una contraposición encuadrada y determinada desde y por una forma que los constituye, los hace ser lo que son, y los subordina al movimiento de la totalidad.

Un problema teórico relevante, sin duda, y con evidentes efectos prácticos. Porque Marx viene a decir a Proudhon, sin explicitarlo, que esa dialéctica mecánica, de opuestos exteriores, lleva a la reivindicación ciega de más salarios, cosa que ni es asequible sólo mediante la fuerza, ni 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”*⁵⁸.

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

⁵⁸ *Ibid.*, 117 (XXVI).

pueda decir, frente a la propuesta proudhoniana de “*igualdad de salarios*”, que la misma 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 que “la sociedad es comprendida entonces como capitalismo abstracto”⁵⁹. Un “capitalismo abstracto”, sigue reflexionando, tal vez podría nombrar un orden económico de “propiedad estatal”, que elimina la propiedad privada; pero no eliminará el trabajo enajenado; y de este modo no se consigue necesariamente que el trabajador se emancipe de la enajenación en el trabajo. Sin propiedad privada es pensable y posible 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, que le permitiría ver el origen y la oposición entre propiedad privada y salario. 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”⁶⁰.

O sea, salario y propiedad privada aparecen como efectos simultáneos y ligados 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; y por ello esas metamorfosis no derivan propiamente de su contradicción (aunque parezca que sí, que si uno aumenta es a costa del otro), sino de la *forma* que los subsume, que aquí Marx identifica con el trabajo enajenado y que posteriormente, en sus escritos más desarrollados, identificará directamente con el capital. No hay la menor duda, pues, de que la emancipación ha de centrarse en la superación del trabajo alienado, en la medida en que éste no sólo afecta a una dimensión de la existencia humana, sino a toda su existencia. La liberación del trabajo enajenado, liberación como trabajador, es el medio de su emancipación como hombre:

“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*; pero 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 del trabajador con la

⁵⁹ *Ibid.*, 117 (XXVI).

⁶⁰ *Ibid.*, 117 (XXVI).

producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación”⁶¹.

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 substantividad. 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*”⁶².

Lo que está en el fondo de esta reflexión 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 *en este momento* de la posición teórica marxiana incluye 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,

⁶¹ *Ibid.*, 117 (XXVI).

⁶² H. Marcuse, *op. cit.*, p. 27.

como ha señalado un buen conocedor de estos textos marxianos, “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”⁶³.

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; su emancipación como trabajadores implica su emancipación como hombres, y su emancipación como clase implica la emancipación de la sociedad. Y es coherente que así sea, pues “esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajo con la producción”⁶⁴.

Como si Marx se diera cuenta de las dificultades de pensar este orden dialéctico, este orden de la determinación, por estar habituados a ver en la propiedad privada la causa de todos los males, insiste reiteradamente en la necesidad de seguir el orden lógico, que exige pensar el trabajo enajenado como fundamento de la propiedad privada; y va aportando argumentos en defensa de esa tesis. El análisis ha revelado el concepto de propiedad privada partiendo del de trabajo enajenado, y no a la inversa, nos dice; y ese mismo análisis nos llevará 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”⁶⁵.

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

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

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

65 *Manuscritos*, ed. cit., 118 (XXVI).

*propiedad verdaderamente humana y social*⁶⁶. 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. Tras haber aceptado el *extrañamiento del trabajo*, su *enajenación*, como un hecho, y tras haberlo analizado como tal hecho, Marx se pregunta “cómo llega el hombre a *enajenar*, a *extrañar su trabajo*”, o sea, “¿cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución *humana*?”⁶⁷. 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 en el orden de la fundamentación, en el orden de las determinaciones dialécticas, según Marx facilita las cosas. La razón de esa ventaja teórica reside, curiosamente, en que así la propiedad privada aparece como algo exterior al hombre, mientras que el trabajo enajenado aparece como algo propio, interno al mismo; en el nuevo enfoque la propiedad privada se revela como una “relación social”, por tanto mediata, y el trabajo enajenado como una “relación técnica”, y en consecuencia 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”⁶⁸. Y nótese de paso que Marx vuelve a subordinar lo social (aquí la propiedad privada) a lo técnico (aquí el trabajo enajenado), siendo así fiel a un principio materialista de fondo; en la dialéctica marxiana el espíritu, subjetivo y objetivo, la consciencia y el derecho, los sentimientos y las normas, sólo son pensable por una mediación con los medios de trabajo. No deberíamos olvidar esto.

66 *Ibid.*, 118 (XXVI).

67 *Ibid.*, 118 (XXVI).

68 *Ibid.*, 118 (XXVI).

5. Trabajo enajenado y no-trabajador.

Descritas las formas de alienación, Marx cree llegado el momento adecuado para hacer entrar en escena a un nuevo personaje, el “no-trabajador”. Así de abstracto, como mera negación, para que dramatice el relato, para que tras la enajenación en la objetividad (el producto, el proceso, los otros como simplemente otros, otros abstractos...), aparezca el rostro escondido del otro concreto, del que está tras la máscara, del que usufructúa el juego de la alienación en el trabajo. es un buen momento para algunas reflexiones críticas. Y lo aprovecharemos como ocasión idónea para profundizar en algunas preguntas comprometidas, como la ya aludida anteriormente referente a la relación (lógica e histórica) entre trabajo enajenado y propiedad privada; y algunas otras preguntas sobre el fondo del texto, sobre el método y la ontología, cuya clarificación nos ayudará a seguir con la lectura.

Marx, que parece obsesionado con esta problemática teórica, opta ahora por dar entrada al otro, al no-trabajador, hasta ahora bastante ausente en las diversas figuras de la alienación. Y es razonable que, cuando la enajenación se plantea en la tierra, las figuras abstractas de Dios o el Estado sean acompañadas de otras más concretas y “humanas”, en este caso el Patrón. Ya que ha conceptualizado la enajenación como una transferencia de la voluntad, de la conciencia, del ser, es razonable que en un momento u otro aparezca el sujeto de esa transferencia, hasta ahora oculto tras sus atributos materiales (el producto, la propiedad, el orden del proceso). La enajenación, viene a decirnos ahora, no consiste sólo en salir de sí, en objetivarse, para después reapropiarse, sino en entregarse a una exterioridad, ponerse a disposición de una determinación exterior, por decirlo de forma efectista, en asumir la servidumbre voluntaria. Y ello conlleva la necesidad de incluir en la representación ese “otro” a quien transferimos nuestra potencia de ser, que aparece así como 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?”⁶⁹.

Aunque esta alienación en el otro suele ser más efectista, más apta para la denuncia y condena de tipo moral, no debiéramos olvidar que, también aquí, en el

⁶⁹ *Ibid.*, 114 (XXV).

orden lógico hemos de contar con el medio técnico: la alienación en el patrón, por ejemplo, se hace por mediación de la mercancía; y aunque es más dramática la sumisión a la voluntad del patrón que a la ley de la mercancía, especialmente porque es más adecuado para la rebelión y el discurso de la justicia, el orden de las razones nos exige reconocer que el secreto del patrón reside en la mercancía. 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, esas figuras, por sí solas, 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. Los hombres hoy sólo temen a los hombres, sólo en otros hombres pueden hoy enajenar su voluntad, su conciencia y su vida. La figura “extraña” del extrañamiento es una figura nada rara, es una figura humana. Ese ser *extraño* “al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo”, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo placer está el producto del trabajo, dice Marx, “solamente puede ser el *hombre* mismo”⁷⁰.

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 Marx:

“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”⁷¹.

70 *Ibid.*, 114 (XXV).

71 *Ibid.*, 115 (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. Pero, aunque la presencia de esa figura humana sea necesaria para pensar y dar sentido a la enajenación en el trabajo capitalista, la misma se hace por mediación del objeto, los medios, el producto del trabajo; en rigor, la alienación es respecto a esos medios. Y la emancipación de los mismos no se consuma con la negación del patrón, sino con la transformación de las relaciones de producción, en especial, emancipándose del trabajo enajenado. Esta idea, en la que vengo insistiendo hasta el cansancio, es muy importante, pues nos advierte contra la tendencia espontánea de ver el mal en la voluntad del otro, de convertir la emancipación del obrero en una lucha directa contra el capitalista, como lucha entre personas o entre clases pensadas subjetivamente. Aunque en el fenómeno se así, aunque el conflicto sea social, para comprender su raíz y así definir adecuadamente los objetivos y las estrategias, hay que pensar la relación con el otro mediada objetivamente por los medios de producción. Si en el trabajo asalariado se nos aparece a primera vista la subordinación del obrero al capitalista, Marx ya advierte de que esta relación no es la causa del trabajo enajenado, sino éste de aquella. Y sí, en el orden histórico hay razones para pensar que primero es la presencia de obrero y capitalista en el mercado, la firma de su contrato, donde se origina la relación salarial; pero en el orden lógico ambas figuras son eso, rostros del trabajo enajenado. Del mismo modo que intuitivamente tendemos a pensar que el capital está en el origen, que sin él no se monta la fábrica, no se inicia el proceso y ni siquiera tiene sentido hablar de medios de producción para referirnos a las máquinas y la fuerza de trabajo que están allí, en el mercado, como mercancías, esperando el dinero que las permita su metamorfosis en medios de producción; y, no obstante, en el orden lógico ese capital, en cualquiera de sus figuras, y en especial la del dinero, no es origen, sino producto. Todo ello en el *orden lógico*; en el *orden histórico*, lo hemos dicho, las cosas aparecen de otro modo; o, con más precisión,

pueden aparecer, podemos representárnoslas, de otros modos, de muchos modos, como los muchos caminos que conducen a la plaza.

Además, la importancia de ver la relación entre el trabajador y el patrón mediada por los instrumentos técnicos, que supone cierta relativización de la importancia de la relación social, que fenoménicamente es la que cuenta en nuestras vidas, tiene otro significado: aquí se apuntan los trazos del *materialismo* de Marx. No surge éste del debate grosero, mecanicista, de reducir las ideas a la materia, de reducir el alma o el espíritu a secreciones del cerebro; esos son registros o representaciones posibles, valiosas en el análisis, pero nada más. El materialismo se presenta en la ontología social de Marx, y en especial en su ontología del capitalismo, como presencia de la mediación de lo objetivo en las relaciones entre los sujetos (sus conciencias, sus voluntades, sus egoísmos...). Cuando décadas después Marx esté en condiciones de explicar que el “egoísmo” del capitalista en su explotación del trabajador es sólo su manera de perseverar en el ser, de subsistir como capitalista, en los límites fijados por algo objetivo, la tasa de ganancia medias del capital, se entenderá mejor esta idea: la subjetividad es siempre mediada. Ese es el elemento materialista en su ontología, que en modo alguno elimina la figura del otro ni la necesidad de su función, pero que nos exige pensarlo en una estructura de relaciones y mediaciones, lejana a esa idea de sujeto libre y amo de sí.

Volvamos al texto. Subrayada la idea de que toda mediación social entre los hombres está mediada por la objetividad (la naturaleza, los medios de producción, la estructura legal, los dispositivos os ideológicos...), veamos ahora que, del mismo modo, la relación del hombre con la realidad objetiva está mediada por las relaciones sociales entre ellos. He dicho que la idea subyacente al materialismo marxiano, a esa manera de pensar la relación con el otro mediada por la objetividad, es el presupuesto ontológico ya comentado según el cual el ser del hombre se define en su relación con la naturaleza. Su relación con la naturaleza se hace siempre, lo hemos visto, mediada por los instrumentos de trabajo; pero también está presente la mediación de los otros hombres, en forma de cooperación, competencia o subordinación. Cualquier forma concreta de relación con la naturaleza lleva la marca de una relación social entre los hombres; en especial, como hemos visto, la ruptura de la relación natural del hombre con la naturaleza, fundamento del trabajo enajenado, exige la intervención de otros

hombres: exige la apropiación privada de la misma, exige el trabajo asalariado como única forma de sobrevivencia.

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. Nos dice:

“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”⁷².

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”⁷³.

Es importante insistir en la forma de aparición del 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), quien

72 *Ibid.*, 115 (XXV).

73 *Ibid.*, 116 (XXV).

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*”⁷⁴.

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. Lo lamentable es que esta dilucidación queda interrumpida, y Marx apenas nos deja unas pinceladas. Nos dice:

“Si hemos visto que, respecto del trabajador, quien 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”⁷⁵.

Una primera mirada, pues, nos representa su figura como la inversa del trabajador; en rigor, en cuando a la alienación, como figura invertida del mismo. La figura invertida alude a que no es la imagen en negativo, que el capitalista no es la mera negación del obrero. La inversión mantiene la positividad y, lo que es más importante, impide la exterioridad. Para Marx ambas fugaras son efectos del trabajo enajenado, como fotografías hechas en coordenadas inversas, recogiendo ambas contenidos reales, esenciales, del objeto, siendo así complementarias, constitutivas de su unidad. Lo resume así:

74 *Ibid.*, 118 (XXVI).

75 *Ibid.*, 119 (XXVI).

“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*”⁷⁶.

Los rasgos o determinaciones que caracterizan a ambas figuras del trabajo enajenado no son, pues, meras negaciones unos del otro; en ambos casos son rasgos positivos, recogen parte de la realidad del objeto. Ahora dudo que la metáfora de la inversión capte bien la idea; ni siquiera la de dos figuras con simetría especular, indisolublemente unidas en su contenido, me parece apropiada. La relación de unidad y oposición a que apunta Marx se deja representar mal en figuras geométricas, que se fijan en la exterioridad; la relación dialéctica interna a una realidad, el trabajo enajenado, que se da entre elementos constitutivos del mismo, se basa en una doble relación genética: en la primera, entre las partes, el obrero y el capitalista se generan uno al otro, como en una pareja de baile; en la segunda ese baile revela su fin, su función, su destino, en relación con el desarrollo del trabajo enajenado, la forma de la totalidad. Marx apunta esta dialéctica con expresiones menos claras de lo deseable, como al describir su recíproca determinación de este modo: “el no-trabajador hace contra el trabajador todo lo que este hace contra sí mismo”, pues el trabajador es el medio de vida del patrón, vive de él, de su esfuerzo, de su cuerpo, de su sacrificio; pero no vive para él, “no hace contra sí lo que hace contra el trabajador”⁷⁷.

Expresión lapidaria que lamentablemente resulta sincrética al no disponer del texto que seguramente la clarificaba. Aquí el manuscrito queda interrumpido, precisamente cuando Marx se disponía a hablar del otro. Su última palabra es: “Consideremos más detenidamente estas tres relaciones”. Pero no nos llegamos sus consideraciones. Creo, no obstante, 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. En segundo lugar, porque si la realización de la esencia

⁷⁶ *Ibid.*, 119 (XXVI).

⁷⁷ *Ibid.*, 119 (XXVI).

humana pasa por la relación del hombre con la naturaleza, el trabajo asalariado afecta a la esencia del patrón, pues al alejarlo del trabajo inmediato rompe así su doble relación con la naturaleza, esa doble relación que como ser vivo le corresponde (objeto para realizar su vida mediante el trabajo y lugar de suministro de víveres), tal que ya sólo puede sobrevivir gracias al trabajo del asalariado; él tampoco 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; en el fenómeno, en el orden de la satisfacción subjetiva, evidentemente no; pero en el de la esencia, tan inesencial es la vida del obrero como la del patrón. Podremos diferenciarlas como dos formas de alienación, pero ambas están unidas por la misma cadena, por una relación común con 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; ambos sólo pueden ser pensados subsumidos en la misma relación de trabajo asalariado de la que no pueden escapar.

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 manuscrito. 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.

6. Propiedad privada y comunismo.

Marx comienza el fragmento que se ha dado en llamar “Propiedad privada y trabajo”, uno de los dos apéndices que se recogen en el tercer manuscrito, y donde aparecen las mejores reflexiones sobre el comunismo, relacionando la propiedad privada y el trabajo; es una clara declaración metodológica: el comunismo ha de pensarse desde la propiedad privada, no desde fuera, no pasando sobre ella. Y este no es uno de los atractivos menores del texto. Subraya el mérito de la Economía

Política, especialmente de Adam Smith, por haber entendido que “*La esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como persona, es el trabajo”. Quiere decir que la propiedad privada ha pasado de verse como algo exterior al hombre, “una *situación* exterior al hombre”, a concebirse como algo subjetivo, interior al mismo. La Economía Política “ilustrada”, dice Marx, “ha descubierto la *esencia subjetiva* la riqueza”. Y contrapone a esa representación la que mantienen los “*adoradores de ídolos*” que, “como *católicos*”, reverencian lo exterior; critica a “los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una *esencia objetiva* para el hombre”. Y recuerda la lucidez de Engels al llamar “con razón a *Adam Smith* el *Lutero de la Economía*”⁷⁸.

Me detengo en este pasaje porque nos lleva al fondo de la propiedad, a su secreto. La imagen de la reforma luterana es muy afortunada, le sirve a Marx para expresar la idea. Al fin Lutero “superó la religiosidad *externa*, al hacer de la religiosidad la *esencia íntima* del hombre”; Lutero “negó el sacerdote exterior al laico”, negó toda mediación con la divinidad, y puso al hombre cara a cara con su Dios, solo con su fe⁷⁹; pero así no liberó al hombre del peso de Dios. La Economía Política hace algo similar, pues deja de pensar la riqueza como algo “fuera del hombre” e “independiente de él”, como algo que debe ser afirmado y mantenido sólo desde el exterior; es decir, deja de pensarla como algo *objetivo* (y Marx dice: “*sin pensamiento*), para representársela como incorporada al hombre, como su *esencia*. Pero de este modo no ha liberado al hombre del peso de la propiedad privada; sólo la ha metido dentro. Y si en Lutero el hombre queda determinado por la religión, en la Economía Política queda determinado por la propiedad privada.

“Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la *esencia exterior* de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la *tensa esencia* de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí”⁸⁰.

78 *Manuscritos*, ed. cit., 135-6 (III).

79 *Ibid.*, 136 (XXXVI).

80 *Ibid.*, 136 (XXXVI).

Entiende Marx que si antes la ciencia económica partía de “un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad”, al poner fuera la propiedad privada y la riqueza, ahora la nueva Economía Política, “al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada”, reduce al hombre a su actividad, a mero trabajador. De forma muy especulativa Marx reflexiona que, reducido el hombre a trabajador, aparece liberado de todas las determinaciones locales, nacionales, que antes tenía la propiedad privada cuando era pensada exterior al hombre. El hombre de la Economía Política, reducido a trabajador, está liberado de todas las ataduras, excepto las que pone esa disciplina, que piensa el trabajo. Y Marx sospecha que, tras esa liberación del hombre por la Economía Política, elevándolo a categoría abstracta y universal de trabajador, ella misma acabará liberándose a sí misma de su “hipocresía, y acabará por “aparecer en su *total cinismo*”⁸¹. Vale la pena leer estas páginas, pero nosotros paramos aquí, pues estas reflexiones nos bastan para pasar a la idea que ahora nos interesa, la del comunismo.

Marx aborda la idea de comunismo como de pasada, sin centrarse en la reflexión. Podríamos decir que el carácter de “notas de lectura” de estos textos induce a ello; pero, la verdad, es que las escasas veces que Marx abordará esta cuestión lo hará así, casi de oficio. En todo caso, el problema del comunismo siempre está ligado a la idea de propiedad privada, y al desarrollo de esta idea. Aquí, en el tercer manuscrito, en la página XXXIX del mismo, irrumpe así, casi sin cobrarlo, describiéndolo como ausencia de propiedad. Y dice:

“Pero la oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa*, en su conexión *interna*, no captada aún como *contradicción*, mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo* y *capital*”⁸².

Notemos el esfuerzo de Marx por representarse la realidad en clave dialéctica, y el lastre hegeliano que aún tiene la misma: “carencia de propiedad” *versus* “propiedad”. Y, en todo caso, su preocupación porque el vínculo directo entre los opuestos no sea exterior. En fin, su horizonte teórico, su objetivo de poder traducir esa oposición abstracta en clave de nuevas categorías, las de “trabajo” y “capital”. Porque, al fin, nos viene a decir de momento, el trabajo, en tanto esencia subjetiva de la propiedad privada pensada como exclusión de la propiedad, ausencia de propiedad; y el capital,

⁸¹ *Ibid.*, 136 (XXXVI).

⁸² *Ibid.*, 140 (III).

en tanto trabajo objetivo pensado como exclusión del trabajo, son los componentes de la *propiedad privada*, cuando esta categoría se nos revela plenamente desarrollada, como unidad contradictoria, cuya fuerza de ruptura interna impulsa a su disolución.

Estas páginas son ciertamente de lectura complicada, pero apuntan la dirección de la reflexión marxiana, especialmente su esfuerzo de incorporar a la dialéctica las categorías económicas. Tratemos, aunque sea desde la superficie, entender esa descripción en el momento en que aparece una referencia al comunismo. Aparece como una nota a un texto que se ha perdido; por tanto, nos falta el contexto. Pero su abstracción no invisibiliza el sentido de la reflexión marxiana. Nos está describiendo el recorrido de las categorías en la evolución de la Economía Política, en particular, de la “propiedad privada”, cuando dice:

“La superación del extrañamiento de sí mismo sigue el mismo camino que éste. En primer lugar la *propiedad privada* es contemplada sólo en su aspecto objetivo, pero considerando el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es por ello el *capital* que ha de ser superado «en cuanto tal» (Proudhon). O se toma una *forma especial* de trabajo (el trabajo nivelado, parcelado y, en consecuencia, no libre) como fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su existencia extraña al hombre (Fourier, quien, de acuerdo con los fisiócratas, considera de nuevo el *trabajo agrícola* como el trabajo por excelencia; Saint Simon, por el contrario, declara que el *trabajo industrial*, como tal, es la esencia y aspira al dominio *exclusivo* de los industriales y al mejoramiento de la situación de los obreros)”⁸³.

Y en ese momento, como un movimiento más de la idea de propiedad privada, aparece el comunismo, naciendo de ella y como su contrario, como su negación pero no en su forma negativa, sino como “expresión positiva” de su negación, de su superación: “El *comunismo*, finalmente, es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es, en primer lugar, la propiedad privada *general*”⁸⁴. El comunismo aparece, así, como una nueva idea de la propiedad, como una nueva forma de pensarla. En su primer acercamiento se revela como expansión de la propiedad, “propiedad privada generalizada”. Pero esta idea de comunismo como relación de la propiedad privada con lo universal pone el movimiento de la propia idea de comunismo, que inicia su evolución. En la misma, su primer momento es de generalización abstracta: “En su primera forma solamente una *generalización* y

⁸³ *Ibid.*, 140 (III).

⁸⁴ *Ibid.*, 140 (III).

conclusión de la misma”⁸⁵. Pero esta forma reviste diversas modalidades del comunismo. La primera surge como reacción frente al poder de la propiedad privada:

“de una parte el dominio de la propiedad *material* es tan grande frente al comunismo que éste quiere aniquilar todo lo que no sea susceptible de ser poseído por todos como *propiedad privada*; quiere prescindir de forma *violenta* del talento, etc. La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres; la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas”⁸⁶

En esta modalidad el comunismo no afecta a la esencia de la propiedad privada, sólo la generaliza; los hombres no se emancipan del trabajo, ni éste de su extrañamiento. Sigue tan aferrada la vida a la posesión de las cosas exteriores, que el movimiento lleva a extender la propiedad general a los dominios exteriores al trabajo e incluso de la intimidad: “quiere oponer al matrimonio (que por lo demás es una *forma* de la *propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*, en que la mujer se convierte en propiedad *comunal y común*”⁸⁷. Marx comenta con ironía que

“puede decirse que esta idea de la *comunidad de mujeres* es el *secreto a voces* de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo”. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad”⁸⁸.

Este comunismo es eso, universalización de la propiedad privada. Y como niega “por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación”. No sale de su matriz; es meramente el desarrollo y culminación de la propiedad privada. Es “la *envidia* general y constituida en poder”; es sólo “la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera”. Al fin, la idea de propiedad privada en cuanto tal se vuelve siempre contra la “propiedad privada más rica como envidia o deseo de nivelación”. Por tanto, esa figura del comunismo es la consecuencia lógica de la vida de la propiedad privada:

⁸⁵ *Ibid.*, 140 (III).

⁸⁶ *Ibid.*, 141 (III).

⁸⁷ *Ibid.*, 141 (III).

⁸⁸ *Ibid.*, 141 (III).

“El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado*”. Tiene una medida *determinada y limitada*. Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* (IV) simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella”⁸⁹.

Una variante de este comunismo grosero es el de la *propiedad común*. Aquí “la comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general”⁹⁰. En esta modalidad de la idea de comunismo capital y trabajo “son elevados a una generalidad *imaginaria*”; el *trabajo* pasa a ser la determinación universal en que todos se encuentran situados; y el *capital* es pensado como el poder universal reconocido de la comunidad.

Marx no ahorra crítica a este comunismo grosero, en especial en relación con la *mujer*, “presa y servidora de la lujuria comunitaria”. Entiende que aquí se expresa “la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo”, donde se revela su enajenación y su falsa emancipación. Leamos con atención el siguiente pasaje, en que Marx pone la relación de género como el lugar adecuado para testar el grado de miseria del hombre que se revela en la idea de ese comunismo grosero:

“pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebir la *inmediata y natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación* del *hombre* con la *mujer*. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esta relación *se evidencia*, pues, de manera *sensible*, reducida a un *hecho* visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en ser *genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la *mujer* es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el

⁸⁹ *Ibid.*, 141-2 (III-IV).

⁹⁰ *Ibid.*, 142 (IV).

otro hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo”⁹¹.

Así cierra la reflexión sobre esta primera figura del comunismo, el comunismo grosero, sea en su versión de propiedad privada generalidad, o en la de propiedad común de generalizada. En ambos casos, la cuestión esencial, la superación positiva de la propiedad privada, no se muestra exitosa. En este primer modo de manifestarse el comunismo aparece como mera “*forma de mostrarse la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como comunidad positiva*”. Su límite, pues, que ni siquiera saca al hombre de su enajenación.

En la segunda figura del comunismo, de idea más desarrollada, el hombre supera algunos aspectos de la enajenación pero aún viene lastrado por el hecho de que no piensa la propiedad privada como algo positivo. Marx distingue en esta figura dos modalidades, una en que el comunismo es “aún de naturaleza política, democrática”, y otra que ya incluye en su idea la “superación del Estado”. En ambos casos, viene a decir más, es un avance de la idea pero no ha hecho todo su recorrido. En sus propias palabras,

“En ambas formas el comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, pero como no ha captado todavía la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, está aún prisionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia”⁹².

Lamentablemente nada más dice Marx al respecto; no entra en ninguna descripción, ni menciona referentes, que sin duda aparecerían en el texto perdido a que estas notas refieren. Destaquemos que de nuevo la idea de comunismo queda ligada a la concepción de la propiedad privada; de nuevo le parece a Marx que se piensa en abstracto, como negación de ésta, cuando en realidad su superación pasa por pensarla positivamente. La frase final es contundente: ha comprendido su concepto, su funcionamiento, pero no su esencia, su origen y necesidad. Y así queda como idea abstracta.

Falta, pues, la tercera figura del comunismo, en la cual la idea se ha desarrollado y se revela como “superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto

⁹¹ *Ibid.*, 142 (IV).

⁹² *Ibid.*, 143 (IV).

autoextrañamiento del hombre”. El acento, por tanto, se pone en la conciencia y el comunismo deja de verse como negación abstracta de la propiedad privada, en cuyo caso no se vería su necesidad, y pasa a pensarse en relación con el trabajo enajenado, con el extrañamiento del hombre, en cuya perspectiva toma sentido la emancipación. No es que la propiedad privada desaparezca de la escena; al contrario, aparece ahora y su presencia revela su esencia, su necesidad, con el trabajo enajenado al fondo. Al fin, viene a decir Marx, el hombre no se emancipa librándose de la propiedad privada, o adueñándose de ella, como en las anteriores formas de la idea de comunismo; se emancipa mediante la “*apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre”. Se emancipa

“como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”⁹³.

Nótese cómo Marx asocia el comunismo en su idea desarrollada, el comunismo como alternativa emancipadora, a la implantación de una nueva relación del hombre con la naturaleza y con las cosas (incluida la propiedad). No es que desprece la necesidad de negar la propiedad en general, y especialmente en su forma particular de propiedad privada en general; pero, al menos en estos momentos de su evolución intelectual, la propiedad privada es vista sólo como un medio de la enajenación humana, teniendo esta su raíz en la relación del hombre con la naturaleza, con la objetividad. Tal vez pueda decirse que pesa sobre su reflexión el clásico problema filosófico de naturaleza/espíritu, existencia/esencia... Tal vez sí, pero mi valoración al respecto es que esa presencia de la filosofía no es un lastre; y que, en todo caso, es posible y fecunda una lectura de Marx centrada en su irrenunciable proyecto de pensar la emancipación histórica del hombre; y la misma exige verlo como esfuerzo por construir una ontología que funde una representación dialéctica de la historia. Y avalan estas palabras las tuyas, pues enseguida de hacer estas reflexiones sobre la idea de comunismo y sus metamorfosis, nos dice:

93 *Ibid.*, 143 (IV).

“El movimiento entero de la historia es, por ello, tanto su generación *real* —el nacimiento de su existencia empírica— como, para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *conocido* de su *devenir*. Mientras tanto, aquel comunismo aún incompleto busca en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, una prueba en su favor, arrancando momentos particulares del movimiento (Cabet, Villegardelle, etcétera, cabalgan especialmente sobre este caballo) y presentándolos como pruebas de su florecimiento histórico pleno, con lo que demuestra que la parte inmensamente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, si ha sido ya una vez, su ser *pasado* contradice precisamente su pretensión a la *esencia*”⁹⁴.

Es decir, la historia avanza así, se abre paso así, por mediación de figuras confusas y contradictorias; pero así avanza, y avanzan las categorías, y en el mismo movimiento en que se produce el mundo se genera la conciencia del mismo. Si la propiedad privada es el eje de la economía capitalista, y en gran medida el eje de las formas históricas de la economía, lo razonable es seguir su evolución: seguirla en sus formas objetivas, en su presencia real, y en sus manifestaciones ideales, en su concepto. Hay que seguir su rastro, y actuar conforme a su momento: “es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía”⁹⁵.

El movimiento, de la realidad y de las categorías con las que nos la apropiamos y mediante las que intervenimos en ella, se genera en la praxis histórica. Marx entiende que el comunismo, y la idea de comunismo tienen un largo recorrido histórico antes de su desarrollo real y del completo desarrollo de su concepto; por ello comprende que el comunismo “tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distinta forma”, dependiendo de la vida real y de la idea que de la misma —“vida *reconocida*”— que tenga cada pueblo, especialmente según que en esa representación la vida “transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material”. Las ideas no pueden ir por delante de la experiencia histórica, ni desprenderse de las determinaciones de las condiciones de vida. Por eso el comunismo que surge asociado de forma inmediata con el ateísmo, como indicaba Owen, sólo es una de sus figuras más rudimentarias, dado que “el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*” (desarrollado), ya que “aquel ateísmo es aún más bien una abstracción”. Es decir, ese comunismo ligado al ateísmo no puede ir más allá de un comunismo abstracto y grosero: “La filantropía

⁹⁴ *Ibid.*, 143-4 (V).

⁹⁵ *Ibid.*, 144 (V).

del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta; la filantropía del comunismo [entiéndase “comunismo desarrollado”] es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción*⁹⁶.

Marx puede cerrar la reflexión en torno a este punto del comunismo precisamente volviendo sobre el concepto de propiedad privada, en una descripción que parafraseamos. Nos dice que hemos visto que, desde el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada, vista como objeto del trabajo, el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; hemos visto que esa propiedad privada objetiva, que es la realización inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre; y hemos visto que esa propiedad privada, que constituye su propia existencia y la del otro, produce la existencia de éste para él. Pero, igualmente, podemos decir que tanto el material de trabajo (el objeto y los medios) como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento; y que en el hecho de que ha de ser éste el *punto de partida*, “ahí justamente reside la *necesidad* histórica de la propiedad privada⁹⁷.”

Enfoquemos esta conclusión: la necesidad histórica de la propiedad privada. Nada menos que la condición de posibilidad del trabajo enajenado es puesta ahora como necesidad histórica en el desarrollo humano, en su proceso de emancipación, en el cual el comunismo consciente, no como mera negación abstracta de la propiedad sino como superación positiva de la misma, es la etapa final. Esto sólo puede entenderse desde la presencia en su reflexión de la perspectiva dialéctica, de que en su forma hegeliana ésta aparece en Marx, que forcejea con la misma para que permita otros registros, de la totalidad, para adecuarla a nuevos campos y dimensiones de la existencia humana, en fin, para dotarla de una ontología que nos permita apropiarnos de la realidad en perspectiva de emancipación. En sus propias palabras:

“El carácter *social* [del hombre] es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el espíritu⁹⁸ son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su

96 *Ibid.*, 144-5 (V).

97 *Ibid.*, 145 (V).

98 En una nota a pie de página, el traductor de la edición castellana que seguimos, F. Rubio Llorente, dice: “En MEGA y en las ediciones de Landshut y Thier se dice *Geist* (espíritu), en tanto que en la de Dietz y en la de Hillman se ha leído *Genus* (goce), que parece más apropiado”. La verdad es que la coherencia con el contexto y con el vocabulario habitual de Marx hacen aconsejable, a mi entender, leer “Geist” y traducir por “espíritu”.

contenido; *actividad social y espíritu social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y como existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza"⁹⁹.

Como dice Marx, tanto la realidad como las categorías tienen su movimiento, y es importante comprenderlo desde las determinaciones de posibilidad y necesidad. Al fin el conocimiento, el acceso al saber, es un proceso productivo, y está sometido a las determinaciones de la materia prima, de los instrumentos teóricos de trabajo, de las determinaciones de la fuerza de trabajo y de las condiciones generales de la sociedad. Todo se mueve, y el pensamiento de Marx también. Pero conocer el mismo es caminar en la reconstrucción de su proceso, reescribirlo con los medios que la ciencia y la filosofía pone hoy a nuestra disposición. Los Manuscritos de 1844 son un momento, y hemos tratado de hacer transparente su verdad, que en la ontología marxiana equivale a poner de manifiesto el origen que ayude a comprender el final.

J. M. Bermudo

⁹⁹ *Ibid.*, 145-6 (V).