

FRANCISCO LÓPEZ CÁMARA

EL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN EN LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA MARXISTA

LOS *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* constituyen tres cuadernos escritos por Marx durante su estancia en París. Aunque su autor había pensado en una eventual publicación no fueron, sin embargo, concluidos. El texto que ha llegado hasta nosotros es además incompleto.¹ En este trabajo se propuso Marx analizar críticamente la economía política burguesa y la filo-

¹ Los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* permanecieron inéditos hasta 1932, en que V. Adoratzky los publicó en edición integral (*Karl Marx-Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe*, I, Vol. III), bajo el título *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie)*. La edición anterior hecha por Riazanov en 1926 era incompleta, pues no había aparecido aún el primer manuscrito. S. Landshut y J. P. Mayer publicaron también, en 1932, el texto incompleto de los *Manuscritos* con el título de *Nationalökonomie und Philosophie*. La edición, sumamente defectuosa, sirvió de base para la traducción francesa de Molitor (*Economie Politique et Philosophie*. En *Oeuvres Complètes de Karl Marx, Oeuvres Philosophiques*, T. VI, A. Costes, París, 1952) y para la española (*Economía política y filosofía*, Ed. América, México, 1939). La traducción italiana de N. Bobbio (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, G. Einaudi, Turín, 1949) constituye una versión de la edición de Adoratzky, al igual que la inglesa, hecha por Martin Milligan (*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart Ltd., Londres, 1959). No existe hasta hoy ninguna versión completa en español.

Para un análisis de los *Manuscritos*, desde diversos puntos de vista y criterios, pueden verse: E. González Pedrero, *Filosofía Política y Humanismo. Ensayo sobre los manuscritos económico-filosóficos de 1844 de Karl Marx*, México, 1957, uno de los primeros análisis serios hechos en español; Carlos Astrada, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1958; Maximilien Rubel, *Karl Marx. Essai de Biographie Intellectuelle*, Marcel Rivière et Cie., París, 1957; Pierre Naville, *De L'Aliénation à la Jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Marcel Rivière et Cie., París, 1957; Georges M. M. Cottier, *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, J. Vrin, París, 1959; y, sobre todo, Georges Lukacs, *Les Manuscrits de 1844 et la Formation du Marxisme*. En *La Nouvelle Critique*, juin 1955, N° 66.

sofía de Hegel. Marx estaba convencido de que la economía clásica no podía superar sus contradicciones sino en la medida en que sus supuestos principios y leyes fuesen confrontados con las categorías dialécticas. La filosofía hegeliana, por su parte, y más concretamente, la dialéctica, sólo adquiriría su verdadera significación histórica a la luz de la economía política. Esta nueva perspectiva metodológica explica la decisión de Marx de incluir en una misma investigación a la filosofía hegeliana y a la economía clásica. "Con los Manuscritos de 1844 —dice Lukacs—, profundizó Marx de idea genial que había encontrado en la contribución de Engels a los *Anales Franco-Alemanes*: aplicar a los problemas de la economía las categorías de la dialéctica, convertida ya en ese momento en dialéctica materialista; o mejor aún: descubrir en la dialéctica real del ser económico las leyes de la vida humana, de la evolución social de los hombres, presentándolas bajo forma conceptual. Esta dialéctica revela, por una parte, las leyes de la sociedad capitalista, y, al mismo tiempo, el secreto de su desarrollo histórico; muestra, por otra parte, la esencia del socialismo, no ya como una exigencia ideal y abstracta (como en los utopistas), sino en tanto resultado necesario del desarrollo histórico de la humanidad".²

Hasta entonces, Marx había estado tratando de desprenderse de las estrecheces especulativas de los Jóvenes Hegelianos, cuyas conclusiones tendían cada vez más a la metafísica y al anarquismo. Desde los días de la *Gazeta Renana*, cuya dirección lo vinculó muy pronto con los problemas políticos, económicos y sociales, Marx pudo comprender que la cuestión esencial consistía en buscar una base científica, objetiva a la necesaria integración que debía existir entre el pensamiento y la acción. Lo importante no era la solución de los problemas políticos mediante la especulación y la crítica teológica (que tanto atraían a los neohegelianos), como en la supresión de las condiciones sociales que hacían posible un Estado como el prusiano. Los Jóvenes Hegelianos se habían alejado de la verdadera lucha política, conformándose con los ataques a la religión; su radicalismo democrático se disolvía finalmente en un individualismo subjetivista del que más tarde Marx y Engels harían una crítica demoledora en la *Ideología Alemana*. Al suprimirse la *Gazeta Renana*, Marx se consideraba ya definitivamente desligado de los Jóvenes Hegelianos, convicción en que vinieron a confirmarlo aún más los trabajos de Feuerbach.

A mediados de 1843, Marx, alejado ya de sus ideas liberales y preocupado por aclarar su pensamiento, inicia el análisis crítico de la Filosofía del Derecho de Hegel con la esperanza de poder resolver el problema de las relacio-

² G. LUKACS, *op cit*, p 32. El trabajo de Engels publicado en los *Anales Franco-Alemanes* es el *Esbozo para una crítica de la economía política*.

nes entre la sociedad y el Estado, convencido, como estaba, de que la cuestión política sólo podía comprenderse en relación al orden de los fenómenos económicos y sociales. El propio Marx se refirió más tarde a las conclusiones que sacó de ese estudio: "Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban entonces, fue una revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844, en los *Anales Franco-Alemanes*, que se publicaba en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas, ni por la llamada evolución del Espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil', y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política".³ Este estudio debe, pues, considerarse como el inmediato antecedente de los *Manuscritos* y su mayor importancia consiste, como ha señalado Lukacs, en que fue allí donde Marx formuló por primera vez su nueva concepción filosófica y sociológica.⁴

Del análisis de la Filosofía del Derecho de Hegel, cuyo estudio había comenzado en realidad un año antes —aunque con puntos de vista diferentes—,⁵ sacó Marx la conclusión fundamental que habría de desarrollar con mayor amplitud durante su estancia en París: en el Estado burgués se manifiesta una enajenación de la esencia del hombre, condicionada por la propiedad pri-

³ K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*. Prólogo. En K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951. T. I, p. 332. El trabajo a que se refiere Marx está en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción. Más adelante me referiré a este estudio.

⁴ G. LUKACS, *op. cit.*, p. 31.

⁵ Ha habido gran discusión en torno a la fecha en que Marx redactó la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Según Riazanov, no pudo haber sido escrito antes de marzo de 1843, hipótesis que discuten Lanshut y Mayer con buenas razones. Para estos autores, lo más probable es que Marx haya comenzado a preparar la *Crítica* inmediatamente después de haberse doctorado, habiéndola terminado entre abril de 1841 y abril de 1842 (Cf. la Introducción al Tomo IV de las *Oeuvres Philosophiques*, de K. Marx, A. Costes, París, 1948, pp. XXIII-XXV). P. Naville (*op. cit.*, p. 92) se inclina también por esta misma hipótesis. La solución al problema parecen haberla encontrado, entre otros, M. Rubel (*op. cit.*, pp 55-57), y Auguste Cornu (*Karl Marx et Friedrich Engels*, Presses Universitaires de France, París, 1958, T. II, p. 193), quienes, con mayor acopio de documentos, creen que se trata, en realidad, de dos trabajos sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, llevados a cabo en épocas distintas. El primero, iniciado en 1841 y destinado a una "crítica del derecho natural según Hegel", habría sido abandonado por Marx sin haberlo terminado. El segundo, que condujo a la redacción de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, fue realizado de marzo a agosto de 1843 (Cf. A. Cornu, *op. cit.*, T. II, p. 193). Este trabajo, como se sabe, permaneció inédito hasta 1927, en que Riazanov lo publicó en *Mega* I 1/1.

vada, fundamento de toda la sociedad capitalista. La propiedad privada, en efecto, se presenta como un obstáculo que se interpone entre el hombre individual y su naturaleza "genérica", su verdadera esencia. El Estado aparece, en la sociedad burguesa, como un "Estado político", desprendido de la vida real del hombre, al cual se enfrenta como algo "exterior" a su individualidad "material", a su interés privado. El Estado político expresa una sociedad dislocada en la que el interés individual se ve separado del interés "colectivo", separación que impide al hombre realizarse dentro de la vida *colectiva*, de acuerdo con su verdadera naturaleza. Esta enajenación de la esencia humana, según Marx, sólo podrá desaparecer suprimiendo la oposición entre el Estado y la realidad social dentro de una nueva organización colectiva en la que se confunde el interés privado con el general de la comunidad y el hombre recupere su ser universal, su "ser genérico". "La democracia —dice Marx— parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también no es la constitución la que crea al pueblo, sino es el pueblo el que crea a la constitución. . . la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado, como constitución política *particular*. . . En la democracia el principio *formal* es al mismo tiempo el principio *material*. Ella es, pues, desde luego, la verdadera unidad de lo universal y de lo particular. . . En la democracia, el Estado, en tanto que particular, no es *sino particular*, en tanto que universal, es lo universal real, es decir, ninguna cosa determinada distinta del otro contenido. Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que 'en la verdadera democracia desaparece el Estado político'. Ello es cierto en este sentido: que en tanto que Estado político, en tanto que constitución, no significa ya nada para el todo".⁶

Es obvia la influencia de Feuerbach en estos primeros trabajos de Marx, que iba pasando rápidamente del idealismo al materialismo y del radicalismo liberal al comunismo. Marx aprobaba la idea de Feuerbach sobre la necesidad de invertir la falsa relación entre el sujeto y el predicado según pretendía establecerla el idealismo. El hombre no puede ser, pues, el resultado de una mera abstracción, como quiere el idealismo, sino el hombre concreto, material, "sensible". Feuerbach, sin embargo, permanecía anclado en un puro naturalismo, pues sólo concebía al hombre como un producto de la naturaleza.

⁶ K. MARX, *Critique de la Philosophie de l'Etat, de Hegel*. Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. A. Costes, París, 1948, T. IV, pp. 68-69. (Se trata de la traducción francesa del manuscrito publicado por Landshut y Mayer en: *Karl Marx, Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*. Leipzig, 1932, T. I, pp. 20-187, que no es, a su vez, sino otra edición, un poco diferente, de la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* publicada por Riazanov.)

El hombre, para Marx, era algo más: el hombre "social", cuya actividad concreta, en relación con los otros hombres, en el cuadro de la comunidad, construye la historia y se construye a sí mismo. "El único punto en que me separo de los aforismos de Feuerbach consiste en que, en mi opinión, da demasiada importancia a la naturaleza y muy poca a la política".⁷ Son las relaciones económico-sociales que se establecen entre los hombres las que hacen de éstos lo que son. La deficiencia del hombre concreto, su alienación, su "exteriorización" sólo puede ser el resultado de la organización social, entendida ésta como la manera en que los hombres han entrado en relación para poder enfrentarse a la naturaleza. Feuerbach sólo vio la enajenación religiosa, la inversión del orden real que hace aparecer a Dios, creatura del hombre, como creador del hombre. Para Marx, era preciso constatar ante todo la enajenación social y política, cuyas manifestaciones inmediatas, en la sociedad burguesa, se consagran en la propiedad privada y el Estado político. Para Feuerbach, las relaciones entre los hombres se reducían a los lazos naturales que los unen, al mismo tiempo, con la naturaleza. Esta concepción ignoraba la naturaleza esencial de la sociedad, substituyéndola por la "especie". El problema de la enajenación era, pues, un asunto de conciencia y Feuerbach sólo concebía su solución en el ámbito de la vida religiosa.

Marx no podía conformarse con semejantes conclusiones románticas, que hacían del amor la base de lo social. El problema de la enajenación humana es un problema *social* y su solución sólo podrá encontrarse en el cuadro general de las relaciones humanas, entendidas como relaciones *sociales*. ¿En qué podía consistir, entonces, la "desenajenación" del hombre de acuerdo con la nueva perspectiva con que Marx empezaba a considerar el problema? Hasta el momento en que redactaba su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx no había superado totalmente sus convicciones radical-democráticas, por lo que resulta comprensible que en ese trabajo se reduzca a proclamar la necesidad de implantar la democracia "verdadera" a que ya me referí. Esta democracia "verdadera" suponía, en esencia, la sociedad del futuro, sin Estado político y sin clases sociales, aunque Marx, alejado todavía de la teoría de la lucha de clases, no la haya concebido exactamente así. Sin embargo, el problema estaba ya claramente planteado: lo que se oponía a la integración de la vida colectiva, provocando la enajenación del hombre, era, en resumen, la propiedad privada. Como la solución propuesta por Marx era la "racionalización" del Estado, es decir, su desaparición como Estado "político" y la confluencia del interés privado y el interés público o colectivo, se estaba supo-

⁷ Carta de Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843. Citada en A. Cornu, *op. cit.*, T. II, p. 191.

niendo que semejante meta sólo podía alcanzarse suprimiendo previamente la propiedad privada.

A esta solución llegó inmediatamente Marx en sus artículos publicados en el único número de los *Anales Franco-Alemanes*, agregando, además, un nuevo elemento teórico: la realización del Estado "racional", de la "verdadera" democracia, la abolición de la propiedad privada y del Estado "político", en suma, la supresión de la enajenación humana sólo podía derivar de una revolución proletaria, lo que, necesariamente, conducía al comunismo como forma de organización social. Pues en la "propia actividad" del hombre, en sus fuerzas sociales, está, en definitiva, el motor de la historia y la historia es el mundo específicamente humano. "Toda emancipación verdadera —escribe Marx en *La cuestión judía*— es la reducción del mundo humano, de las relaciones sociales al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre al miembro de la sociedad, al individuo egoísta e independiente, por un lado, y por otro, al ciudadano, a la persona moral. La emancipación humana no será realizada sino cuando el hombre real, individual reponga en él al ciudadano abstracto y haya llegado a ser, en su vida empírica, en su trabajo y en sus relaciones individuales, un ser colectivo; cuando el hombre haya organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales y no separe ya de él la fuerza social bajo la forma de fuerza política." ⁸ En este trabajo, Marx va aún más lejos, pues encuentra ahora, como resultado de sus análisis sobre la propiedad privada, una nueva modalidad de la enajenación humana consistente en el imperio del dinero, que, como indica acertadamente Auguste Cornu, anuncia la crítica del dinero incorporada a los *Manuscritos* de 1844. En el dinero advierte Marx una manifestación concreta de la enajenación humana, quizás la más concreta de todas las alienaciones en el mundo social del capitalismo. "El dinero es el dios celoso de Israel, frente al cual no debe subsistir ningún otro dios. El dinero rebaja todos los dioses del hombre y los convierte en mercancías. El dinero es el valor general, absoluto de todas las cosas. Es por eso que ha despojado de su propio valor al mundo entero, tanto al mundo de los hombres, como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la vida humana, esencia extraña que domina al hombre y que éste adora". ⁹

Marx llegaba, pues, a la conclusión lógica de sus estudios sobre la Filoso-

⁸ K. MARX, *La Question Juive*. Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. A. Costes, París, 1952, T. I, p. 201. He corregido la traducción de Molitor, incompleta, de acuerdo con el texto que publica A. Cornu (*op. cit.*, T. II, p. 267).

⁹ K. MARX, *La Question Juive*, pp. 209-210. Al igual que en el texto anterior, he completado la versión de Molitor siguiendo la traducción de Cornu (*op. cit.*, T. II, p. 269).

fía del Derecho de Hegel: la liberación del hombre, su reconquista en el marco de la vida social sólo puede lograrse suprimiendo la propiedad privada y el dinero, causa fundamental y expresión de la enajenación de la esencia humana. ¿Quién va a suprimir una y otro? ¿Mediante qué acción o proceso histórico? *La cuestión judía* había sido redactada antes de llegar a París, influido aún su autor por las ideas de Feuerbach y sin la experiencia que le daría más tarde el contacto con el movimiento proletario de Francia. Resulta, por tanto, explicable que Marx no haya comprendido todavía el papel histórico de la clase obrera, aunque sus ideas sobre la enajenación social y económica, y la concepción de la "verdadera" democracia colectivista del futuro, basada en la abolición del Estado, lo acercasen rápidamente a las corrientes socialistas y comunistas de Francia, como habría de corroborarlo al llegar a París.

La *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (Introducción), escrita en Francia, vino a coronar la evolución de Marx hacia el materialismo histórico y el comunismo. En este artículo, considerado hoy como la forma "embrionaria" del *Manifiesto Comunista*, Marx maneja ya, con penetrante claridad, la teoría de la lucha de clases, lo que le permite completar su concepción del hombre enajenado y comprender el mecanismo histórico de la liberación humana. Este mecanismo no es otro que la *revolución*, pero una revolución promovida por una clase social que implique al mismo tiempo la emancipación de toda la sociedad; y esto sólo es posible sobre la base de la lucha de clases: "Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase particular de la sociedad burguesa coincidan; para que una clase represente a toda la sociedad, es necesario... que todos los vicios de la sociedad estén concentrados en otra clase, que una clase determinada sea la clase del escándalo general, la personificación de la barrera general; es necesario que una esfera social particular aparezca como el crimen notorio de toda la sociedad, al grado de que, al emanciparse de esta esfera, se realice la emancipación general. Para que una clase sea la clase de la emancipación por antonomasia, es preciso que, inversamente, otra clase sea abiertamente la clase del sojuzgamiento".¹⁰ Esta clase universal que no puede emanciparse sin emancipar a toda la sociedad, es el proletariado, cuya existencia se manifiesta como "la pérdida completa del hombre" y cuya liberación no puede obtenerse sin "la reconquista completa del hombre". "Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social actual, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, puesto que él mismo constituye la disolución efecti-

¹⁰ K. MARX, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Oeuvres Complètes de Karl Marx. *Oeuvres Philosophiques*. A. Costes, París, 1952, T. I, p. 102.

va de este orden social. Cuando el proletariado reclama la abolición de la propiedad privada, no hace sino establecer en principio de la sociedad lo que la sociedad ha establecido en principio del proletariado; lo que éste, sin culpa alguna, personifica ya como resultado negativo de la sociedad".¹¹

La *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* cierra el ciclo genético de la concepción materialista de la historia —formulando al menos sus bases teóricas fundamentales—, con lo cual cancela Marx su etapa neohegeliana. Sus nuevas convicciones lo alejan para siempre de los Jóvenes Hegelianos y le permiten superar las contradicciones y limitaciones de la filosofía del Estado de Hegel y la antropología romántico-naturalista de Feuerbach. La formulación del problema humano parecía clara ahora: en el proceso de la historia, el hombre, el hombre real, concreto, sensible ha visto enajenada su esencia humana debido al mecanismo de las relaciones sociales. Esta enajenación no es tanto la enajenación religiosa —en que insiste Feuerbach—, como la enajenación social: son las condiciones económico-sociales las que han engendrado al Estado político que impide al hombre manifestarse y realizarse en la plenitud de su esencia universal, esto es, dentro de la "verdadera" democracia en la que el interés individual se manifiesta al mismo tiempo y coincide con el interés colectivo. El Estado expresa un poder ajeno al hombre, "exterior" a él, que lo domina y convierte en un ser particular contrapuesto a la sociedad. El hombre se ve desprendido así del mundo del hombre, la comunidad, único medio en el que se puede realizar su esencia "universal". En el centro de esta enajenación de la esencia humana se revela el carácter negativo de la propiedad privada, elemento perturbador de la vida social que convierte al Estado, a la sociedad y al hombre en realidades extrañas y separadas del hombre. La supresión de la enajenación, la reconquista del hombre, implica, por tanto, la abolición de la propiedad privada y del Estado político, reintegrando al hombre su esencia, es decir, la posibilidad concreta de realizarse en la comunidad, identificándose con ella, confundiendo su interés individual con el interés general, recobrando, en fin, su "ser genérico" universal. Revolución social que sólo puede realizarla aquella clase social en la que se resume toda la enajenación de la esencia humana y cuya emancipación dialéctica —por las leyes mismas que rigen la historia— representa al mismo tiempo la emancipación de todo el género humano: el Proletariado.

Esta nueva y grandiosa concepción de la historia humana no constituía hasta entonces sino un mero esquema teórico y metodológico que Marx y Engels tratarían de profundizar y fundamentar en los años subsiguientes hasta la elaboración del *Manifiesto Comunista*. Ambos habían llegado a las mismas

¹¹ *Ibidem*, pp. 106-107.

conclusiones, aunque por diferentes caminos y la redacción, en 1844, de *La Sagrada Familia* no hizo sino consagrar su coincidencia de puntos de vista. El más importante punto de convergencia fue el interés por los problemas de la economía política, considerada por ambos como la base explicativa de la sociedad burguesa. El trabajo de Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*, publicado también en el único número de los *Anales Franco-Alemanes*, tuvo un impacto decisivo en la concepción nueva de Marx, moviéndolo a estudiar con especial atención a los clásicos de la economía política. Marx empezaba a convencerse por entonces —al tener contacto directo con el socialismo francés— que los fenómenos económicos desempeñan un papel de primera importancia en el dominio de las relaciones sociales y su preocupación por comprender a fondo la estructura de la sociedad burguesa lo llevó pronto a la conclusión de que en el fondo del proceso económico se localiza el mecanismo real, histórico de la enajenación humana. El resultado de sus nuevos estudios e inquietudes constituye el contenido de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, cuyo capítulo central, sin duda el más importante, analiza el fenómeno de la enajenación del trabajo.

Para Marx, lo que constituye la grandeza de la filosofía hegeliana es haber comprendido y destacado la esencia del trabajo en tanto que proceso mediante el cual el hombre se produce a sí mismo, expresándose y realizándose como un ser real, verdadero, objetivo desde el momento en que es “el resultado de su propio trabajo”. El hombre representa, gracias al trabajo, la negación dialéctica de la naturaleza, del reino de la necesidad; es la naturaleza misma que se sublima en su propia negación. El trabajo del hombre inicia el proceso de su liberación y ello en la medida en que la naturaleza es parte del mismo hombre. El hombre se libera de la naturaleza suprimiéndola como instancia que domina su cuerpo y su vida entera. El trabajo —la actividad propia del hombre, su esencia misma—, permite al hombre dominar a la naturaleza y al dominarla deja de ser dominado por ella. “. . . el animal sólo produce lo que necesita inmediatamente para él o para su cría. Produce de modo unilateral, mientras que el hombre produce de modo universal; produce sólo bajo el imperio de la necesidad física inmediata, en tanto que el hombre produce también cuando está libre de la necesidad física, e incluso sólo produce verdaderamente cuando está libre de ella”.¹² Y ello es así porque el hombre es un ser genérico “dotado de conciencia”, es decir, un ser que convierte su actividad productiva en objeto de su conciencia y de su voluntad. Por ello,

¹² K. MARX, *El trabajo enajenado*. Véase la traducción de este capítulo de los *manuscritos* que he incluido como apéndice del presente trabajo. Hasta donde llegan mis conocimientos, no existe ninguna otra traducción española de *El trabajo enajenado*.

su actividad es también una actividad *libre*. Marx define, pues, al hombre como un ser "consciente y libre" que hace de su vida el producto de su actividad.

Que el hombre es su propio producto quiere decir que, mientras al animal sólo puede garantizarle su vida la naturaleza, el hombre se garantiza a sí mismo su existencia mediante su propia actividad. Y esto ya es, en sí mismo, una supresión de la naturaleza. El trabajo realiza así la esencia del hombre y, al permitirle evadirse de la naturaleza, remite su ser humano al reino de la libertad. La esencia del hombre es la libertad, siendo en ésta donde se inicia propiamente la historia humana. Mediante el trabajo el hombre se construye a sí mismo al crear las condiciones para que se realice su esencia, esto es, su libertad. Mientras más se desligue el hombre de la necesidad, de la naturaleza, convirtiéndola en un mundo objetivo que hace posible la liberación de su especie, más cerca estará de su realización.

El trabajo es, en suma, la manifestación específica del hombre, su propio proceso de creación y la garantía de su libertad. El trabajo es su expresión histórica y la historia su propia creación. Tal es el mecanismo del trabajo. Pero, ¿en qué consiste propiamente el trabajo? En la suma de esfuerzos, teóricos y prácticos, que el hombre tiene que realizar para producir su vida. El trabajo es la producción de objetos indispensables para la vida del hombre. Pero en la producción de esos objetos, el hombre se *objetiva* en ellos, se *exterioriza*, sale de sí mismo y se enajena en su propio producto. "Este hecho significa simplemente que el objeto que el trabajo produce —el producto del trabajo— se enfrenta a éste como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es trabajo que ha sido cosificado en un objeto, que se ha vuelto material: esta es la *objetivación* del trabajo".¹³ El trabajo tiene, pues, su lado negativo, aspecto que no supo ver Hegel cuando concibe al hombre como el resultado de su propio trabajo. Si la objetivación en el trabajo aparece como enajenación, la reapropiación del objeto aparece como cancelación de esa enajenación. En el estadio del trabajo natural, libre e individual, el hombre cancela su enajenación al consumir sus productos, lo que le permite al mismo tiempo apropiarse de la naturaleza inorgánica desde dos puntos de vista: como apropiación "natural" de los objetos necesarios para su existencia física y como apropiación "humana" de la naturaleza en tanto objeto para la ciencia o para el arte. En la producción libre, el hombre no sólo se apropia de la naturaleza en esos dos sentidos, sino también se apropia de su vida y de su trabajo. Al ser dueño del producto de su trabajo, también es dueño de su trabajo, y en consecuencia, de su propia vida. ¿Qué ocurriría, sin embargo, si alguna "potencia extraña" e independiente de

¹³ *Ibidem*.

él se interpusiera en el proceso de la apropiación y le impidiese la recuperación de su producto? Su objetivación en el trabajo se convertiría en pérdida del objeto y la pérdida del objeto significaría la pérdida de su trabajo y la enajenación de su vida. Esto es precisamente lo que constata Marx en la sociedad capitalista: "En el estadio de la economía privada, esta realización del trabajo aparece como *pérdida de realidad* de los trabajadores; la objetivación aparece como pérdida y esclavitud del objeto; la apropiación aparece como *enajenación*, como *alienación*"¹⁴

En la economía privada, se invierte la relación original del trabajo de tal manera que, lejos de constituir éste el proceso de autocreación del hombre y la realización de su esencia, se convierte en mecanismo de su "caída" y "desintegración" como hombre, enajenándolo nuevamente a la naturaleza. Lejos de liberar al hombre, el trabajo lo esclaviza y destruye su esencia al convertirla en un mero medio para su existencia física. La enajenación del trabajo convierte la vida genérica del hombre —su realización— en un instrumento para mantener su vida animal. "Lo que es animal se vuelve humano y lo que es humano se vuelve animal". Lo que el hombre tiene de animal —comer, beber, procrear— también es humano, pero convertido en exclusivo fin de la actividad del hombre transforma a éste en mero animal. Al perder el hombre su producto, pierde también su trabajo y pierde, por tanto su vida misma, su vida humana. "Al desprender del hombre el objeto de su producción, el trabajo enajenado desprende de él su *vida genérica*, su objetividad real específica, y transforma su superioridad sobre los animales en una desventaja, consistente en el hecho de que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatado".¹⁵

Pero si el hombre pierde el producto de su trabajo es porque algo o alguien independiente y extraño a él aprovecha ese producto. Este ser extraño, ajeno sólo puede ser otro hombre. Si el producto del trabajo de un hombre se le enfrenta como una entidad independiente y hostil, sólo puede ser porque hay otro hombre que, al apropiarse de ese producto se manifiesta, en relación con el productor, como hostil e independiente de él. La enajenación del trabajo no hace, pues, sino manifestar la enajenación del hombre por el hombre. Ambos ven enajenada su esencia humana al verse enfrentados como seres extraños y opuestos. Esta relación enajenada, fundamento de la división en clases, es reproducida continuamente por el trabajo en el estadio de la economía privada y sirve para explicarnos el origen de la propiedad privada: "La propiedad privada es así el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo".¹⁶ Tales son los resultados a que conduce el lado negativo del trabajo: la explotación del hombre por el hombre. Marx encontraba así la verdadera explicación de la ruptura de la sociedad en clases sociales y de la constante lucha entre ellas. La historia se vuelve un proceso comprensible: "La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, manteniendo una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes".¹⁷

Pero, ¿a qué se debe la enajenación del trabajo? ¿Cómo se explica que esta actividad vital del hombre —manifestación de su carácter "específico"— se vuelva contra él, desintegrando su esencia humana, su libertad, y degradándolo hasta convertirlo en "la más miserable de las mercancías"? Es probable que Marx haya completado su análisis sobre el trabajo en las páginas perdidas del manuscrito de 1844, tratando de dar respuesta a semejante cuestión: "¿Cómo —debemos preguntarnos ahora— llega el *hombre a alienar*, a enajenar *su propio trabajo*? ¿Cómo se inserta esta enajenación en la naturaleza del desarrollo humano?"¹⁸ Desconocemos, sin embargo, las conclusiones a que haya llegado en aquella época. En todo caso, no sería sino hasta la *Ideología Alemana* cuando Marx daría forma acabada al análisis sociológico del trabajo enajenado.

El secreto, para Marx, está en las condiciones mismas en que el hombre debe desarrollar su actividad productiva. La enajenación del trabajo aparece propiamente en el momento en que "algo" se interpone entre el hombre y su producto, algo que viene a "amenazar" la reapropiación del mundo externo objetivo creado por la producción humana. La clave del problema la resume Marx en esta frase de la sexta *Tesis sobre Feuerbach*: "Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales... Feuerbach, que no entra en la crítica de este ser real, se ve, por tanto, obligado... a hacer caso omiso del desarrollo histórico... presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*... no ve que... el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad." El hombre no produce *aislada-*

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ K. MARX, F. ENGELS, *El Manifiesto Comunista*.

¹⁸ K. MARX, *El trabajo enajenado*.

mente; la manifestación de su vida "humana", el trabajo, es una actividad que se realiza con otros hombres y *para otros hombres*. Es en este sentido como el hombre es un *ser social*. Su primera expresión propiamente "humana", el trabajo, se debe producir pronto como una expresión "colectiva", en comunión con otros hombres. "Los individuos son tal como manifiestan su vida. Lo que son coincide, pues, con su producción, tanto por *lo que* producen, como por la *manera* como producen. En consecuencia, lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción. Esta producción sólo aparece con el *aumento de la población*, la cual presupone, a su vez, un *comercio* entre los individuos. El hecho es, pues, el siguiente: determinados individuos, que son productivamente activos de un modo determinado, entran en determinadas relaciones sociales y políticas."¹⁹

El trabajo es, pues, un hecho *social*. Y las primeras relaciones en que entran los hombres son relaciones materiales de producción que, de esta manera, ocasionan el fenómeno de la *división del trabajo*, gran "enigma de la historia". La división del trabajo hace que los hombres entren en conexiones de interdependencia, ya que, en un sentido, cada uno de ellos debe producir menos de lo que necesita, y, en otro, más de lo que le hace falta para la producción de su vida material. Los individuos se insertan entonces en un tramado de relaciones productivas, una de cuyas primeras consecuencias es poner en peligro el proceso de apropiación, es decir, la reproducción de la vida individual. Los hombres no se bastan a sí mismos con su trabajo y éste, incluso, empieza a serles arrebatado en la medida en que no depende ya de la sola voluntad individual. El hombre se ve *forzado* a trabajar si quiere vivir: por encima de él surge un poder ajeno y "extraño" que reivindica títulos privativos sobre cada actividad individual y se posesiona paulatinamente de su producto. Este poder social aparece como un poder opuesto al hombre desde el momento en que se apodera del objeto de su producción. Frente al interés individual se opone el interés "colectivo". Aquel poder "extraño" es la sociedad misma, el sistema o estructura de relaciones de producción en que caen los hombres para la reproducción de su vida en común.

El efecto de la división del trabajo más funesto para el hombre es que hace permanente su enajenación en el trabajo. La estructura social, como vimos, impide al hombre la reapropiación de su producto, esto es, le obstaculiza su desenajenación. Convierte al objeto de su trabajo en algo que no puede ya recuperar: la sociedad surge ahora como el gran distribuidor de la producción humana, con lo cual hace posible, por primera vez, "la apropiación de trabajo

¹⁹ K. MARX-F. ENGELS, *L'Ideologie Allemande*. Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. A. Costes, París, 1953, T. VI. p. 155.

ajeno" y consagra, en consecuencia, la autoenajenación de cada hombre en su producto. La enajenación del producto del hombre se vuelve enajenación de su trabajo, de su actividad vital, enajenación de su propia vida, que ya no le pertenece a él sino a la sociedad. La autoenajenación se transforma así en enajenación social, y ello por un doble motivo: porque, en primer término, el hombre no controla ya su trabajo, sino que éste es controlado por un poder "extraño" que se le enfrenta; y, después, porque ese supremo poder distribuidor, al no ser dominado por el hombre, empieza a repartir desigualmente el producto del trabajo, "tanto cuantitativa como cualitativamente". Aquella "apropiación de trabajo ajeno" se convierte en apropiación desequilibrada, que hace que ciertos hombres del grupo social consuman más y trabajen menos, y otros trabajen más y consuman menos. En esto desemboca la división del trabajo: la enajenación del hombre por el hombre y el surgimiento de la propiedad privada. El ciclo de la enajenación social del hombre parecía ahora completo. En el fondo de todo el proceso social, tal como se manifiesta hasta hoy, hay un fenómeno determinante que no sólo nos explica el origen de toda la miseria humana, sino también el lado negativo de la vida social: el fenómeno de la enajenación del trabajo.

El hombre, se dice desde antiguo, es un ser social "por naturaleza". ¿Qué significa esto? Simplemente: que el hombre es un ser destinado por la naturaleza a vivir en comunidad con los otros hombres. La sociología idealista, desde sus mismos orígenes, ha creído siempre encontrar en esta frase la panacea de todas sus explicaciones. Todo el complejo mundo de los fenómenos sociales se reduce a esa abstracción fatalista: los hombres están destinados a vivir, "por naturaleza", los unos junto a los otros. Y de esta fatalidad nace la sociedad. Pero, ¿en qué reside, en última instancia, el carácter "social" del hombre? ¿Cuál es el mecanismo real, objetivo, histórico de la interdependencia humana y dónde se sitúan propiamente sus "leyes" inmanentes? ¿Dónde se funda el proceso de las relaciones sociales, a qué factores responde, cómo se manifiesta en el ámbito específico del hombre? ¿Qué es, en suma, la "sociedad", esta abstracción difusa que la pretendida ciencia sociológica burguesa ha querido convertir en objeto de estudio? Si la historia es el marco propio del hombre, su verdadera creación, en la que él mismo se crea y se realiza, ¿cómo explicarnos entonces que el mundo del hombre se vuelva contra él mismo y lo destruya? "Los individuos —dice Marx— han partido siempre de sí, y parten siempre de sí. Sus relaciones son relaciones del proceso real de sus vidas. ¿Cómo sucede que sus relaciones se independizan frente a ellos? ¿Cómo sucede que los poderes de sus propias vidas alcancen una preponderancia contra ellos?"

La sociología burguesa sólo puede responder con abstracciones. Marx se remite, en cambio, a un hecho natural y humano a la vez: el trabajo. El trabajo no sólo explica al hombre, sino también al tramado de relaciones en que entra

con otros hombres; no sólo nos explica el fenómeno de la realización del hombre, sino también el de su negación. Marx se remite, igualmente, a otro hecho: la sociedad, el poder "extraño" que hace posible la vida del hombre y la desintegra al mismo tiempo, que es la creación misma del hombre y su propia destrucción. Entre estos dos hechos está el proceso dialéctico capital: la enajenación del trabajo, que desprende al hombre de la sociedad, su mundo humano específico, y lo enfrenta a los otros hombres, convirtiéndolo en "esclavo de la naturaleza". Por eso la sociología de Marx, estructurada toda ella sobre la categoría de enajenación es también, por su mismo carácter objetivo, la base de su humanismo social, al cual concebía, desde los días en que estudiaba la Filosofía del Derecho de Hegel, como la desenajenación del hombre por el hombre, en el marco propio del hombre: la sociedad. La identificación del hombre consigo mismo, su eclosión como verdadero hombre, individual y social al mismo tiempo, la libertad como su esencia específica: tal es la sociología marxista del futuro, descrita ya en *La Sagrada Familia*: "Si el hombre saca todo su conocimiento, etc., del mundo físico y de su experiencia realizada en el mundo físico, importa, pues, organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre encuentre en él y se asimile lo que es realmente humano, que se conozca como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, es importante que el interés particular del hombre se confunda con el interés humano. Si el hombre es no libre, en el sentido materialista de la palabra, es decir, si es libre no por la fuerza negativa para evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva para hacer valer su verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino que hay que destruir los lugares antisociales en que nacen los crímenes y dar a cada uno el espacio que necesita en la sociedad para la manifestación esencial de su vida. Si el hombre está formado por las circunstancias, hay que formar a las circunstancias humanamente. Si el hombre es, por naturaleza, sociable, no desarrolla su verdadera naturaleza sino en la sociedad, y la fuerza de su naturaleza debe medirse no por la fuerza del individuo particular, sino por la fuerza de la sociedad." ²⁰

²⁰ K. MARX, *La Sainte Famille*. Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. A. Costes, París, 1947, T. II, pp. 234-235.