

LA EMANCIPACIÓN HUMANA COMO VIDA GENÉRICA: UNA PROPUESTA DIALÉCTICA DESDE LOS MANUSCRITOS¹

Alonso Silva Rojas

Javier Orlando Aguirre Román

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Profesores Escuela de filosofía

Universidad Industrial de Santander

En los manuscritos económico-filosóficos de 1844 Marx sintetiza su concepción de lo que él venía proponiendo desde *La cuestión Judía*, a saber, la necesidad de elaborar una crítica a la idea de emancipación política y de emprender una argumentación demostrativa en torno a la necesidad de emprender un cambio radical con la cual se lograra la verdadera emancipación, esto es, la emancipación humana.

En los *Manuscritos* despliega pues Marx todo un abanico de reflexiones filosóficas sobre la emancipación del hombre que a nuestro modo de ver se estructuran en la crítica a la dialéctica hegeliana expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, todas las ilusiones de la especulación hegeliana estarían juntas, según Marx, en el hecho de que la conciencia se mantiene siempre junto a sí cuando descubre en su seno al ser otro. De esta manera, se crea una falsa conciencia del otro, en cuanto pretende ser sensibilidad, realidad, vida, sin lograrlo, pues está encarcelada en su propio ser sí mismo abstracto, espiritual. Esto implica que el hombre autoconsciente, que identifica el mundo trascendente y espiritual como algo autoenajenado, termina luego confirmándolo, puesto que al no reconocer el mundo exterior sino solamente como parte de su mundo interior termina tratando de cambiar las formas, manteniendo la realidad sin cambio. De esta manera, el hombre, al incorporar a sí, esto es, en su ser, al otro en cuanto tal, no busca una transformación del mundo real, sino que lo acepta y restaura de manera espiritual.

1. Este es un avance de investigación dentro del proyecto No.5218 registrado en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Industrial de Santander, titulado “Carlos Marx y la crítica de los derechos”

Por ello defiende Marx el naturalismo realizado o humanismo que unifica al materialismo con el idealismo y es capaz de “comprender el acto de la historia universal”. Se trata de una concepción según la cual el ser humano encuentra objetos naturales fuera de sí y se concibe a sí mismo también como un ser natural. El hombre es, entonces, no sólo actividad espiritual que se proyecta sobre sí mismo para encontrar lo otro de sí en su misma esencia autoconsciente sino fuerza y realización de su ser en la historia, en el mundo natural del cual él mismo hace parte, como ser natural, esto es genérico. De esta manera, cuerpo y espíritu, teoría y praxis constituyen una unidad que permite al ser humano desplegar sus fuerzas naturales, sus fuerzas vitales y su actividad natural en pro de la transformación de la sociedad.

En este contexto, expone Marx, cómo la propiedad privada hace que el hombre se pierda a sí mismo, esto es a su ser en cuanto ser genérico y vital y se reduzca a una mera mercancía y de qué manera, a través de la crítica radical y de la acción radical se puede lograr la abolición de las condiciones objetivas de la explotación y la realización de un mundo en donde tanto el trabajo como el conocimiento, la interacción y el goce humanos constituyan una actividad auténticamente social. En este sentido, la dialéctica no giraría ya como en Hegel en torno a un triple movimiento de poner-negar-restaurar, sino de un posicionamiento del socialismo como real y auténtica negación de la negación.

DIFERENTES SENTIDOS DE LA DIALÉCTICA EN MARX Y EN HEGEL

Marx reconoce los logros de la fenomenología hegeliana en los siguientes términos:

“Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (...)”².

Esto quiere decir que a diferencia de otras concepciones filosóficas, Hegel reconoce al ser y al saber del hombre como productos de su devenir histórico, como resultado de su propia acción en el mundo, que no es otra cosa que su interactuar con otros seres humanos.

Pese a esto, Hegel, afirma Marx, mantiene la mistificación que se funda en la consideración del objeto como conciencia abstracta y al sujeto como autoconciencia. De esta manera no se explicitan ni ponen en cuestión las raíces materiales de la enajenación del hombre, puesto que el pensamiento puro, que se expresa en el saber absoluto, no va nunca hacia fuera, sino que recupera al objeto como objeto de su conciencia y al mundo exterior sólo como manifestación de su autoconciencia. Así, en Hegel la negatividad de la conciencia con respecto a la autoconciencia, representa una enajenación de sí misma que, sin embargo,

2. MARX, Carlos, *Manuscritos*, Barcelona: Altaya, 1993.p. 193s.

no conduce a un reconocimiento del objeto exterior como tal, puesto que ella conoce al objeto sólo como parte de sí misma, en el marco de su inseparable unidad del "(...) ser — para— sí, como sí misma (...) y "(...) así en su ser otro como tal está junto a sí (...)”³.

La misma dialéctica vale, según Marx, para el conocimiento en Hegel:

“El modo en que la conciencia es y en que algo es para ella es el saber. El saber es su único acto. Por esto algo es para ella en la medida en que ella sabe este algo. Saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, la autoconciencia sabe la negatividad del objeto, es decir, el no—ser—diferente del objeto respecto de ella, el no—ser del objeto para ella, porque sabe al objeto como su autoenajenación, es decir, ella se sabe (el saber como objeto) porque el objeto es sólo la apariencia de un objeto, una fantasmagoría mentirosa, pero en su ser no es otra cosa que el saber mismo que se ha opuesto a él mismo y por eso se ha opuesto una negatividad, algo que no tiene ninguna objetividad fuera del saber; o, dicho de otra forma, el saber sabe que al relacionarse con un objeto, simplemente está fuera de sí, que se enajena, que él mismo sólo aparece ante sí como objeto, o que aquello que se le aparece como objeto sólo es él mismo”⁴.

Todas las ilusiones de la especulación hegeliana estarían juntas, según Marx, en el hecho de que la conciencia se mantiene siempre junto a sí cuando descubre en su seno al ser otro. De esta manera, se crea una falsa conciencia del otro, en cuanto pretende ser sensibilidad, realidad, vida, sin lograrlo, pues está encarcelada en su propio ser sí mismo abstracto, espiritual. Esto implica que el hombre autoconsciente, que identifica el mundo trascendente y espiritual como algo autoenajenado, termina luego confirmándolo, puesto que al no reconocer el mundo exterior sino solamente como parte de su mundo interior la forma enajenada se presenta como "(...) su verdadera existencia, la restaura, pretende estar junto a sí en su ser—otro en cuanto tal”⁵. Esto puede verse en el caso concreto de la superación abstracta de la religión, en tanto que dentro de la lógica hegeliana primero se reconoce la religión “como un producto de la autoenajenación”, para luego confirmarla “en la *Religión en cuanto Religión*”. El falso criticismo de Hegel se puede resumir, entonces, en tres momentos: *poner, negar y restaurar*. Por el contrario, la real superación de la religión se da cuando el ser humano toma conciencia de que “la Religión es la autoconciencia enajenada del hombre” y hace todo lo posible por lograr que sea “*superada, aniquilada*”. Se trata, entonces de confirmar mediante la negación la esencia verdadera, en la medida en que se niega el ser aparente.

Precisamente, afirma Marx, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel puede observarse con claridad como la “superación” propuesta en la dialéctica hegeliano es sólo aparente: “el *Derecho Privado* superado es igual a *Moral*, la moral superada igual a *familia*, la familia superada igual a *Sociedad civil*, la sociedad civil superada igual a *Estado*, el Estado superado igual a *Historia Universal*. En la *realidad* siguen en pie *Derecho privado, moral, familia, sociedad civil, Estado, etc.*, sólo que se han convertido en *momentos*, en existencias y modos de existir del hombre que carecen de validez aislados, que se disuelven y se engendran recíprocamente, etc. *Momentos del Movimiento*.

3 Ibid., p. 196.

4. Ibid., p. 201

5. Ibid., p. 202.

Esta misma lógica la descubre Marx en toda la estructura de la dialéctica fenomenológica hegeliana:

“Del mismo modo, la cualidad superada es igual a cantidad, la cantidad superada igual a medida, la medida superada igual a esencia, la esencia superada igual a fenómeno, el fenómeno superado igual a realidad, la realidad superada igual a concepto, el concepto superado igual a objetividad, la objetividad superada igual a idea absoluta, la idea absoluta superada igual a naturaleza, la naturaleza superada igual a espíritu subjetivo, el espíritu subjetivo superado igual a espíritu objetivo, ético, el espíritu ético superado igual a arte, el arte superado igual a Religión, la Religión superada igual a saber absoluto”⁶.

Para Marx, el objetivo último es superar la propiedad privada como forma predominante de relación social. En este sentido, pareciera que Hegel ya hubiese mostrado esa superación en su Filosofía del Derecho, en cuanto que la propiedad privada se supera en la moral. Pero, como se trata sólo de una superación ideal se deja intacta la propiedad privada real. En este sentido, creyendo haberla superado en el pensamiento, se cree también superada en la realidad.

Por el contrario, para Marx, el *superar* debe ser entendido movimiento objetivo que tiene como objeto la superación de la existencia enajenada dada en el mundo real. Así se comprende, entonces que “(...) el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico”⁷. El superar, se convierte de esta manera en el fundamento positivo de la negación emprendida por el hombre que quiere ganarse a sí mismo, realizarse mediante un acto de autogeneración en el devenir histórico.

En síntesis, la lógica hegeliana conduce a la idea absoluta como mera abstracción que de por sí no es nada, ya que *únicamente* la naturaleza es algo. En efecto, “(...) La idea abstracta, que se convierte inmediatamente en *contemplación*, no es en realidad otra cosa que el pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se resuelve a la *contemplación*. Todo este tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* no es sino el tránsito (...) de la *abstracción* a la *contemplación*. El sentido *místico* que lleva al filósofo del pensar abstracto al contemplar es el *aburrimiento*, la nostalgia de un contenido”. De esta manera, para él, “(...) lo verdadero es siempre la idea. La naturaleza es únicamente la *forma* de su *ser—otro*”⁸.

En este contexto Marx defiende el naturalismo realizado o humanismo que unifica al materialismo con el idealismo y es capaz de ‘comprender el acto de la historia universal’. Se trata de una concepción según la cual el ser humano encuentra objetos naturales fuera de sí y se concibe a sí mismo también como un ser natural. El hombre es, entonces, no sólo actividad espiritual que se proyecta sobre sí mismo para encontrar lo otro de sí en su misma esencia autoconsciente sino fuerza y realización de su ser en la historia, en el mundo natural del cual él mismo hace parte.

6. *Ibíd.*, p. 204.

7. *Ibíd.*, p. 205.

8. *Ibíd.*, p. 211.

Este naturalismo es expuesto de la siguiente manera:

“El hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos los son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales (...) tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales sensibles, puede exteriorizar su vida. Ser objetivo natural sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercer objeto; naturaleza, sentido (...)

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo.

Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.

Un ser no objetivo es un no ser, un absurdo (...) Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy un otro, otra realidad que el objeto fuera de mí.

*Para este tercer objeto yo soy, pues, otra realidad que él, es decir, soy su objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe ningún ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser no objetivo es un ser irracional, no sensible, sólo pensado, es decir, solo imaginado, un ente de abstracción (...)*⁹.

Tenemos pues, en este párrafo la clara exposición marxiana de la necesidad de romper con el círculo lógico idealista hegeliano y postular la necesidad lógica de la existencia de seres reales fuera de la autoconciencia humana. El hombre tiene seres reales fuera de sí y a su vez es un ser exterior para otros seres, de tal manera que interactúa con la naturaleza, entendida como la totalidad de lo existente real, haciendo parte integral de esa misma naturaleza. Por eso todo lo que es, lo que hace, lo que piensa y lo que proyecta es material y corporal, está constituido materialmente por la vida real misma.

El hombre, sin embargo, no está en el mundo a la manera de los otros seres minerales, vegetales o animales, pues él es SER GENÉRICO, esto es, un ser que comprende y crea la realidad como una totalidad. El hombre, en efecto, da sentido a lo real y transforma la naturaleza de acuerdo a su labor autogeneradora y a su horizonte total de comprensión del mundo. En este contexto, el materialismo y el naturalismo humano es genérico, en cuanto supone comprender y significar la naturaleza como autoconciente y autoprodutora actividad creadora de la realidad objetiva del mundo. En este sentido afirma Marx: “La historia es la verdadera Historia Natural del hombre (...)”, puesto que no está en el mundo como pasivo yacer, sino como creadora fuerza generadora de vida y de significación de la existencia. Por eso para Marx, el hombre “(...) no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse: y confirmarse tanto en su ser como en su saber (...) Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser

9. *Ibíd.*, p. 198s.

humano en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que *nacer*, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la *historia*¹⁰.

La historia constituye lo humano propiamente dicho y por lo tanto su naturaleza. No existe pues un ser desvinculado, separado de la realidad histórica, en cuanto que su ser, pensar y actuar están constituidos por una realidad histórica que significa y resignifica la totalidad de la naturaleza y de las interacciones posibles en el mundo.

EL TRABAJADOR COMO HOMBRE QUE SE PIERDE A SÍ MISMO A CAUSA DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Tanto los teóricos del contractualismo social como Kant partían de una concepción que ponía como punto de partida de la organización social la propiedad privada. En Kant, por ejemplo, es claro que el derecho público y con ello también el privado y cualquier forma de derecho, en general, surge con la declaración de lo “mío” y lo “tuyo”. Esto quiere decir que sólo con la apropiación privada surge *realiter* la diferenciación entre moralidad y legalidad. Al partir de esta idea como supuesto absoluto de la relación entre los seres humanos, no se explica, para Marx, la esencia material de la propiedad privada, se parte de ella como condición necesaria de lo real, pero no se conoce su esencia, su fundamento. Es precisamente Hegel, desde el punto de vista filosófico y la Economía Política, desde el punto de vista social quienes claramente tratan de dar explicación al fenómeno de la propiedad privada, sin ir, sin embargo, más allá de la misma reflexión ilustrada. En efecto, afirma Marx, estas dos formas de comprender el fenómeno de la vida social parten de la propiedad privada como supuesto, pero no logran captar su esencia material, su devenir histórico, sus manifestaciones en el mundo real.

Hegel, como se ha visto, trata de explicar el mundo existente, como una manifestación de la idea racional y con ello mistifica, oscurece, oculta las reales manifestaciones de la propiedad privada en el mundo. Con ello, no se comprende el verdadero sustento de las relaciones sociales de la realidad capitalista, ni por qué el derecho representa la forma fundamental de relación en la modernidad. Por su parte, la Economía Política, postula al trabajo como el fundamento de la relación social de los seres humanos en el capitalismo, pero “santifica” esta relación en una actitud acrítica, pues no la cuestiona sino que la constituye en la “única” y verdadera forma de convivencia humana. La Economía Política describe cómo funciona pero no comprende el trasfondo relacional de capital y trabajo. Es por ello que Marx propone hacer explícita esta relación de tal manera que pueda salir a la luz cómo el trabajo se convierte, en el marco de la propiedad privada, en una condena para los seres humanos, que se extrañan a sí mismos y pierden su humanidad bajo las cadenas de tiempo dedicado a la producción para otros.

Trabajo y capital forman en el capitalismo una perversa simbiosis que destruye la vida humana en tanto que extraña al hombre y a la naturaleza, y su acción conjunta produce un objeto que no tiene relación con la vida real de los hombres. Como todo se vuelve objeto de cambio, tanto el trabajador como el producto son meras mercancías, vaciadas de toda significación propiamente humana. En palabras de Marx, la producción de la actividad humana como trabajo, es “(...) una actividad totalmente extraña a sí misma, extraña al hombre y a la naturaleza y por ello totalmente extraña a la conciencia y a la manifestación vital; la existencia *abstracta* del hombre como un puro *hombre de trabajo*,

10. *Ibíd.*, p. 199s.

que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia”¹¹. Por otra parte, la producción del objeto de la actividad humana como *capital*, hace que el objeto pierda toda determinación natural y social y la propiedad humana quede vaciada de su cualidad natural y social. De esta manera todo se vuelve indiferente respecto de su contenido *real*.

Ahora bien, si definir es determinar la esencia de lo que es ¿cuál es la esencia de la propiedad privada en cuanto que se hace realidad en un sujeto? La respuesta de Marx no deja duda al respecto: “La esencia subjetiva de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como persona, es el trabajo (...)”¹². Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la *esencia subjetiva* de la riqueza, la propiedad privada adquiere una esencia *objetiva* para el hombre. Al poner el trabajo como principio de la riqueza y el bienestar pareciera como si se estuviera haciendo un reconocimiento del hombre, sin embargo en la realidad lo que sucede es que el trabajo en el capitalismo representa ‘la consecuente realización de la negación del hombre’, pues ya no se encuentra él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino que se convierte 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”¹³.

En efecto, afirma Marx, la industria ha rasgado por dentro la forma feudal del trabajo agrícola que poco a poco se va haciendo valer como *trabajo* en general. De esta manera, “toda riqueza se ha convertido en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo, y la industria es el trabajo concluido y pleno del mismo modo que el *sistema fabril* es la esencia perfeccionada de la *industria*, es decir, del trabajo, y el *capital industrial* es la forma objetiva conclusa de la propiedad privada”¹⁴. Así puede observarse cómo la propiedad privada va consolidando su dominio sobre el hombre hasta convertirse, en ‘un poder histórico—universal’.

Ahora bien, en este contexto de propiedad privada el trabajador, esto es, el sujeto esencial de la propiedad privada, se define en relación con el capital, pues si éste no existe aquel pierde sus atribuciones esenciales. Esta dependencia ontológica hace que las propiedades esenciales del trabajador dependan de un ser extraño a sí mismo. Ahora bien, si las propiedades esenciales del trabajador dependen de algo exterior a sí mismo, su constitución ontológica es heterónoma, por lo que no puede valerse por sí mismo. Y si no puede valerse por sí mismo, no puede ser un sujeto libre y autónomo como pretende la Ilustración que es la característica fundamental de la humanidad. Al desaparecer su humanidad se diluye al mismo tiempo su capacidad de ser objeto de derechos propiamente humanos, pasando a ser una simple mercancía, un objeto que puede ser comprado y vendido como cualquier otra mercancía más. En conclusión, el capital invertido en el proceso de producción genera al hombre de forma deshumanizada y conduce a la inmoralidad, la deformación y el embrutecimiento de del cuerpo y del espíritu humano.

11. *Ibíd.*, p. 129.

12. *Ibíd.*, p. 144.

13. *Ibíd.*, p. 140.

14. *Ibíd.*, p. 143.

Y, ¿cómo tiene lugar esta perversión moral de la humanidad del trabajador? El proceso es el siguiente: Dentro de la propiedad privada los capitalistas necesitan crear siempre nuevas necesidades que se convierten en una obsesión para los individuos que se lanzan cada vez a un nuevo sacrificio, en aras de satisfacer su nueva forma de placer. Los productos se convierten así en objetos de un recíproco engaño y una mutua explotación y el valor de lo que existe se reduce a su dimensión cuantitativa. En este sentido, el idealismo de la propiedad privada no es más que la fantasía, la arbitrariedad y el antojo puestos al servicio de una maquinaria que hace que los seres humanos se conviertan en esclavos de su ingeniosa y calculadora estrategia de convertir los caprichos refinados, antinaturales, e imaginarios de los individuos en paradigma de existencia. De esta forma se puede concluir, según Marx, que en el capitalismo la avaricia es la virtud por excelencia, y la moral capitalista es la riqueza con buena conciencia en cuanto se predica de manera ideológica que quien todo lo tiene lo ha logrado como producto de su trabajo, ahorro y sobriedad.

Estas fantasías sin embargo, no son válidas para todos los entes sociales, pues el obrero está reducido al más bestial salvajismo y a la plena, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades. De esta manera, afirma Marx,

“(...) La luz, el aire, etcétera, la más simple limpieza animal, deja de ser una necesidad para el hombre. La basura, esta corrupción y podredumbre del hombre, la cloaca de la civilización (esto hay que entenderlo literalmente) se convierte para él en un elemento vital. La dejadez totalmente antinatural, la naturaleza podrida, se convierten en su elemento vital. Ninguno de sus sentidos continúa existiendo, no ya en su forma humana, pero ni siquiera en forma inhumana, ni siquiera en forma animal (...) No sólo no tiene el hombre ninguna necesidad humana, es que incluso las necesidades animales desaparecen (...)”¹⁵.

De esta manera, el proletariado queda totalmente excluido del goce de los beneficios sociales, constituyendo de esta manera la otredad, la antítesis del burgués y de la propiedad privada. Por ello también es la única clase que reúne las cualidades para erigirse en motora del cambio radical de la estructura social.

Esta paupérrima condición del trabajador se estructura en torno al papel que juega el dinero en la sociedad burguesa. El dinero, en efecto, es lo que determina si se puede o no gozar de los beneficios sociales. Con él un sujeto puede apropiarse de todos los demás objetos; sin él nada es posible, ni satisfacer las necesidades materiales ni espirituales. El dinero tiene la propiedad mágico-religiosa de lograr la transubstanciación de todo lo real y de los valores éticos y sociales:

(...) El dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre (...) Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice. Si suponemos al hombre como hombre y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre –y con la naturaleza– ha de ser objeto de la

15. *Ibíd.*, p. 162.

voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una exteriorización vital como hombre amante no te conviertes en hombre amado, tu amor es impotente, una desgracia”¹⁶.

Ahora bien, como el dinero es la medida de todas las cosas, quien no lo posee pierde todos los valores sobre los que se funda la sociedad liberal. Sólo se es lo que el dinero puede comprar. Se es libre si el dinero me permite vivir en libertad, se puede ser librepensador si a través del dinero se ha podido asistir a una institución docente, se es autónomo si lo que se gana permite tomar las decisiones sobre la propia vida sin depender de los demás, se puede ser crítico si se poseen los recursos para no estar sometidos al poder de alguien que prohíba el debate racional y el uso público de la razón. Como la sociedad liberal se funda en los derechos de libertad y la igualdad y éstos están íntimamente ligados a la posesión de recursos económicos, los derechos humanos de la sociedad capitalista son los derechos de los poseedores, convirtiéndose así en dones otorgados por la capacidad de compra que cada quien tenga. En palabras de Marx:

“Lo que mediante el dinero es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad”¹⁷.

De esta manera, el dinero se convierte, en la sociedad capitalista, en la verdadera fuerza creadora, pues hace que lo que el hombre piensa pueda convertirse en realidad. Las necesidades humanas y su satisfacción pasan por la criba del dinero. Sólo quien puede pagar puede desarrollar sus potencialidades individuales, puede realizarse como el ser propio de sí mismo que corresponde con su pensar más íntimo.

En definitiva, tenemos entonces que el trabajador en el sistema capitalista no tiene ninguna posibilidad de llevar una vida digna, pues representa la otra cara de la moneda de la propiedad privada y de los privilegios y de las ganancias de los productores. El trabajo se convierte para él en su propia desgracia y en su condena eterna. Tanto llega a ser su dependencia del capital (necesita de él para que le “den” trabajo y necesita del salario para garantizar su supervivencia y la de su familia) que no puede renunciar a su sacrificio. La paradoja está en que entre más trabaje más dependiente se encontrará de las estructuras que lo atan al capital, pues menos tiempo tiene para vivir libremente y menor resulta ser el valor de su tiempo de trabajo. De esta manera se convierte en “(...) la más miserable de todas las mercancías”.

En este contexto se da la alienación, el extrañamiento del obrero con respecto al producto de su trabajo:

“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. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece (...) como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación (...)

16. *Ibíd.*, p. 181.

17. *Ibíd.*, p. 182.

*(...)La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo (...)*¹⁸.

Pero, ¿cómo ocurre el extrañamiento del producto del obrero? En concreto lo que sucede en el proceso mismo de la producción es la pérdida del sentido del trabajo, la desnaturalización de la labor propia del hombre en la naturaleza. Marx describe este proceso de la siguiente manera:

“El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra. 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 víveres en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del trabajador mismo.

En consecuencia, cuanto más se apropia el trabajador el mundo exterior, 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, víveres en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

*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”*¹⁹.

El obrero, entonces, se distancia con su actividad de la naturaleza misma y pierde la posibilidad de incidir creativamente en ella. Su acción se vuelve una repetitiva, agotadora, agobiante lucha sin ninguna posibilidad de realización personal, sin ninguna significación para la propia existencia. Sólo se trabaja por un salario, por un mísero sobrevivir mientras el capitalista puede usufructuar su fuerza física o hasta que la inversión así lo requiera. Está pues el obrero totalmente extrañado como ser vivo y como ser creativo comprensor y transformador del mundo.

De esta manera, entonces, cuando se habla de la enajenación del trabajo lo que se está diciendo es que, por una parte, su actividad no pertenece a su ser, pues en ella 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 (...) Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado (...) es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo”. Por otra parte, el trabajo que realiza el trabajador “(..) 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 (...) la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo”*²⁰.

18. *Ibíd.*, p. 109s.

19. *Ibíd.*, p. 111.

20. *Ibíd.*, p. 113.

Como conclusión, entonces, con la enajenación del trabajo, el obrero pierde su condición de humanidad y queda reducido a una condición animal, esto es, irracional, no creativa, inconsciente. Su libertad se reduce a cumplir con sus funciones animales como comer, beber, engendrar fuera de todo contexto racional y simbólico, fuera de toda significación del mundo en una totalidad de sentidos y de identidad humana.

EL HOMBRE COMO SER GENÉRICO

Para Marx el hombre es un ser genérico fundamentalmente “(...) porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre”²¹. Esto quiere decir, que no tiene más materialidad que la naturaleza, en tanto que complejidad material. Igualmente supone que, en tanto que viviente, no es un ser vivo superior en la naturaleza, si bien está en su ser un actuar que no hay en otros seres. Pero esta diferenciación corresponde a la diferencia que hay con los seres que vuelan, y no es una diferenciación por algún medio espiritual. La vida, para Marx no se sale de la vida, sólo produce vida y se mantiene en ella misma. Si hay algún argumento inmanente claro en Marx es precisamente este de la inmanencia de la vida consigo misma.

*“La vida productiva es (...) 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. El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia”*²².

Es evidente que, para Marx, el ejercicio sobre el hombre genérico debe particularizarse y detenerse en la conciencia. Es precisamente allí donde acontece la enajenación, y por donde fluye la ideología. Esta visión plenamente inmanentista de la vida humana permite a Marx precisar el trabajo conceptual del comunismo, un proyecto que mostrará que todo intento de *teoría* que no realice una crítica fundamental de su punto de partida, razón por la cual puede aducirse sin demasiadas dificultades que Marx es seguidor de la modernidad iniciada por Descartes, fracasará necesariamente en la medida en que hace caso omiso de las condiciones materiales de posibilidad y de realización. En este caso, el hombre, en tanto que ser genérico es el único ser que tiene unas condiciones materiales para ser consciente de sí mismo y que justo allí, en virtud de estas condiciones, es arrebatado de su propia condición y es fácilmente un ser inconsciente de tales condiciones. Sobre esta mistificación, será sobre lo que, según Marx, aparezcan todas las demás explicaciones trascendentes del sujeto, o de la conciencia enajenada.

21. *Ibíd.*, p. 114.

22. *Ibíd.*, p. 115.

ABOLICIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA COMO SUPERACIÓN DEL TRABAJO ENAJENADO Y LOGRO DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN CUANTO REALIZACIÓN DEL HOMBRE GENÉRICO

Para Marx, la propiedad privada no hace referencia primordialmente a una relación entre el ser humano y el objeto, sino a una relación entre los hombres: “La relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros hombres”. Esta premisa es fundamental pues el ser humano tiene una esencia social y en este sentido se constituye a sí mismo como tal sólo en su relación con los demás seres humanos. Por ello, afirma Marx, “Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él”²³. Por lo tanto la enajenación es siempre social, esto es constituida por las relaciones entre los seres humanos en un contexto histórico, productivo, político y cultural específico.

En consecuencia, el trabajo enajenado no sólo significa que el ser humano en su relación con el objeto y en su actividad laboral se extraña de su ser propio y pierde su humanidad sino también y primordialmente que, en su relación con los demás hombres, el trabajador se constituye en relación con otro, extraño a sus propios fines creadores. En este caso, el patrón impone su voluntad, su deseo y su necesidad egoísta sobre el cuerpo y el espíritu del obrero. En este marco de ideas define Marx la propiedad privada como “(...) el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”²⁴. Esto quiere decir que la propiedad privada es consecuencia y no causa del trabajo enajenado. Su importancia radica en que, según Marx “(...) es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación* (...)”²⁵. Es, entonces, una forma de relación social fundada en una forma de producción en la cual un ser humano ejerce una acción sometido y subordinado a los caprichos e intereses de otro, sin posibilidad de ejercer su autonomía y libertad. A partir de esta relación entre trabajo enajenado y propiedad privada concluye Marx, que la emancipación del hombre de la servidumbre y de la subordinación económica, social y política supone una abolición de la propiedad privada:

*“De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación de trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación”*²⁶.

Tenemos, de esta manera, el eje central de la argumentación marxiana en torno a la emancipación humana en el proceso de producción, pues ésta constituye el fundamento de la interacción social y de la forma de relacionarse de los seres humanos en general.

23. *Ibíd.*, p. 119.

24. *Ibíd.*, p. 120.

25. *Ibíd.*, p. 120.

26. *Ibíd.*, p. 121.

La pregunta que afronta Marx, es entonces, ¿cuál sería la forma de relacionarse entre los hombres que podría superar realmente la enajenación del trabajo y con ello de la propiedad privada? En la respuesta a esta pregunta se presentan tres opciones que son analizadas en su contenido y capacidad de lograr una superación material de la opresión del ser humano. No se trata, entonces, como en Hegel de buscar una superación meramente abstracta, espiritual de la enajenación sino de una radical transformación social que conduzca al cambio de las condiciones y la forma y contenido de producción.

a) *En un primer lugar, Marx analiza lo que él llama el “comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo”. En esta forma de comunismo se contraponen la propiedad privada a la propiedad general, privilegiándose ésta sobre aquella. Como todo se reduce a la posesión física, se violentan los seres humanos para que todos tengan lo mismo, con lo cual se prescinde de lo que no puede ser poseído socialmente como el talento, la creatividad, etc. De esta manera, la finalidad única de la vida y de la existencia sigue siendo la propiedad, con lo cual nada se ha logrado en relación con la superación de la enajenación del trabajo. En últimas, afirma Marx, “(...) la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas”, con lo cual se niega por completo la personalidad del ser humano y sólo logra que la envidia se constituya en motivación para el deseo de nivelación que conduce en últimas a “(...) la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la antinatural simplicidad del hombre pobre y sin necesidades (...)”²⁷. En resumen, este comunismo grosero, en el cual la comunidad se convierte en capitalista general, sólo representa “(...) una forma de mostrarse la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como comunidad positiva”²⁸.*

b) *En segundo término se discute un tipo de comunismo que supone tanto una naturaleza política democrática como una superación del Estado pero que a pesar de su reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, no capta la esencia positiva de la propiedad privada por lo que se encuentra “(...) aún prisionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia”²⁹. Esta forma de comunismo, entonces no representa aun una real superación de la enajenación del trabajo.*

c) *Finalmente se hace referencia al comunismo que representa la “(...) superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello 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”³⁰. En este estado de cosas el hombre se libera de la subordinación de su voluntad y de su ser respecto de los otros hombres y se supera realmente la enajenación del trabajo. No se trata, entonces, de una emancipación abstracta, espiritual, metafísica, como en Hegel, sino de un cambio radical de todas las formas de relación social existentes. Se transforma de esta manera la estructura productiva*

27. *Ibíd.*, p. 145.

28. *Ibíd.*, p. 147.

29. *Ibíd.*, p. 147.

30. *Ibíd.*, p. 148.

y la supraestructura montada sobre el extrañamiento del trabajador y la explotación del hombre por el hombre. En efecto, se afirma: “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social”³¹. Vuelve el hombre, entonces, a recuperar su propio ser en el mundo, su auténtica existencia creadora y generadora de vida. Todas las instituciones supraestructurales pierden su razón de ser, en cuanto dejan de ser necesarias para la vida social. Finalmente, al desaparecer la enajenación del trabajador respecto del producto de su actividad y del proceso de producción, desaparecen también los instrumentos ideológicos de la dominación humana.

En este contexto Marx retoma su alternativa a la lógica hegeliana, esto es la idea de un naturalismo realizado o humanismo que representa

“(…) 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.

“(V)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”³².

Este naturalismo es una realización inmediatamente real de las condiciones de vida sociales que se fundan en la enajenación del trabajo y una filantropía fundada en la acción creadora del hombre que recupera su esencia social y su existencia comunitaria.

Luego de esclarecer la idea del naturalismo realizado se definen los parámetros dentro de los cuales se entiende el carácter de lo social. En un primer momento se plantea la mutua dependencia entre el hombre y la sociedad. En efecto ésta produce al hombre y este último produce a la sociedad, por lo que representan dos caras de la misma moneda. Las palabras de Marx al respecto son de gran claridad:

“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 existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana (...) 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 (...)”³³.

En este contexto, tanto la propia existencia como la conciencia general es actividad social. En efecto, la conciencia general es sólo la forma teórica del ser social. De ahí, entonces que el individuo sea *el ser social* y en ese sentido la vida individual coincide con la vida genérica **del hombre**. El hombre en cuanto individuo particular es en la misma medida totalidad

31. *Ibíd.*, p. 148.

32. *Ibíd.*, p. 147s.

33. *Ibíd.*, p. 149s.

de exteriorización vital humana. En resumen: “Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro (...)”³⁴. Sólo en este sentido tiene razón la identificación de ser y pensar, no en cuanto el ser sea constituido por la actividad del *logos*, sino en cuanto el ser social fundamenta el pensar propiamente humano.

Cuando el hombre supera la propiedad privada supera también la pasión por el goce inmediato que proporciona el tener. El hombre como ser social se apropia de los objetos en forma universal, lo cual posibilita la polifacética afirmación de la realidad humana. De esta manera se da una emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas, volviéndose teóricos en su práctica. Se da entonces una relación con la cosa por amor de la cosa misma: “Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad humana. Igualmente, los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación. Además de estos órganos inmediatos se constituyen así *órganos sociales*, en la *forma* de la sociedad (...)”³⁵.

De esta manera se supera la enajenación del trabajo y el objeto se vuelve humano para el hombre. Este resultado se obtiene sólo en la medida en que “el objeto se convierte para él en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social y la sociedad, a través de este objeto, se convierte para él en ser. Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto”³⁶.

Finalmente, Marx retoma la crítica a la dialéctica hegeliana en la medida en que critica la labor de la filosofía que entendía la tarea de la emancipación sólo como un asunto teórico. Por el contrario, para Marx, “(...) la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre (...)”³⁷. La praxis revolucionaria es, de esta forma, la tarea fundamental del pensamiento, en la medida en que la transformación de la realidad es la meta de todo pensamiento que pretenda constituirse en instrumento de superación de la emancipación de la enajenación del trabajo y en propiciador de una emancipación realmente humana. En este sentido, afirma Marx,

“(...) *El primer objeto del hombre —el hombre— es naturaleza, sensibilidad, y las especiales fuerzas esenciales sensibles del ser humano sólo en la Ciencia del mundo natural pueden encontrar su autoconocimiento, del mismo modo que sólo en los objetos naturales pueden encontrar su realización objetiva. El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el lenguaje, es naturaleza sensible (...) La dominación en mí del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad esencial, es la pasión que, con ello, se convierte aquí en la actividad de mi ser*”³⁸.

34. *Ibíd.*, p. 151.

35. *Ibíd.*, p. 152s.

36. *Ibíd.*, p. 153.

37. *Ibíd.*, p. 155.

38. *Ibíd.*, p. 157.

Pensar y ser se encuentran por ello de nuevo en la acción revolucionaria, como deseo de un devenir histórico que permita la real independencia del ser en cuanto es dueño de sí en cuanto su existencia es lograda por sí mismo, por su propia acción creadora.

Se tiene que resolver, por último, una pregunta fundamental: ¿Es el fin de la historia el comunismo? La respuesta de Marx es negativa, puesto que el fin de la historia es lograr la vida real en cuanto "(...) realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*"³⁹. En este sentido concluye: "El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana"⁴⁰. Se trata pues de lograr la real emancipación humana, de superar el trabajo enajenado. El comunismo es una etapa en ese proceso pero no es su fin último. Éste está constituido por la liberación de todas las fuerzas creadoras del hombre que al no depender de ningún factor externo en el otorgamiento de sentido a su labor de apropiación de la naturaleza, da forma a un mundo pleno de gozo y de satisfacción en la medida en que interactúa con otros hombres en el mundo social que compone la totalidad referencial de su humana condición.

39. *Ibíd.*, p. 160.

40. *Ibíd.*, p. 160.