

Reflexiones a partir de los Manuscritos de Paris y el problema de la alienación.

Christian Castillo.

Cita:

Christian Castillo (2012). *Reflexiones a partir de los Manuscritos de Paris y el problema de la alienación. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/60>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/bOu>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP

“Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales”

La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012

Mesa 6: Socialismo y sociología. Historia conceptual de sus afinidades y divergencias en su período de formación

Título: "Reflexiones a partir de los Manuscritos de Paris y el problema de la alienacion"

Autor: Christian Castillo (UBA-UNLP)

Correo electrónico: chcastillo2002@yahoo.com.ar

Ponencia

Los llamados “Manuscritos económico filosóficos” o “Manuscritos de París”, redactados por Marx en la capital francesa durante los meses de julio y agosto de 1844, fueron publicados por primera vez en su idioma original, el alemán, en 1932, gracias al trabajo dirigido por David Riazanov, director hasta un año antes del Instituto Marx-Engels de la Unión Soviética. Las aristas que toca este texto son varias y han merecido estudios acabados que superan las pretensiones de estas líneas, que son contextualizar y plantear algunas cuestiones en relación a estos escritos del “joven” Marx, que contaba cuando los redactó con solo veintiséis años.

Recién casado, y proveniente de su Alemania natal, su traslado en 1843 a la “ciudad luz” tenía como base un emprendimiento que había acordado realizar con su entonces amigo Arnold Ruge: la edición de los *Deutsch-Französische Jahrbucher* (“Anales Franco Alemanes”), cuyo único número vería la luz en febrero de 1844. En una carta que envía a Ruge en septiembre de 1843 desde Kreuznach (distrito situado en el actual estado alemán de Renania-Palatinado, entonces perteneciente a Prusia) le plantea que “estaré en París a fin de mes, ya que la atmósfera aquí lo convierte a uno en siervo, y en Alemania no veo ninguna posibilidad para la actividad libre. En Alemania, todo es suprimido por la fuerza; una verdadera anarquía de la mente, el reino de la estupidez misma, prevalece allí, y Zurich obedece órdenes de Berlín. Por esto, se vuelve cada vez más obvia la necesidad de buscar un nuevo punto de concentración para el pensamiento genuino y las mentes independientes. Estoy convencido de que nuestro plan responde a una necesidad real, y después de todo, las necesidades reales deben poder satisfacerse en la realidad. Por esto, no tengo dudas acerca de esta iniciativa, siempre y cuando se la lleve a cabo seriamente”.

Francia se encontraba entonces bajo la monarquía constitucional de Luis Felipe de Orleans, el “rey burgués”, quien había llegado al poder luego de la caída de Carlos X -representante de los borbones-, provocada por la revolución de julio de 1830. Luis Felipe gobernaba en un régimen donde el poder ejecutivo que encabezaba compartía el poder con la cámara de los nobles y la más influyente Asamblea de Diputados, en cuya elección no participaban más que 300.000 personas. Mientras, el “país real” ya se encontraba en una ebullición que

pocos años después, en febrero de 1848, llevaría a una nueva revolución que impondría la Segunda República. En París, Marx tomó rápido contacto con los obreros socialistas y comunistas, cuestión que lo marcaría fuertemente. De hecho la honda impresión que le generó esta relación lo llevaría a plantear que la clase obrera, el proletariado, era el sujeto con la potencialidad para terminar con el sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción, el capitalismo. Y era a su vez la clase portadora de un nuevo tipo de sociedad, el comunismo. Según Rubel “es en Francia donde (Marx, NdeR) descubre la clase obrera y su movimiento de auto emancipación. El contacto con la realidad obrera francesa se lleva a cabo no sólo a nivel del conocimiento teórico, sino también y sobre todo en el plano de la experiencia vivida. Fue en el París de las tradiciones revolucionarias que la idea de proletariado se le hizo presente al exiliado alemán, desprovisto también él de recursos materiales, sin profesión determinada, expuesto con su familia a los vaivenes de la suerte, en un país en el que todavía se podía esperar mucho en cuanto al porvenir de la humanidad desheredada. Y es en París donde escribe, para los Anales franco-alemanes, un primer manifiesto revolucionario, del que se ha dicho que es ‘el germen de El Manifiesto Comunista’: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung. En este ensayo él habla por primera vez del proletariado como ‘clase’ y de la ‘formación’ (Bildung) de la clase obrera”¹.

En los propios Manuscritos da cuenta del impacto que le causan los obreros revolucionarios franceses:

“Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no

¹ Maximilien Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Paidós, Buenos Aires, 1970, pág. 77.

es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo”².

Ese año de 1844, más precisamente a fines del mes de agosto, fue también para Marx aquel en el que sellaría la amistad y colaboración revolucionaria con quien desde entonces se transformó en su inseparable compañero de lucha y de ideas: Federico Engels. Si bien habían tenido un encuentro anterior en noviembre de 1842, fue durante la visita que este realizó por diez días a París donde verificaron la coincidencia de sus ideas y se propusieron continuar el trabajo en común. Marx ya había calificado el trabajo de Engels “Esbozo para una crítica de la economía política” como la obra de “un genio”. Citemos a Maximilien Rubel para ver el significado que tuvo en Marx este texto de Engels:

“La lectura del Esbozo engelsiano había revelado a Marx que la crítica de la filosofía política de Hegel no era suficiente para elaborar, a partir de la simple negación del Estado, esa teoría radical de la sociedad que pudiera ‘apoderarse’ de las masas obreras y tornarlas conscientes del imperativo de una revolución social que las liberara de su alienación. En cuanto a la ética de Feuerbach, su defecto esencial consistía en considerar al hombre sólo en su existencia afectiva, sin insistir sobre sus relaciones con el cuerpo social, verdadera clave de todos los problemas humanos. Sin embargo, ¿no era la economía política -ciencia de la producción y de las riquezas materiales- la que ofrecía esa clave que no podía dar la especulación filosófica ni las doctrinas sociales, al menos tal como se presentaban en la época? ¿No era la economía política la única teoría válida en cuanto a las relaciones humanas en la sociedad burguesa, puesto que ella misma se presentaba abiertamente como la ciencia de la propiedad privada, admitida como el postulado de base y el objeto reconocido de todas sus investigaciones? ¿No había tocado Engels el centro mismo del problema al afirmar que, sin saberlo, el economista era ‘un eslabón en la cadena del progreso general de la humanidad’, ya que disolvía todos los intereses particulares y preparaba la vía de la gran transformación hacia la que se dirige nuestro siglo: la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma?”³.

² Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Ediciones Altaya, Madrid, 1997, pág. 169.

³ Maximilien Rubel, op. cit., pág. 97.

En los “Manuscritos...”, entre otros aspectos, vamos a encontrar justamente un primer resultado del estudio inicial de Marx en forma sistemática de los escritos de los llamados economistas políticos, lo que le permite dar una visión respecto de la “anatomía de la sociedad burguesa”.

Marx mismo resume las conclusiones sobre los límites de la economía política en el Primer Manuscrito, antes de centrarse en el análisis del “Trabajo enajenado”:

“Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último; desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de propietarios y obreros desposeídos. La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica (...) Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar”⁴. Por ello dice que, a diferencia del economista, no hay que ponerse en una imaginaria situación primitiva: “Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que

⁴ Karl Marx, op. cit., págs.. 107-108.

debe explicar”⁵. Y señala cómo su punto de vista, por el contrario, es partir de un hecho económico actual:

“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”⁶.

En la última sección de este Primer Manuscrito se aborda la problemática del trabajo enajenado y de la alienación. La mayoría de los investigadores de la obra de Marx considera que este utiliza indistintamente los términos en alemán que se traducen como alienación (Entfremdung) y enajenación (Entäusserung)⁷. En los *Manuscritos...* Marx se distancia de la perspectiva que había adoptado Hegel al respecto y también avanza sobre sus planteos anteriores, fortaleciendo el desplazamiento desde un abordaje teológico a uno económico-político de la temática⁸. Para el gran filósofo idealista alemán, que había tenido el enorme mérito de relacionar la alienación con el trabajo humano, aquella era un simple hecho de la vida, la sombra que incide entre la concepción y la creación, entre el deseo y el espasmo. Cuando una idea es convertida en un objeto, se externaliza y, por ende, se separa de su productor, siendo la enajenación una inevitable conclusión de todo trabajo. Para

⁵ Ídem, pág. 109.

⁶ Ídem, pág. 109.

⁷ Una posición en contrario a esta interpretación es la de Jesús Ranieri: “(...) en la obra de Marx, a diferencia de la forma trabajada y consagrada por la bibliografía que se ocupa del tema, existe una distinción entre enajenación (Entäusserung) y alienación (Entfremdung): en tanto la enajenación supone algo que no puede ser eliminado del hombre, una exteriorización que lo autoproduce y forma en el interior de su sociabilidad; la alienación es la designación para las insuficiencias de realización del género humano derivadas de las formas históricas de la apropiación del trabajo, incluyendo la propia personalidad humana, así como las condiciones objetivas engendradas por la producción y reproducción del hombre”. Jesús Ranieri, *El fenómeno alienación y su actualidad como contenido de la crítica al capital: todavía Marx*, en Antonio Infranca y Miguel Vedda (compiladores), *La alienación: historia y actualidad*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2012, pág 110)

⁸ Para esta parte me baso fundamentalmente en los escritos de Ernest Mandel publicados en *Alienación y emancipación del proletariado* (Fontamara, México, 1992) y en Antonio Infranca y Miguel Vedda en *Sobre la génesis de la categoría de alienación*.

Marx, en cambio, el trabajo alienado es resultado de una forma particular de organización económica y social y no un problema eterno de la conciencia humana del que no hubiera escapatoria. Se pasa así de una concepción antropológica del fenómeno de la alienación, como si fuera algo propio de la existencia humana en todo tiempo y lugar, que es la que está presente en Hegel, a una concepción histórica y social de la misma, producto de determinadas relaciones económicas y sociales, que es como la concibe Marx. En Hegel la problemática es tratada en sus escritos juveniles, los que llegan hasta la Fenomenología del Espíritu (de 1807), en clave teológica, presentando la diferencia entre el culto pagano y la religión cristiana. El primero constituía una religión de hombres libres, en relación con una sociedad basada en un orden republicano que creía que el género humano podía realizar sus fines sobre esta tierra. Con la disolución de las ciudades antiguas el hombre se ve relegado a la existencia privada y a la contemplación de procesos históricos y sociales que parecen desarrollarse independientemente de sus acciones: se enfrenta al mundo como algo dado, que no es concebido como producto de su propia actividad. La religión cristiana responde a esta situación proyectando sus valores hacia un más allá ajeno a esta vida, hacia una esfera inmaterial e incomprensible, hacia el dominio de un Espíritu puro que impone sus designios al hombre con el carácter opresor de una ley objetiva, “positiva”. Como plantean Infranca y Vedda: “a un culto que consideraba la esencia inmanente del Ser, sucedía ahora una religión que desgarraba ambos órdenes y proyectaba el pensamiento –la idea- como única realidad substancial frente a la desgarrada apariencia del mundo visible. Hegel ha dicho que la positividad no es una realidad efectiva, sino una relación ‘puramente pensada’: los valores no son ya inmanentes a la realidad, sino un postulado, un deber ser (*Sollen*) que se enfrenta al mundo real sin pretender hacerse uno con él. Es esta la expresión de una era histórica en la que el pensamiento se divorció del mundo sensible, pero también en que la máxima moral se enfrenta con las exigencias corpóreas”⁹. Para el filósofo alemán su certidumbre de que el presente representaba la era de los intelectuales iba de la mano de la convicción que el supremo bien es un imperativo moral, no una realidad existente. La victoria del cristianismo y del intelecto es a su vez hija del despotismo que lleva a los hombres a la esfera de la intimidad, como individuos privados, burgueses,

⁹ Antonio Infranca y Miguel Vedda, *Sobre la génesis de la categoría de alienación*, en *La alienación: historia y actualidad*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2012, pág. 14.

imposibilitándolos para la transformación de la realidad externa. El joven Hegel ve como alternativa para esta escisión estéril entre la realidad empírica y el deber ser abstracto a la consolidación de una verdadera cultura, o sea, “de un sistema de valores capaces de restablecer el enlace entre existencia y esencia, y de convertir la fría sociedad en una comunidad armónicamente constituida”¹⁰. Luego del triunfo del Thermidor en Francia, Hegel abandonará esta visión que se esperaba en que la expansión de los ideales de la Revolución Francesa generarían condiciones para la resurrección del republicanismo. En la Fenomenología del Espíritu la categoría de positividad es reemplazada por las de alienación y enajenación¹¹. En este libro la realidad objetiva representa una existencia alienada, incongruente con la esencia auténtica del hombre, con la autoconciencia. La reapropiación del mundo enajenado por parte de esta aparece como la superación de toda objetividad, no de la alienación en particular, y el hombre es presentado como un ser puramente espiritual, “no objetivo”.

En el caso de Feuerbach la teoría, expuesta en *Esencia del cristianismo*, se enfoca en la alienación religiosa, basada en la tesis por la cual Dios no es otra cosa que la proyección imaginaria de la esencia del género humano. Son los hombres en realidad los que crean a Dios a su imagen y semejanza y lo dotan de sus mejores atributos. Pero la religión invierte esta relación llevando a la paradoja de que cuanto más rico y poderoso sea Dios, tanto más desposeído y débil se verá el hombre. Por eso para Feuerbach en los sacrificios humanos se encuentra la más precisa expresión de la esencia de la alienación religiosa. Como los sentimientos de amor y solidaridad son proyectados hacia un ser trascendente, la religión lleva a la destrucción de todo sentimiento de solidaridad entre los hombres y al fomento del egoísmo. De ahí la necesidad de superar la religiosidad por una suerte de “religión del hombre”. Si en ciertos aspectos la visión de Feuerbach respecto de la alienación avanza sobre la de Hegel, sus principal límite es considerar el fenómeno como limitado al aspecto

¹⁰ Ídem, pág. 15.

¹¹ Según Labica Hegel separa el concepto de enajenación, que está semánticamente vinculado con la operación de venta de la propiedad o con la renuncia a los intereses privados en función de los estatales, de la alienación, que, relacionada con la *alienatio* latina, alude a una realidad que se ha vuelto extraña y aun hostil al hombre (Georges Labica, *Aliénation*, en Gérard Bensussan y Georges Labica (eds), *Dictionnaire critique de marxisme*, Paris, PUF, 1999, págs.. 16-21).

religioso y no prestar ninguna atención a la relación de la alienación con el trabajo y a las posibilidades positivas de una apertura de realización auténtica latente en la fuerza de trabajo humana. Mientras en Hegel el lado activo del hombre es reducido al pensamiento, en Feuerbach este es un ente pasivo, mero contemplador de las circunstancias, como va a poner de manifiesto en las célebres “Tesis sobre Feuerbach”.

Cierto es que Hegel mismo había dado un avance importante al cambiar la fundamentación de la alienación hacia la de un concepto arraigado en el trabajo. Fue Hegel antes que Marx quien dijo que el hombre está alienado porque el trabajo humano está alienado. Una de las razones de esta alienación general del trabajo humano es lo que llamó la dialéctica de la necesidad y el trabajo, según la cual las necesidades humanas siempre van un paso por delante de los recursos económicos disponibles. Por ello los hombres se verán siempre condenados a trabajar muy duramente para tratar de satisfacer necesidades siempre insatisfechas, aunque este es un objetivo que nunca podrá alcanzarse. El otro aspecto del trabajo alienado en Hegel está ligado al concepto de Entäußerung, “enajenación”. Tiene que ver con que el hombre reproduce en su trabajo una idea que inicialmente tenía en su mente, distinguiendo, al igual que lo haría Marx, entre el trabajo humano y la actividad que realizan las hormigas, los castores u otras especies animales, que hacen las cosas por instinto. El hombre, por el contrario, planifica primero lo que pretende hacer y posteriormente lo realiza. Cuando damos forma material a lo que primero vive en nosotros como idea separamos de nosotros mismos el producto de nuestro trabajo, lo proyectamos fuera de nuestro propio cuerpo. Ya no puede ser parte de nuestro ser más que como una idea que sigue viviendo en nuestra mente. Para él esto era propio de todo trabajo humano, de ahí que la suya sigue siendo una concepción antropológica de la alienación: todo y cualquier tipo de trabajo es trabajo alienado porque en cualquier sociedad y en cualquier circunstancia los hombres estarán condenados a verse separados de los productos de su trabajo.

Marx contradice ambas afirmaciones de Hegel. Primero señala que la discrepancia entre necesidades y recursos materiales está condicionada por la historia. Para él no es cierto que las necesidades humanas puedan crecer en forma ilimitada o que el producto de su trabajo colectivo esté siempre por debajo de estas necesidades. Rechaza también la identificación

idealista que realiza Hegel de la enajenación con la alienación. Según Marx, la consecuencia de separarnos del producto de nuestro trabajo no es necesariamente que este producto nos oprima o se transforme en una fuerza material que se vuelva en contra del hombre. La alienación es producto de una cierta forma de la organización de la sociedad; más concretamente, de la sociedad basada en la producción de mercancías. Como señala Ernest Mandel, “solo bajo las circunstancias de una economía de mercado, pueden los objetos que nosotros proyectamos fuera de nosotros cuando producimos adquirir una existencia propia socialmente opresiva y ser integrados en un mecanismo económico y social que deviene opresor y explotador de los seres humanos”¹².

Al transformar Marx el concepto del trabajo alienado en una noción histórico transitoria, dice que la humanidad no está condenada a vivir bajo condiciones alienadas todo el tiempo que habite sobre la tierra sino que, en ciertas condiciones históricas específicas puede plantearse la superación del trabajo alienado.

Previamente a los *Manuscritos...*¹³, Marx había criticado la alienación política que suponía la concepción hegeliana del Estado, que es concebido como una entidad que nace y funciona con total independencia de los seres humanos concretos. Los individuos son vistos como mero contraste de las funciones que desarrollan autónomamente las instituciones estatales. De esta forma Hegel invierte la relación entre predicado y sujeto, donde los sujetos reales se convierten en meros predicados de la sustancia universal. No sería el hombre el que ha creado el Estado para la realización de sus propios intereses terrenales sino el Estado existe como realidad independiente, como fin en sí mismo. Para Marx se trata de restablecer las relaciones reales: al igual que la religión no crea al hombre sino que es producida por este, no es la Constitución la que produce al pueblo sino que este produce a aquella. La legitimación filosófica que hace Hegel del Estado existente lleva a hipostasiar la escisión entre hombre y Estado presentándola como una realidad eterna e inalterable. La

¹² Ernest Mandel, *Las causas de la alienación*, en Ernest Mandel, *Alienación y emancipación del proletariado*, Fontamara, México, 1992, página 20.

¹³ Aquí podemos considerar lo desarrollado en la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, las contribuciones de Marx a los *Anales Franco-Alemanes*, los artículos *Acerca de la cuestión judía* y *Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*.

sociedad es vista como algo que el Estado alcanza por y para sí mismo, no como realización de la persona. Para Marx esta concepción de Hegel representa la ideología del aparato burocrático prusiano, guiada por la “conciencia de funcionario” que identifica su interés particular con el interés universal del Estado. Las consecuencias de la separación entre una esfera pública y una privada, consumada en la sociedad burguesa, que para Marx era un avance frente a la división en estamentos propia de la sociedad feudal, va a ser profundizada en *La cuestión judía*, donde afirma: “El Estado político se relaciona en forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se contrapone con ella y la supera de la misma manera en que lo hace la religión con la limitación del mundo profano; es decir: en la medida en que tiene que reconocerla, producirla y dejarse dominar por ella. El hombre, en su realidad inmediata, en la sociedad burguesa, es un ser profano. Aquí, donde él vale, para sí mismo y para los otros, como individuo real, es un fenómeno inauténtico. En el Estado, en cambio, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ficticia, se ve arrebatado de su vida individual real, y se carga de universalidad real”.

Aquí la crítica de Marx aspira no solo a desplazarse del plano religioso en que la situaba Feuerbach al político, sino que aspira a superar las ilusiones heroicas revolucionando su base mundana, o sea, la sociedad burguesa misma: se trata de superar las limitadas demandas de la emancipación política, que dejan sin tocar la separación entre vida privada y vida pública, y buscar la emancipación humana, superando la contraposición abstracta entre individuo y sociedad, donde cada uno de ambos elementos se transforme con condición para el desarrollo pleno del otro.

En los *Manuscritos...*, los planteos de Marx se encuentran precedidos por los señalamientos realizados en el artículo que presenta como Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel, donde había avanzado en señalar las fuerzas sociales que podrían llevar a la emancipación humana, el proletariado, y la relación entre filosofía y revolución, entre teoría y práctica: “la teoría se convierte en fuerza material en cuanto consigue aferrar a las masas. La teoría es capaz de aferrar a las masas en cuanto realiza sus demostraciones ad hominem, y realiza sus demostraciones ad hominem en cuanto se vuelve radical. Ser radical es aferrar la cosa desde la raíz. Pero, para el hombre, la raíz es el hombre mismo”. Los

Manuscritos... presentan las distintas determinaciones del trabajo alienado. En primer lugar, “el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo”. El hecho que la realización del trabajo aparezca como desrealización del trabajador llega hasta el punto en que este se ve privado de los objetos más necesarios no solo para la vida sino incluso para el trabajo. El extrañamiento respecto del objeto es tal que “cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital”. El obrero se relaciona con el producto de su trabajo como si fuera un objeto extraño: más se vuelca a su trabajo, más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí, más pobre es él mismo. Lo mismo, dice Marx, que sucede en la religión, ya que cuando más pone el hombre en Dios menos guarda en sí mismo. Y concluye: “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”.

En segundo lugar, se refiere a la actividad misma del trabajo. En su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Sólo se siente en sí fuera del trabajo: “Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste (...) la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo. De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.

La tercera determinación del trabajo enajenado nos habla de la situación de extrañamiento entre la vida genérica y la vida individual. El trabajo se le presenta al hombre solo como un

medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. Pero la vida productiva es, sin embargo, la vida genérica, la vida que crea vida. Mientras el animal es inmediatamente uno con su actividad vital, para el hombre esta es objeto de su voluntad y de su conciencia: “La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico (...). El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”.

Así el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, “le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre en medio para su existencia física”.

Por último, el hombre se encuentra enajenado también respecto de los otros hombres, lo que “es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”.

Pero, si el producto del trabajo es ajeno al trabajador y su propia actividad es un “trabajo forzado”, ¿a quién pertenece entonces? No a los dioses sino a otros hombres, a los capitalistas dice Marx: “Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del trabajo enajenado (de la vida enajenada) como resultado del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca”.

Ya esta visión le permite comprender a Marx que hay una relación de identidad entre salario y propiedad privada, ya que el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo. Por ello

explica que aún un alza forzada de los salarios no sería, por tanto, “más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas (...) El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro”. Por ello de la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se concluye que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada “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”. Todavía no está formulada con claridad que la revolución proletaria es el medio para lograr esta emancipación de los trabajadores y de la sociedad toda, pero hacia ahí vamos.

A modo de epílogo

Desde que fueron publicados por vez primera el lugar de los *Manuscritos*... dentro de las elaboraciones teóricas de Marx generaron gran controversia. Estuvieron quienes sostuvieron que hay una contradicción entre esta y otras obras de juventud de Marx, que estarían imbuidas de hegelianismo, y las que realizó en su madurez, donde estaría concentrada su obra científica, con *El Capital* como máxima expresión. Esta era la opinión, por ejemplo, de Louis Althusser. Hubo quienes sostuvieron la tesis inversa: que el “verdadero” Marx puede encontrarse en las obras juveniles y que más tarde degeneró al restringir el campo de su conocimiento a problemas centralmente económicos, cayendo en una desviación economicista. Estuvieron también quienes afirmaron que las ideas de Marx no sufrieron gran evolución desde sus primeras obras, que las mismas ideas están contenidas en sus primeras obras como en las últimas. No concordamos con ninguna de estas interpretaciones. A lo largo de su vida intelectual la obra de Marx fue teniendo un desarrollo, una evolución importante que no puede desconocerse. Por ejemplo, en 1844 no

estaba presente todavía la teoría del valor trabajo, el concepto de plusvalía o el de relaciones sociales de producción, aspectos centrales de la teoría desarrollada por Marx años después. Querer negar la importancia de estos desarrollos nos parece un claro despropósito. A su vez, no es cierto que Marx abandonó lisa y llanamente el problema de la alienación. Aunque el concepto como tal (no la problemática a la que refiere, como en el apartado sobre el “fetichismo de la mercancía”) aparece en pocas oportunidades en El Capital, en los Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Elementos para una crítica de la economía política), escritos entre 1857 y 1858, cuyas 1300 páginas constituyen un verdadero laboratorio de las ideas principales de El Capital, el concepto de alienación aparece docenas y docenas de veces, lo cual desmiente las tesis althusserianas. Y sobre la influencia de Hegel en su principal obra teórica, Marx mismo ha indicado en El Capital su deuda con una nueva lectura de la Lógica del filósofo idealista alemán.

Por ello los *Manuscritos*... constituyen un texto muy importante para conocer la evolución intelectual de Marx en lo que hace a la crítica a la economía política y a los desarrollos filosóficos de Hegel y Feuerbach, aunque no en lo que fue su última palabra en relación a los problemas planteados. Más aún, en algunos casos son sus primeras reflexiones de temas que trabajará mucho más ampliamente, lo que no les quita genialidad y vitalidad.

Finalmente, y continuando con la temática de la alienación que ha abarcado la mayor parte de estas líneas, digamos que coincidimos con Mandel cuando plantea que la teoría marxista de la alienación contiene una teoría de la desalienación “a través de la creación de las condiciones necesarias para que desaparezca gradualmente la alienación y para su eventual abolición (...) Los requisitos previos para la desaparición de la alienación humana, del trabajo alienado y de las actividades alienadas de los seres humanos, sólo pueden ser creados a través de ... la supresión de la producción de mercancías, la desaparición de la escasez económica, la supresión de la división social del trabajo a través de la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción y de la eliminación de la separación entre trabajo manual e intelectual, entre productores y administradores”. Esto permitiría la lenta transformación de la actual naturaleza del trabajo, de una necesidad coercitiva con el objetivo de obtener dinero, ingresos y medios de consumo, en una ocupación voluntaria, libre y creativa, en la cual el hombre se vea plenamente realizado. Para ello, es necesario

terminar con la explotación capitalista a nivel mundial y avanzar en la construcción de una sociedad comunista, cuestión a la que solo puede llegarse mediante el triunfo de la revolución socialista a escala planetaria. Cuando estamos viviendo una crisis capitalista de carácter histórico, esta perspectiva vuelve a actualizarse como perspectiva estratégica por la cual luchar en nuestro siglo XXI.