

1. El concepto de trabajo en el joven Marx: enajenación, autorrealización, socialismo

Edgar Ventura
CENICSH¹

Resumen

El presente artículo reflexiona en torno a una de las problemáticas fundamentales en el pensamiento de Marx: la enajenación del trabajo humano y sus consecuencias sociales, centrándose en la obra temprana de dicho autor. En ese sentido, destaca la importancia del concepto de trabajo desde una visión originaria que supone entenderlo como actividad constitutiva del medio natural y social, mostrando la degeneración que sufre esta actividad vital en la sociedad moderna. Muestra igualmente que este concepto es la clave para una reconversión del ser humano en nuevo tipo de sociedad que supere los modos de deshumanización producidos por la sociedad moderna a través de una aproximación al temprano concepto de socialismo planteado por Marx en su obra juvenil.

Palabras clave

Alienación social – Trabajo – Humanismo – Naturaleza humana – Socialismo

1.1. Introducción

El concepto de trabajo tiene, sin lugar a dudas, una centralidad en la obra y pensamiento de Karl Marx. Más allá de su dimensión económica, esta categoría refleja la totalidad de la actividad vital que realiza el ser humano sobre el medio y cómo esta es constitutiva de su proceso de autocreación en la sociedad y la historia. En el presente artículo me ocuparé, fundamentalmente, de explorar en el joven Marx la relevancia de esta categoría y su relación con otras piezas claves de su pensamiento (la naturaleza, la sociedad y la historia), así como la desnaturalización que sufre esta actividad y sus consecuencias sociales bajo el capitalismo. Finalmente, haré una aproximación a los posibles modos en que Marx vislumbra una superación del modo de manifestarse el trabajo en la sociedad capitalista.

No quisiera iniciar sin antes hacer un breve repaso por algunas ideas que gravitan en el medio que a mi modo de ver no contribuyen suficientemente a las posibilidades de una apropiación productiva del

pensamiento de Marx y, en general, de la consolidación de un pensamiento crítico de la sociedad.

A pesar de que Marx es uno de los autores más citados en nuestro medio predomina, a mi modo de ver, un desconocimiento fundamental de la totalidad de su obra, lo cual implicaría visualizar claramente la profunda continuidad y multiplicidad de preocupaciones en el pensamiento de Marx que arrancan desde su obra juvenil.² Es decir, lejos de subestimar el período de juventud de este autor, debería notarse que la obra madura es resultado de un proceso que tiene sus orígenes en los escritos tempranos. Por el contrario, se privilegian aquellos escritos que se ubican en su período de madurez intelectual.

Entre algunas razones de esta posición es la visión que privilegia la “obra económica” de Marx, destaca que es en esta última donde este elabora en una forma acabada una versión científica de su teoría social e histórica. Lo más grave de este tipo de lecturas es la fragmentación en la obra de Marx que propician una distinción entre una etapa de carácter ideológico, que corresponden a la obra de juventud, mientras que la etapa científica correspondería a su obra madura (Althusser, 1968, pp. 26-27). Esta distinción, que en última instancia se funda en una diferenciación entre ciencia e ideología, resta valor a un pensamiento con pretensiones de hacer crítica social y ha correspondido, más que a la tradición marxista, a las pretensiones burguesas de hacer ciencia (Lamo de Espinoza, 1981, pp. 25-26)

Es lugar común, igualmente, visualizar la influencia de Hegel en el pensamiento de Marx como plenamente superada. La filiación de este último respecto de Hegel es algo que el propio Marx nunca dejó de reconocer. A propósito de una controversia en los días en que salió a la luz *El capital* y que algunos autores consideraron a Hegel como un “perro muerto” sostuvo aquel:

“Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla”. Y luego sentencia: “En él [Hegel] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 2007, p. 20)

¿En qué sentido puede sostenerse una superación del pensamiento de Hegel desde Marx? La tradición marxista ulterior se apropió de la idea de la dialéctica negativa como modelo de crítica de la sociedad. La tesis fundamental de Hegel en la que sostiene que la realidad no coincide con su concepto, es decir, que sus potencialidades aún no han sido realizadas plenamente, constituye una matriz para la crítica que en manos del marxismo plantearía abiertamente un frente de guerra contra el capitalismo: la necesidad de la razón frente a una realidad irracional eleva al máximo el potencial crítico de la primera (Marcuse, 1995, pp. 11 y ss)

Finalmente, quiero referirme a la tendencia que predomina en identificar el pensamiento de Marx con el de su amigo Engels. A mi parecer, resulta evidente que ambos proyectos intelectuales caminan por rumbos distintos. Mientras que Marx se inclina por la elaboración de una teoría social crítica del capitalismo que desvele su funcionamiento económico y haga plausible la deshumanización generada por este modo de producción así como las posibilidades de superación de tal estado de cosas, Engels se orienta por el proyecto de la elaboración de una dialéctica entendida esta como una ciencia general que explica leyes del pensamiento, de la sociedad, de la historia, de la naturaleza, etcétera, basándose en un principio metafísico de signo contrario al idealismo, según el cual concibe que toda la realidad pende de un principio material de carácter universal.

La procedencia de Marx y Engels difiere sustancialmente, mientras que el primero provenía de las escuelas filosóficas de los jóvenes hegelianos, Engels no bebió de esos círculos de formación, y su conocimiento filosófico en las corrientes de la época no tenía la misma fuerza que en Marx. No obstante, en sus inicios los intereses intelectuales parecen coincidir. El “genial” *Esbozo de una crítica de la economía política* publicado en los *Anales franco-alemanes* (1844)³ entusiasma a Marx, de acuerdo a la lectura de Lukács, a aplicar a los problemas de la economía las categorías de la dialéctica. La asociación intelectual establecida entre ambos se reflejó en la elaboración en conjunto de trabajos como *La sagrada familia* (1845), *La ideología alemana* (1845) y *El manifiesto comunista* (1848).

Tras la partida de Marx a Inglaterra a finales de los cuarenta, cada cual toma caminos distintos. Es en este período que Marx

profundiza sus estudios económico-políticos y redacta, para fines de auto esclarecimiento, sus célebres *Elementos fundamentales para la economía política* (1857-1858), cuya publicación es póstuma. Engels por su parte profundiza en sus investigaciones dando como resultado su célebre *Anti-Dühring* (1878) y una serie de notas y fragmentos que fueron publicados póstumamente bajo el título de *Dialéctica de la naturaleza* (1925), entre otras obras.

Apreciando en perspectiva las ideas formuladas en la obra temprana de Marx y Engels es evidente el eco que hacen en la obra madura de Marx, no así en el caso de Engels, lo cual inclina a considerar el peso de Marx en las citadas obras elaboradas en conjunto.

Por otra parte, debe reconocerse a Engels el trabajo realizado en la recopilación de la obra de Marx. Gracias a Engels se debe la publicación de un texto brevísimo de Marx, pero que resulta un tesoro para articular sus *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) con la *Ideología*, en un momento de ruptura y transición intelectual fundamental en Marx, me refiero a las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) que fueron publicados como apéndice en su obra tardía *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1885).

De igual manera, Engels se dio a la minuciosa tarea de organizar los tomos segundo y tercero de *El capital*, cuyo primer tomo salió a la luz en 1867 y que tuvo varias reediciones aún con vida Marx. Tras la muerte de Marx en 1883, Engels vive aún doce años más en los cuales se dedica a la edición de textos que Marx dejó incompletos, entre los cuales figuran los tomos que completan la obra más importante de aquel.

Vale mencionar que la recepción ulterior del pensamiento de Marx se vio mediada por este hecho esencial concerniente a la publicación incompleta de su obra, especialmente su obra juvenil los *Manuscritos de economía y filosofía* que contienen una crítica radical al modo en que se manifiesta el trabajo bajo la sociedad capitalista, esto es, bajo una forma enajenada y las consecuencias que este estado produce. No obstante, pensadores de la tradición marxista crítica de las primeras décadas del siglo veinte, iniciaron una recuperación de la crítica a la enajenación basándose en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital* y desde ahí abrir nuevas vetas de interpretación

del pensamiento de Marx.⁴ En este breve artículo me propongo señalar en sus líneas generales los planteamientos de Marx en torno al trabajo este período de su pensamiento.

1.2. Los fundamentos del concepto de trabajo

Las raíces del concepto de trabajo pueden rastrearse en lo que Aristóteles llamó en su *Metafísica* la *tekhné*, traducido por los latinos como *ars* o arte. Tradicionalmente, utilizamos el término *técnica* para referirnos a este modo de saber caracterizado por Aristóteles. Técnica significa la capacidad que tiene el ser humano de producir (*poiesis*) cosas. Este hecho nos ubica inmediatamente en un ámbito que no es la naturaleza, pues una creación humana envuelve un momento que concierne propiamente a la actividad del género humano. La naturaleza es, por el contrario, algo que está ahí y que simplemente brota. Por consiguiente, la técnica implica una capacidad que Aristóteles identifica con el saber: la técnica no consiste en hacer cosas, sino en *saber* hacerlas. Lo propio de la técnica es, pues, el momento de saber. La técnica es, en definitiva, lo opuesto a la naturaleza, pues genera artificios humanos. Aristóteles también distinguió entre un modo de acción que no tiene que ver con la producción de algo a partir del medio natural, sino que tiene que ver con actos humanos. Este saber Aristóteles le llamó *phronésis*, la cual consiste en la producción de actos que tienen que ver con el conocimiento de la virtud. Esta es una forma de *praxis*, no de *poiesis*. Esta distinción es clave pues gravita en la tradición filosófica hasta llegar a la época de Marx. (Zubiri, 1970, pp. 18-21)

Marx entiende el trabajo como la actividad natural que el ser humano realiza sobre el medio a través de la cual se apropia de este para la satisfacción de sus necesidades. Esta actividad que por naturaleza le compete al ser humano tiene la forma de una actividad vital que reproduce la vida humana en su sentido más genuino. En esta actividad se refleja el carácter natural del ser humano como ser finito, pasivo y sujeto de necesidades (Prior, 2004, p. 109). Esta actividad primigenia sobre el medio da origen a un proceso de mediación fundamental entre el ser humano y la naturaleza, en la que el primero produce objetos partiendo de la segunda para la satisfacción de las necesidades.

La producción de los medios de existencia partiendo de lo que ofrece la naturaleza tienen el sello de la especie humana, es lo propio y específico de esta última. En este sentido, la actividad vital es esencialmente una actividad teleológica e intencional que le da al ser

humano, en consecuencia, un carácter libre y consciente mediante el cual se apropia del medio. Por esta razón, en cuanto actividad vital el trabajo no se reduce a mera actividad económica, puesto que implica el proceso de autocreación del género humano en múltiples facetas. Es decir, que la actividad de apropiación evoluciona de mera satisfacción de necesidades a autorrealización de las capacidades y talentos de los individuos. La actividad del ser humano trasciende, en otras palabras, de la mera utilización del medio natural. Más adelante será retomado este punto (4).

De otra parte, mediante esta actividad se reproduce materialmente la vida del ser humano, proceso que va acompañado de los procesos de asociación entre los sujetos y el consiguiente establecimiento de una trama de relaciones sociales que van generando una distribución de las actividades en la comunidad. Este hecho esencial es el que para Marx está por encima de las representaciones intelectuales y, en general, en el modo idealista de concebir la historia y la sociedad (Marx, 1988, pp. 38-49).

En sus *Manuscritos*, Marx retoma de la filosofía de Feuerbach el concepto de ser genérico para referirse al carácter universal de nuestro género y establecer la diferencia fundamental respecto de los animales. Esta noción refiere al hecho de que la conciencia del ser humano no está referida a un solo individuo, sino que esta conciencia es de la especie humana en su totalidad. El ser humano tiene, en consecuencia, un carácter esencialmente universal. Ulteriormente, Marx revisa su posición en torno a este concepto, pues lo considera sumamente abstracto y ahistórico en el sentido de que prescinde de la actividad productiva como modo originario de actividad del ser humano en el medio (Marx, 1970, tesis I)

De esta forma, el trabajo tiene la forma de un proceso de *objetivación* del ser humano en el medio natural. La construcción práctica del mundo objetivo es la confirmación del ser humano como ser genérico consciente. Esto significa que la producción del ser humano tiene un carácter esencialmente universal, a diferencia de los animales que producen en forma unidireccional bajo los imperativos de necesidades físicas inmediatas. Por muy perfecto que pueda ser el panal que construye la abeja, la diferencia respecto del ser humano, incluidos los menos aventajados intelectualmente, es que este último ha pensado antes en su cabeza la actividad a realizar. La diferencia estriba en la proyección que tiene el ser humano y, en consecuencia, la universalidad de los resultados de su actividad.

Marx entiende que la producción en sentido estricto se da en la medida en que el ser humano se encuentra libre de las necesidades físicas, esto es, lo que podemos con rigor denominar trabajo productivo. La superación del “reino de la necesidad” podrá darse en la medida en que el ser humano se emancipe de sus necesidades físicas hasta llegar a un estado pleno de libertad en el que produzca sin las ataduras de las primeras. Vale mencionar que Marx conservará la esencia del concepto de trabajo productivo hasta su obra madura *El capital* al establecer la diferencia entre trabajo cualitativo y trabajo abstracto (Marx, 2007, pp. 51 y ss.)

El concepto de trabajo desarrollado por Marx está en sintonía con lo que la tradición moderna desde el Renacimiento denominó *vita activa*: una actitud activista hacia el mundo (Berman, 1988, p. 86). Los términos a que ha sido llevada esta actividad por la moderna burguesía han sido sorprendentes, pues como bien señalan Marx y Engels, aquella ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones anteriores juntas (Marx y Engels, 1998, p. 45). Sin embargo, tal halago va aparejado del lado desastroso de este desarrollo: el capitalismo ha creado fuerzas que se tornan incontrolables para el ser humano y que han terminado por deshumanizar el trabajo radicalmente.

La paradoja que es consustancial al modo de producción capitalista es el hecho de que ha creado inimaginables riquezas, a la par que ha creado igualmente una descomunal e injusta desigualdad social. En otras palabras, Marx no rechaza de tajo el desarrollo que ha propiciado la cultura moderna vinculada al autodesarrollo del individuo en lo referente a potenciar sus capacidades vitales mediante el trabajo, sin embargo, estas se han visto crudamente reprimidos por el ansia de creación de riquezas y de rentabilidad del trabajo bajo el sistema capitalista.

En esta visión del trabajo como la objetivación del ser humano en cuanto especie por medio de la actividad vital, aquel se ve reflejado en la naturaleza como su producto. Es una apropiación en sentido estricto de la naturaleza y de los productos del trabajo. En consecuencia, la naturaleza no es algo en sí, sino base material de apropiación y resultado del trabajo humano. Es por eso que Marx sostiene que la naturaleza es “el *cuervo inorgánico* del ser humano” (Marx, 2004, p.110).⁵ Naturaleza y ser humano no están contrapuestos, por el contrario, la naturaleza es

humanizada por el trabajo. En su forma originaria, la naturaleza constituye un vínculo entre los seres humanos como la fuente de satisfacción de necesidades (Marx, 2004, p. 137). En ese sentido, el modo en el que el ser humano se objetiva en la naturaleza es el proceso de humanización de esta última que vuelve impensable la idea de una naturaleza como algo en sí en el pensamiento de Marx (Schmidt, 1976, pp. 23 y ss)

Ahora bien, la naturaleza adquiere un carácter social en la medida que se constituye en un vínculo que cohesionan a los sujetos que se apropian de ella. Así “la *sociedad* es la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza” (Marx, 2004, p. 137). En esta idea se logra conjugar la síntesis de los elementos del análisis de Marx: es el renacer de una naturaleza que ha estado sometida a mero control y dominio bajo el capitalismo, que consume una relación violenta con la misma, a una relación genuina de apropiación que se torna el proceso de humanización de aquella.

En síntesis, el trabajo es para Marx la actividad originaria a través de la cual el ser humano se apropia del medio natural. Este proceso de objetivación significa la autorrealización del ser humano por medio de sus capacidades vitales y constituye el modo por el que satisface sus múltiples necesidades. Asimismo, el trabajo tiene el potencial de cohesionar socialmente a los individuos, sin embargo, este modo originario de la actividad vital sufre un trastorno radical bajo el capitalismo, el cual constituye la enajenación del trabajo. ¿Cómo es este trastorno? ¿Cuáles son sus consecuencias? Esto es lo que he de anotar a continuación.

1.3. Trabajo enajenado y autorrealización

Los conceptos alienación (*Entfremdung*) y enajenación (*Entäusserung*) suelen considerarse sinónimos, sin embargo, hay una importante diferencia que aclara el sentido del planteamiento de Marx en torno al trabajo enajenado. Estos conceptos son retomados de la filosofía de Hegel quien hace referencia a estos en su *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1966). El significado que corresponde al modo originario de concebir la alienación se refiere a lo que he señalado en el apartado precedente: que el ser humano se objetiva, se exterioriza y se autorrealiza en el producto de su trabajo. Al ejecutar esta actividad asistimos a la reproducción del ser humano como especie mediante esta actividad vital

de apropiación del medio natural. La alienación aquí no aparece en el sentido negativo, por así decirlo, del término: como rendición o entrega del propio ser del individuo que implicaría el despojo, por una parte, del producto de su trabajo y, de otra parte, como una des realización mediante la actividad incorporada a los resultados del trabajo (Olea, 1972, pp. 22-23). Este segundo sentido es el que predomina en la sociedad capitalista y que constituye la esencia de la enajenación. Esta separación entre los resultados del trabajo y su productor es, en esencia, el punto de partida del análisis de Marx de la sociedad moderna y, por supuesto, de la tradición de la economía política.

De esta forma, la exposición de Marx en torno a la enajenación pone de manifiesto la distorsión del normal proceso de apropiación del medio y de satisfacción de las necesidades que conlleva a la desnaturalización del trabajo humano, en cuanto que este se torna, no autorrealización de las capacidades vitales del ser humano, sino negación de estas últimas. Lo específico de la enajenación del trabajo consiste en distorsionar la actividad vital del ser humano sobre el medio y en desapropiar los productos del trabajo por parte de un ser ajeno a sus creadores.

La constatación básica de la enajenación es que “La *devaluación* del mundo humano aumenta en relación directa con el *incremento de valor* del mundo de las cosas” (Marx, 2004, pp. 104-105). El proceso de objetivación del ser humano, en cuyos productos normalmente este se ve reconocido con su trabajo, se convierte, en vez de un enriquecimiento, en una pérdida de los aspectos vitales del trabajo encarnado en los objetos por cuanto que esos productos ya no le pertenecen a su creador. Desde este momento el ser humano se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno (Marx, 2004, p. 105).

El asunto aquí es que el trabajo enajenado no forma parte de la naturaleza del ser humano, sino que más viene a deformar a esta última. En consecuencia, este modo de manifestarse el trabajo en la sociedad capitalista no es una actividad plenamente voluntaria que el ser humano ejecute, sino que es prácticamente una imposición, un trabajo forzado (Marx, 2004, p. 108). De igual forma, este modo de manifestarse el trabajo no es en sí mismo una actividad satisfactoria, por el contrario, la base de que el ser humano se vea forzado a ejecutar esta actividad es la mera satisfacción de sus necesidades

en su sentido más elemental. A este carácter del trabajo que va en contra de la naturaleza del ser humano le llama Marx el carácter *externo* del trabajo.

La actividad vital, característica de la especie humana en su amplio sentido de capacidades de autorrealización y apropiación del medio a través del trabajo, se ve aquí reducida a su más burda expresión: a una actividad orientada a la mera satisfacción de necesidades físicas. Esto quiere decir que el trabajo deja de ser realización de potencialidades humanas y está orientado nada más a garantizar la existencia física del ser humano. En este sentido “el trabajo, la actividad vital, la vida productiva, aparecen ahora ante el hombre únicamente como *medios* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física” (Marx, 2004, pp. 110-111) El trabajo enajenado anula, por tanto, el carácter libre y consciente de la actividad vital que originariamente le concierne a la especie humana.

Por otra parte, anula a la naturaleza como el vínculo social que cohesionan a los individuos en el proceso de apropiación consciente del medio para la satisfacción de las necesidades. El ser humano se enajena, en consecuencia, del resto de seres humanos. La ciega necesidad de producción mercancías orientadas primariamente al intercambio y no a suplir las necesidades del colectivo que produce, vuelve el proceso productivo un proceso en el que cada individuo está en función de una actividad en la que no se siente identificado y realizado, y cuyos resultados pasan a manos que no les pertenecen. El proceso de producción pierde su carácter genuinamente social que por naturaleza le compete.

La realidad de la enajenación ha emergido paralelamente al indiscutible desarrollo de las fuerzas productivas que ha propiciado la moderna burguesía. En el corazón de esta moderna cultura predomina un ideal humanista de autodesarrollo del individuo concomitante de este desarrollo económico. Esto es sin duda alguna un aspecto con el que el propio Marx está de acuerdo. Pero la gran limitación del capitalismo es que en medio del desarrollo de las potencialidades humanas que genera, termina por destruir las nuevas posibilidades humanas que crea (Berman, 1988, p. 91). De esa forma, el ideal de autodesarrollo termina por convertirse en un desarrollo restringido y distorsionado por cuanto que los talentos humanos son apreciados desde una perspectiva sumamente limitada y unilateral: aquellos que es susceptible de ser

comercializado y generador de rentabilidad económica. Todo aquello de talento y capacidad que no figure en este último propósito es reprimido o anulado (Berman, 1988, p. 91).

Ese deseo ilimitado de acumulación de propiedad es lo que ha oscurecido una comprensión genuina de la autorrealización del ser humano en el medio natural y social. El trabajo enajenado ha reducido la actividad vital, consciente y libre a mera satisfacción de las necesidades físicas y ha anulado igualmente la posibilidad de que el ser humano se apropie de su ser de una forma múltiple y universal a través de sus diferentes relaciones humanas con el mundo: ver, oír, oler, gustar, tocar, pensar, observar, sentir, desear, actuar, amar (Marx, 2004, p. 139). La forma limitada de relación con el medio natural y social que ha propiciado el capitalismo ha conllevado a una grave consecuencia que Marx resume diciendo que bajo la sociedad moderna: “todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de *todos* estos sentidos: el sentido de *tener*”. Bajo el capitalismo, el ser humano siente que un objeto es suyo única y exclusivamente cuando lo posee.

¿Cómo es posible restaurar la actividad vital como una actividad en la que el ser humano realice en forma genuina sus potencialidades en el medio social? El joven Marx brinda algunas aproximaciones a las cuales haré referencia a continuación.

1.4. El socialismo y el comunismo: hacia un humanismo

La transformación de la sociedad moderna implica visualizar las limitantes que impone para un genuino desarrollo de la individualidad, entendida esta más allá de los reducidos márgenes del moderno liberalismo que entiende el desarrollo de la libertad como mera libertad negativa, cuya tesis central es que el individuo no debe “ser importunado por otros” (Berlín, 2001, p. 49). Para el joven Marx, el libre desarrollo de la individualidad sólo es posible desde una perspectiva que amplíe el marco de comprensión de la sensibilidad humana y de la riqueza de las necesidades. Igualmente, el marco en que tiene lugar este desarrollo solo es viable comprendiendo al ser humano como un ser social. Por ello, sostiene el joven Marx que el individuo no puede ser concebido como átomo, en realidad, “el individuo *es el ser social*” (Marx, 2004, p. 138)

Para el joven Marx, la superación de la enajenación humana es posible si se logra la “*emancipación* completa de todas las cualidades y los

sentidos humanos” (Marx, 2004, p. 140). ¿Qué significa esta afirmación y cuál es su relación con un *nuevo* modo de producción social?

La deshumanización que ha provocado el capitalismo solo puede superarse humanizando nuevamente al ser humano. Las cualidades y los sentidos que han sufrido una pérdida de sus aspectos genuinos y que han sido reducidos a mero sentido de posesión deben restaurarse mediante una adecuada correspondencia entre el sujeto y el objeto. Una manera de ejemplificar tal correspondencia es la siguiente: “El ojo se ha convertido en ojo *humano* cuando su *objeto* se ha convertido en objeto social, *humano*, creado por el hombre y destinado al hombre” (Marx, 2004, p. 140).

La naturaleza no es vista, en consecuencia, como mero objeto de utilización, despojado de las formas de apropiación humanas que corresponden a la sensibilidad. Bajo esta nueva concepción la naturaleza “se ha convertido en *utilización* humana” (Marx, 2004, p. 140). Así, todos los sentidos humanos van progresivamente humanizándose, lo cual significa que la apropiación realizada por el ser humano sobre el medio no constituye una pérdida de su producto: la objetivación sobre el medio es verdaderamente la objetivación del ser humano mismo. Lo que esto significa es que “los objetos confirman... y realizan su individualidad, son *sus propios* objetos” (Marx, 2004, p. 141).

El desarrollo de los sentidos y de la sensibilidad pende de la pertinente correspondencia entre el sujeto y el objeto, por ejemplo, “la música más bella no tiene sentido para un oído que no sea musical, no constituye un objeto para éste, porque mi objeto solo puede ser la confirmación de una de mis propias facultades” (Marx, 2004, p. 142). Se trata, pues, de una capacidad subjetiva que debe ser desarrollada bajo la forma de la riqueza de la sensibilidad y de las necesidades humanas: “un oído musical, un ojo sensible a la belleza de la forma; los sentidos, en una palabra, que son capaces de *satisfacción humana* y que se confirman como facultades humanas” (Marx, 2004, p. 142, el subrayado es mío).

Por supuesto, el desarrollo de esta sensibilidad tiene un carácter esencialmente histórico: “El cultivo de los cinco sentidos es obra de toda la historia pasada” (Marx, 2004, p. 142). El perfeccionamiento del ser humano en la satisfacción de las necesidades humanas va más allá de la mera satisfacción de estas en sus formas elementales. Así, “Para un

hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino sólo su carácter abstracto de comida... El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso” (Marx, 2004, p. 142). En un lenguaje aún permeado de idealismo concluye el joven Marx: “Así, la objetivación de la esencia humana, teórica y prácticamente, es necesaria para *humanizar* lo *sentidos* del hombre y también para crear los *sentidos humanos* correspondientes a toda la riqueza del ser humano y natural” (Marx, 2004, p. 142).

La relación de estas ideas es fundamental con nuevo modo de concebir otro tipo de sociedad, puesto que Marx apunta en dos nuevas vías para humanizar al sujeto que se ha perdido en la enajenación, por una parte, ampliar el horizonte de comprensión de las necesidades humanas, esto es, apreciar su auténtica y amplia riqueza y, como continuación de esto último, un pleno desarrollo de la sensibilidad humana, más allá de la limitada visión de la sociedad moderna.⁶ Un nuevo tipo de sociedad debe realizar estos dos objetivos.

Este nuevo orden social Marx lo identifica sin mayor reparo bajo la forma del socialismo y el comunismo. Frente a los excesos de la sociedad moderna y la deshumanización que ha producido sostiene el joven Marx que: “El comunismo es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoenajenación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre” (Marx, 2004, p. 135).

Si el capitalismo ha enajenado al ser humano del resto de seres humanos, por el contrario, el comunismo constituye “la vuelta del hombre mismo como ser *social*”. Esta vuelta es completa y consciente, y en modo alguno anula la riqueza del desarrollo anterior, como propugnan las tesis del comunismo vulgar, que constituyen simplemente una “negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización”, una “regresión a la simplicidad *antinatural*” y, en última instancia, una negación de “la *personalidad* del hombre en todas las esferas” (Marx, 2004, pp. 133-134).

Por otra parte, este modo de entender el comunismo está en correspondencia con el naturalismo y el humanismo. El comunismo como “naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo” y “como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo” (Marx, 2004, p. 135). Es importante recalcar que para Marx y Engels esta

visión del comunismo, por oposición a los socialismos utópicos de la época, no es un “estado que sea necesario crear, ni un ideal sobre el cual haya de reglamentarse la realidad”. El comunismo es, simplemente, el “movimiento real que anula el estado actual” (Marx, 1988, p. 49). La autocomprensión científicista de su teoría social e histórica, lleva a Marx a pensar que el proceso histórico camina ineludiblemente hacia la superación de los antagonismos generados por la sociedad capitalista y la instauración de un nuevo orden social.

1.5. Valoración final

El marco en que ha tenido lugar la apropiación del medio natural y social por medio del trabajo en la sociedad moderna tiene como principal limitación la distorsión de dicho proceso, reduciéndolo a un simple medio de satisfacción de las necesidades elementales de los sujetos. Toda la riqueza de esta actividad vital que implica el desarrollo de las capacidades y talentos, en fin, el modo por el que el ser humano se autorrealiza, se objetiva y se reconoce a sí mismo en su producto, quedan prácticamente anuladas. La crítica a la enajenación del trabajo hace plausible este proceso de deshumanización que provoca la sociedad moderna. El joven Marx pone de manifiesto una reflexión en torno a la amplia riqueza que tiene por naturaleza el ser humano, así como el desarrollo de una sensibilidad que trascienda los reducidos márgenes a que ha llevado a la subjetividad a pensar la autorrealización: como posesión de objetos.

La enajenación, en definitiva, constituye una forma de extrañamiento en la que el productor se relaciona con su producto como un ser ajeno. Con justa razón Lamo de Espinoza se refirió a aquella bajo la forma de una *teoría del poder social extraño*, la cual, nos plantea la paradoja de que aquello que ha sido una creación humana cobra autonomía y se separa de su creador, a quien termina dominando. Un mundo que funciona al revés es lo que provoca la sociedad capitalista.

Para finalizar la idea central de esta teoría, quisiera retomar la siguiente metáfora que emplea Marx. En esta, equipara a la sociedad moderna como la vuelta del ser humano a la vida prosaica de las cavernas. Bajo la forma deshumanizada de la sociedad moderna asistimos a una vuelta a aquella forma de vida, pero con el agravante que es bajo una forma “enajenada, maligna” (Marx, 2004, p. 158). La diferencia sustancial entre ambos tipos de vida es que el salvaje en su caverna no se siente un *extraño*, lejos de esto “se siente tan cómodo como el *pez* en el agua”. Por el contrario,

la vivienda del pobre es una “morada hostil”, la casa de un extraño que le acecha para pagar la renta. Esto nunca podrá considerarla como su *hogar* y decir “aquí me siento como en mi casa”(Marx, 2004, pp. 158-159).

De otra parte, el desarrollo de una reflexión en torno a un nuevo tipo de sociedad no tiene lugar bajo un rígido marco de comprensión en el que se plantee una anulación total del desarrollo que ha propiciado la sociedad moderna. Siendo consecuente con la idea hegeliana de proceso Marx trata de rescatar el lado productivo de la sociedad moderna, el cual tiene que ver con la idea de autodesarrollo del individuo. El concepto de sociedad comunista que Marx tiene en mente supone un auténtico desarrollo de la individualidad, superando los excesos del individualismo moderno. En este sentido, como bien señala Berman, Marx pretende curar las heridas provocadas por la modernidad proponiendo una modernidad más plena que apunte al desarrollo genuino del individuo comprendido este bajo un nuevo marco social (Berman, 1988, p. 93).

Sin lugar a dudas, los intentos de construcción de una sociedad socialista durante el siglo veinte, especialmente el caso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), tuvo la deficiencia de soslayar por completo la recuperación de los aspectos genuinos de la actividad humana fundamental que es el trabajo. Por el contrario, existieron hechos deshumanizantes que deslegitiman una genuina pretensión de superar la deshumanización de la sociedad moderna, como la creación de los *Gulag*, los cuales eran campos de concentración de trabajo forzoso donde iban a parar principalmente los prisioneros políticos.⁷ Partiendo de una crítica a la enajenación del trabajo y a la pretendida tentativa socialista de superar el capitalismo, difícilmente pudo haberse logrado tal superación con una visión de esta índole.

Finalmente, la actualidad de la crítica del capitalismo desde la comprensión de las formas de alienación tiene plena vigencia, pues en nuestra época se han profundizado las desigualdades sociales y económicas, exacerbado los individualismos, así como cada vez más el ser humano es absorbido por los mecanismos impuestos por el mercado de consumo en el que prevalece más la producción de objetos que complacen, no las necesidades fundamentales de los sujetos, sino aquellas orientadas a lo superfluo. Mientras el funcionamiento de la sociedad actual no potencie el desarrollo cualitativo de los individuos se seguirá imponiendo la ciega necesidad de enriquecimiento y acumulación

de “riqueza”, actitud prototípica de los capitalistas. A mi modo de ver, las potencialidades de la crítica a la enajenación tendrán siempre algo que aportar a la realización de una futura sociedad genuinamente humana.

Referencias bibliográficas

Althusser, L.(1968) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Berlin, I. (2001) *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza Editorial.

Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.

Engels, F. (1961) *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo.

Engels, F. (1968) *Anti-Dühring: la subversión de la ciencia*. México: Grijalbo.

Kaufmann, W. (1968) *Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.

Lukács, G. *Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo*.

Lukács, G. (1975) *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

Hegel, G. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamo de Espinoza, E. (1981) *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Fráncfort*. Madrid: Alianza Editorial.

Marcuse, H. (1995) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (2004) *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1966) *Contribución a la crítica de la economía política*. La Habana: Editorial Política.

Marx, K. (2007) *El capital*. México: Siglo XXI Editores, t. I, vol. 1.

Marx, K. (1975) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*. México: Siglo XXI Editores, Vol. 1.

Marx y Engels (1970) *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo.

Marx y Engels (1978) *La sagrada familia*. Barcelona: Editorial Crítica, vol. 6.

Marx y Engels (1988) *Ideología alemana*. San Salvador: UCA Editores.

Marx y Engels (1998) *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica.

Marx y Engels (1982) *Marx. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Olea, M. (1972) "Sobre la alienación" *Revista de Estudios Políticos*, 181.

Prior, Á. (2004) *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Schmidt, A. (1976) *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Zubiri, X. (1970) *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Moneda y Crédito.

Notas

1 Centro Nacional de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (CENICSH) del Ministerio de Educación. El autor es también Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de El Salvador. Dirección electrónica: edgarjohansventura@gmail.com

2 Algunos textos de finales de la década de los treinta (1800) y otras cartas de Marx pueden consultarse en: Marx y Engels. *Marx. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Volumen en el cual se incluyen escritos como la *Carta al padre* que Marx redacta en 1837, entre otros textos.

3 En estos términos hace remembranza Marx del escrito de Engels en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Los *Anales* fue el título se dio a una revista impulsada por Arnold Ruge y Karl Marx, de la cual salió únicamente a luz un número doble.

4 Me refiero a la lectura hecha por Lukács en su obra *Historia y consciencia de clase* (1923)

5 Mientras no señale lo contrario, las cursivas corresponden al texto original.

6 Ulteriormente desarrolla este aspecto relacionado con la amplitud y riqueza de las necesidades humanas. Ver: Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*. México: Siglo XXI Editores, 1975, pp. 447-448, vol. 1

7 El conocido libro de Solzhenitsyn, quien falleció en agosto de 2008, relata hechos históricos y autobiográficos relacionados con la vida en estos campos de concentración. Ver: Solzhenitsyn, Aleksandr Isaevich. *Archipiélago gulag: 1918-1956: ensayo de investigación literaria*. Barcelona: Tusquets, 1998.