

**EL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN:  
HEGEL, MARX, FEUERBACH, Y HERBERT MARCUSE**



LUIS ARIEL CARPIO GALINDO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA, COLOMBIA  
2017

**EL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN:  
HEGEL, MARX, FEUERBACH, Y HERBERT MARCUSE**



LUIS ARIEL CARPIO GALINDO

Monografía para optar el título de:  
FILÓSOFO

Asesor:  
LUIS ALFONSO ZÚÑIGA HERAZO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA, COLOMBIA  
2017

CALIFICACIÓN

---

---

Firma del Asesor

---

Firma del Jurado

Cartagena, \_\_\_\_\_

Dedicado:

A mi madre, Josefa Margarita Galindo Gómez

A mi compañera de siempre: Ingrid Marley Acevedo Gutiérrez,

Y a mi hermosa hija, Danna Fernanda Carpio Acevedo

## TABLA DE CONTENIDO

1. ENAJENACIÓN: HEGEL Y FEUERBACH.....	5
1.1. Hegel y la fenomenología del espíritu .....	6
1.1.1. Ignorancia de la conciencia de sí misma .....	6
1.1.3. El entendimiento y su objeto.....	8
1.1.4. La conciencia se enajena objetivándose .....	10
1.1.5. Superación de la enajenación .....	11
1.1.6. Feuerbach: La auto-alienación religiosa .....	13
1.1.7. Dios: Imagen de la esencia humana.....	13
1.1.8. Predicados o la esencia humana enajenada .....	15
1.1.9. La superación de la auto-alienación .....	17
1.1.10. Elementos de la enajenación hegeliana .....	18
2. MARX: EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO .....	20
2.1. Textos tempranos y ruptura con Feuerbach.....	21
2.2. Enajenación, dinero y circulación .....	25
2.3. Enajenación y propiedad privada .....	27
2.4. El programa de Gotha .....	28
2.5. El trabajo enajenado .....	32
2.5.1. Enajenación del trabajo en su producto.....	32

2.5.2. El obrero es una mercancía.....	35
2.5.3. Enajenación respecto a la actividad .....	38
2.5.4. Enajenación con respecto a lo genérico .....	39
2.5.5. Enajenación del hombre consigo mismo .....	40
3. MARCUSE: LA SUPERACIÓN DE LA ENAJENACIÓN .....	42
4. CONCLUSIÓN.....	50
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	56

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una visión reconstructiva de *la enajenación* como concepto filosófico, revela las facetas y transformaciones que ha sufrido dicho concepto en el decurso de la filosofía moderna y la contemporánea. En el primer capítulo estudiaremos la enajenación vista desde el prisma de dos filósofos, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Ludwig Feuerbach. El primero, representante del idealismo absoluto, para quién la enajenación [*Entausserung*] es objetivación y extrañamiento de la conciencia, también autoconciencia y conciencia desgraciada, desunión y duplicación de la conciencia. Manifestaciones que se producen dentro de lo que Hegel estima son las diferentes escalas evolutivas del espíritu, a las cuales denomina *figuras* de la conciencia. En el comienzo de dicha escala, según *La Fenomenología del Espíritu*, (Hegel, 1996), aparecen, en su orden, la figura de la *certeza sensible*, que corresponde al nivel primario e incipiente de la conciencia, en la que aún no se manifiesta la enajenación; la figura de la *percepción*, en donde la conciencia se auto-conoce y se enajena por vez primera, pero a un nivel aún rudimentario; en el *entendimiento*, donde la conciencia parte de sí misma, es decir, tomando como objeto los dos niveles que le preceden, certeza sensible y percepción, para construir conceptos, una forma más elaborada de enajenación; la figura de la *autoconciencia*, instancia en que la conciencia se enajena y objetiva a plenitud en la autoconciencia; y el *saber absoluto*, figura donde la conciencia luego de desdoblarse y objetivarse en los demás niveles logra reconstituirse y reunificarse en un nivel superior.

En el presente trabajo veremos que la conciencia desgraciada, desdichada o la conciencia infeliz, surge como resultado de la desunión de la conciencia cuando ésta se enajena, pues en este paso pierde su unidad original, rompiéndose. Veremos, también, la forma como Hegel plantea la *superación* de dicha desunión que causa la enajenación, por medio de la *reunificación* de la conciencia en el saber absoluto.

Haremos un recorrido por *La Esencia del Cristianismo* de Ludwig Feuerbach, otro referente teórico del presente trabajo, el cual ve en la enajenación una antropología teológica a través de la auto-alienación religiosa del hombre, es decir, en la



representación de la esencia del hombre en Dios, el cual se sitúa frente al hombre, ilusoriamente, como un ser ajeno, extraño, y como un poder independiente y superior. Mostraremos cómo Feuerbach plantea la *superación* de la auto-alienación religiosa de la esencia del hombre mediante la crítica de la teología, a la cual vacía su contenido místico, devolviendo al hombre su esencia humana, la cual le fue arrancada y superpuesta en Dios.

Observaremos estas dos primeras facetas del concepto, la de Hegel y la de Feuerbach, para identificar diferencias y denominadores comunes. Demostraremos lo siguiente: elementos conceptuales intrínsecos del concepto de enajenación de Hegel prevalecen en Feuerbach, pero esta vez bajo otro contenido [*religioso*]. Nos referimos a conceptos como extrañamiento, objetivación, desunión y superación. Elementos que prevalecen también en la visión de Karl Marx sobre la enajenación o el trabajo enajenado.

Siguiendo la lógica que nos acompaña, tenemos la visión de Marx, la cual revela una nueva faceta de la enajenación, en la que opera una transformación sustancial del concepto. Para Marx, y es lo novedoso de su teoría, la enajenación es trabajo enajenado. Aun cuando, claro está, Marx entienda la enajenación como un fenómeno de amplio espectro, entrecruzado con diversos aspectos y facetas de la vida, como enajenación religiosa, o enajenación en el proceso mercantil y con respecto al dinero, o con respecto al consumo.

Demostraremos lo siguiente: en relación con las concepciones de sus predecesores inmediatos, Hegel y Feuerbach, para quienes la enajenación es la auto-conciencia y auto-alienación del hombre en el cielo. Marx vaciará ambos contenidos, despojando a la enajenación de su contenido idealista y religioso, y lo dotará de materialidad, trayéndola de la conciencia y del cielo a la vida real, al mundo de las cosas y de las personas, aplicándolo al proceso de producción y del trabajo en los marcos del modo de producción capitalista.

Para Karl Marx, el concepto de enajenación hunde sus raíces en las condiciones materiales de existencia de los hombres. La principal manifestación de la enajenación que hay que comprender y someter a crítica es la enajenación del trabajo o el trabajo

enajenado, el cual se desarrolla en los límites de la producción y la circulación de mercancías, dentro de los cuales, el trabajo es una mercancía más.

Observaremos cómo, sobre todo en los *Manuscritos Económico-Filosóficos 1844* de Marx, puede verse marcado, como en Feuerbach, el sistema conceptual de Hegel, su influencia, sus elementos intrínsecos como en las nociones extrañamiento y objetivación, y superación de la enajenación. Hegel le llamaría a este fenómeno dialéctica de la conservación y la superación, como lo explicaremos más adelante.

La parte última de nuestro trabajo está dedicada a indagar críticamente lo que han sido elaboraciones posteriores del concepto de enajenación, esta vez en la filosofía contemporánea, procurando establecer la distancia o cercanía de éstas con la visión que nos diera Marx. En torno a este mismo tema reconstruiremos algunas apreciaciones del filósofo de la escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, en lo que ha venido a ser una llamativa reinvenición del concepto de enajenación desde su enfoque reformista, encontraremos su visión del problema, contrastando la salida resolutiva que éste le da al problema de la enajenación del trabajo, vía automatización y mecanización de la producción en el capitalismo contemporáneo.

Las obras que hemos considerado son: *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, *La Esencia del Cristianismo* de Feuerbach, *La Tesis Doctoral* de Marx, *Crítica a la filosofía del derecho* de Marx, *Ideología Alemana*, *Manuscritos económico filosóficos* de Marx, y el *Hombre Unidimensional* de Herbert Marcuse, sumado a algunos referencias complementarias.

## 1. ENAJENACIÓN: HEGEL Y FEUERBACH

## 1.1. Hegel y la fenomenología del espíritu

En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), cuya primera parte viene subtitulada precisamente como “La ciencia de la experiencia de la conciencia”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel expone el movimiento dialéctico del Espíritu, visto a través de un proceso de evolución gradual. En dicho proceso, en el que el Espíritu se vale de la conciencia, revela sus diferentes facetas y se auto-conoce, hasta llegar, como resultado final, a su total realización y encumbramiento en el saber absoluto que no es otro sino el conocimiento de la conciencia acerca de sí misma, o el auto-conocimiento pleno.

Esta visión teleológica del Espíritu, su peregrinaje y auto-conocimiento, comprende un triple paso, cada uno de los cuales se remonta al precedente. Estos pasos, que el propio Hegel denomina figuras de la conciencia [*Gestalten des Bewusstseyns*], o simplemente, figuras, son: la conciencia, la auto-conciencia, la razón y el saber absoluto. Cada paso corresponde a un momento particular en la escala evolutiva del desenvolvimiento fenomenológico del Espíritu.

### 1.1.1. Ignorancia de la conciencia de sí misma

La dialéctica del Espíritu comienza su sinuoso trasegar con *la conciencia*, el cual parte de su primera figura: la *certeza sensible*, entendida como el grado más simple de conocimiento, o el primer tipo de saber. Es también, según la definición y el lenguaje de Hegel, el saber en su inmediatez de lo que está aquí y ahora [*la aisthesis*] del objeto sensible. En este nivel primario de la conciencia, el saber acerca del objeto es pobre y primitivo, pues lo único que puede decirse de ese objeto sensible es *que es y nada*

*más.* “La cosa es y ya, -y ya está, no hay más-; y la cosa es sólo porque es; la cosa es y esto es lo esencial para el ser sensible” (Hegel, 1996, p. 198).

Hegel afirma, que lo que es del *aquí* y el *ahora*, es un universal abstracto, denominación de la cual no se puede decir nada acerca de sus propiedades, puesto que no nos encontramos aún en el nivel de la percepción, la cual corresponde a la siguiente figura de la conciencia.

En la certeza sensible, la conciencia no se auto-conoce, se ignora a sí misma. En este nivel la conciencia es un puro *éste* y el objeto sensible es un puro *esto*. Es decir, no hay aún enajenación, puesto que ésta se presenta, como luego lo veremos en la siguiente figura, en el momento en que la conciencia se piensa a sí misma, situándose frente a sí como un objeto independiente y pensable, en una palabra, objetivándose.

### 1.1.2. *La percepción. La conciencia se auto reconoce y se enajena*

La segunda figura de la conciencia viene dada por la *percepción*, que es el momento en el que el objeto de la certeza sensible, el *esto* del *aquí* y el *ahora*, se convierte en objeto revestido de propiedades. “El objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como la cosa de múltiples cualidades” (Hegel, 1966, Cap. 2). Esta transfiguración le permite a la conciencia elevarse a otro nivel, pasando del conocimiento del puro y simple *esto* anterior, a la aprehensión de un objeto complejo, estableciendo un conjunto de nociones a partir de una gama variada de relaciones generales, entre objetos, entre objetos y propiedades, y entre propiedades entre sí.

La conciencia, en este momento, no abandona todo lo anterior en su totalidad. Mantiene del *esto* u objeto anterior, el aspecto sensible, pero trasciende indiscutiblemente, al captar en el *objeto de la percepción* diferencia y diversidad, elementos ausentes en el *ésto* de la certeza sensible. Es un proceso que Hegel

denomina dialéctica de la conservación y superación que está presente en todos los demás niveles y figuras de la conciencia. “Es al mismo tiempo un negar y un mantener” (Hegel, 1966, Cap. 2).

Esta etapa de la percepción de la conciencia viene marcada por un aspecto trascendente: la conciencia se auto-conoce por primera vez. Elemento nuevo en relación con la certeza sensible, en donde la conciencia se ignoraba a sí misma por completo. Este proceso de auto-conocimiento de la conciencia en la percepción se da de la siguiente forma: en la percepción, la conciencia advierte que en la aprehensión del objeto, de sus propiedades y relaciones, la conciencia misma puede incurrir en equívocos, y que, por tanto, la verdad de lo percibido puede resultar en una no-verdad. Al darse cuenta, la conciencia de súbito se repliega en sí misma e identifica el error de la percepción como suyo. “Y, siendo el objeto lo verdadero, la no-verdad cae en mí, y la aprehensión no era acertada” (Hegel, 1966, Cap. 2). La conciencia en este nivel no solamente percibe las propiedades del objeto sensible, del *aquí* y el *ahora*, sino que, además, comienza a hacerse consciente de sí misma. Es, digamos, el comienzo del autoconocimiento de la conciencia, una primera manifestación de la enajenación de la conciencia, por medio de la *autoconciencia*.

En lo sucesivo, este auto-conocimiento o enajenación de la conciencia se pondrá más en relieve.

### 1.1.3. *El entendimiento y su objeto*

En el decurso de la conciencia, ésta alcanza ahora un renovado aspecto en una nueva figura. Esta vez superior al de la certeza sensible y de la percepción. Se ha llegado al nivel en el que el espíritu se instituye en una nueva instancia de la conciencia, nos referimos al *entendimiento*. El *esto* de la certeza sensible y la percepción precedentes se convierten ahora en objeto de la conciencia, punto a partir del cual la conciencia, separada del objeto, ahora capaz de elaborar conceptos. En este nivel la conciencia descubre que tal objeto, la certeza sensible y la percepción, son figuras de la conciencia, es decir, de sí misma. “Estamos en el nivel en que la

conciencia descubre que su diferencia con el objeto no es ninguna, precisamente también en el aspecto de que ese objeto no es diferente a la conciencia misma” (Hegel, 2009, p. 999).

Al objetivarse, la conciencia se convierte en *autoconciencia*. Los predecesores pasos de la conciencia se ven de pronto superados por una nueva figura, por la irrupción de la autoconciencia. En este nuevo estado la conciencia, que había estado en los anteriores momentos volcada a un objeto externo, a un puro *esto* en la *certeza sensible*, o a unas propiedades del objeto en *la percepción*, llega al *entendimiento*. En el *entendimiento* la conciencia se objetiva en un proceso de *escisión* de sí misma, y llega a ser autoconciencia, es decir, *conciencia de sí misma*.

Ahora bien, autoconciencia implica una visión especular, reflectaría. La autoconciencia no es más que la observación de la conciencia a sí misma. La conciencia en este punto queda objetivada, es decir, enajenada. Ahora bien, para objetivarse, la conciencia se toma por dos, autoconciencia de un lado, y autoconciencia objetivada, de otro lado. Esto es, se presenta una duplicidad de la autoconciencia. En suma: *una autoconciencia para una autoconciencia*. Parece una tautología, pero en realidad se trata del proceso de enajenación de la conciencia en sí misma.

La autoconciencia al objetivarse, incurre en un proceso en el cual se separa de sí [*Trennung*], o “se escinde [*Entzweiung*]” (Hegel, 2009 pág., 266. Los corchetes son del original). El resultado es *la autoconciencia objetivada, o la autoconciencia para una autoconciencia*. En este punto se libera una tensión entre estos dos polos: la autoconciencia y la autoconciencia objetivada, que Hegel ilustra perfectamente en la dialéctica del siervo y el amo. Entre tesis y antítesis, conforme al razonar dialéctico. Este proceso de objetivación se conservaría en lo que veremos, posteriormente, en Feuerbach y en Marx. Este movimiento en el que la autoconciencia se separa de sí y se desdobra, es, a fin de cuentas, lo que Hegel denomina enajenación [*Entausserung*], en toda la extensión del término y en su sentido más estricto.

La autoconciencia no obstante, busca *superar la enajenación* mediante dos modos de razonar, el estoico y el escéptico. El primero presupone la libertad y la autosuficiencia, aparta la idea del poder de lo externo sobre el hombre o sobre la

conciencia en este caso. De este modo, Hegel pretende hacer desvanecer la disociación de la autoconciencia replegándola y devolviéndola en sí misma. El segundo modo de razonar, el escéptico, es la variante extrema, dado que postula la irrealdad de lo externo, aniquilándolo. “En el estoicismo la autoconciencia es la simple libertad, o la libertad simple de esa autoconciencia misma, en el escepticismo esa libertad se realiza, aniquila a la otra parte que es la existencia determinada” (Hegel, 2009. P. 313).

Pero la dialéctica de la doble autoconciencia o la enajenación de la conciencia en una autoconciencia objetivada, no se superan postulando la libertad estoica y la extirpación escéptica del otro. Esta última, que parece ser la más radical y definitiva, no es más que una salida aparente. Al pretender aniquilar al otro, a ese no-yo, lo que hago en realidad es auspiciar una nueva duplicidad de la autoconciencia. Hegel (2009) dice:

en el escepticismo esa libertad se realiza, aniquila a la otra parte..., pero con ello no hace más bien sino duplicarse, con lo cual la conciencia es ahora ella así misma eso dual, [doble o duple], y con ello, aquella duplicación que teníamos repartida en dos individuos, en el señor y en el siervo, pasan a aposentarse [o ha pasado a aposentarse] en uno solo, esa duplicación [ese duplicarse] de la conciencia en sí misma [in sich selbst, dentro de sí misma] (p. 313).

#### 1.1.4. La conciencia se enajena objetivándose

Esta entidad dual de la conciencia en sí misma Hegel la califica de *conciencia desdichada* o, acuñando la definición por él dada, en la conciencia desgraciada. “... y la conciencia desgraciada que es la que ahora vamos a considerar, es la conciencia de sí como una entidad doblada, que no puede sino contradecirse” (Hegel,



2009, p. 313). Esta conciencia desgraciada tiene la peculiaridad de que “no tiene más remedio que tener en una conciencia siempre también la otra” (Hegel, 2009, p. 313). Y es desgraciada, desventurada, o infeliz, justamente porque la conciencia ha perdido su unidad y “se siente así mismo partida en dos, escindida, y, por tanto, siente dolorosamente que se siente a sí misma, pero en cuanto se siente partida en dos, ese sentir es dolor” (Hegel, 2009 p. 321 - 322).

Ahora bien, la conciencia desgraciada, partida en dos, no ha de mantener eternamente su desdicha, no ha de quedar así, escindida. Logra la conciencia finalmente su *reunificación* [*Vereignung*] o reconciliación [*Versohnung*] “...su verdadero retorno, su verdadera reconciliación consigo misma, habrá de representarlos el concepto de espíritu” (Hegel, 2009, p. 314). Es decir, un nivel superior.

En la *Fenomenología* la conciencia desgraciada, o la enajenación, irrumpe en varios momentos, unas veces como desdoblamiento [*Entzweiung*], otras veces en la forma de *extrañamiento* [*Entfremdung*]. *El espíritu extrañado de sí*, es otro apartado insoslayable de la Fenomenología. En él, Hegel explica cómo la realidad externa representa para la autoconciencia algo externo y negativo, que es obra suya, pero que a su vez “...es una realidad inmediatamente presente allí que a la autoconciencia le resulta extraña” (Hegel, 2009, p. 587). Es el concepto de extrañamiento. Y dicha realidad externa, extraña mejor, “cobra su existencia mediante la propia enajenación [*Entausserung*]” (Hegel, 2009, p. 587), a la que Hegel denomina también *desesenciación*, o como *desentificación*, o como *vaciamiento* [*Entwesung*].

#### 1.1.5. Superación de la enajenación

Pero el movimiento, para ser dialéctico, debe completarse. Luego del proceso de separación de sí y de desdoblamiento de la conciencia en la autoconciencia, luego de esa desunión, se hace presente la reunificación [*Vereignung*] de la conciencia que ha

sido separada y desdoblada, la cual se precisa en un tercer momento del movimiento dialéctico que describiremos a continuación:

La reunificación o reconciliación de la conciencia, que no es otra cosa sino la superación de la negación de la conciencia por un objeto extraño, ajeno. No significa en absoluto un vicioso y vano retorno a la conciencia inicial, o una restauración de lo que había. Significa el restablecimiento de la unidad de la conciencia, pero esta vez con un contenido más rico y elevado, en un nuevo nivel. *La superación de la enajenación se manifiesta como un producto supremo del movimiento de la conciencia, y, a lo sumo, un salto de calidad de la conciencia misma, este salto se da en el saber absoluto.*

La reunificación de la conciencia o superación de la enajenación viene dada por dos caminos, a saber, el de la religión y el de la conciencia misma. Según Hegel (2009):

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia [es decir, este resultar que el objeto no es nada extraño], se muestra [o se ha mostrado] producida desde un doble lado, por una parte en el espíritu religioso, y por otra en la conciencia misma como tal (p. 895).

Y continúa, “Esos lados se distinguen el uno del otro en que el primero [la religión] es esa reconciliación en la forma de *ser-en-sí*. Y el segundo, [la conciencia misma como tal], es esa reconciliación en forma de *ser-para-sí*” (Hegel, 2009, p. 895). La superación de la enajenación en cuanto tal se precisa con la unión sintética de estos dos aspectos. En el ser en sí y para sí que es el Espíritu, en su saber absoluto.

### 1.1.6. Feuerbach: La auto-alienación religiosa

*La Esencia del Cristianismo* de Ludwig Feuerbach (1963), consta de veintiocho capítulos y dos prólogos del mismo autor y contiene, según lo expresa él mismo, “elementos críticos para una filosofía positivista de la religión o la revelación” (p. 7). El primer y segundo capítulos revisten una importancia cardinal en tanto que establecen las premisas sobre las cuales descansa la concepción de Feuerbach de la *auto-alienación religiosa*, que es el tema central del presente apartado. El término auto-alienación utilizado en esta traducción de *La Esencia del Cristianismo*, equivale semánticamente al concepto de enajenación usado por Feuerbach en su *Fenomenología*, con la correspondiente variación de contenido que a continuación explicaremos. Los capítulos en los que nos basaremos son, *La esencia del hombre* y *La esencia de la religión*.

El primer capítulo versa sobre los siguientes planteamientos.

### 1.1.7. Dios: Imagen de la esencia humana

La diferencia entre los hombres y los animales estriba en que el primero puede reflexionar acerca de su propia esencia, puede, digamos, adentrarse y pensarse en sí, [*in sich selbst*, dentro de sí mismo], lo que no es posible por parte de los animales. Esta diferencia esencial es lo que, para Feuerbach, constituye “no sólo la causa, sino también el objeto de la religión” (Feuerbach, 1963, p. 16). De este modo, “La religión descansa en la diferencia entre hombre y animal, los animales no tienen religión” (Feuerbach, 1963, p. 15).

El hombre ya diferenciado, tiene una peculiar característica, cual es la de poseer su objeto, ya que sin este objeto “el hombre no es nada” (Feuerbach, 1963, p. 17). Este objeto es a su vez una imagen reflejo de su propia esencia. “... el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto, no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto” (Feuerbach, 1963, p. 17). Aquí puede apreciarse ya en Feuerbach, así como en Hegel, aun cuando sea en su forma primigenia, una noción de *enajenación*. El hombre se objetiva en su objeto. En Hegel la enajenación es la objetivación de la conciencia en la autoconciencia.

Aquí puede observarse claramente cómo el sistema conceptual de Hegel se hace presente, esta vez en lo referente a la objetivación. El proceder de la objetivación es el mismo en Hegel y en Feuerbach. Para el primero esta objetivación es objetivación de la conciencia en la autoconciencia. Para objetivarse, la conciencia se separa de sí [*Trennung*], o se desdobla [*Entzweiung*]. En Feuerbach este procedimiento no está definido en estos mismos términos, diríamos, técnicos, pero si comprende el mismo proceso. El separarse de sí, el desdoblamiento, que está presente en la enajenación hegeliana, se da en Feuerbach (1963) en términos de desunión, así: “La religión es la desunión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como a un ser opuesto a él” (p. 47).

Ese objeto, la religión, Dios, se instituye como un poder independiente y diferente del sujeto, como un poder extraño, como su opuesto. Se encuentra en el sujeto como su esencia y a la vez sobre él como esencia *otra*, que lo domina como si fuera otro ser, su Dios, diría Feuerbach. Pero, no obstante, precisa Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* (1963) “El poder que ejerce el objeto sobre él, Dios, por ejemplo, es por lo tanto, el poder de su propia esencia” (p. 19). Ese objeto, su poder, Dios, no es algo diferente del sujeto en ese otro sentido.

### 1.1.8. Predicados o la esencia humana enajenada

Ya en el capítulo anterior Feuerbach nos había manifestado la objetivación y la enajenación, en que el objeto del hombre es su esencia objetivada, y que dicha esencia se condensa en un ser absoluto que es ajeno a él, que es Dios.

Esta segunda reflexión de la *Esencia* comienza con la idea de que el objeto de la religión es el más absoluto, sublime y supremo de todos. Y que la conciencia que tiene el hombre de ese objeto que es Dios, es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo. “Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas” (Feuerbach, 1963, p. 25).

Pero, ¿cómo se prueba la existencia de Dios? Para Feuerbach existe una forma de ver la existencia de Dios y de fundamentar la creencia en él. Pasa precisamente por identificar la esencia de Dios con la esencia del hombre o la del hombre con la de su Dios, lo cual puede verse, precisamente, en las propiedades que estos comparten, en sus predicados comunes.

Las determinaciones humanas son las mismas determinaciones divinas que su Dios posee, es decir, predicados antropomorfos, que son esenciales. Según Feuerbach (1963):

Si amor, bondad y personalidad son determinaciones humanas, entonces, también, la esencia de las mismas que tú les supones, así como la existencia de Dios y la creencia de que un Dios existe, son un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana (p. 30).

Y como corolario de lo anterior, que explica la realidad de Dios y de su existencia, Feuerbach (1963) remata:

Tú crees en el amor como en una propiedad divina, porque tú mismo amas; crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces algo superior en ti mismo que la bondad, la inteligencia; y crees que Dios existe, o sea que Dios es un sujeto o un ser -lo que existe es un ser, ya sea que lo determinen y nombren como substancia o persona o de otra manera- porque tú mismo existes y porque eres un ser” (p. 30).

La premisa sobre la que reposa la anterior reflexión es la de que la existencia de un ser absoluto, sublime y supremo, como Dios, viene dada por unos atributos, por unas determinaciones, por sus predicados, los cuales son humanos. Así, “Dios es una persona, que es el legislador de la moral, el padre de los hombres, el Santo, el Justo, el bondadoso, el misericordioso” (Feuerbach, 1963, p. 37). La negación de estos predicados implica, según el razonar de *La Esencia*, la negación del sujeto, o en este caso de la teología, la negación de Dios.

De otro modo. Sólo puedo dudar que exista aquello que no posee, no comparte o supera mi propia esencia, esto es, aquello que no alberga determinaciones antropomorfas, humanas. El hombre no puede entonces dudar de Dios, pues Dios es su propia esencia. “Dudar de mi Dios implica dudar de mí mismo” (Feuerbach, 1963, p 32). Lo cual, a la luz de la presente argumentación, resulta un *contradictio in adjecto*.

El punto está en que la teología *no reconoce* o no explica satisfactoriamente el contenido antropomorfo de la religión, es decir, el carácter humano de Dios.

Por otro lado, en *La Esencia*, hay otra forma de manifestarse la enajenación y la superación de ésta. Veamos.

Lo que es la religión, Dios, se manifiesta como un ser opuesto al hombre: Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre perecedero; Dios es omnipotente, el hombre impotente. En fin, dos antagonismos. Esta inconsistencia, esta discordia, es explicada por Feuerbach. Tal oposición no es más que la discordia del

hombre consigo mismo reflejada en esta oposición. Es una “desunión” del hombre consigo mismo, un “doblamiento” de su ser en predicados positivos y negativos.

Ahora bien, esta desunión que se presenta y que se manifiesta en una oposición de Dios como lo positivo y del hombre como lo negativo tiene su hora, una solución: encuentra la superación en la unión con Dios, en la reconciliación con éste, lo que es lo mismo, de acuerdo al razonar en el que venimos apoyados, en la reunificación [*Vereignung*] consigo mismo. En la *Fenomenología* de Hegel se trataría de la [*Vereignung*] de la conciencia consigo misma en el saber absoluto.

#### 1.1.9. La superación de la auto-alienación

Los capítulos subsiguientes de la *Esencia del Cristianismo*, L. Feuerbach los dedica a presentar la anatomía de Dios, para fundamentar su visión antropológica de la religión. Algunas muestras.

a) Dios es intelecto, b) Dios es moral, c) Dios es amor.

Todos estos atributos son esenciales en el hombre.

La aspiración central de Feuerbach es demostrar que el contenido de la religión es humano, que la teología es antropología, que Dios es humano. Sin duda esta visión de Feuerbach conduce a un tipo de ateísmo filosófico al dejar por sentado esto que, precisamente, se ha dicho aquí. La auto-alienación religiosa es lo que en apartados arriba se ha argumentado, y que se resume en que la personalidad de Dios es la personalidad objetivada del hombre. Es decir, una personalidad humana enajenada.

La teología se ha esforzado en separar lo divino de lo humano concibiéndolos como naturalezas distintas, no siendo así. Esta separación parte en dos, destruye la unidad del hombre consigo mismo, siendo que lo divino es la objetivación de la esencia humana, su proyección e imagen superpuesta. Hay que reunificar al ser humano,

reencontrarlo con su propia esencia. Feuerbach no busca aniquilar a Dios, ni a la teología. Lo suyo es una visión crítica de la teología y reconstructiva de la esencia del hombre, lo cual es posible mediante la superación de la auto-alienación religiosa. La clave radica en la confesión de que Dios es un producto humano y no a la inversa. Feuerbach busca que en la misma antropología encontremos la teología, y patentar que la esencia de la teología es la antropología.

Este seguimiento a la *Esencia del Cristianismo* nos permite ver dos cosas importantes, de un lado que aspectos del sistema conceptual hegeliano se conservan en la auto-alienación religiosa de Feuerbach, especialmente términos como objetivación y extrañamiento, que son tomados en esta obra en el mismo sentido que en la *Fenomenología del Espíritu*.

#### 1.1.10. *Elementos de la enajenación hegeliana*

Para Feuerbach la enajenación es auto-alienación religiosa, con un prefijo *auto* que está presente en el prefijo *auto* de la *autoconciencia* en Hegel. La explicación de esto se encuentra en que Hegel prefiere reservar dicho prefijo a la conciencia cuando ésta se objetiva, y ésta se convierte en autoconciencia. Pero una diferencia sustancial y que representa un giro teórico consiste en que el sujeto del concepto enajenación es modificado radicalmente por Feuerbach. En Hegel el sujeto de la enajenación es la conciencia cuando ésta, luego de vagar por diferentes estadios evolutivos, la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, llega por fin a reflexionar sobre sí misma, a auto-conocerse en la autoconciencia. El sujeto de la auto-alienación en cambio, no es la conciencia. Para Feuerbach, el sujeto de la enajenación es el hombre, cuya *esencia humana* se objetiva en Dios. Con este cambio de sujeto Feuerbach traslada el problema filosófico a otro escenario. El giro feuerbacheano consiste, pues, en convertir



el sujeto de la conciencia en el sujeto humano. En otras palabras, podríamos decirlo sin ambages: la humanización de la enajenación.

## 2. MARX: EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO

En el anterior apartado, nos remontamos a los antecedentes teóricos más inmediatos del concepto de Enajenación. Nos situamos en la filosofía moderna alemana. En primer lugar, tomamos a Hegel. Recorrimos el trayecto histórico del Espíritu en sus múltiples aspectos, facetas y manifestaciones, hasta llegar al saber absoluto, donde se produce la reunificación de la conciencia que fue desunida por la enajenación de la conciencia en la autoconciencia. Reconstruimos también el concepto de *auto-alienación religiosa* de Feuerbach, que descubre en la esencia de Dios la esencia del hombre que se enajena en la religión, y que se supera con el reencuentro del hombre consigo mismo, con su propia esencia. Observamos como primera conclusión teórica, las diferencias entre la concepción hegeliana y la feuerbachiana de la enajenación, pues para Feuerbach la enajenación pasa de la “conciencia” establecida por Hegel, al “hombre”. En lo que sigue veremos cómo Karl Marx dota a la enajenación de un nuevo contenido.

En la parte que aquí iniciamos expondremos la visión de Karl Marx sobre la enajenación. Nos referiremos a las transformaciones que sufre este concepto, por partida doble, pues se trata de una ruptura respecto a Hegel en el sentido de que logra superar el contenido idealista del concepto, al tiempo que supera la antropología religiosa de Feuerbach, y su concepto de hombre genérico y abstracto. Veamos.

## 2.1. Textos tempranos y ruptura con Feuerbach

Una revisión al concepto de enajenación en la obra de Karl Marx nos obliga a retrotraernos a sus trabajos tempranos. La primera mención explícita de Marx a la enajenación en un texto publicado la encontramos en su Tesis Doctoral, *Diferencia*

entre la *Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1971) “Sólo en Epicuro el fenómeno es concebido como fenómeno; es decir, como una *alienación* de la esencia” (p. 49). “El fenómeno a título justo puesta como objetiva” (Marx, 1971, p. 50). Aquí se observa el influjo hegeliano en Marx, pues la enajenación así entendida en la Tesis Doctoral, de una esencia enajenada en el fenómeno, objetivada en el fenómeno, comprende el modo en que en la *Fenomenología* la conciencia se enajena, objetivándose en la autoconciencia.

Posteriormente, en *La Cuestión Judía*, ahora bajo la influencia de Feuerbach, Marx se refiere a la enajenación en términos de: a) Lo Religioso: Al concebir la representación cristiana como fantástica, extraña y opuesta al hombre, casi en los mismos términos de la *Esencia de cristianismo de Feuerbach*. b). Lo Político: La enajenación de hombre respecto al Estado en la sociedad civil. “El hombre de esta sociedad no considera que su esencia está en sí mismo, sino en el Estado, lo que equivale a una forma de alienación” (Silva, 1981, p. 87). Efectivamente, en este último aspecto, la sociedad civil, cuya anatomía es una abstracción, se encuentra superpuesta en el Estado, en sus formas y relaciones jurídicas. Este Estado es la enajenación de la sociedad civil, el cual se erige ante ella como un poder independiente, aislado, extraño e incluso hostil. La sociedad civil se desdobra en el Estado, objetivándose. Para Marx en la base de la anatomía de la sociedad civil se encuentran las relaciones económicas, las cuales están sujetas a condiciones históricas cambiantes, de las cuales dependen las diferentes formas de enajenación del Estado.

La *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, publicada por vez primera en los *Anales Franco-Alemanes* (1844), es un breve texto en el cual Marx se aleja y critica la concepción de la política, del derecho y del Estado de Hegel; pero además, en este texto desbroza su crítica a Ludwig Feuerbach, con la misma severidad con que lo hiciera en *La Sagrada Familia* y otras de sus obras tempranas.

Karl Marx comparte la noción feuerbachiana de la enajenación, en lo que no coinciden es en el contenido y la salida que el uno y el otro le dan al problema. La enajenación, denominada por Feuerbach como auto-alienación, comprende la

siguiente fórmula, que a su vez es el fundamento de su crítica: “El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre” (Marx, 1981, p. 47). Marx (1981) agrega: “pero el hombre no es un ser abstracto, alejado del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado y sociedad, esta sociedad produce la religión” (p. 47). Y continúa: “La miseria religiosa es, de una parte la expresión de la miseria real” (p. 48). Y concluye Marx (1981):

La tarea de la historia, después de disipada la verdad del más allá, es establecer la verdad del más acá. El deber de la filosofía al servicio de la historia, después de haber desenmascarado la figura santificada de *la enajenación* del hombre, es la de desenmascarar la enajenación del hombre en su forma profana. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política (p. 45. Editado, la cursiva es nuestra).

La crítica a Feuerbach, es en realidad la superación de la crítica feuerbachiana de la religión, y lleva a Marx a una reformulación del concepto de enajenación. El vértice en el que coinciden Feuerbach y Marx para entender el problema es que la raíz de la enajenación es el hombre mismo, pero su interpretación del problema y la resolución que le dan a éste lo pone en un abismo. Para Marx el problema hunde sus raíces en las condiciones histórico-económicas que dan lugar a la explotación del trabajo por parte del capital. Para Feuerbach es la mistificación de la esencia del hombre en Dios. Para Marx la enajenación se supera con la emancipación del trabajador y la supresión de la explotación del capital sobre el trabajo. Para Feuerbach se supera con el encuentro del hombre consigo mismo, con su propia esencia que perdió en la autoalienación religiosa.

En las tesis sobre Feuerbach, Marx, en forma lacónica, en unas formulaciones que correspondían a notas no destinadas a publicación, sintetiza su crítica a la filosofía de Feuerbach. En la Tesis IV, Marx señala que “Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real.

Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal”. Marx considera que no basta con disolver la esencia divina en la esencia humana, haciendo regresar la esencia humana a su lugar original, a su base terrenal de donde algún día partió. Se requiere de una transformación revolucionaria de esa base terrenal para poder suprimir las contradicciones que dan origen a toda enajenación, la religiosa, de la conciencia, o la enajenación del trabajo. Marx cree que solo la modificación de las condiciones materiales de existencia de los hombres es lo que permite la superación de la enajenación.

En la Tesis VII, Marx continúa con su crítica. Señala que Feuerbach, para superar la enajenación religiosa, le es suficiente con diluir la esencia religiosa en la esencia humana. Pero no es suficiente. Y en este aspecto Feuerbach comete dos errores fundamentales: 1- Hace abstracción de la trayectoria histórica, presumiendo un individuo humano abstracto y aislado; 2- Su concepto de hombre y de esencia humana es una abstracción, es una sustancia genérica, neutral, ahistórica. Lo que nos interesa investigar, según Marx, es al hombre real, histórico, que está circunscrito en el mundo real y concreto.

Con estas tesis Marx marca distancia de Feuerbach, aun cuando reconozca que la crítica teórica a la religión y el poder disolver la esencia religiosa en la esencia humana sea fundamental. Advierte también de las limitaciones de esa crítica y de esa vía de superación de la enajenación.

Hay que pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Pasar de la crítica de la religión a la crítica del derecho, la crítica de la teología, a la crítica de la política, y a la crítica de la economía política y a la transformación revolucionaria de las condiciones materiales de existencia de la sociedad. Sólo así el hombre podrá desmitificar los asuntos humanos y desengañarse, y poner por fin el vértice en entorno al hombre mismo y a sus condiciones materiales de vida.

## 2.2. Enajenación, dinero y circulación

Es a partir del año 1844 que documentamos la fundamentación del concepto de enajenación en Karl Marx, desde la perspectiva filosófica y desde la economía política, que le dan marco teórico a su concepto de enajenación como *trabajo enajenado*.

En *Esbozo de una Crítica a la Economía Nacional (1844)*, que corresponde a notas inéditas de Marx que no tenían por destino la publicación y que aparece en la selección ya citada, *Páginas malditas, Sobre la cuestión Judía y otros textos de Karl Marx*: “La selección en este volumen se han reunido 4 materiales distintos: tres artículos que fueron publicados por Marx y algunas notas de lectura escritas en esos mismos años (1843/44) que quedaron inéditas. Concretamente publicamos: – Crítica al artículo de Bruno Bauer: “La cuestión judía” – Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. – Glosas Críticas Marginales al artículo: “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano” – Extractos de Lectura de Marx de 1844 [que, por su contenido, titulamos]: “Esbozo de una Crítica de la Economía Nacional” (Groni, 1981, p. 8). Marx formula, en forma primigenia, pero prolija, algunas ideas cardinales de la enajenación, esta vez no desde la filosofía o de la crítica de la religión, sino desde la perspectiva de la economía política, aún rudimentaria por aquel entonces.

Hay que advertir que en las notas del *Esbozo* a las que nos referiremos, y que son comentarios y críticas a textos de destacados economistas que Marx estudiaba, no contienen aún una referencia explícita al concepto de trabajo enajenado, tal como luego aparece en su forma elaborada en los *Manuscritos económico-filosóficos (1844)*. De ahí que la evocación que hacemos al *Esbozo* sea convenientemente puesta antes de la presentación que haremos de los referidos manuscritos.

Es en este *Esbozo de la Economía Nacional* donde Karl Marx por vez primera critica la concepción que tienen del capital economistas como Adam Smith, David Ricardo, y

demás teóricos de la economía clásica inglesa. Marx (1981) define el trabajo como *mercancía*

el hecho de que los ricardianos [se refiere a los discípulos de David Ricardo] insistan en que la base del capital es el trabajo acumulado –la expresión se halla ya en Smith– lo único que significa es que la economía nacional cuanto más reconoce el trabajo como único principio de la riqueza, tanto más degrada y empobrece al trabajador, convirtiendo el trabajo mismo en mercancía (p. 99).

Una vez que el trabajo [acumulado] es tomado como base del capital, justo en ese momento el trabajo, en cuanto actividad humana, se desnaturaliza, transfigurándose, convirtiéndose en un valor, en un objeto, articulado orgánicamente al capital. A su vez, el trabajo sufre una dramática contrariedad, como quiera que, mientras más riqueza produce el trabajo, más pobre y envilecido será el trabajador que la produce. Y esto no es sólo un axioma teórico, sino una realidad práctica, indica Marx.

Las siguientes notas que hacen parte del *Esbozo*, corresponden al estudio de Karl Marx del texto de James Mill, *Éléments d'économie politique*, de 1823. En ellas Marx desarrolla por primera vez su noción de enajenación a través del intercambio mercantil y el dinero.

James Mill define al *dinero* como *mediador* del intercambio, es decir, del intercambio entre mercancías. El dinero resulta ser un artificio, un mecanismo del comercio, que se sitúa frente al intercambio mismo y frente a la mercancía, como un poder real particular, independiente, como una fuerza especial, o como un Dios al que se le rinde culto, un fetiche. “Su culto se convierte en fin por sí mismo y los objetos, una vez separados de este mediador, carecen de todo valor” (Marx, 1981, p. 101). El dinero no es la mercancía que intercambia, pero sí el mecanismo y la representación de su valor de cambio. En ese sentido, la mercancía se enajena en ese mediador que es el dinero, se separa de sí, su valor se desdobra, se transfiere y se deposita en ese mecanismo que es el dinero. En otras palabras, en el intercambio la mercancía queda



desvalorizada, vaciada, despojada de su valor, y éste a su vez queda objetivizado en el dinero, en razón a este proceso de enajenación.

Así pues, este mediador, el dinero, es *mediación enajenada* de la producción humana, esto es, de la mercancía; por lo tanto, del hombre mismo quien es a su vez el que la crea, y que pierde también su valor en este mismo sentido.

La actividad humana es enajenada en el dinero y, “El hombre en cuanto hombre – es decir, separado de este mediador– se empobrece tanto más, cuanto este mediador se hace más rico” (Marx, 1981, p. 101). En la medida en que el mundo del dinero se hace más rico y poderoso, el mundo del trabajador se hace más pobre y débil.

### 2.3. Enajenación y propiedad privada

Pero la enajenación se presenta bajo otra modalidad a la que Marx denomina, *la recíproca enajenación de la propiedad privada*, la cual se presenta en el proceso de intercambio de mercancías en el comercio. Las mercancías son productos u objetos que son parte de la propiedad privada personal. Al intercambiarse por otra mercancía que a su vez es también propiedad privada de otra persona, se produce un proceso de enajenación, en la cual la propiedad privada es cedida, dejando de ser de esa persona y transfigurándose su relación personal con ella. “Cuando cedo mi propiedad privada a otro, deja de ser *mía*, para convertirse en algo independiente de mí, situado *fuera* de mi ámbito, *exterior* a mi ser. Por tanto *extraño* [enajeno] mi propiedad privada” (Marx, 1981, p. 108).

Veámoslo con más detalle. La propiedad privada se enajena en el proceso de intercambio; se transa, y al transarse, se abandona la tenencia y la posesión sobre ella, es decir, que deja de pertenecerle al propietario que la somete al intercambio. La mercancía es esa propiedad privada que a su vez es valor de cambio, el cual debe circular para poder realizarse la ganancia. Es decir, no es una propiedad estática,

estacionaria, muerta. Debe moverse en la circulación pues ese es su sentido; al hacerlo, la mercancía cambia de propietario. Este proceso se da en forma recíproca.

Ahora bien, si la mercancía se enajena de su propietario en el intercambio, mucho más se enajena del trabajador que es aquel que la produce originalmente. En este orden, tenemos que decir que se presenta una doble enajenación, una del trabajador respecto al producto, una del propietario respecto al intercambio.

Decir, como complemento a la anterior faceta de la enajenación respecto al intercambio, que en general la propiedad privada sobre los medios de producción es la fuente principal de toda enajenación, de donde se desprenden variadas formas de propiedad privada y de enajenación, como lo veremos en los apartados siguientes: la apropiación privada sobre el producto del trabajo, del proceso del trabajo mismo, y por ende del trabajador, el cual se convierte en una mercancía como cualquier otra, tal como lo explicaremos a partir del apartado 2.5 del presente trabajo. El obrero, cuya única propiedad privada es su fuerza de trabajo, se ve impelido a venderla para poder subsistir, integrándose de este modo al mundo de las mercancías, es decir, al mundo de las cosas, en un proceso de deshumanización y de enajenación.

#### 2.4. El programa de Gotha

A continuación expondremos la visión de Karl Marx sobre el trabajo, como preludeo y condición para comprender el trabajo enajenado. Las líneas que estudiaremos han sido tomadas del artículo *Crítica del programa de Gotha* del propio autor. Veamos.

Las notas críticas al programa de Gotha o del Partido Obrero Alemán, escrito en 1875 y publicado en 1891, constituyen un valioso tesoro de relevancia teórica e histórica para los estudiosos de la obra de Marx, por cuanto en él, tal como lo aseveró Engels en su prólogo, “se expone por primera vez, con claridad y firmeza, la posición

de Marx frente a la tendencia reformista trazada por Lasalle...” (Marx, 2000, p. 4), quien fuera uno de los primeros y más influyentes líderes del Partido Obrero Alemán en la segunda mitad del siglo XIX. Además de la vigorosa crítica contra los puntos de vista políticos de Lasalle y los redactores del programa, en dicho trabajo, publicado póstumamente, Karl Marx esboza con precisión algunos rasgos distintivos del *materialismo histórico*, y de su concepción del trabajo, los cuales, en la brevedad del presente, enunciaremos.

*La crítica al Programa de Gotha* es un trabajo compuesto de cuatro grandes capítulos y catorce temas centrales en los que Marx defiende varias tesis.

Su teoría del Trabajo, que es lo que nos interesa para los efectos del presente estudio, se desarrolla en las primeras partes de sus glosas marginales. Está planteada una de las matrices de la contradicción con Lasalle. Si bien en *El Capital*, en *La Contribución de la Crítica a la Economía Política*, y en otros textos de adultez, Marx desarrolla de un modo más amplio y sistemático esta concepción, es en *La Crítica del Programa de Gotha*, al igual que en los *Manuscritos*, donde Marx da a luz los rudimentos de su noción materialista del Trabajo, entendida en su dimensión histórica, y como elemento determinante en el engranaje económico-social.

Uno de los alegatos en los que insiste Marx en sus *Glosas* es la crítica al método de Lasalle, pues en sus elucubraciones teóricas no se da lugar a que se revelen las condiciones históricas en las que se desenvuelve el “trabajo” y la “sociedad”, pues en todo momento son tomados en abstracto. Este método, aquí aclarado, es el que va a guiar todo el análisis llevado a cabo por Marx en su crítica al Programa.

Teniendo claro este aspecto, y sin adentrarse aún a examinar el trabajo en el modo capitalista de producción, Marx se detiene a mirar el modo equívoco como el programa de Gotha enfoca el problema del trabajo en general.

Según el programa de Lasalle, “el trabajo es fuente de toda riqueza y de toda cultura” (Marx, 2000, p. 12). Para Marx esto no es así. Contrario a esto, considera que “es la naturaleza la fuente de los valores de uso, que son los que integran verdaderamente la riqueza material” (Marx, 2000, p. 12). Ni más, ni menos que el

trabajo. El trabajo es, por su parte, una fuerza natural especial, una manifestación de la naturaleza. Más aun, el trabajo es posible y real, sí y solo sí, gracias a que la naturaleza le aporta los objetos y los instrumentos al trabajo para su actividad.

Pero la naturaleza no es por sí misma generadora de valores de uso, es decir, de riqueza. Necesita del trabajo. El trabajo por su parte, no es una entidad abstracta, una categoría o un concepto, sino una actividad humana real y una necesidad humana. El trabajo se potencia y se convierte en fuente de riqueza, en la medida y en el momento en que el hombre toma para sí a la naturaleza, como su propietario; en el lugar en que ejerce sobre ella todo su poder y dominio, y la convierte en su medio de producción de valores de uso, es decir, de riqueza. Según Marx (2000)

En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza (p.13).

Siendo la naturaleza la principal fuente de riqueza, junto con el trabajo crean una relación indisoluble, y de mutua necesidad. Bien podríamos graficar esta relación con una figura *circular*, en donde la naturaleza misma actúa sobre sí, mediante una de sus especies: el hombre, el cual a su vez, mediante una actividad especial, a saber, el trabajo, y valiéndose de una serie de medios y objetos derivados también de la naturaleza, la transforma y convierte sus elementos en valores de uso. La naturaleza es la fuente de la riqueza, pero no hay riqueza que no sea producto del trabajo.

Pero cabe añadir aquí una reflexión. El hombre, actuando sobre la naturaleza, lo hace también sobre sí mismo, transformándose, en tanto que él es parte de esa misma naturaleza sobre la que actúa.

El error de Lasalle estriba en que pone al trabajo en solitario, en un encerramiento, y lo separa de los medios y de los objetos sin los cuales el trabajo no es posible. Prescinde metafísicamente de la naturaleza, la desconecta, convirtiendo al trabajo en una pura y misteriosa actividad generadora de riqueza y de cultura. ¿No es acaso el

trabajador, aquel que posee fuerza de trabajo, un ser humano, es decir, una de las especies del mundo natural? ¿No son acaso el hacha y demás herramientas primarias, y las modernas, productos de compuestos provenientes de materiales de la naturaleza? ¿Y qué es acaso la tierra de dónde se saca el alimento y el suelo donde se instala la moderna fábrica?, ¿no es acaso tierra y suelo natural?

Sin duda esta reflexión de Karl Marx sobre el programa de Lasalle aporta importantes elementos teóricos: a) La naturaleza, el trabajo y los medios de trabajo constituyen en su conjunto la fuente de toda riqueza material de la sociedad y de toda cultura; b) En la relación descrita por Marx naturaleza-hombre se hace visible su noción filosófica sujeto-objeto, así: su unidad dialéctica y la potencia generadora de toda riqueza y de toda cultura de dicha unión; c) El papel activo del sujeto, tan alegado por Marx en la *Tesis sobre Feuerbach*, el cual no ve ya a la naturaleza como un poder ajeno, extraño, hostil, sino como objeto de su propia actividad transformadora y creadora, del trabajo.

No obstante este punto de vista, es pertinente añadir otro. Dentro del sistema de producción capitalista, la riqueza generada por el trabajo y la naturaleza en la actividad productiva, se encuentra enajenada, en la forma en que se explicará en el apartado siguiente, dado que la producción de riqueza está sujeta a un proceso de apropiación privada, en donde el trabajador, es despojado de las riquezas que produce y que ha creado en el proceso de trabajo; de él no son los objetos que produce, ni los medios utilizados para su producción, tampoco lo es la naturaleza, la cual también está sujeta a un proceso de apropiación privada en el capitalismo. Veremos en lo que sigue cómo entre más riqueza produce el trabajador, más miserias produce también para su vida, en un proceso contradictorio, de relación inversa que se convierte en una tragedia para el trabajador, y que lo aleja también de toda cultura, puesto que los productos de la cultura, son también enajenados, le son extraños, puesto que le son negados desde un principio.

## 2.5. El trabajo enajenado

Karl Marx desarrolla en los *Manuscritos Económicos- filosóficos* (1980) en forma completa y sistemática su concepto de enajenación, aplicado al trabajo, como el Trabajo enajenado. Trataremos de ser lo más expositivos en la presentación de los planteamientos de Marx. Pero antes de comenzar, haremos unas observaciones conceptuales. Francisco Rubio Llorente en la Introducción de los Manuscritos económico-filosóficos (1980), en las Notas sobre la Traducción, expresa que enajenación -*entausserung*- y extrañamiento -*entfremduhng*- “Marx los utiliza frecuentemente como sinónimos, pero en algunos lugares señala entre ellos una diferencia de matiz” (p. 42). Ambas, advierte Llorente, “tienen un significado general y común que es el de salir de *lo que es propio*” (p. 43, las cursivas son nuestras). Pero -*entausserung*- acentúa más en la idea de entrega de *lo que es ajeno*” (Llorente, 1980, p. 43, las cursivas son nuestras). Sin embargo, siendo cierto para Llorente que Marx precisa un matiz en los conceptos de enajenación y extrañamiento, advierte que, tal como él lo ha hecho en su traducción de los Manuscritos, ambos conceptos pueden ser asimilados y entendidos indistintamente.

### 2.5.1. Enajenación del trabajo en su producto

En el *Primer Manuscrito*, luego de exponer su punto de vista sobre propiedad privada, salario, capital y renta de la tierra. Karl Marx dedica la última parte de este primer apartado a El Trabajo Enajenado.

El punto de partida, o la premisa primera es la *naturaleza*, el *mundo exterior sensible*, como lo referimos en el análisis del proceso del trabajo de la Crítica al Programa de Gotha. La naturaleza es la fuente de los valores de uso, es decir, de la riqueza, pero ofrece también los objetos sobre los cuales se ejerce el trabajo y los medios de subsistencia al trabajador.

De acuerdo con esta premisa, resulta lo siguiente: “el trabajador se convierte en siervo de su objeto” (Marx, 1980, p. 107). Y lo es en un doble sentido: “primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo*; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*” (Marx, 1980, p. 107). Es decir, el trabajador es siervo del objeto, porque gracias al objeto puede trabajar y subsistir.

Para Marx (1980), la primera forma de enajenación del trabajo es la enajenación respecto al producto. “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa” (p. 105). “El producto es la objetivación del trabajo” (p. 105).

El producto es un “objeto”. Este objeto es naturaleza modificada por el trabajo, en el que el trabajador fija una parte de sí en el objeto que produce. Pero este objeto es un “objeto externo”, es decir, que al producirse cobra independencia de su productor, se separa de él. El producto se aleja del productor. Lo que Marx denomina *objetivación* del trabajo es parte de lo que estamos explicando. El producto es la objetivación del trabajo. Y esta objetivación aparece hasta tal punto como “perdida del objeto”.

Pero para Marx enajenación del trabajo presupone algo más que el hecho de que el trabajo se convierte en un objeto, que tenga una existencia *exterior*. “Le interesa explicar como algo singular que este objeto existe *fuera de él*”. (Marx, 1980, p. 106). Y que en relación con el trabajador este objeto se sitúa como un poder extraño frente a él. Que “El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño” (Marx, 1980, p. 105).

Así las cosas, *objetivación* y *extrañamiento* son, entonces, según nuestro análisis, dos facetas del mismo concepto de la enajenación del trabajo respecto al producto. Es decir, la enajenación se hace manifiesta en ambas acepciones.

Existe, nos dice Marx (1980), un hecho económico actual: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce” (p. 105). Este es, digamos, un principio o norma del modo de producción capitalista: cuantos más objetos produce el trabajador, menos tantos alcanza a poseer. “Que la miseria de los obreros está en razón inversa de la potencia y la magnitud de su producción” (p. 105).

Entonces, primero, el objeto que el trabajador produce es un objeto extraño e independiente de él, que no le pertenece, esta es la enajenación del trabajo. Segundo, el trabajador es más pobre en la medida en que más riqueza produce. Y por pobreza aquí debe entenderse no solo la pobreza material, es decir, aquella que viene dada por las infinitas carencias y privaciones del trabajador en el capitalismo, en razón al despojo que sufre, sino también a la pobreza física, al dolor corporal del trabajador, que lo degrada a la condición de objeto físico envilecido. Pero también debe entenderse como empobrecimiento espiritual, porque no se pertenece, su humanidad es negada, convirtiendo al trabajador en una cosa, en una mercancía como cualquier otra, así como lo veremos en el apartado que sigue.

Otra forma de enajenación y por lo tanto, de extrañamiento respecto al producto, viene dada por la división del trabajo, esto en razón a lo siguiente: la incorporación de innovaciones tecnológicas en el proceso productivo, y la creciente especialización que de allí se deriva, somete al trabajador a un proceso de atomización, que lo relega a tareas altamente especializadas que terminan por aislarlo del conjunto de tareas en el proceso de producción, de forma tal que el producto final del trabajo en el que éste interviene, además de ajeno, le resulta un producto extraño, misterioso, con el que parece no tener vínculo. La percepción del trabajador frente a su producto se modifica, pues no parece ser realización suya.



### 2.5.2. El obrero es una mercancía

Karl Marx (1980) afirma. “El trabajo queda rebajado a una mercancía -y agrega-, a la más miserable de todas las mercancías” (p. 104). “El trabajo no solo produce mercancías, se produce también a sí mismo, y al obrero como mercancía” (p. 105).

Examinemos esta primera afirmación. “...*el trabajador queda rebajado a mercancía*”. La conversión del trabajador en mercancía es una realidad dentro del proceso de producción capitalista. En consecuencia, veamos. Esta mercancía tiene *valor de uso*. Recordemos, según lo dijera Marx en *El Capital* (1985), la mercancía posee dos tipos de características:

“La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean”. Y reza: “La utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso” (Marx y Engels, 1985, p. 43).

Haremos el ejercicio de aplicar este concepto general de mercancía dado por Marx en *El Capital*, al trabajo. Tendríamos lo siguiente: el trabajo es, en primer lugar, un “objeto externo”. En segundo lugar, el trabajo es, “una cosa apta para satisfacer necesidades humanas”. El hecho de ser objeto externo está claro en tanto que existe y en cuanto el trabajo se objetiva. Ahora, ¿Cuál necesidad humana satisface el trabajo? Esta necesidad, diríamos, es de carácter doble. Primero, la necesidad del obrero de subsistir mediante el trabajo, proveyéndose un salario, o de elementos que le permitan su supervivencia, para lo cual vende su *fuerza de trabajo*. Marx y Engels (1985) dirán: “porque recibe trabajo, en segundo lugar, porque recibe medios de subsistencia. Es decir, en primer término porque puede existir como trabajador, en segundo término porque puede existir como sujeto físico” (p. 107). Segundo, la necesidad del capital para poder reproducirse, como quiera que el trabajo acumulado

es parte orgánica del capital y principal fuerza generadora de acumulación. He aquí la utilidad o valor de uso del trabajo, y del obrero.

La mercancía reviste, por otro lado, *valor de cambio*, esto es, es un objeto transable, objeto de intercambio en el mercado. Ya lo dijimos arriba, el obrero vende libremente su *fuerza de trabajo* por un salario, para sobrevivir. El salario no es la representación integral en dinero del valor del trabajo, sino solo parte de ésta, como lo explica Marx en la Teoría del Valor y la Plusvalía. El salario es una representación parcial de la magnitud del valor del trabajo, refleja una parte de la cantidad del valor que el trabajador produce. Ahora bien, el precio de esta mercancía especial que es el trabajo, es decir, el salario, no lo fija el obrero, ni el capitalista arbitrariamente. El precio del trabajo está determinado por la suprema ley que gobierna la circulación de todas las mercancías: la oferta y la demanda. Así, el trabajo, su existencia y precio, como ocurre con cualquier otra mercancía, quedan sujetos a esta ley económica general. Para el trabajo esta ley opera del siguiente modo según Marx (1980):

Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador (p. 52).

Esto nos lleva a una primera apreciación: el obrero se desnaturaliza, se deshumaniza. Es reducido a la condición de mercancía. Su condición humana se deprecia, su esencia humana se desvaloriza. En un sentido filosófico, diríamos que el obrero se *cosifica* en mercancía. Esta cosificación es la negación de su humanidad, la degradación del obrero al mundo de las cosas.

Ahora bien, el obrero se ve reducido a una simple mercancía, pero además, queda reducido “a la más miserable de todas las mercancías” Y agrega, como fundamento de lo anterior: “...que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción” (Marx, 1980, p. 105).

Marx descubre, y en eso coincide con toda la tradición clásica de la economía inglesa, que existen indefectibles e insolubles contradicciones entroncadas en el modo de producción capitalista que ponen en tensión sus fuerzas: El capital-trabajo, como contradicción fundamental, y la tensión que existe entre el obrero y su producto, este último un tipo de *enajenación*. Diríamos, para ceñirnos al modo de razonar que traemos, que esta última tensión no es más que la contradicción que se presenta en el mundo de las mercancías: de esa mercancía que es el trabajador y las demás mercancías, las que éste produce. Marx lo ilustra desde la siguiente perspectiva, se trata de “la desvalorización del mundo humano que crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 1980, p. 105).

Este punto de vista puede reducirse a la siguiente fórmula: entre más riqueza produce el obrero en el capitalismo, en esa misma proporción, aumenta su pobreza, sus miserias. Esta contradicción es, sin duda, una ecuación trágica para el obrero. No sólo se le reduce a la condición de una mercancía cualquiera, sino que además se le convierte en la más miserable de todas. Karl Marx (1980) lo resume así:

Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador (p. 107).

La no existencia de tal contradicción en el seno de la producción capitalista implicaría la razón inversa, es decir, que las maravillas que el trabajador produce para los ricos, fueran, en efecto, las mismas maravillas, los palacios, bellezas, el espíritu, para el obrero, para su gozo. Pero dicha contradicción, que según Marx es intrínseca al modo capitalista de producción, es una ineluctable realidad.

### 2.5.3. Enajenación respecto a la actividad

El segundo tipo de enajenación explicado por Marx (1980) en los *Manuscritos* es aquel que se produce “en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma” (p. 108). Marx (1980) formula esta pregunta: ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño, si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno de sí mismo?. Digamos que la respuesta a esta pregunta se encuentra implicada en ella misma, y radica en que siendo el resultado de la producción el resumen de la actividad, la enajenación se presenta ya en la actividad misma, con antelación al producto, en el proceso de producción, en algo que podríamos llamar la actividad enajenada o la enajenación activa.

En esta actividad productiva el trabajador no se realiza, por el contrario, el trabajador siente que la actividad en la cual empeña todas sus fuerza físicas y mentales es una actividad que lo explota y que al final el resultado de su trabajo, a saber, su producto, la mercancía, en la cual se ha fijado parte de su existencia, le resulta extraña y ajena, e incluso hostil. El trabajador, dice Marx “no se siente feliz, sino desgraciado”. Por tal razón, el trabajador se libera y se realiza, o por lo menos así cree hacerlo, fuera del trabajo, cuando no trabaja.

El trabajador sabe que el trabajo que realiza es *trabajo forzado*, por cuanto no se trata de un trabajo libre y voluntario, sino una comparecencia obligada, so pena de morir por inanición; y la actividad que realiza se hace desgraciada por cuanto el producto de su trabajo no le pertenece, sino a otro, que es también un ser extraño al trabajador, un anónimo que se apropia del producto de su trabajo, y por lo tanto, de sí mismo. El producto del trabajo no le pertenece, tampoco le pertenece la actividad que lo produce, es una doble enajenación, en suma, el trabajador no se pertenece a sí mismo.

#### 2.5.4. *Enajenación con respecto a lo genérico*

Vimos en los apartados anteriores que la enajenación dentro del capitalismo se presenta: a) Como enajenación del trabajo respecto del producto; b) Enajenación del trabajo respecto al acto de producción o de la actividad productiva. La tercera variedad de enajenación respecto a la vida genérica, Marx lo explica partiendo del siguiente razonamiento que a continuación explicamos.

La relación hombre-naturaleza, es una relación del hombre consigo mismo, por cuanto el hombre es parte de la naturaleza, al igual que los animales y las plantas, pero el hombre es un producto especial de la naturaleza como lo vimos en el análisis del Programa de Ghotá en el comienzo del presente capítulo. La naturaleza, a su vez, le proporciona medios de subsistencia inmediata al hombre, además de objetos e instrumentos para producir. La naturaleza es el corpus orgánico vital del hombre, es el campo de su desarrollo básico y esencial. La producción es también una actividad genérica y vital para la existencia del hombre. Es la actividad de la naturaleza sobre sí misma por medio de hombre.

Para Karl Marx el hombre, la naturaleza y la producción, adquieren esta condición genérica, son parte del mismo ciclo vital puesto que constituyen una unidad orgánica y funcional. El carácter genérico viene dado por su universalidad, puesto que hombre, naturaleza y producción, corresponden a categoría generales, con independencia de las condiciones concretas de existencia que tengan, de tiempo o de posición geográfica.

Pero en el capitalismo, el hombre genérico es convertido en trabajador explotado y cosificado en mercancía, enajenado; la actividad productiva vital y creadora del hombre es convertida en esclavitud asalariada y en actividad desgraciada, enajenada en la que el trabajador se niega a sí mismo como ya lo explicamos arriba; y la naturaleza, ese corpus orgánico vital, es convertida en materia prima para la

producción de mercancías dentro del marco del capitalismo, es destruida, explotada sin control, para una apropiación privada de la naturaleza y no para una apropiación genérica y universal de sus productos. A esto se refiere Marx en este tercer tipo de enajenación.

#### *2.5.5. Enajenación del hombre consigo mismo*

Hemos visto la enajenación desde el lado del trabajador, pero esta tiene otra parte que no hemos revelado. Veamos. Ya explicamos que el concepto de enajenación del trabajo, que el producto del trabajo no le pertenece al trabajador, al igual que su actividad, que tampoco le pertenece. Pero no explicamos a quién le pertenece. Karl Marx (1980) nos lo revela. “El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquel y para cuyo placer sirve éste, solo puede ser el hombre mismo” (p. 114). Pero “el hombre mismo” es una denominación genérica y por lo tanto, abstracta. Veremos qué nos dice luego. Mientras tanto caractericemos esta relación entre el trabajador enajenado y ese otro “ser extraño” al que se refiere Marx (1980).

Primero, existe una relación de propiedad. Ya lo dijimos, a ese otro ser extraño le pertenecen tanto el producto del trabajo como la actividad del trabajador, es decir, le pertenece el trabajador. Ese ser extraño es independiente del trabajador, es poderoso y hostil, “se encuentra al servicio de otro bajo las ordenes, la compulsión, y el yugo de otro” (Marx, 1980, p. 115).

Pero Marx (1980) desemboca este razonamiento en la explicitación, dentro de los límites en los que desenvolvimos el concepto de trabajo enajenado, en la identificación de ese otro ser extraño. Según Marx (1980)

Mediante el trabajo enajenado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador

con el trabajo engendra la relación de éste con el capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo (p. 116).

He aquí las cuatro tipos de enajenación según Marx.

Pero, ¿Cómo cree Marx que se supera la enajenación? En las Tesis sobre Feuerbach entra a considerar este aspecto. En la Tesis I, se refiere, criticando a la actitud teórica y contemplativa de Feuerbach, que debe comprenderse la importancia de la actuación [crítico-práctica] para superar la enajenación. En la III Tesis se refiere a que la modificación de las circunstancias y de la actividad humana [incluyendo la explotación y la enajenación], sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

En efecto, el primer paso para superar la enajenación del trabajo es la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista, y la construcción del comunismo. Esta transformación revolucionaria lleva consigo por definición, la negación de la propiedad privada de los medios de producción, la cual constituye la fuente principal de la explotación del hombre por el hombre y de la enajenación del trabajo. Marx considera que en el comunismo donde es posible superar la enajenación, puesto que en esta fase del desarrollo social, la apropiación de la esencia humana por el hombre mismo es una realidad.

La apropiación privada de los medios de producción, y del producto del trabajo, pasan a ser una apropiación social, es decir, el trabajo, los instrumentos de producción y el producto, dejan de ser ajenos, poderes extraños y misteriosos, y vuelven a pertenecerle al trabajador.

### 3. MARCUSE: LA SUPERACIÓN DE LA ENAJENACIÓN



El presente capítulo versa sobre la visión de Herbert Marcuse acerca de la enajenación, en el marco de la racionalidad tecnológica y la automatización de los procesos productivos en el capitalismo contemporáneo, tesis que fue expuesta en la obra el *Hombre Unidimensional*.

Lo primero por decir es que esta obra, publicada por primera vez en castellano en 1964, pero que vio la luz diez años antes, se inscribe en el periodo histórico conocido como la Guerra Fría, en el cual las dos superpotencias de la época comenzaban a enfrentarse por la supremacía planetaria, la URSS y los Estados Unidos; de allí las prolíferas referencias de Marcuse a esta confrontación que pueden verificarse en el curso de la obra, o a referencias sobre las diferencias entre lo que fueran los dos modelos de desarrollo en boga, el capitalismo y el socialismo soviético.

Llama la atención que Marcuse considera que el proyecto alternativo de emancipación de la clase trabajadora del siglo XIX liderado en lo teórico y en lo práctico por Karl Marx y posteriormente por Lenin y Stalin en Rusia, ha sido superado en nuestros tiempos, por cuanto, según nuestro autor, “La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social” (Marcuse, 1993, p. 22).

Que la lucha de clases no constituye ahora la fuerza motora de los cambios históricos, ni por los lados de la burguesía ni del proletariado, debido fundamentalmente a que “...el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica” (Marcuse, 1993, p. 23). Y además, en relación con el marxismo clásico, plantea que “...han sido alteradas las bases de su crítica”. (Marcuse, 1993, p. 22), en buena medida gracias a un “...mejoramiento del statu quo institucional”.

Lo que según Marcuse, ha dejado sin visión y sin vigencia los planteamientos de Karl Marx, son la mecanización y la automatización de los procesos productivos en la industria, y una ideología que de ello se deriva, según la cual la clase trabajadora, se

replantea la noción de lucha de clases, y entran, como en el caso de los sindicatos en los Estados Unidos y de algunos países europeos, en una fase conciliatoria con el capital que desplaza los antagonismos dominantes en el siglo antepasado.

El concepto de enajenación del trabajo o de trabajo enajenado, punto central de la presente tesis, se enmarca dentro de este debate.

Para Marcuse, la idea de progreso en la sociedad industrial contemporánea, está ligada, en sus rasgos fundamentales, al desarrollo tecnológico de la producción, y éste se logra “cuando la producción material [incluyendo los servicios necesarios], se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal” (Marcuse, 1993, p. 46).

Para Marcuse, este progreso, este desarrollo altamente tecnológico de la producción, viene produciendo en la clase trabajadora de las sociedades industriales avanzadas, unas transformaciones sui generis.

Lo primero es que la mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo. De ahí que la idea de trabajo físico forzado y agotador que fue la constante durante las etapas anteriores del capitalismo, se vea difuminada. “El proletario de las etapas anteriores del capitalismo era en verdad la bestia de carga, que proporcionaba con el trabajo de su cuerpo las necesidades y lujos de la vida, mientras vivía en la suciedad y en la pobreza” (Marcuse, 1993, p. 56). Esta mecanización del trabajo, advierte Marcuse, no elimina la explotación, la mantiene, pero con un elemento nuevo, “modifica la actitud y el estatus del explotado”. (Marcuse, 1993, p. 55). Es decir, cambio de mentalidad y de actitud de la clase trabajadora frente al trabajo, aun cuando siga siendo una clase sometida a explotación.

Lo que pretende mostrarse con esta tesis, es que la teoría del Trabajo Enajenado, sostenida por Karl Marx (1980) en sus *Manuscrito-económicos filosóficos 1848*, quedaría modificada. Recordemos que para Marx (1980), el trabajador en su trabajo no se siente feliz, sino desgraciado, debido a que éste siente que la actividad en la

cual empeña todas sus fuerza físicas y mentales, es una actividad que lo explota, y cuyo producto, que son aquellos bienes que produce, al final no le pertenecen.

Este cambio de mentalidad y de actitud que examina Marcuse en los trabajadores de las sociedades industriales avanzadas viene fundada en otro fenómeno. Las modificaciones que operan en la producción por la mecanización y la automatización, causan a su vez una recomposición en el carácter y en el estatus del trabajo, en el que sea crea una nueva estratificación, debido principalmente a que el número de trabajadores separados de la producción aumenta, en razón a que la tecnología se convierte en un factor productivo predominante y decisivo, que cubre cada vez más, mayores áreas de la actividad productiva, con lo cual, la participación del trabajador directo, se reduce a operarios y a personal de mantenimiento de las máquinas y de los equipos. Los demás, a lo sumo, es personal dedicados a tareas conexas, complementarias, o auxiliares de la producción directa, o al área de servicios de la empresa, o a las labores administrativas.

Estos cambios en el carácter y el estatus del trabajo, como ya se dijo, producen cambios en la actitud y la conciencia del trabajador, ya que suprime, o por lo menos hace imperceptibles los elementos más patológicos de la explotación del trabajo, lo que facilita los procesos de integración del trabajador al orden capitalista y a su modo social de vida y a su cultura.

Por su parte, esta recomposición del carácter y del estatus del trabajo, por la incorporación de la mecanización y la automatización en las fábricas, que se presenta en las sociedades industrializadas avanzadas, trae consigo una reconfiguración de las relaciones jerárquicas al interior de ésta. Para Marcuse, este nuevo modo operativo de las fabricas impone un velo que encubre las originales instancias de control y de explotación del trabajo. Pierde relevancia la lucha de clases según advierte Marcuse, es decir, la confrontación antagónica entre burguesía y proletariado, debido a que dentro de la fábrica actúan instancias delegadas encargadas de planificar y ejecutar desde la dirección las actividades productivas, como las gerencias y direcciones, las juntas ejecutivas y directivas. Es decir, se crea una fachada que no deja ver la matriz de la explotación del trabajo, lo que contribuye a desplazar a la atención en otras

esferas diferentes a la lucha de clases. Además, las libertades y comodidades que promueven el nuevo estatus del trabajo, ayudan también a este aminoramiento de la lucha de clases, y a aceptar la normalización de las relaciones dentro de la empresa, creando a su vez, una mayor entrega o sujeción del trabajador al aparato tecnológico-productivo.

Otro aspecto de la obra de Herbert Marcuse, tiene que ver con su teoría de las necesidades. Nuestro autor parte de una apreciación acerca de lo que son las “necesidades”, cuya satisfacción es en últimas el objeto y el fin de nuestros propósitos. Marcuse establece sobre las necesidades que “la intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las necesidades humanas, más allá del nivel biológico, han sido siempre precondicionadas” (Marcuse, 1993, p. 34). Y que “las necesidades humanas son necesidades históricas” y que estas son verdaderas y falsas (Marcuse, 1993, p. 34). Sobre estas últimas. Las “«Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión” (Los corchetes son del original. Marcuse, 1993, p. 34). Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control. La mayor parte de las necesidades predominantes son divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.

Así pues, existen unas necesidades que han sido fabricadas, preconcebidas para sujetar y enajenar al individuo, lo que cobra aun mayor fuerza en la sociedad capitalista de consumo, en donde tales necesidades, por demás artificiosas y engañosas, se encuentran a disposición de la producción de mercancías en la industria y al consumo patológico.

Erich Fromm en su obra *Marx y su concepto de hombre* (1970), cree, al igual que Marcuse, que existe un conjunto de necesidades que son deliberadamente creadas como artilugios para la enajenación social. Fromm revela, con original aspereza, la verdadera codicia que se oculta tras la creación de cada nueva necesidad:

Todo hombre especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así una satisfacción de su propia necesidad egoísta (p. 82).

Y argumenta que, con la masificación de los objetos que le son ajenos al trabajador, el mundo, compuesto de estos objetos, se hace también ajeno a éste, extraño, hostil, y que por lo tanto: “El hombre se vuelve cada vez más pobre como hombre; tiene una necesidad creciente de dinero para tomar posesión del ser hostil” (p.82). Pero, “El poder de su dinero disminuye en proporción directa con el crecimiento de la cantidad de producción” (p. 82).

Pero, al lado de las denominadas necesidades falsas, en la actual sociedad industrial contemporánea, existen las necesidades verdaderas. Estas últimas entran en la categoría de las denominadas necesidades “vitales”, que van más allá de aquellas relativas a la subsistencia, y que tienen que ver con el nivel de la cultura logrado en el grado de civilización predominante.

Las necesidades falsas, así presentadas, constituyen una nueva forma de alienación en la sociedad industrial contemporánea, en un contexto de libertad capitalista. Esta libertad queda de principio falseada, en tanto que queda circunscrita a la libertad de consumo irracional, o a una lógica de consumismo inducida, en donde el individuo es objeto de operaciones externas de manipulación. Es digamos, una modalidad de “enajenación respecto a las necesidades”, una faceta nueva del concepto, diferente a las anteriores, especialmente las de Karl Marx (1980), quien situó el concepto de enajenación en el ámbito de la producción y del trabajo.

En cuanto al tema de las necesidades, Marx tiene su propia teoría. El primer hecho histórico en el hombre es tener que producir para satisfacer las necesidades básicas y naturales. Pertenecen al mismo rango de las necesidades verdaderas de Marcuse. Por su parte, en las condiciones de la explotación capitalista, a los obreros se les

enseña que sus necesidades se limitan a lo absolutamente necesario para supervivir y poder reproducirse como clases social. En cambio, los dueños de los medios de producción, sus necesidades son refinadas, y suntuosas, están basadas en la *fantasía*, la *arbitrariedad* y en el *antojo*. El poder del dinero determina la satisfacción de las necesidades. El obrero está sometido a toda suerte de privaciones en este sentido, está condenado a vivir en penuria, y satisfacer necesidades puramente biológicas: dormir, comer, procrear, con las cuales el obrero se siente realizado, pues ese es el límite que le han impuesto y la porción de las necesidades que tiene derecho a satisfacer.

Volviendo al tema anterior, bien vale la pena hacer algunas observaciones respecto a Karl Marx (1980) y su concepto de Trabajo Enajenado, a la luz de Herbert Marcuse. Marcuse dice “la mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo” (Marcuse, 1993, p. 54). Según esto, la enajenación del trabajo, respecto a la actividad, promulgada por Marx queda, digamos, falseada. Este es quizá el argumento más decisivo que podemos encontrar contra la enajenación de Marx. Según este argumento, la mecanización y los procesos de automatización en las fábricas reducen el dolor físico y liberan al obrero porque reduce el tiempo que éste ocupa en el trabajo, lo cual le permite disponer y gozar de tiempo para ocuparlo en actividades libres. “El individuo tendría libertad para ejercer la autonomía sobre una vida que sería la suya propia”. (Marcuse, 1993, p. 33). Así, la explotación física merma, lo que hace disminuir la sensación de malestar entre los trabajadores y por lo tanto, la enajenación en el trabajo.

Pero tenemos la enajenación respecto al consumo que revelamos arriba al referirnos a las necesidades falsas, y también la enajenación respecto al producto a la que Marx también se refería en sus *Manuscritos 1844*. El consumo evidentemente, aun cuando éste sea desenfrenado, masivo, e irracional, no hace al trabajador propietario del producto, pues sigue sin pertenecerle. Para adquirirlo, o recuperarlo mejor, debe pagarlo. Con el consumo se crea una falsa sensación de propiedad. Es ilusorio. Parte del salario que es parte de la paga al trabajador para producir, éste lo regresa al capitalista en forma de compra del producto. La mecanización y la automatización, no

resuelve el problema de la enajenación del trabajador respecto al producto, aun cuando en algunas sociedades en el ciclo los salarios incrementen y los trabajadores pueden acceder a mayor cantidad de mercancías para satisfacer, principalmente necesidades falsas. Están presos de esta doble enajenación, la del consumo, y la del producto.

Por su parte, la automatización y la mecanización del trabajo en la fábrica contemporánea, que permitiría superar la enajenación, por la vía de la tecnología, ha traído consigo un fenómeno: la destrucción del trabajo. Ya arriba se dijo que se modifica el carácter y el estatus del trabajo, en tanto que cada vez es mayor la incidencia de las máquinas y los equipos automatizados en la producción directa, lo que entra a sustituir al productor en la actividad directa de la producción y lo relega a actividades administrativas, o conexas a la producción. Es la destrucción de aquel trabajo que interviene directamente en la producción, del obrero. Solo es necesario el operario y el personal de mantenimiento, cuyo número, como es lógico, es limitado y reducido. Es decir, la enajenación se supera por la vía de esta modernización de la producción, destruyendo la actividad del productor directo.

Para la teoría económica de Karl Marx, esta automatización y mecanización de la producción y del trabajo, y la evolución incesante de la técnica productiva, trae consigo un defecto inexorable que da origen a una de las contradicciones internas e insalvables del sistema capitalista: la caída irremediable de la cuota de ganancia. Al reducirse progresivamente la utilización extensiva de mano de obra en la producción capitalista, la masa de plusvalía disminuye proporcionalmente, pues ésta última es la base de la ganancia y de la acumulación de capital. Es una de las tesis más importantes del Capital de Marx: la tendencia histórica decreciente de la tasa de ganancia. Esta tendencia es atribuida, como ya dijimos, a la utilización incesante y acumulativa de tecnología en la producción, lo cual a su vez estimula otro fenómeno: la superproducción, en la medida en que se consigue desarrollar las fuerzas productivas a niveles insospechados, que el aparato productivo potencia su capacidad, capaz de producir mayores existencias de mercancías en menor tiempo y abarrotar así, el comercio de mercancías, casi sin control, desbordando el consumo y con ello la crisis.

#### 4. CONCLUSIÓN



1) Lo primero por decir es que el presente trabajo ha logrado su objetivo de reconstruir el concepto de enajenación. Se trató de una actividad, si se quiere, arqueológica, interpretativa, pues ha sido necesario ir atrás con el fin de mostrar orígenes primigenios del concepto. No fue, ni más ni menos, una investigación completa, en la que se planteara la exposición del concepto en todas sus acepciones y dimensiones. Fue preferible una delimitación, que permitiera proceder con cautela y con pasos asertivos, en una investigación que toma como objeto de estudio el concepto de enajenación, que lo deslinda en unos marcos históricos, y a la luz de la línea filosófica de unos autores, a fin de hacerlo más abordable y entregar como resultado el trabajo sintético que aquí se ha presentado.

La complejidad de los autores se deja ver, en particular en un autor como Hegel (2009). Su *Fenomenología del Espíritu* es un envoltorio filosófico de variados, intrincados y complejísimos aspectos, en cuyo interior no fue tarea fácil introducirse, y develar lo relativo a su concepto de enajenación. Por fortuna, a pesar de este talante de *La Fenomenología*, que requiere sin duda de notables esfuerzos y de experticia, su método dialéctico es una importante guía lectora y de análisis. Las ideas de *La Fenomenología* son un constante movimiento, una espiral de ascensos desde donde el concepto de enajenación se despliega y se remonta en escalas de desarrollo, a partir de lo más simple y rudimentario [la certeza sensible], hasta lo más complejo y superior [la reunificación de la conciencia en el saber absoluto]. Así es el movimiento de la enajenación en *La Fenomenología*.

En este trabajo no hay rupturas entre autores, sino una evolución del concepto. Digamos que encontramos desplazamientos y énfasis, variaciones de contenidos, nuevas dimensiones de éste, pero el común denominador es el concepto primario, que es la matriz, y por tanto, el punto de partida. Entender esta consideración es apropiarnos del espíritu del presente trabajo. Esa matriz es Hegel, los demás

desarrollos en sus sucesores en el tiempo, son repercusiones y variaciones de ese hegelianismo en el plano de la enajenación.

Se demostró que entre nuestros autores, a partir de Hegel, existen elementos de conservación y de superación de la enajenación, en Feuerbach [auto-alienación religiosa], en Marx [Enajenación del Trabajo] y Marcuse [La Automatización y mecanización del trabajo como superación de la enajenación y necesidades falsas como enajenación respecto al consumo], todos, enmarcados en ese primer embrión conceptual que es Hegel.

2) Lo segundo por decir es que los puntos de vista aquí planteados pueden y deben ser objeto de análisis y de controversia, porque en el fondo, con este trayecto que hemos seguido al concepto de enajenación y a sus diferentes manifestaciones, en realidad hemos querido situarnos en la pregunta acerca de si la enajenación ha sido superada, en el mundo humano, así como lo fue en el saber absoluto. Es decir, si la civilización contemporánea, del capitalismo y la globalización, con todos sus desarrollos y proezas técnico-científicas, mantiene aún la deshumanización del trabajo y las miserias del obrero, o si en realidad, como lo planteaba Marcuse en sus reflexiones, éstas se mantienen haciéndose cada vez menos perceptibles. Si la auto-alienación religiosa fue superada, con la sola postulación de la superación feuerbachiana de la reunificación del hombre con su propia esencia, o si en realidad, y sobre todo en los países más atrasados del planeta, esta forma de alienación y de esclavización espiritual se mantiene intacta y aún más profunda, con arraigos cada vez más excéntricos y vigorosos.

El solo hecho de escribir el presente trabajo para llegar a estas preguntas, hace que éste se justifique.

En el plano teórico Marx no se ocupó de la religión, fuera de algunas anotaciones y comentarios a los que recurrió en sus obras tempranas, pues la creyó superada con Feuerbach de quien fue ferviente admirador en sus comienzos. Se ocupó eso sí, de los asuntos humanos, partiendo de la enajenación del trabajo y a la explotación del hombre por el hombre, en investigaciones que entrecruzaron la filosofía con la historia y la economía política.

3) Lo tercero por decir es que las reflexiones de Marx sobre el trabajo y el capitalismo constituyen aún una poderosa herramienta de análisis de la realidad contemporánea.

Quienes pensaron que con el derrumbe de la experiencia socialista del siglo XIX habíamos asistido al desvanecimiento de su teoría de la lucha de clases, llegado al fin de la historia, y que la enajenación del trabajo o el trabajo enajenado, no era más que un fermentado relato de otrora, se ven enfrentados ante la necia realidad que les indica la reaparición de las crisis del capitalismo, en una era donde éstas se presentan en formas cada vez más sucesivas y violentas, con la consecuente reaparición del paro forzoso y el regreso a las más brutales formas de esclavitud asalariada y de enajenación que rememoran a la Inglaterra decimonónica, la fue tomada por Marx como modelo para explicar la explotación capitalista. En estas condiciones, cuando Europa desmonta el Estado de bienestar e implementa a fondo reformas al empleo y al sistema pensional, y los países pobres de África, Asia y América Latina, se ahogan en la crisis del neoliberalismo, y la globalización hace sus estragos desmoronando las economías a gran escala, incluyendo a la norteamericana, las reflexiones de Karl Marx se hacen pertinentes e imprescindibles.

La actual crisis mundial que ha golpeado a las principales economías capitalistas, que comenzó como un colapso del sistema financiero del Wall Street en 2008, se ha hecho sentir en la economía real, es decir, en la industria y en el empleo, y por lo tanto en los salarios. La crisis de España, Portugal, y Grecia. Francia y los signos de deterioro de la economía alemana. El retroceso de la economía china, el derrumbe de los commodities industriales y la caída estrepitosa de los precios internacionales del petróleo, dan cuenta de lo aparatoso de la situación. La tendencia decreciente de la cuota general de ganancia de los Estados Unidos es un hecho, pasó del 0.38 en el 2011 al 0.36 en el 2015, lo que demuestra la lucidez y clarividencia de la tesis de Marx según la cual un rasgo peculiar del sistema capitalista es la tendencia decreciente y cíclica de esta tasa.

La existencia de maquilas, o talleres de ensamblaje industrial en la frontera entre México y los Estados Unidos, y los países de Centroamérica; el traslado de parte del

aparato industrial de las corporaciones multinacionales a los confines del planeta con el fin de extraer mayores masas de plusvalía con mano de obra barata; la producción en las zonas francas y en ultramar donde no opera legislación laboral alguna y tampoco la inspección de los gobiernos; los salarios de 50 centavos la hora en China; y la súper explotación de los inmigrantes en todas las latitudes, dan cuenta de los elementos de negatividad y agobio que hoy sufren los trabajadores como clase social, y aportan vigencia a los puntos de vista de Marx acerca del trabajo enajenado dentro de dicho sistema, aun en la sociedad contemporánea de capitalismo avanzado a la que se refería Herbert Marcuse.

Bajo estas circunstancias, el trabajo ya no es fuente de bienestar y de felicidad para el trabajador, sino de amarguras y de nuevas pobrezas, de contrariedades, por cuanto al tiempo que se degradan sus condiciones de trabajo, la clase trabajadora observa el incremento espectacular de la riqueza y la acumulación por parte del monopolio empresarial transnacional y del capital financiero quien ve en la crisis una oportunidad para reestructurar el capital a fin de renovarlo y lanzarse con más vitalidad a la conquista de nuevos mercados, al saqueo de materias primas, y a la lucha por la extracción de mayores volúmenes de plusvalía a los trabajadores, en un proceso contradictorio y perverso de acumulación en el que un sector de élite de la sociedad acumula riquezas, al tiempo que el otro acumula cada vez mayores miserias.

El común denominador del trabajo en la sociedad actual, caracterizada por la globalización y el desmonte de las conquistas laborales del último siglo, es la degradación del empleo y de las condiciones de vida del trabajador. El retorno al ciclo de la primitiva y dolorosa explotación. Pero esta explotación no es marginal, es decir, presente sólo en algunos países y sectores poblacionales, como negros, mujeres, o inmigrantes. Europa, como ya dijimos, a raíz de la crisis por la parálisis de la industrial que sobrevino luego del colapso financiero del 2008, enfrenta la caída en picada de los salarios y la aparición de un ejército de desocupados a todo nivel que deambula por las calles vendiendo su fuerza de trabajo al mejor postor, cual *mercancía* barata.

Las recientes huelgas de los trabajadores y pensionados de Francia, así como las rebeliones obreras en Grecia, los paros de ferroviarios en España, la victoria del Brexti

que significó la salida del Reino Unido de La Unión europea, como rechazo al libre comercio y a los malos empleos que impone el modelo neoliberal de Alemania al resto de La Unión, son muestras de las luchas de resistencia de los obreros de los paises desarrollados contra el capital y el neoliberalismo, por sacudirse de políticas que los llevan a la catástrofe, es decir, a mayores niveles de enajenación, desempleo y esclavización como clase social.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FEUERBACH Ludwig. (1963). *La esencia del Cristianismo*. Argentina: Claridad.

FROMM Erich. (1970). *Marx y su concepto de hombre*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

GRONI Fernando. (1981). *Compilación: Sobre la cuestión judía y otros textos*. Argentina: Libros de Anares.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia-España: Editorial Pre-Textos.

LLORENTE Francisco Rubio. (1980). Introducción. *Manuscritos económicos – Filosóficos (1884)*. Madrid: Alianza Editorial, Madrid.

MARCUSE Herbert. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Editorial Planeta Agostini SA.

MARX Karl. (1971). *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza, en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.

MARX Karl. (1980). *Manuscritos económicos – Filosóficos (1884)*. Madrid: Alianza Editorial Madrid.

MARX Karl - ENGELS Federich. (1985). *El capital*. Chile: Biblioteca de autores

Socialistas.

MARX Karl. (Recuperado 2 de agosto de 2016). *Critica al programa de Gotha*.

Editado por: eleph.com.copyright www.elaleph.com.

SILVA Ludovico. (1981). *Panorama de la alienación en Marx*. Revista Nueva

Sociedad No. 55.