

**UNA APROXIMACIÓN A LA IDEA DE LIBERTAD Y LA CRITICA A LOS  
DERECHOS HUMANOS EN KARL MARX**

**Abraham Torres De Ávila**

**Trabajo de grado para optar por el título de  
FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D.T. y C.**

**2018**

**UNA APROXIMACIÓN A LA IDEA DE LIBERTAD Y LA CRITICA A LOS  
DERECHOS HUMANOS EN KARL MARX**

**Abraham Torres De Ávila**

**Harold Valencia López**

**Asesor de Tesis**

**Trabajo de grado para optar por el título de  
FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D.T. y C.**

**2018**

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>(4)</b>
<b>CAPÍTULO 1: MARX Y LA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS</b>	<b>(6)</b>
<b>1.1. Crítica al análisis de Bauer</b>	<b>(6)</b>
<b>1.2. Crítica de la emancipación política</b>	<b>(12)</b>
<b>1.3. Crítica a los derechos</b>	<b>(17)</b>
<b>CAPÍTULO 2: ENAJENACIÓN, SALARIO, EJÉRCITO INDUSTRIAL Y LIBERTAD</b>	<b>(23)</b>
<b>2.1. Lo encubierto: la reproducción material de la vida</b>	<b>(24)</b>
2.1.1. <i>La enajenación</i>	<b>(25)</b>
2.1.2. <i>El salario</i>	<b>(30)</b>
2.1.3. <i>El ejército industrial de reserva</i>	<b>(34)</b>
<b>2.2. La libertad</b>	<b>(36)</b>
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>(44)</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>(48)</b>

## INTRODUCCIÓN

El problema de la libertad, es uno de los problemas filosóficos que se ha instalado, por excelencia, en el eje de reflexión de la tradición del pensamiento occidental. Autores de la talla de Kant, Hegel o Mill, son una prueba fehaciente de la forma en que la filosofía práctica orbita alrededor de la idea de libertad. El joven Karl Marx no es la excepción de la reflexión filosófica práctica, pues también al interior de sus consideraciones es posible encontrar, en el marco de su *crítica* de la emancipación política, una idea específica de libertad, entendida, en “Sobre la cuestión judía”, como emancipación humana real.

El marco de la comprensión marxiana de libertad es, de acuerdo a lo dicho, el de la *crítica* de la emancipación política. Así mismo, esta *crítica* es desarrollada en relación con el problema de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Allí, en la *Declaración*, se edifica un concepto de libertad que, junto a los demás derechos, tiene un carácter específicamente ideológico, en tanto que se encubre la condición de clase que subyace realmente a los derechos: no son derechos realmente universales, a juicio del joven Marx, sino derechos burgueses.

En esta investigación nos aproximaremos a la crítica marxiana de los derechos, exponiendo lo que estos encubren en tanto que ideológicos. En el Capítulo 1, la atención estará dirigida a “Sobre la cuestión judía”. Allí se mostrará, en primer lugar, la forma en que la emancipación política no supone la liberación real del hombre, sino su ligazón a la religiosidad, ya no del Estado, sino del sujeto mismo. La prioridad dada a la vida individual, a la que queda restringida la religión, se expresa en la distinción entre el *bourgeois* y el *citoyen*. El *citoyen* es el hombre pensado de forma abstracta en su relación con los otros. En otras palabras, es la formalización, el vaciamiento del ser genérico y social del hombre. Entre tanto, el *bourgeois* se refiere al sujeto egoísta, al que vive realmente en la sociedad. Al individuo, la mónada religiosa. Los derechos del hombre estarán referidos a este hombre: el egoísta, el individuo. No se refieren al ser social, a su condición genérica. La libertad es, por ello, individual, expresada en la propiedad privada burguesa. En esto radicará la crítica de Marx.

En el Capítulo 2, por su parte, la exposición estará concentrada en dos aspectos: (2.1.) el primero, en aquello que es encubierto por los derechos burgueses, a saber: la condición pauperizada del obrero, en el proceso de reproducción de la vida material en el seno del capitalismo. Aquí mostraremos que, para Marx, lo que subyace a la *Declaración*, como oculto, es la condición alienada del trabajador, la miseria en que vive, los salarios que no se corresponden con la riqueza que crean y, por último, la condición –de los que no poseen la propiedad privada de los medios de producción ni son mercancía como fuerza de trabajo– de ser ejército industrial de reserva. El segundo (2.2.), la posible forma en que Marx piensa un concepto distinto de libertad, en oposición a la libertad burguesa de la *Declaración*. Concepto de libertad que será edificado por el joven filósofo alemán, a partir de las condiciones materiales de existencia de los trabajadores.

Así, en el capítulo inicial se mostrará la crítica de los derechos en el horizonte de la *crítica* de la emancipación política. Hecho esto, se pondrá de relieve lo que ocultan los derechos burgueses y, finalmente, una noción de libertad que permita dotar de un nuevo contenido la emancipación humana, ya no asumida como simple emancipación política, sino como emancipación humana real.

Antes de dar paso a la exposición, es importante realizar la siguiente salvedad: no pretendemos en este trabajo mostrar los límites de la crítica marxiana a los derechos, haciendo una lectura contemporánea de la revisión emprendida por el joven filósofo a mediados del siglo XIX; más bien, lo que se pretende es aproximarnos a la lógica interna misma de esta crítica, mostrando las consecuencias que se pueden extraer de ella, en relación con la obra misma del joven Marx.

# CAPÍTULO 1

## MARX Y LA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS

*Este hombre, el miembro de la sociedad civil,  
pasaba a ser ahora la base, la premisa del  
Estado político. Y como tal es reconocida por  
éste en los derechos del hombre*

Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”

En el presente capítulo, fijaremos la atención en un texto de juventud de Karl Marx, a saber: “Sobre la cuestión judía”, de 1843. Nos concentraremos puntualmente aquí, puesto que el joven Marx expone el carácter encubridor y de clase de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en el mencionado texto juvenil. La exposición tendrá como punto de partida la crítica a la visión de Bauer de la cuestión judía. En segunda instancia, expondremos de forma sucinta la *crítica* de la emancipación política y, finalmente, mostraremos la comprensión marxiana de juventud de los derechos del hombre.

Tomaremos como punto de partida la crítica del joven Marx para la presente investigación, pues aquí se ponen de relieve los conceptos de libertad y emancipación contra los que el filósofo alemán se batirá: la libertad en relación con la propiedad privada, y la emancipación como emancipación política. En este sentido, el capítulo nos permitirá presentar la idea de los derechos del hombre como encubridores de las condiciones materiales concretas de explotación (Capítulo 2). Realizada esta indicación, damos paso al abordaje de la *crítica* de la emancipación política y, por vía de esta, de los derechos del hombre.

### **1.1. Crítica al análisis de Bauer**

Los judíos alemanes tienen como su aspiración, la emancipación política; sin embargo, no es posible –a juicio de Bruno Bauer–: “Los judíos alemanes aspiran a emanciparse. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación como ciudadanos del Estado, a la emancipación política. Bruno Bauer les contesta: Nadie en Alemania está políticamente emancipado. Nosotros

mismos carecemos de libertad. ¿Cómo, pues, vamos a liberaros a vosotros?” (Marx, 1982, p. 463).

La respuesta que, de acuerdo con Marx, da Bauer a los judíos alemanes es contundente: los acusa de egoístas, pues es la condición de emancipación –primero– política alemana y, segundo, humana, lo que debería ser buscado, no la indicada emancipación de un grupo específico. En este mismo sentido, parece indicar Bauer lo siguiente: si los judíos reclaman emancipación, lo hacen a los cristianos, reconociendo el Estado cristiano que somete a todos. Siendo ello así, deberían exigir de forma horizontal la eliminación de cualquier forma de sometimiento. A esta primera crítica de Bauer, enfocada en la exclusividad sin sentido de los reclamos de los judíos, se añade un nuevo elemento: En el marco del Estado cristiano, los judíos cuentan con privilegios que no tienen los cristianos, y viceversa, en razón de ellos; esto es, de sus privilegios, no deberían exigir más derechos: “El Estado cristiano sólo reconoce privilegios. El judío posee, dentro de él, el privilegio de ser judío. Tiene, como tal judío, derechos de que carecen los cristianos. No debe, por tanto, aspirar a alcanzar derechos que no posee y que los cristianos disfrutan” (Marx, 1982, p. 463).

El tercer argumento de Bauer, señala que la emancipación exigida por los judíos supone el hecho de que el Estado cristiano se desentienda de su propio condicionamiento religioso, a expensas de que el judío se mantenga en su propio horizonte teológico: “Al pretender que se le emancipe del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano se despoje de sus propios prejuicios religiosos. Pero, ¿es que él, el judío, renuncia a los suyos? Y, si él no lo hace, tiene derecho a exigir de otros que abjuren de su religión” (Marx, 1982, p. 463).

La conclusión de Bauer es, de acuerdo a Marx, que ni el judío puede emanciparse, ni el Estado cristiano lo puede emancipar: “Pero, además –añade–, el judío, por su esencia propia, no puede tampoco emanciparse. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el cristiano siga siendo judío, serán incapaces de otorgar la emancipación el primero y el segundo de alcanzarla” (Marx, 1982, p. 464). La conclusión de Bauer se afirma, para Marx, en una doble vía: de un lado, el Estado cristiano asume posición de privilegio y genera que el judío se segregue respecto de los demás miembros de la sociedad, a la par que siente la presión de los distintos ámbitos y esferas sociales que entran en franco contraste con la religiosidad judía. Por otro lado, el judío se comporta respecto del estado como un sujeto ajeno, en el que prima su nacionalidad de origen religioso

antes que su nacionalidad alemana, razón por la cual prima en él el dictamen de la ley ilusoria antes que concreta y real: “Así, pues, ¿a título de qué aspiráis los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? La religión del Estado ve en ella su enemiga mortal ¿Como ciudadanos? En Alemania no se conoce la ciudadanía ¿Como hombres? Ni lo sois vosotros ni lo son tampoco aquellos a quienes apeláis” (Marx, 1982, p. 464).

La respuesta de Bauer ante la cuestión judía, de acuerdo con Marx, es la siguiente:

La contradicción más fuerte entre judíos y cristianos proviene de su religión. La contradicción se resuelve desde su imposibilidad, la cual tiene lugar una vez se derrumben ambas religiones, pues sin estas, se hace imposible que haya contradicción. La solución es, en este sentido, mostrar que tanto religión judaica como cristiana, son dos modos concretos del espíritu, pieles, formas históricas, y una vez esto se ponga de relieve, primará una suerte de unidad en el espíritu humano por vía de la ciencia: “Estarán, entonces, unidos por la ciencia. Y las contradicciones que surgen dentro de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma” (Marx, 1982, p. 465). El problema de la emancipación política de los judíos adquiere un carácter general, pues en él se expone la forma en que la religión entra en disputa con el Estado, suponiendo entonces toda emancipación política una emancipación religiosa, entendida como la comprensión que hace de la religión una piel, una forma histórica que debe ser puesta en segundo plano. El Estado, a su vez, requiere de la misma emancipación de la religión, pues sigue siendo un estado confesional, cristiano: “El emanciparse de la religión se plantea como condición exigible tanto para el judío, que busca su emancipación política como para el Estado emancipador, que necesita, al mismo tiempo, ser emancipado” (Marx, 1982, p. 465). Lo importante a la hora de la emancipación religiosa que precisa el judío, es que esta especificidad de credo debe quedar sin carácter operativo en relación con su condición de ser ciudadano. Esto es lo que debe primar:

Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como ciudadano. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición política de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real (Marx, 1982, p. 466).

Es desde este punto de donde empieza a deslindarse la crítica desplegada por el joven Marx a Bauer, pues, el punto no pasa para el primero por determinar *quién debe emancipar* ni *quién*



*debe ser emancipado*. Lo esencial es exponer el sentido mismo de la *emancipación*, adquiriendo de esta manera la forma de una crítica de la emancipación política, tal cual él mismo comenta:

Se pone de manifiesto aquí el modo unilateral de formular la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con indagar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa: *de qué clase de emancipación se trata*; cuáles son las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula.

En rigor, la crítica en torno a la cuestión judía y la verdadera reducción de este problema al "*problema general de la época*" nos llevan de la mano a la crítica de la *emancipación política* misma (Marx, 1982, p. 466).

La idea de una crítica de la emancipación política la ubica Marx, refiriéndose al análisis de Bauer, no en la crítica únicamente del Estado cristiano, sino en la necesaria crítica del Estado en general, pues desde aquí se crearían las condiciones de posibilidad que permitirían el tránsito de una emancipación exclusivamente política, hacia la emancipación en general; es decir, que Bauer “no penetra en la *relación existente entre la emancipación política y la emancipación humana*” (Marx, 1982, p. 466). Desde aquí, invierte el joven Marx el orden de la argumentación de Bauer, pues, frente a la pregunta de Bauer que cuestiona por el sentido que tiene la exigencia del judío de emanciparse políticamente, pregunta Marx a Bauer si es necesaria para la emancipación *política* que el judío deje de lado el judaísmo, y el hombre en general la religión.

Tanto en Alemania como en Francia, la cuestión judía tiene un radical sentido teológico, pues sea bajo la figura del cristianismo del Estado (Alemania) o de la religión de la mayoría (Francia), la pretendida emancipación de los judíos se despliega, bien a la luz de preceptos religiosos, pues contra quien se disputa no es tanto el Estado sino con el cristianismo (Alemania), o bien en contra de la *aparente* forma religiosa del Estado constitucional francés. Entre tanto, en algunos estados de Norteamérica, comenta el joven Marx, el Estado es plenamente político, secular, con ello, la interacción que se establece entre el hombre religioso, sea o no judío, y dicho Estado, es una relación plenamente política. El resultado de este hecho, es que el enfoque realizado por Bauer a la cuestión judía pierda su sentido, pues ya no reside el asunto en una superación de la religión, ni en una crítica del Estado cristiano, pues Bauer “somete a crítica *solamente* al ‘Estado cristiano’, y no al ‘Estado general’” (Marx, 1982, p. 466); así, cuando ya el Estado no es confesional sino realmente laico, cuando ha perdido su aura teológica, real (Alemania) o

aparente (Francia), entonces allí ya la emancipación política no puede ser pensada por Bauer, pues la religiosidad de los ciudadanos no pone, en sentido alguno, en cuestión la condición política del Estado:

El problema del comportamiento del judío y del hombre religioso en general hacia el Estado político sólo puede manifestarse en su pureza y en su peculiaridad allí donde existe el Estado político plenamente desarrollado. La crítica de este modo de comportarse deja de ser una crítica teológica cuando el Estado deja de comportarse de un modo teológico hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, políticamente. Pues bien, en este punto, cuando el problema deja de ser teológico, deja la crítica de Bauer de ser tal crítica (Marx, 1982, p. 467).

Ahora bien, para exponer precisamente la *crítica* de la emancipación política pensada por Marx, se precisa en primera instancia dejar claro lo que debe ser entendido, o mejor, lo que piensa el filósofo alemán como *emancipación política*. En primera instancia, y si la mirada se pone en el caso de los Estados Unidos, de lo que se emancipa el Estado es justamente de la religión, no a través de su supresión, como pretendía Bauer, sino logrando poner en juego una distinción radical entre la esfera específicamente religiosa y el Estado. Así, la emancipación política se refiere al carácter aconfesional del Estado; es decir, que deje de ser Estado cristiano, de forma aparente o real, aunque los ciudadanos sigan siendo creyentes. Con esto los privilegios, o mejor, los derechos que se tienen o se niegan por practicar un credo específico, que coincide o no con el credo del Estado, desaparecen. El problema pasará ahora por un aspecto crucial, a saber: que la emancipación del Estado respecto de la religión, afirmándose así no como Estado teológico, sino como Estado político, no supone la real emancipación humana, y desde aquí se deslindará la crítica de Marx: la emancipación política no es emancipación del hombre, por ello, lo que se requiere es la *crítica* de la emancipación política:

Emancipar políticamente al judío, al cristiano, al hombre religioso en general, es emancipar al Estado del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la religión. Bajo su forma, de la manera peculiar a su esencia, como tal Estado, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado; es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí mismo como Estado. La emancipación política con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión

misma, porque la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación humana (Marx, 1982, p. 468).

Matías Cristobo (2014a) plantea lo que comentamos respecto de la emancipación política, siguiendo a Marx, del siguiente modo:

¿De qué necesita ser emancipado el Estado (alemán)? De la religión misma. Y no importa que en este caso particular se trate del problema judío, porque lo verdaderamente importante es la eliminación de todo principio y privilegio religioso. En este mismo movimiento, o por este mismo movimiento, al tiempo que los judíos se liberan de su limitación y pasan a ser ciudadanos del Estado, este deja de ser un Estado religioso, se comporta ante sus ciudadanos de una manera general (...) Si nos adelantamos por un segundo al análisis empírico que efectúa Marx de la naturaleza de tres Estados diferentes (el alemán, el francés y el norteamericano), vemos que en este último, ya plenamente desarrollado como Estado político, lejos de desaparecer, la religión (la religiosidad de sus ciudadanos) se ha visto por demás fortalecida. El análisis del caso norteamericano evidencia que el problema no reside en un Estado “particular”, sino en la relación del Estado en “general” (como Estado) con la religión, y por lo tanto aquí surge la confusión entre emancipación política y emancipación humana. El hecho de que el Estado se libere (políticamente) de la religión, como hemos visto, no implica necesariamente, y más bien indica todo lo contrario, que el hombre se libere realmente del espíritu religioso (Cristobo, 2014a, p. 9).

La supresión de una limitación del Estado, no implica la supresión de la misma para el hombre: “El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el Estado puede librarse de una traba sin que el hombre se libere realmente de ella; en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre” (Marx, 1982, p. 468). Esclarecido el sentido de la emancipación política y cómo acontece el tránsito de ésta hacia su crítica, es preciso entonces exponer el carácter mismo de la crítica y el modo en que los derechos caen dentro de ella.

## **1.2. Crítica de la emancipación política**

Para iniciar la exposición panorámica de la *crítica* de la emancipación política, es menester dejar claro que, a juicio de Marx, la emancipación política no es, en lo absoluto, mala por sí misma. Es decir, no es que la separación entre el ámbito específicamente político y el carácter aconfesional

del Estado, respecto de la religión, sea una regresión en la configuración política y social de Occidente. El punto pasa, como hemos indicado, por el hecho de que la emancipación política no es la radical y real emancipación humana:

Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre (Marx, 1982, p. 471).

Hecha esta importante precisión, pasemos entonces a un breve esbozo de la *crítica* marxiana a la emancipación política. Para ello, es preciso fijarse en los elementos puntuales que consideramos la constituyen. El primero de ellos es la relación dicotómica, diríamos la brecha que se establece, con la separación entre Estado y religión, entre la vida humana concreta y el ámbito político. Con decirlo con palabras de Marx: entre el Estado secular y la sociedad civil burguesa. El segundo, derivado del anterior, que con la separación entre la política y un credo religioso específico, no se logra la aniquilación real de la religión y, por tanto, no tiene lugar una emancipación real de esta forma de enajenación humana.

Para aclarar lo dicho, se debe tomar como punto de partida la forma en que caracteriza Marx el papel del Estado en la relación hombre-religión, respecto de la emancipación política. Con relación a este aspecto, nos dice Marx que la emancipación política del hombre, como separación de la religión, tiene un carácter mediato: el Estado es el primero en separarse de la religión, al transformarse en un Estado aconfesional. Dicha secularización del Estado, expresa la secularización de los *hombres* que constituyen el Estado. En este sentido, la emancipación política de los individuos transita por vía de la separación real entre Estado y religión. Al ser esta última separación real, mientras que la de los sujetos es mediata, necesariamente la del hombre aparecerá a los ojos de Marx como una emancipación abstracta:

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, refiriéndonos al Estado libre, sólo es el comportamiento hacia la religión de los hombres que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera a través del Estado, se libera políticamente, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo abstracto y limitado, de un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse políticamente, se libera

dando un rodeo, valiéndose pe un medio, siquiera sea un medio necesario (Marx, 1982, p. 469).

El sentido abstracto que constituye la emancipación política, será el rasgo crucial, de la *crítica* de la emancipación política. A juicio de Marx, la secularización del Estado supone, la derogación formal de la propiedad privada: para elegir y ser elegidos, ya no debe tomarse como premisa las posesiones ni de los votantes ni de los posibles legisladores. Por eso, citando a Hamilton, mostrará la forma en que el desposeído puede ser gobernante de los poseedores, justamente porque en un nivel formal y abstracto, la propiedad privada deja de operar. Sin embargo, la abstracción con que opera el Estado no implica en lo absoluto, la disolución de las condiciones concretas de existencia del sujeto; es decir, que la propiedad privada sigue siendo fundamental en la reproducción de la vida material del hombre. Así mismo, la cultura, el lugar específico de nacimiento y demás elementos constituyentes de la vida humana en sentido amplio, permanecen vigentes a la hora de acontecer la interacción humana concreta. Siendo precisos, el sustrato mismo del Estado emancipado políticamente de la religión, son los aspectos formalmente abstraídos en un nivel político:

Pero la anulación política, a su modo, las diferencias de nacimiento, de nivel social, de cultura y de ocupación, al declarar el nacimiento, el nivel social, la cultura y la ocupación del hombre diferencias no políticas, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa por igual de la soberanía popular, al tratar a cuantos intervienen en la vida real del pueblo desde el punto de vista propio del Estado. Pero ello no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos que forman parte de él (Marx, 1982, p. 469).

En este ámbito de la abstracción de las condiciones concretas de la vida, realizado por el Estado emancipado políticamente, se ubica la distinción trazada por Marx, entre el Estado y la sociedad civil, o, dicho de otro modo, entre el *citoyen* y el *bourgeois*. En el Estado aparece de forma cuasi-mística idealizada, la vida humana en términos genéricos. La idea de *humanidad*, por decirlo de algún modo. En este ámbito abstracto e idealizado, el Estado tiene un carácter similar al de la

religión: expone una forma ilusoria y falsa de la vida material. En este caso, se piensa al ser humano concreto como un sujeto político, desconectado de todos sus intereses egoístas. Así, en una mano, la emancipación política hace del hombre real un *citoyen*. En la otra, se encuentra el ámbito del egoísmo que le corresponde al sujeto no su forma genérica de *citoyen*, sino en que tiene lugar el modo específico en que se vive: tomar sujetos como medios, el reino del todos contra todos. Aquí prima la propiedad privada y no la abstracción. Éste es el lugar concreto de la sociedad civil burguesa, entendida como la forma histórica precisa en que se articula la interacción humana, respecto de la posesión de los medios de reproducción de la vida material. Así:

en Marx [*sociedad civil*] parece tener el significado unívoco de condiciones materiales de vida, relaciones económicas o estructura (...) la sociedad civil [es entonces] como la base del edificio jurídico político (esfera del derecho y las relaciones públicas). Esfera de lo privado, en la que el hombre se encuentra unido a otro hombre sólo por el interés privado. De manera que la política se explica a partir de las relaciones económicas sobre las que surgen las contradicciones de clase (Chinu, 1991, p. 111).

En su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx plantea lo indicado por nosotros del siguiente modo:

tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política (Marx, 1973, p. 270).

Si al Estado le corresponde el *citoyen* abstracto, a la sociedad civil le corresponde el creyente, el cristiano, el judío, el trabajador explotado y el *bourgeois*. La forma abstracta del hombre tiene los rasgos de una esencia que falsea lo real, pues, antes que interacción entre iguales, la sociedad civil supone la interacción egoísta entre individuos que están alineados de forma distinta respecto de la posesión de los modos de producción. De este modo, la separación entre Estado y sociedad burguesa, entre *citoyen* y *bourgeois*, no hace más que reflejar la separación inherente a

la sociedad misma, expresa el “divorcio entre el hombre y su comunidad, entre él mismo y los otros hombres, lo que originariamente era” (Marx, 1982, p. 471):

El Estado político pleno es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se le considera un ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que obra como particular (...) La diferencia entre el ciudadano y el hombre religioso es la que media entre el ciudadano y el comerciante, entre el ciudadano y el jornalero, entre el ciudadano y el terrateniente, entre el ciudadano y el individuo viviente. La contradicción entre el hombre religioso y el político es la misma que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león político (Marx, 1982, p. 470-471).

La consecuencia última que se deriva de aquí, no era la eliminación de la enajenación religiosa, sino el desplazamiento de la misma a la vida privada. Al dejar de ser el Estado un Estado confesional; es decir, al emanciparse políticamente, la religión se restringe específicamente al interior de las casas, al foro interno de los sujetos, a las Iglesias y a la comunidad religiosa, quedando segregada de la esfera político-estatal. Con ello, se mantiene el desdoblamiento ilusorio del sujeto empobrecido, que carece de la propiedad de los medios de producción. En último término, la *crítica* de la emancipación política revela a ésta –de acuerdo a lo dicho–, primero, como una abstracción de las condiciones concretas de reproducción de la vida material, que oculta necesariamente las condiciones de miseria de los individuos y, en consecuencia, las contradicciones del sistema económico capitalista. Segundo, la restricción del ámbito de acción de la religión a la sociedad civil: “El hombre se emancipa políticamente de la religión cuando la destierra del derecho público a derecho privado (...) La escisión del hombre en el ciudadano y el judío, en el ciudadano y el protestante, en el ciudadano y el hombre religioso, no es una mentira urdida contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la emancipación política misma, el modo político de emanciparse de la religión” (Marx, 1982, p. 471, p. 472).

Dicho esto ¿Cómo piensa Marx la llamada cuestión judía, tomando como marco del análisis la *crítica* de la emancipación política? Para Bauer, el asunto pasaba por la renuncia de los judíos, y de todo sujeto a su adscripción religiosa. Superando la religión se daba entonces la emancipación. Mirando el caso norteamericano, Marx pone de relieve contra Bauer, que incluso en un país emancipado políticamente no se precisa la superación de la religión, asumida como abandono de la misma. Contrario a ello, la emancipación política permite desde la distinción *citoyen-bourgeois*; Estado-sociedad civil mantener la religiosidad, aunque el Estado se declare aconfesional. En este marco, la situación de la comunidad judía se esclarece plenamente: la emancipación política pedida por los judíos no soluciona en sentido alguno el problema, si se entiende aquí que lo buscado es la emancipación humana misma, la superación de la enajenación propia de la religión y, a final de cuentas, la superación de la enajenación inherente al modo de reproducción de la vida material inherente al capitalismo. La emancipación buscada por los judíos resulta, a fin de cuentas, insuficiente a juicio del joven Marx:

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política en lo que respecta a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el creyente de una religión particular se halla con su ciudadanía no es más que una parte de la contradicción general: la contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa (...) Por eso nosotros no decimos a los judíos, como les dice Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la emancipación política no es la emancipación humana. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, caéis en una solución a medias y en una contradicción, que no radica en vosotros, sino en la esencia y en la categoría de la emancipación política misma (Marx, 1982, p. 475-476).

### **1.3. Crítica a los derechos**

Ahora bien ¿cómo se transita de las reflexiones acerca de la cuestión judía, y de la separación Estado-sociedad, al problema de los derechos? Aquí Marx desarrolla su análisis en una doble vía: en primer lugar, expone contra Bauer que la religión no es impedimento alguno para que el sujeto se tome como un sujeto de derecho. En segundo lugar, muestra la forma en que la



*Declaración* de los derechos humanos responde a intereses concretos egoístas, a saber: los de la clase burguesa.

Respecto del primer punto, y siguiendo el análisis de Bauer, Marx critica la idea de que los judíos no pueden al afirmarse en su condición religiosa, ser portadores de los derechos humanos, así como un cristiano no puede dar ni ser tampoco portador de derechos, si se piensa específica y únicamente desde su adscripción a un credo religioso. En evidente contraste con la idea de Bauer, y regresando una vez más a su esclarecimiento de la comentada emancipación política, los *derechos humanos* en lo absoluto entran en contradicción con la fe de los individuos. Como se dijo antes, la emancipación política desplaza las cuestiones de fe a las fronteras de la vida privada. La declaración francesa y norteamericana de los derechos, es pensada por sus autores desde un enfoque comunitario; es decir, político; por tanto, y justamente en razón de su ser *políticos*, no entran en disputa con la fe. Por ello, además de derechos como ciudadano que podrían ser solicitados al Estado, lograda la emancipación política, así mismo los judíos podrían ser vistos como portadores de los derechos humanos: “Estos derechos humanos entran en la categoría de los derechos cívicos, los cuales no presuponen en modo alguno, ya lo hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión en general ni la del judaísmo en particular” (Marx, 1982, 477).

Este señalamiento de Marx, se afirma a partir del análisis de la *Declaración* de 1791 y 1793, y de las constituciones de Pensilvania y New Hampshire. Con la declaración del 91, muestra el modo en que se afirma la libertad de culto religioso, razón por la cual no debe ser sometido a persecución ningún sujeto en razón de su fe. Así, se incluye en la versión del 93, entre los derechos humanos, el libre ejercicio de culto. Esto coincide con las constituciones de Pensilvania y New Hampshire. En ambos casos, se afirma la libertad de conciencia, la cual garantiza la libertad, de culto y de, religión: “La incompatibilidad con la religión es algo tan ajeno al concepto de los derechos del hombre, que entre éstos se hace figurar expresamente el derecho a profesar una creencia religiosa, la que se quiera, y a practicar el culto correspondiente a su religión. El privilegio de la creencia religiosa es un derecho humano general (Marx, 1982, p. 477-488).

Concluye Marx aquí, contra Bauer, indicando que la religión se relaciona de forma radical con los derechos humanos, justo porque hacen parte de la vida privada, del ámbito del interés egoísta del sujeto, de la mónada. Desde aquí se transita al segundo momento: la distinción entre los derechos del *hombre* y los derechos del *ciudadano*. Comentamos líneas atrás que el *citoyen* aparece como una suerte de esencia abstracta e irreal del hombre, en la medida en que no refleja la condición misma de la sociedad burguesa: la disputa de todos contra todos. La diferenciación entre derechos del ciudadano y del hombre tiene lugar para Marx desde aquí: como la sociedad civil burguesa es la del interés egoísta, los derechos que se corresponden adecuadamente con ella, son los derechos del hombre egoísta, no los del ciudadano como sujeto genérico, comunitario. “Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados derechos humanos, los *droits de l’homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad (Marx, 1982, p. 478).

¿Cuáles son estos derechos del hombre y en qué consiste la crítica precisa de Marx? El primero de ellos es la *libertad*. Apoyándose en la declaración de los derechos, señala que la libertad, como derecho del *hombre egoísta*, se expresa en su capacidad de acción en tanto que no perjudique a otro sujeto. Así, ser libre es actuar como se desee, siempre y cuando el otro individuo con que se comparte la vida pública no resulte afectado. De aquí deriva Marx que la libertad, es libertad *individual*, monádica: pensada desde la acción del sujeto concreto: “el derecho humano a la libertad encuentra su fundamento en la separación de los hombres, no en la unión del hombre con el hombre, en su esencia comunitaria” (Cristobo, 2014b); es decir, desde los intereses egoístas: “La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás (...) el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo” (Marx, 1982, p. 478).

La libertad en el marco de la sociedad burguesa, se expresa para Marx en la propiedad privada, en la capacidad que tiene todo sujeto de adquirir posesiones, como la tierra, fundamental para el desarrollo del capitalismo, y de darle el uso que se desee. Por ello, el segundo derecho revelado en un sentido crítico, es el de la *propiedad*. Así como la libertad se expresa en un sentido

individual, así mismo la propiedad, por esto: cada quien puede dar uso y tener gozo de lo suyo (renta, tierra, propiedades, industria) del modo en que mejor le parezca, sin tener en cuenta aquí los intereses colectivos:

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente (...) sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal. Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad (Marx, 1982, p. 479).

Los otros dos derechos humanos son la *igualdad* y la *seguridad*. La igualdad es entendida por Marx como la comprensión universal del hombre como individuo y mónada, en tanto que sujeto libre. Dice por eso que la *égalité*: “no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* que más arriba definíamos, a saber: el derecho de todo hombre a considerarse como una mónada que no depende de nadie” (Marx, 1982, p. 479). La seguridad, por su parte, se refiere a la defensa tanto de las mónadas como de las propiedades de estas. En otras palabras, la seguridad es la defensa de los intereses egoístas de los miembros de la sociedad civil:

“La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad (...) El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el aseguramiento de ese egoísmo” (Marx, 1982, p. 479-480).

El análisis marxista de los derechos, en su carácter crítico, revela dos aspectos ya insinuados: a) los derechos humanos que surgen con la revolución francesa, y sus dos *Declaraciones* (1791 y 1793), no son más que un reflejo de la condición concreta de la sociedad civil burguesa: sujetos, individuos, mónadas aisladas que viven en función de sus propios intereses. La libertad, es libertad de acción en razón de la propiedad privada para la acumulación del capital. La igualdad es esa comprensión homogénea de mónadas y la seguridad, finalmente, es la defensa del uso y gozo de la propiedad al antojo del sujeto. Los derechos del hombre son una construcción ideológica que, en último término, refleja los más vivos intereses de la clase burguesa, pues la propiedad de la tierra y de la industria tienen un carácter exclusivo en el marco del capitalismo.

De aquí se deriva el segundo aspecto: b) los derechos humanos expresan la forma en que el *citoyen*, el carácter genérico real del hombre, deviene en un medio del *bourgeois* ¿En qué sentido? en el sentido en que lo esencial es el sostenimiento de los intereses egoístas. La vida comunitaria tiene su única razón de ser en la necesidad. Lo que prima es el deseo individual. Con esto, el que *es* el hombre *real*, el comunitario, genérico, es reemplazado por el hombre concreto de la sociedad civil burguesa. Citamos a Marx en extenso:

Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad (...) El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona (...) Y este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos cómo los emancipadores políticos llegan incluso a rebajar la ciudadanía, la comunidad política, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos, y cómo, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre auténtico y verdadero al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués (...) Por tanto, incluso en los días de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa (...) el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre político es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen* abstracto (Marx, 1982, p. 480).

En este sentido, y siguiendo a Norberto Bobbio (1991) habría que indicar que: “El hombre del que hablaba la Declaración era en realidad el burgués, los derechos tutelados por la Declaración eran los derechos del burgués, del hombre, explicaba Marx, egoísta, separado de los otros hombres y de la comunidad” (p. 144-145).

La cuestión judía se soluciona, en último término, a partir de una emancipación real del hombre, asumido como ser genérico. Lo propio del judaísmo, y en esto consiste su nexo y poder concreto en la sociedad burguesa, es el interés egoísta, la usura y la relación con el dinero. El judío, como el hombre de los derechos humanos, se piensa desde la propiedad privada y desde la acumulación de riqueza. La sociedad civil no es nada distinto que una expresión secularizada del espíritu judío:

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica el interés egoísta.

¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero (...)

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en sus propias entrañas (...) La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa, que se manifiesta en toda su pureza tan pronto como ésta alumbra de su seno, ya completo y acabado, el Estado político. El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero (Marx, 1982, p. 485-487).

Aquí, la emancipación real es pensada por Marx como la recuperación del ser genérico del hombre, diluido en la abstracción de la emancipación política. Hacer que coincida el *citoyen* con el hombre concreto, en eso radica la emancipación. La emancipación del judío supone entonces la superación histórica de la esencia del judaísmo, es decir, de su interés egoísta. Este interés egoísta, se seculariza en la sociedad burguesa, por ello la emancipación real consistirá en la superación del judaísmo: “Toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo (...) Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico (...) podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (...) Emancipar socialmente al judío equivale a emancipar del judaísmo a la sociedad” (Marx, 1982, p. 483-484-490).

Las consideraciones presentadas por Marx en “Sobre la cuestión judía”, ponen en evidencia la necesidad de reconducir el análisis del problema de la libertad y de la emancipación, a un nivel que no es precisamente el político, pues es desde el fundamento último de la sociedad civil, desde donde debe pensarse la libertad en un sentido radical; es decir, no como libertad de propiedad. Así, la crítica de los derechos reconduce, en último término, hacia el análisis de las condiciones de reproducción de la vida material en la sociedad burguesa: allí es donde se

muestra de forma originaria el interés egoísta y el afán de dinero. Hecho este análisis de la base, en el que se muestre el privilegio del burgués y que, justamente la libertad de la *Declaración* favorece a quien tiene propiedad de los medios de producción, se puede transitar hacia la reconstrucción del sentido marxiano de la libertad. Es por ello que en el capítulo subsiguiente se mostrará la condición del trabajador en el capitalismo, poniendo de relieve que su única libertad es para morir de hambre (Capítulo 2.1) y, hecho eso, cómo podemos pensar en Marx una verdadera libertad (Capítulo 2.2); esto es, la emancipación real.

## CAPÍTULO 2

### ENAJENACIÓN, SALARIO, EJÉRCITO INDUSTRIAL Y LIBERTAD

*La emancipación humana sólo se realiza cuando el hombre reconoce y organiza sus propias fuerzas como fuerzas sociales*

Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*

*Con respecto al desarrollo de los poderes productivos del hombre, el capitalismo era, por cierto, un triunfo de la libertad; pero con respecto al control del hombre sobre sus propias relaciones sociales, representaba, al mismo tiempo, la más grande negación de la libertad, la más completa dominación por fuerzas alienadas y materializadas*

Andrzej Walicki, *Karl Marx como filósofo de la libertad*

En el capítulo primero de este trabajo, se bosquejó de forma sucinta la forma en que piensa Marx, desde la crítica de la emancipación política, la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*. Frente a la posición de Bauer quien ve incompatibles la emancipación política y la religión, Marx muestra en “Sobre la cuestión judía”, que precisamente la emancipación política del Estado coincide con el desplazamiento, de esta religiosidad hacia las fronteras internas del alma, antes que con la negación. De este modo, se pasa de un Estado confesional, teológico, a uno aconfesional, quedando la religiosidad como la cadena que se carga en el corazón.

En el contexto de la disputa con Bauer respecto de la posible o no emancipación política del pueblo judío, se inserta el problema de los derechos del hombre. Al comienzo, Marx considera que la crítica de la emancipación política reveló, a los derechos del hombre como una expresión de los derechos de la clase burguesa. La propiedad que representa la libertad, es burguesa, pues es el burgués quien tiene la propiedad de los medios de producción, es quien puede gozar de sus beneficios. La constituye el respecto de esa propiedad. La libertad es el derecho del sujeto de

obrar a voluntad, sin dañar a los otros. En este caso, gozar de la propiedad es ser libre. La igualdad, finalmente, se refiere al hecho de que la libertad es individual, monádica.

Es por esta razón, y tal cual lo comenta Papacchini (2003), que los derechos del hombre son radicalmente cuestionados por Marx. En último término, consideramos, porque tienen un carácter encubridor respecto de las condiciones específicas de reproducción de la vida, en el seno del capitalismo. Comentamos que, para Marx, el concepto de sociedad civil alude a la forma en que se desarrollan las relaciones sociales, alrededor, o en relación con el proceso de reproducción material de la vida. La reproducción material de la vida tiene como supuesto un medio de producción específico; por tanto, la sociedad civil es el modo en que se articulan las relaciones sociales en torno a un modo de producción específico. En el caso concreto del capitalismo, de un lado se ubican los burgueses: propietarios de los medios de producción y de la tierra, y del otro lado los obreros desposeídos. En su conjunto, el género humano estaría pensado desde el *citoyen*, en una simple abstracción. Por otro lado, los derechos del hombre son los derechos de quien tiene la ventaja en la relación asimétrica burgués-obrero, a saber: el burgués. Así, los derechos no hacen otra cosa que ocultar la condición de miseria del trabajador: “Pero la doctrina puede verse más bien históricamente, al describir el modo como los políticos, la ley, la ideología y otros, operan en la sociedad de clases. El punto de vista de Marx es que en tales órdenes sociales, estas formas tienen la tarea de ratificar, promover u ocultar la injusticia” (Eagleton, 1999, p. 21).

La libertad se expresa, dice Marx, en la propiedad privada. El obrero, como veremos con el concepto de enajenación, *es* en tanto que desposeído, en tanto que no tiene propiedad, siendo esto así, el obrero no es libre. La libertad es propia del burgués y, así mismo, del mercado capitalista, capaz de –en teoría– autoregularse. Atendiendo a esto, en este segundo capítulo se presentará: 2.1.) La condición real del obrero desposeído en el capitalismo –para Marx– y 2.2.) La posibilidad de pensar la libertad más allá del derecho de la *Declaración*.

### **2.1. Lo encubierto: la reproducción material de la vida**

El objetivo de este apartado, es esbozar los elementos que se encuentran detrás de la abstracción del *hombre real*, bajo la figura del *citoyen*, y que se encuentran encubiertos por los derechos del hombre, que, aunque se afirman hacen parte de todos los miembros de la sociedad civil, únicamente responden a los intereses de la clase burguesa. Para ello, la exposición estará



estructurada como sigue: 2.1.1.) La enajenación, 2.1.2.) El salario y 2.1.3.) El ejército industrial de reserva<sup>1</sup>.

### 2.1.1. *La enajenación*

De acuerdo a lo que expone Erich Fromm (1970) en *Marx y su concepto de hombre*, el concepto de *enajenación* es una de las nociones claves dentro del conjunto de la reflexión marxiana. Frente a una lectura dicotómica de la obra de Karl Marx, Fromm propone una lectura que encuentra, en el concepto de enajenación, uno de los puntos de continuidad en su trabajo. Así, y en contra de la lectura del marxismo ortodoxo, que hace de la enajenación un tema de juventud marxiano, mientras que el Marx maduro se ocupa de análisis económicos concretos, y de las leyes de evolución de los sistemas económicos, Fromm afirma que la enajenación es un concepto que está presente a lo largo de toda la obra del filósofo y economista alemán. De juventud a madurez, este problema atraviesa su obra, y por ello es fundamental dentro de la constelación filosófica marxiana:

El concepto de Marx del producto enajenado del trabajo se expresa en uno de los temas más fundamentales desarrollados en *El capital*, en lo que él llama ‘el fetichismo de la mercancía’ (...) Es de la mayor importancia para la comprensión de Marx advertir cómo el concepto de la enajenación era y siguió siendo el punto central del pensamiento del joven Marx, que escribió los *Manuscritos económico-filosóficos*, y del ‘viejo’ Marx que escribió *El capital*” (Fromm, 1970, p. 61-62).

Fromm, en la cita reciente, utiliza el concepto de fetichismo de la mercancía para mostrar la permanencia de la enajenación en el pensamiento de Marx. A este respecto hay que realizar una aclaración fundamental: si bien es cierto, el concepto de enajenación permanece a lo largo de la reflexión de Marx, no es correcto, considero, pensar en la existencia de un único modo de entenderse la alienación. Como ya se presentó en la exposición de “Sobre la cuestión judía”, la figura del *citoyen*, como abstracción, hace las veces de una suerte de “expresión” o “reflejo divino”, de vida celestial del hombre terreno. En el mencionado texto, Marx es recurrente a la hora de comparar la idea del ciudadano abstracto y del Estado, con la ilusión y desdoblamiento que surge desde la vida religiosa. En este sentido, habría que hablar de una enajenación en lo que

---

<sup>1</sup> Hay que indicar que, si bien este es un concepto desarrollado por Marx hasta *El capital*, siendo por ello un trabajo de madurez, nos servimos de él para describir la situación del trabajador, que ya estaba pensada, en germen, desde los *Manuscritos*.

corresponde al nivel de la emancipación política: *citoyen* y Estado. Entre tanto, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es clara al poner en evidencia la forma en que la alienación tiene una expresión religiosa, consistente en el indicado desdoblamiento de la vida humana, en una proyección ultraterrena.

Ahora bien, de la mano de estas dos formas de alienación, se encuentra la forma fundamental de enajenación: la enajenación en el nivel económico, la cual sustenta la enajenación política, por llamarla de algún modo, y la enajenación religiosa ¿Por qué afirmamos que la enajenación económica es la base de las otras dos? Porque la religión no hace más que ocultar la vida miserable y ruinososa en que vive el obrero. Así mismo, el *citoyen* abstracto no hace otra cosa que ocultar la lucha de todos contra todos en la sociedad burguesa. La base material es determinante, por ello, la enajenación que tiene lugar en el ámbito de la reproducción material de la vida, es fundamental para aproximarse al problema de la enajenación en Marx: “*La Sagrada familia* designa ya al capitalismo mismo como la fuente de esta alienación última y más intensa” (Bloch, 2007, p. 188), y explica, a su vez, el carácter encubridor que tienen los derechos del hombre.

Hecha esta breve aclaración, demos paso a la exposición de la alienación en el ámbito económico, desarrollada por Marx de forma detallada en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, redactados en 1844, un año después de la ya abordada “Sobre la cuestión judía”. El problema de la enajenación, es tematizado a partir de las siguientes relaciones excluyentes: realización-irrealidad, objetivación-pérdida del objeto y enajenación-apropiación. La realización, se refiere a la actividad productiva, el proceso desarrollado por el trabajador que se materializa en la creación de la mercancía. Dicha materialización de la realización es precisamente la objetivación: el trabajo que deviene en objeto-mercancía. Entre tanto, la irrealización que se contrapone a la realidad, se refiere a la anulación de las potencialidades del hombre. Al hecho de que, entre más realiza la actividad productiva, más se deteriora a sí mismo: “Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo” (Marx, 2012, p. 486).

La contracara de la objetivación, es la pérdida del objeto: a pesar de crear los productos que constituyen la riqueza, entendida como acumulación material de mercancías, los trabajadores no poseen su propia creación. No tienen propiedad de los medios de producción: “La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se halla desposeído de los

objetos más necesarios no sólo para la vida sino también para el trabajo” (Marx, 2012, p. 485). Este aspecto es, a nuestro juicio, crucial, pues pone en evidencia la carencia de propiedad del trabajador y, en ausencia de propiedad, la libertad se pone en cuestión, pues no hay industria de la cual gozar ni individual ni colectivamente. Dicho de otro modo, a la luz de los derechos del hombre, el trabajador es técnicamente un sujeto no-libre.

La enajenación, por último, se refiere a que imposibilidad que tienen los trabajadores para poseer aquello que producen. Crean una riqueza que se les opone, frente a ellos, allí, y no la pueden obtener. La contracara, la apropiación, se refiere a que una vez creada la riqueza, y sin posesión de ella, queda en manos de la clase social, la dominante. En palabras de Marx: “La apropiación del objeto aparece hasta tal punto como enajenación, que, cuanto más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto, el capital” (Marx, 2012, p. 485).

Del binomio enajenación-apropiación, deriva Marx el primer concepto de alienación presente en sus *Manuscritos* de 1844: el trabajador se encuentra alienado, en primer lugar, del objeto de trabajo; es decir, de la mercancía en que se objetiva la actividad productiva. El objeto creado es inaccesible al obrero que crea la riqueza pero que no cuenta con los recursos para acceder a ella. El último término, el trabajador no es capaz de reconocerse en aquello que surgió de su trabajo:

Lo que es producto de su trabajo no es él. Por tanto, cuanto mayor es este producto, tanto menos es él mismo. La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aún, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena (Marx, 2012, p. 486)

Además de esta forma primaria de enajenación, asociada con la relación hostil e independencia de la mercancía en relación con su creador (alienación del objeto), se encuentra la enajenación del proceso productivo mismo. Para el autor, la alienación en relación con el objeto producido, simplemente resume la enajenación que hace parte de la actividad productiva en cuanto tal. El lugar en que trabaja el hombre, la fábrica, es el sitio, comentamos atrás, de su irrealización. Sus capacidades y potencialidades se destruyen a causa del trabajo repetitivo y embrutecedor. Estar en la fábrica es una agonía, por tanto, salir de ella es una especie de liberación. Así, el producto enajenado no hace más que expresar en una unidad, la forma en que la actividad misma es, como

irrealización, alienante. El objeto enajenado, implica como su condición de posibilidad la actividad misma enajenante:

Pero la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto *de la producción*, dentro de la misma *actividad productiva*. Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad. (Marx, 2012, p. 487).

De acuerdo a lo comentado, Marx cuenta con dos formas específicas de comprender el concepto de alienación: el primero de ellos, es la alienación respecto del objeto producido, al ser asumido como una realidad hostil, independiente de su creador. El segundo sentido de la alienación, es la alienación del proceso productivo. Si la mercancía está enajenada del creador, es porque en el proceso de su creación se gesta la enajenación misma. Producir valor es una tortura para el obrero. Sin embargo, estos dos modos de comprender la alienación no agotan la comprensión que tiene Marx de la alienación. Contrario a ello, hay un sentido fundamental, que constituye la alienación no respecto del objeto ni de la actividad, sino la alienación del hombre asumido como ser genérico. Podríamos decir de forma arriesgada, que el sentido más fuerte de la alienación, implica la alienación del hombre en relación con su propia esencia, con aquello que lo hace hombre en tanto que tal. El hombre, para Marx, no es un sujeto individual, y con esto va en contra de la comprensión monádica de la vida, individualista de la sociedad burguesa, que ya mencionamos en el capítulo anterior. El hombre en Marx tiene un carácter universal.

Lo propio del hombre, es la capacidad de éste para transformar su entorno en función de la necesidad. La naturaleza, es el primero ámbito en que la humanidad despliega esta capacidad transformadora, que en sentido estricto es asumida como trabajo: “Por tanto precisamente en la elaboración del mundo objetivo es como un hombre demuestra que se halla realmente *a nivel de especie*. Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella se revela la naturaleza como *su obra y su realidad*” (Marx, 2012, p. 491). Antes que transformar materias primas para crear mercancías, el hombre transforma la naturaleza para satisfacer sus necesidades más básicas, o dicho de otro modo, para reproducir materialmente su vida, garantizando una permanencia orgánica ¿En qué radica esta alienación del hombre de su esencia genérica? Precisamente en el primado de la reproducción orgánica de la vida. Un trabajo no alienado, supone la capacidad transformadora de la humanidad, por sí misma; sin embargo, en el marco del modo de

producción capitalista, esta capacidad transformadora tiene como fin la adquisición de un salario que permite, tanto la alimentación del obrero como la reproducción misma de la clase trabajadora. Antes que satisfacer la necesidad en sentido estricto, la actividad productiva perpetua la tortura de ir diariamente a la fábrica. Hay que trabajar para no morir de hambre. El no morir de hambre es justamente el fin último de la jornada alienante, no transformar de modo genérico el mundo. Los hijos de los obreros, son asumidos como obreros potenciales. Se reproduce la mano de obra con el mantenimiento de la vida. El trabajo alienado "...convierte la *vida de la especie* en un medio para la vida individual (...) [en un] medio para satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física" (Marx, 2012, p. 489).

De la enajenación de la especie, del sentido genérico del hombre, se deriva un modo final de entender la alienación: la enajenación del hombre respecto de los otros hombres: "Una consecuencia inmediata de que el hombre haya enajenado el producto de su trabajo, la actividad con que vive, la vida de su especie, es la *enajenación* entre los *hombres*" (Marx, 2012, p. 491). En "Sobre la cuestión judía" ya Marx anticipaba esta idea: si la sociedad civil es el espacio de lucha del hombre contra el hombre, es precisamente porque existe, en el modo de reproducción material de la vida, una alienación de los unos respecto de los otros: el otro obrero es enemigo, en la medida en que puede ser contratado y ganar el sueldo que yo no ganaré, exponiéndome, en tanto que "libre", a morir de hambre. Así, el miembro de la misma clase, es necesariamente no un amigo, un igual, sino un oponente. Entre tanto, el burgués es el enemigo en tanto que clase explotadora: es quien se apropia el producto del trabajo, de la jornada agotadora y embrutecedora.

Por ello, la tercera relación dicotómica es enajenación-apropiación, porque la enajenación respecto del otro hombre, en el espacio del todos contra todos, implica a final de cuentas que aquello que es ajeno a mí, pertenece a otro que no soy yo, que no se enajena en la actividad embrutecedora, que anula las potencialidades. El que no tiene, es quien produce, mientras que el dueño de los medios de producción, el que tiene propiedad privada, el "verdaderamente libre", sin producir, tiene el producto del trabajo. La enajenación del otro, del que explota, es apropiación. En esto radica el sentido de la enajenación:

Si el producto del trabajo, en vez de pertenecer al trabajador se le opone como una fuerza ajena, es que pertenece a *otro hombre*. Si el trabajo es un tormento para el trabajador, tiene

que ser *satisfacción* y alegría de vivir para otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre puede ser este poder ajeno sobre el hombre (Marx, 2012, p. 492).

### 2.1.2. *El salario*

En el apartado anterior, anoto que uno de los aspectos propios de la sociedad capitalista es que se encuentra encubierto tras los derechos del hombre, son los llamados por Marx, “derechos burgueses”. Este aspecto que subyace, es la alienación del trabajador: alienado del objeto producido, de la actividad productiva, de su esencia genérica y de los otros hombres, sobrevive miserablemente para reproducir la mano de obra barata de la que se alimenta el capitalismo. En sentido estricto, para aumentar las filas del ejército industrial de reserva. Pero sobre eso, volveremos en el inciso siguiente. De momento, se expondrá la forma en que el salario del obrero alienado es una muestra más de la condición miserable en que piensa Marx, el trabajador sobrevive.

La importancia de aproximarnos de forma panorámica a las consideraciones de Marx acerca del salario, radica en un elemento crucial: la vida humana genérica, el trabajo como capacidad de transformación del mundo natural, queda reducido a trabajo enajenado. El trabajo enajenado es el despliegue de la actividad productiva, que tiene como finalidad la simple supervivencia; es decir, trabajar para comer y que la familia del trabajador coma ¿Cómo se logra la reproducción de la vida del obrero? Gracias al salario de devenga de su trabajo enajenado. El salario es el precio específico de su mano de obra, de su trabajo como mercancía. Habría que hacerse una indicación a este respecto: si el obrero no tiene propiedad y en ese sentido, no puede ser asumido como un sujeto libre de acuerdo a la *Declaración de los derechos del hombre*, valdría la pena preguntarse si, desde una órbita específicamente económica, puede siquiera ser asumido como portador de derechos. Esto lo decimos por dos cosas: en primer lugar, el salario es el precio específico de una mercancía. En el capitalismo analizado por Marx, el hombre en tanto que trabajador enajenado deja de ser hombre en sentido estricto, para tornarse en un “algo” concreto: mercancía, apéndice de la máquina. Así mismo, el que el obrero viva con el único fin de satisfacer sus necesidades biológicas, lo hace más próximo a su animalidad que a su humanidad, aunque esto no quiere decir que la satisfacción de las necesidades biológicas no constituya un aspecto propio del hombre para Marx. El primado de la animalidad se afirma en el hecho de que el hombre, como trabajador, vive solamente para comer y reproducirse. Ni los derechos de la

clase burguesa ni los del *citoyen* abstracto, parecen corresponderse con el trabajador, de acuerdo a lo dicho, si se piensa desde la perspectiva económica abierta por Marx.

Realizado el breve comentario previo, hay que mirar la forma en que el salario reproduce, para Marx, la condición de miseria del obrero que se encubre tras la *Declaración*; esto, a partir una vez más de los *Manuscritos*.

El salario se determina, para Marx, dentro de los límites de la disputa o relación tensa que se establece entre: a) el propietario (de los medios de producción o de la tierra) y b) los trabajadores. En esta lucha la ventaja es siempre del propietario, razón por la cual el salario se determina en función de sus intereses: “El *salario* lo determina la lucha entre dos enemigos: el capitalista y el trabajador. Victoria necesaria del capitalista. El capitalista puede aguantar más tiempo sin el trabajador, que éste sin él” (Marx, 2012, p. 439). El capitalista siempre tiene la ventaja, pues puede reinvertir sus ganancias en nuevos procesos productivos, aumentando con esto los beneficios del capital. El trabajador, en contraste, no tiene qué invertir y por eso está en desventaja: se reduce a mercancía. El último término, son más los obreros que buscan trabajo y que, a partir de la “libertad” de venderse como mano de obra al capitalista, entran en disputa con los otros trabajadores, pues si no quieren morir de hambre, deben disputarse los pocos puestos de trabajo con salarios paupérrimos: ante una excesiva oferta de mercancía-trabajo, necesariamente su precio disminuye: “Igualmente el aumento de la clase de hombres que sólo tiene su trabajo, rebaja su precio atizando la competencia entre ellos...” (Marx, 2012, p. 443).

Sean cuales sean las circunstancias en que tenga lugar la relación obrero-capitalista en el seno del capitalismo, siempre será el obrero quien tendrá las de perder en la lucha, y justamente a partir de su salario: si se presenta una crisis, el capitalista es quien menos sufre, pues puede conservar la riqueza material, las mercancías que tiene. Así, aunque no tenga ganancias significativas, mantiene el producto que le generará dichas ganancias una vez la crisis pase. En contraste, el salario del trabajador baja en periodos de crisis, si cuenta con la suerte de no ser despedido y no tener cómo alimentarse a sí mismo y a su familia. Como señala Marx en el primer manuscrito: las ganancias no se comparten, sino únicamente las pérdidas: “En general hay que tener en cuenta que, cuando el trabajador y el capitalista sufren a la par, el trabajador lo paga con su existencia, el capitalista con la ganancia de su Mammón sin vida” (Marx, 2012, p. 442).

De igual forma, cuando hay prosperidad económica el trabajador es quien más sufre: para ganar más, trabaja más. Al producir más, sacrifica más de su poco tiempo libre, a la vez que se enajena de una mayor cantidad de mercancía, gracias a la cual el capitalista se enriquece a partir de la mencionada apropiación. La prosperidad económica implica también lucha entre los mismos capitalistas. De acuerdo a lo dicho por Marx (s.f.) en *Trabajo asalariado y capital*, unos años después de la redacción de los *Manuscritos*, la disputa entre los capitalistas se resuelve a partir de la introducción de la maquinaria, cada vez más tecnificada, en el proceso productivo. En este caso, la consecuencia es doble: por un lado, el salario de los trabajadores disminuye, porque la maquinaria aumenta la productividad de la industria. Aunque el trabajador es necesario como operario, ahora una mujer o un niño puede realizar su trabajo. Así mismo, y siendo cada vez menos determinante en la producción misma, el salario disminuye, pues la máquina es la nueva estrella de la productividad. Por otro lado, la lucha de capitalistas acaba por hacer transitar a un grupo de ellos, de clase propietaria a trabajadora. Ya como trabajadores, venden también su fuerza de trabajo. Los expropietarios aumentan las filas de los obreros, aumentando en consecuencia la oferta de la mercancía-fuerza de trabajo. La consecuencia: la baja de los salarios. Es por esto que Marx concluye lo siguiente: “miseria creciente del trabajador en el estado declinante de la sociedad; miseria complicada en estado de crecimiento; miseria estacionaria en el estado de plenitud” (Marx, 2012, p. 443).

Para aclarar la desventajosa relación que se tiende entre obrero y capitalista, también es esencial distinguir entre los distintos sentidos de “salario”. Salario, es el nombre del precio de la capacidad productiva del obrero, de su fuerza de trabajo. Sin embargo, y en caso de que el salario aumente en razón de la demanda de trabajadores, o en virtud del aumento de su productividad, esto no implica para Marx, como se dijo antes, una mejoría en la condición paupérrima del trabajador ¿por qué? Porque una cosa es el *salario nominal*: es decir, la cifra que se paga al trabajador por su fuerza de trabajo; por ejemplo, 100.000 pesos. Otra cosa es el *salario real*: lo que alcanza a comprar el trabajador con esos 100.000 pesos. Es posible que antes ganara 50.000 y ahora 100.000. Su salario nominal aumentaría, pero si el precio de los alimentos sube en una mayor proporción que el salario, ya no podría comprar lo que compraba antes con 50.000. Esto podría generarse a causa de la escasez de determinados productos. En este caso, un aumento del salario nominal iría de la mano con una disminución del salario real. La miseria no cambiaría por el simple aumento nominal. Por último, se encuentra el *salario relativo*. Se refiere a la cantidad



de dinero que le corresponde al trabajador, por crear una mercancía y, en consecuencia, aumentar la riqueza del capitalista. En teoría, su ganancia es relativa a los beneficios y ganancia del propietario de los medios de producción. En *Trabajo asalariado y capital*, aparece consignado de la siguiente manera:

Como vemos, la expresión monetaria del precio del trabajo, el salario nominal, no coincide con el salario real, es decir, con la cantidad de mercancías que se obtienen realmente a cambio del salario. Por consiguiente, cuando hablamos del alza o de la baja del salario, no debemos fijarnos solamente en la expresión monetaria del precio del trabajo, en el salario nominal.

Pero, ni el salario nominal, es decir, la suma de dinero por la que el obrero se vende al capitalista, ni el salario real, o sea, la cantidad de mercancías que puede comprar con este dinero, agotan las relaciones que encierra el salario.

El salario se halla determinado, además y sobre todo, por su relación con la ganancia, con el beneficio obtenido por el capitalista: es un salario relativo, proporcional.

El salario real expresa el precio del trabajo en relación con el precio de las demás mercancías; el salario relativo acusa, por el contrario, la parte del nuevo valor creado por el trabajo, que percibe el trabajo directo, en proporción a la parte del valor que se incorpora al trabajo acumulado, es decir, al capital.

Lo interesante de esta forma de entender el salario, es que, aunque el salario nominal, e incluso el real, del trabajador aumenten, nunca se corresponderá con la cantidad de riqueza que crea; es decir, con los beneficios del capitalista. Seguirá construyendo palacios, aunque ya la choza en que vive no tenga goteras. Esta miseria cuasi-perpetua, es la condena que le corresponde al trabajador.

### 2.1.3. *El ejército industrial de reserva*

El último aspecto que permite comprender la condición paupérrima del obrero en el modo de producción capitalista, es la noción marxiana del ejército industrial de reserva. El primer aspecto negativo de la condición del trabajador, es la enajenación en sus distintos sentidos: trabajo, actividad, esencia genérica y otros hombres. La condición salarial, además de la enajenación, explica la miseria del obrero. Finalmente el ejército industrial de reserva explica las consecuencias de la lucha de todos contra todos.

Para explicar la noción de “ejército industrial de reserva”, hay que tomar como punto de partida la idea marxiana de que todo modo de producción, para reproducir materialmente la vida, tiene una relación concreta con la población: “todo modo de producción histórico particular tiene sus leyes de población particulares” (Marx, 2013, p. 786). En el caso del capitalismo, el desarrollo progresivo de sus fuerzas productivas y de la explotación de los trabajadores, implica una constante ampliación y fortalecimiento de dicho modo de producción. El desarrollo de la ciencia y su aplicación técnica, viene acompañado del aumento en la productividad industrial. Acto seguido: los obreros que no corren con la suerte de mantener un salario disminuido, son despedidos: “Toda la forma del movimiento de la industria moderna deriva, pues, de la transformación constante de una parte de la población obrera en brazos desocupados o semiocupados” (Marx, 2013, p. 788).

El salario del obrero no pretende, se dijo, mantener únicamente su condición orgánica para el trabajo industrial, sino que además busca la reproducción de la clase obrera. A través de la reproducción de la especie, se amplía el número de trabajadores potenciales para el capitalismo. La tecnificación permite la incursión de niños en el trabajo.

Todo el conjunto de obreros que son expulsados de las fábricas, así como sus hijos, y los hijos de sus hijos, engrosan las filas de los engranes sustituibles por el modo de producción capitalista. Si un engrane falla, siempre hay uno nuevo a la espera de ser contratado. El ejército industrial de reserva, alude justamente a la totalidad de la población potencialmente trabajadora, que no ha logrado encontrar un comprador para su fuerza de trabajo; es decir, que el ejército industrial de reserva constituye la oferta de la mercancía-fuerza de trabajo, el mercado humano que mantiene bajos los salarios, y de donde se puede escoger el producto en función de las necesidades de la industria. Con la riqueza producida por los obreros, ellos mismos se conducen hacia su fatídica condición de miembros del ejército:

La acumulación capitalista produce de manera constante, antes bien, y precisamente en proporción a su energía y a su volumen, una población obrera relativamente excedentaria, esto es, excesiva para las necesidades medias de valorización del capital y por tanto superflua (...) La población obrera, pues, con la acumulación de capital producida por ella misma, produce los medios crecientes que permiten convertirla en relativamente supernumeraria (...) Pero si la sobrepoblación obrera es el producto necesario de la

acumulación (...) esta sobrepoblación se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista (Marx, 2013, p. 784-786).

Con la aproximación a la idea del ejército industrial de reserva, se ha hecho evidente lo que, a nuestro juicio, se oculta detrás de la *Declaración de los derechos*, en tanto que derechos burgueses, a saber: la condición real de miseria en que sobreviven los obreros: enajenados y en franca lucha por su propio interés, negándose con esto el carácter de género de la humanidad, con salarios paupérrimos a pesar de producir la riqueza en que se regodea el burgués. Finalmente, y cuando ya la suerte no lo acompaña, no está quizá enajenado del producto del trabajo, porque es un desempleado, pero sigue en lucha con los otros para obtener un salario insignificante respecto de la riqueza creada, que únicamente le permita sobrevivir y ampliar en número el ejército industrial de reserva. De hecho, ser explotado en la empresa parecería una suerte menos trágica que ser parte del ejército. No es libre en el sentido de la *Declaración*, por ello debe buscarse un nuevo sentido de la libertad. Estos aspectos son los encubiertos por los derechos burgueses, y a continuación miraremos la posible alternativa marxiana a la condición de vida del obrero, poniendo nuestra atención de forma fundamental en la idea de libertad, así como en una relación ya no abstracta (*citoyen*) del hombre real con el género humano.

## **2.2. La libertad**

Si seguimos la reflexión desarrollada por Norberto Bobbio (1993) en *Igualdad y libertad*, el punto de partida para pensar la noción de libertad, es el concepto de poder o de dominio ejercido por un agente exterior sobre el individuo. En este caso, y siguiendo a Fromm, Bello indica que hay una tendencia propia en el sujeto a oponerse, bien al Estado, al Señor feudal o la Iglesia. La libertad aparecería como una autonomía respecto de dichos poderes exteriores. Ahora bien, lo importante de Marx es que retrotrae el análisis de la libertad, hasta las fronteras de la situación histórico-material concreta del hombre; es decir, no será una libertad pensada simplemente como idea, o una libertad formal (*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*), propia en realidad de una clase social (la burguesa), sino la *emancipación real* de la humanidad, establecida desde las condiciones concretas de reproducción material de la vida, tal cual se indica en “Sobre la cuestión judía”: “Marx no es una varita mágica de emancipación humana. Es el despertar de la conciencia de la situación real en la que vive el hombre, y un camino concreto hacia la emancipación efectiva” (Bello, 1978, p. 286). Así las cosas, para aproximarnos al

problema de la libertad, de la libertad *real* y no la burguesa que, a juicio de Marx, vive en la *Declaración*, se debe partir de la condición concreta de vida: “El primer paso es, pues, la conciencia de la situación, el tomar conciencia de lo que el hombre es” (Bello, 1978, p. 287). Para este caso específico, el poder contra el que se levanta la emancipación humana real, es el del capitalismo, el del burgués, el de la estructura económica que amplía la riqueza a partir de la pauperización. La emancipación real precisa una crítica de la libertad burguesa: “Marx es conocido como un crítico severo de la concepción liberal de libertad: del concepto de ‘libre contrato’, entre el capitalista y el trabajador, del carácter ‘formal’ de la democracia burguesa, y especialmente de la noción liberal de los derechos humanos” (Walicki, 1988, p. 220).

La situación ha sido expresada en los acápites anteriores: el hombre enajenado, reducido a una condición maquinal-animal, engrane en tanto que ejército de reserva y, cuando tiene mejor suerte, explotado, con un salario miserable. Se requiere, por tanto, dar el paso hacia la tematización de la libertad en su sentido marxiano. El primer nivel es precisamente el de la crítica del sistema económico capitalista. De allí se transita al contenido de la verdadera emancipación:

En este sentido, la descripción de un sistema de producción en el que dirigentes y dirigidos están determinados no es tanto un asentimiento de Marx al sistema –distinción que considero de suma importancia– cuanto una denuncia del mismo. Denuncia el sistema de producción capitalista en el que el hombre se encuentra determinado, alienado, y propugna otro que permita al hombre el uso normal de la libertad (Bello, 1978, p. 290).

El primer hecho histórico de la humanidad, de acuerdo a lo que se señala en la *Ideología alemana*, es la satisfacción de las necesidades más básicas del hombre. La situación de la vida humana concreta en un modo de producción, obedece justamente a esta condición propia y orgánica de satisfacción de las necesidades. El modo de producción específicamente pensado por Marx, en que tiene lugar una emancipación política pero no una emancipación real de la humanidad, en que el trabajo no es libre, no realiza al hombre sino que lo explota, atomiza y enajena, es el capitalista. En consecuencia, pensar en la emancipación real supone un tránsito desde el reino de la necesidad hacia el reino de la libertad, reino de la libertad que, por tanto, será asumido desde otro modo de producción: el comunismo: “Finalmente, describen el comunismo como necesario para la causa no de la igualdad, sino de la completa autorrealización de la

esencia humana —esto es, por la causa de la libertad—, como lo entendió Marx” (Walicki, 1988, p. 223). El comunismo, como modo de producción y por ello de organización social, no es algo distinto que una forma de relacionarnos i) con la naturaleza que se transforma para satisfacer las necesidades de que se habla en la *Ideología alemana*, ii) con los productos objetivados en la actividad que transforma dicha naturaleza y, a final de cuentas, iii) es un modo de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, pues no hay que olvidar que las relaciones sociales de producción, así como la superestructura política, jurídica y religiosa, se establece en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas:

La recuperación, para hombres y mujeres, de su mundo, su cuerpo sensible, su actividad vital, y su ser-en-común, es lo que, para Marx, significa comunismo. El comunismo es tan solo el tipo de escenario político que nos permitirá reapropiarnos de nuestro ser confiscado, de aquellos poderes que nos ha enajenado la sociedad de clases. Si los medios de producción se poseyeran comunitariamente y se controlaran democráticamente, el mundo que creamos juntos nos pertenecería en común y la autoproducción de cada uno podría llegar a ser parte de la autorrealización de todos (Eagleton, 1999, p. 44).

Lo encubierto ideológicamente en el modo de producción capitalista es, a fin de cuentas, lo que debe ser superado para que tenga lugar una verdadera libertad, no la libertad burguesa: “Tiende hacia la libertad, pero teniendo en cuenta que la base de una libertad real es el ámbito de la necesidad, y que el dominio de la necesidad no debe ser el de un sistema de producción capitalista. Ahora bien, el sistema de producción futuro será el de una política socialista, tal es la predicción científica de Marx” (Bello, 1978, p. 290). Y continua Bello: “Ahora bien, afirmar la libertad como meta equivale a esperar que, al modificarse la situación económica de la sociedad futura, se modificará la situación del hombre en cuanto existencia concreta” (p. 293).

En este orden de ideas, la libertad en un sentido amplio implica la abolición de los aspectos que controlan y explotan al hombre en el modo de producción capitalista:

Precisamente es este nivel del pensamiento humano el que está marginado y oprimido y el que sufre, por lo tanto, necesidad: necesidad de liberación, necesidad de expresión y desarrollo libre. Según Marx, el socialismo científico ofrece el marco adecuado donde el hombre puede satisfacer esa doble necesidad apuntada. El socialismo científico, como ‘reino

de la libertad', es el nuevo modelo de sociedad (...) que en principio ha de permitir al hombre llegar a ser el dueño de su propio entorno social (Bello, 1978, p. 295).

La libertad real para Marx parece consistir, según Bello en la reducción del tiempo de las jornadas laborales. En este punto coincide con los análisis desarrollados por Eagleton en torno al tercer volumen de *El capital*. Allí, comenta el segundo autor que una radical automatización del trabajo en la producción, orientada dicha automatización a la reducción de la jornada laboral, constituye una pieza fundamental en la comprensión marxiana de la libertad. Esto lo podemos entender, considero, a partir de un aspecto preciso del concepto de enajenación antes expuesto: una de las relaciones dicotómicas desde la cual pensaba Marx en sus *Manuscritos* la enajenación, era el de la realidad-irrealización del obrero. Las jornadas excesivamente extensas de producción industrial, además de agotadoras, resultaban embrutecedoras, según lo dicho. La potencialidad del ser humano se consumía en la producción de mercancía que, por su propia naturaleza, era ajena a su creador. En este sentido, una reducción de la jornada laboral a causa de una automatización no burguesa de la industria, supone la posibilidad de que el obrero encuentre, por un lado, en la actividad productiva ya no una condena, una carga, una tortura. La automatización burguesa aumenta la productividad, pero a costa de la miseria y pauperización del obrero. Pensado desde la *Ideología alemana*, el progreso científico y material debe mantenerse, como herencia generacional, pero reorientarse en función de hacer mejor la vida del obrero. Hecho esto, la actividad productiva no debe resultar alienante respecto de la máquina. Así mismo, para Marx la reducción de la jornada de trabajo, el obrero encontrará otros espacios para desplegar esas potencialidades que, se consumen con el proceso de producción capitalista:

Esta es la razón por la que desea una sociedad en la que el trabajo pudiese estar automatizado al máximo, de tal manera que hombres y mujeres (capitalistas y obreros) ya no tuvieran que verse reducidos a meras herramientas de producción, y, en cambio, fuesen libres para desarrollar sus personalidades de manera más integral. El socialismo, para él, depende crucialmente de la reducción de la jornada laboral, para que esta prosperidad sea viable (Eagleton, 1999, p. 32).

Marx lo expresa, en *El capital* (III) del siguiente modo:

La libertad en este campo sólo puede consistir en el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza y logran esto con el

menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables para su naturaleza humana y dignas de ella. Pero, no obstante, perdura un ámbito de necesidad. Más allá de él comienza ese desarrollo de energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero ámbito de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer con el ámbito de la necesidad como base. La reducción de la jornada laboral es un requisito básico (Marx, citado por: Eagleton, 1999, p. 32).

Ahora bien, aunque este aspecto (la reducción de la jornada laboral), parezca ser determinante en la comprensión marxiana de la libertad, a nuestro juicio, el asunto no se agota aquí, sino que tiene como aspecto fundamental la supresión plena de la alienación inherente al trabajo y, para ello, se requiere superar históricamente el modo de producción capitalista. Ser libre, en tanto que supresión del capitalismo y de la enajenación inherente a él, es i) reconocerse en el producto del trabajo, ii) que la actividad productiva no sea una tortura, iii) que se recupere la esencia genérica del hombre, dando lugar a una forma de vida no monádica sino colectiva –y con esto se diluye en gran medida el enfoque individualista que subyace a la *Declaración*, y en consecuencia, iv) acabar con la enajenación entre los mismos hombres, v) dar lugar a un nuevo modo de producción en que el hombre no sea reducido, ni a mercancía ni a ejército de reserva, vi) que el trabajo no se reduzca a la simple supervivencia orgánica, y vii) que los productos sean, antes que valores, valores de uso.

Considero, la reflexión marxiana desarrollada acerca del sentido genérico del hombre constituye, uno de los aspectos esenciales que hay que poner en los reflectores, si se pretende abordar el problema de la libertad en Marx, contrastando la lectura marxiana con la libertad, tal cual es entendida como libertad burguesa, en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. La libertad, dijimos, es pensada en la *Declaración*, por Marx, como una libertad individual: libertad del sujeto egoísta que actúa hasta donde quiere, gozando de la propiedad privada, sin violentar la libertad ajena. Aquí, el pronombre que se destaca, como pronombre de la libertad burguesa, es el “yo”, como “yo puedo hacer”. La disonancia marxiana respecto de esta idea radica en la comprensión del hombre como ser genérico. La lucha de Marx a la hora de repensar la emancipación real de la humanidad, pasa justamente por hacer del “nosotros” el pronombre propio de dicha emancipación real: “Marx vio la libertad, no como individual y negativa, sino como colectiva y positiva: como la plena e ilimitada autorrealización de la ‘esencia-especie’ humana en la historia” (Walicki, 1988, p. 220-221). Frente al individualismo

reinante en la sociedad burguesa, el comunismo, como modo concreto de reproducción material de la vida, que va acompañado de sus propias relaciones sociales, pondría el énfasis precisamente en la vida del hombre como ser genérico: “Como la expresión ‘naturaleza humana’, este concepto fluctúa ambigüamente entre descripción y prescripción, hecho y valor, el relato de cómo somos y de cómo debemos ser” (Eagleton, 1999, p. 27). Apelando a la definición canónica: la libertad marxiana pensaría al hombre, si y solo si, como ser social:

Marx emprende una feroz crítica a la concepción del hombre, del individuo dentro del estado, pues argumentaba que a través del pluralismo, solamente se reconocerían el movimiento de los elementos materiales y espirituales que constituyen la vida del hombre, como hombres independientes, como hombres egoístas, dejando de lado, aquella emancipación humana que requiere el paso del individuo al ser genérico (Piñeros, 2016, p. 41).

En un mundo realmente libre, el trabajo, indicamos, no tendrá la forma alienada propia que adquiere en el capitalismo industrial. La producción de mercancías ya no será el fin en sí mismo, en la medida en que la producción del trabajador no buscará ganar un sueldo para, junto a su familia, no morir de hambre. La satisfacción de la necesidad inmediata, a costo de ser rebajado a mercancía, será desplazada por un nuevo orden de la reproducción material de la vida. Allí hay, si seguimos a Eagleton, libertad: “Como veremos, para él somos más humanos, y menos como los otros animales, cuando producimos libremente, gratuitamente, con independencia de cualquier necesidad material inmediata. La libertad es para Marx una especie de superabundancia creativa sobre lo que es materialmente esencial, aquello que rebasa la medida y se convierte en su propia referencia” (Eagleton, 1999, p. 15).

Ser libre implica, para Marx, además de la “superabundancia” y de la “reducción de la jornada laboral”, la coincidencia del hombre con su ser genérico. Esto supone, a su vez, el hecho de que el hombre vuelva a ganar el trabajo, como actividad transformadora de la naturaleza. Si la esencia genérica del hombre es el trabajo, ser libre supone que el trabajo deje de ser medio de subsistencia, y se entienda una vez más como la transformación del orden de lo natural, sin que dicho orden sea visto simplemente como una fuente de materia prima para la industria. Los hombres libres, en plural, serán capaces de reconocerse en sus obras, en la transformación del mundo. Ya el objeto no estará enajenado, opuesto ante sí mismos, sino que los creadores serán



capaces de reconocerse en sus creaciones, en aquello que transforman al trabajar: la emancipación humana real implica “un camino de reconocimiento [del hombre como ser genérico] frente a ella [la naturaleza], en donde el hombre se pueda reconocer en su mundo, como si este fuera una completa obra suya (...) La anterior reapropiación se realizará, a través de la posesión progresiva de la naturaleza por el trabajo, y su afirmación no se dará a nivel de individuos aislados, sino por el contrario, a través de la conciencia de clase” (Piñeros, 2016, p. 48).

En Marx, por tanto, la libertad no puede ser pensada en abstracto, sino siempre desde la base material encubierta ideológicamente por la religión o los derechos del hombre. Es desde la relación que se establece entre los hombres, colectivamente hablando –no como mónadas– y las fuerzas productivas, como puede darse el tránsito de la emancipación política hacia la emancipación humana real: “si lo material, lejos de posibilitar el ejercicio normal de la libertad, lo inhibe o lo oprime [tal como lo hace el modo de producción capitalista], entonces será necesario regular, transformar y controlar las fuerzas de producción” (Bello, 1978, p. 297).

En último término, si la libertad tiene como telón de fondo el tránsito del capitalismo al comunismo, de forma necesaria se requerirá que los objetos dejen de ser mercancía y devengan en valores de uso. Lo propio del capitalismo es reducir todo producto humano a su expresión dineraria, en la medida en que surge del trabajo humano abstracto. Pasar de la libertad burguesa que se apropia del producto ajeno para generar ganancias, hacia una emancipación real de la humanidad, requiere necesariamente que los objetos producidos sean comprendidos de forma esencial como valores de uso.

En el mismo sentido, la vida humana no debe ser reducida, ni a la condición del obrero enajenado, ni a la condición del ejército industrial de reserva dispuesto a enajenarse. Una lectura no burguesa de la libertad requerirá una forma distinta de pensar al ser humano. Ya no como un productor de valor, trabajo abstracto, objeto explotable, enemigo:

Otra manera de presentar la cosa es afirmar que Marx pretende liberar el “valor de uso” de los seres humanos de su sometimiento al “valor de cambio”. Un objeto es, para él, una cosa sensible que deberíamos usar y gozar de acuerdo con sus cualidades específicas; esto es lo que significa el término “valor de uso”. Bajo las condiciones capitalistas, sin embargo, los

objetos se reducen a mercancías: existen exclusivamente en razón del valor de cambio, de ser objetos de compra y venta. En este contexto, dos mercancías del mismo valor son reducidas a una igualdad abstracta entre ellas. Sus aspectos específicamente sensibles son ignorados de manera dañina, mientras la diferencia es dominada por la identidad.

Pero esto es igualmente valedero para los seres humanos dentro del mismo sistema social. Bajo las condiciones del mercado, los individuos se confrontan de una manera abstracta, como entidades intercambiables; los trabajadores se convierten en mercancías al vender su fuerza de trabajo al mejor postor; y al capitalista no le importa lo que produce mientras siga recibiendo utilidades. Lo que vale para el ámbito económico, resulta igualmente verdadero para el campo político: el Estado burgués ve a sus ciudadanos iguales en abstracto, por ejemplo, en las urnas de votación, pero sólo de una forma que suprime y encubre sus desigualdades sociales específicas. La meta de la democracia socialista es acabar con esta fisura entre la forma política y su contenido social, de manera tal que nuestra presencia en el Estado político, como ciudadanos participativos, pueda ser nuestra presencia como individuos reales (Eagleton, 1999, p. 32-33).

## CONCLUSIONES

A lo largo de la exposición realizada, nos aproximamos de forma parcial a uno de los aspectos más destacados por la literatura en torno a la reflexión filosófica del joven Marx: su crítica a la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, tomando como impulso para el trabajo realizado, las consideraciones desarrolladas por Angelo Papacchini en *Filosofía y derechos humanos*, acerca de la relación y lectura crítica hecha en el seno del socialismo en torno a los mencionados derechos.

En un primer momento, este proyecto intentaba seguir el recorrido de Papacchini y pensar el problema de los derechos en el marco de las tradiciones liberales, socialista y demócrata; sin embargo, optamos por concentrarnos en un autor específico de este panorama tan amplio y mostrar cómo de la crítica de los derechos humanos emprendida por Marx en 1843, se puede derivar un modo distinto de pensar la libertad.

Como conclusiones de la aproximación propuesta, vale la pena señalar las siguientes:

1. Marx no considera en forma plenamente negativa la emancipación política, en la medida en que permite el surgimiento del Estado aconfesional. No obstante, esta idea de emancipación parece tener en sus reflexiones tempranas un carácter simplemente transitorio, en la medida en que la emancipación buscada no debe ser simplemente la política, como es el caso del pueblo judío-alemán, sino la emancipación humana real, puesto que la emancipación política no derrumba la religión como forma concreta de la alienación, así como tampoco supone una destrucción de los intereses egoístas (dinero) de los individuos. El espíritu judío es secularizado en la sociedad burguesa, por ello se precisa, para Marx, de una *crítica* de la emancipación política para, desde ahí, transitar a la verdadera emancipación humana.
2. En el marco de la *crítica* de la emancipación política, surge la crítica del joven Marx hacia la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. En primera instancia, la distinción en los derechos refleja, en términos legales, la distinción real que se establece entre el *bourgeois* y el *citoyen*. La consecuencia que de aquí se deriva, es que

bajo la figura del *citoyen* se realice una abstracción del carácter realmente social, de género del hombre. En segunda instancia, los derechos del hombre, como derechos del sujeto egoísta, no son más que derechos burgueses. La igualdad, la seguridad, la propiedad y la libertad son derechos de una clase social y económica dominante, claro está, dominante en función de la propiedad privada de los medios de producción. En todos los casos, lo que prima, para el joven Marx, es una lectura individualista del hombre, deviniendo por esta vía en una mónada egoísta, en un *yo* que puede gozar de sus bienes, siempre y cuando no perjudique a otro, y el Estado tiene el deber de ofrecer la seguridad para que esto tenga lugar. Lo importante a este respecto es preguntarse por la propiedad, por el bien que tienen los trabajadores. La respuesta es clara: su única propiedad, en último término, es su capacidad orgánica para crear mercancías, es su fuerza de trabajo. Por ello, es “libre” de venderla al mejor postor.

3. Tomando lo anterior como punto de partida, Marx se encarga de mostrar que, detrás de la libertad de la *Declaración*, lo que subyace es la condición miserable de la existencia del trabajador: enajenado del producto, de la actividad productiva, de su condición genérica y de los demás hombres, la vida en la fábrica no es algo distinto a una tortura embrutecedora, que anula las potencialidades humanas. La recompensa en la libre venta de la mercancía (trabajo), es el salario; salario que no se corresponde en términos nominales ni reales, con la riqueza creada por el obrero. La pauperización se expresa dinerariamente en el salario. Sin embargo, hay incluso quienes no tienen salario: el excedente de población que no puede ser integrado a la producción industrial. Los que sobran, constituyen la oferta de mercancía (trabajo), que permite abaratar su precio. Son el ejército industrial de reserva, disponible para cambiar cualquier trabajador incapaz de mantener la productividad.
4. Partiendo del hecho de que la emancipación política supone únicamente la libertad burguesa, que hace parte del conjunto de los derechos del hombre, encubridores de la situación expuesta en el punto anterior, necesariamente la *crítica* de la emancipación política terminará por desenmascarar el sentido distorsionador de los derechos, porque ocultan la miseria inherente al modo de producción capitalista, miseria, claro está, pensada desde el lado del trabajador. Por tanto, una verdadera libertad, la de la emancipación real de la humanidad, no será para Marx individualista ni se expresará en el

gozo egoísta de la propiedad privada. La libertad, en virtud de lo expuesto en el Capítulo 2 (2.2.), estará asociada con un trabajo que no se alienante y, por ello, que no embrutezca al trabajador. Con una jornada laboral más corta, cuyo resultado no sea un objeto que se opone a su creador. Ser libre, para Marx, implicará la posibilidad de producir más allá de la necesidad inmediata, cosa impensable en el capitalismo, pues se produce para que el salario permita comer y reproducir la clase explotada. Ser libre implicará que las cosas se piensen más como valores de uso que como mercancías, al igual que el hombre, que deberá dejar de ser reducido a fuerza de trabajo. La libertad será una libertad de *nosotros*, con lo cual se hará oposición a la libertad monádica de la *Declaración*. En último término, la libertad supone la plena abolición de las distintas formas de alienación y, por ello, estará radicalmente asociada con el comunismo, entendido por Marx como una alternativa histórica al capitalismo industrial.

Ahora bien, más allá de estas primeras conclusiones que extraemos aquí respecto de la reflexión de Marx en torno al problema de los derechos y la libertad, todas ellas establecidas a partir de la lógica interna de los textos de Marx, es importante indicar que, atendiendo al espíritu mismo del filósofo y economista alemán, hay que pensar con perspectiva crítica la contemporaneidad, sirviéndonos de las categorías que él nos ha legado. En este sentido, Marx nos permite pensar de forma crítica nuestro modo de vivir contemporáneo, de forma principal, si nos fijamos en su concepto de enajenación.

Ya Marcuse, en *El hombre unidimensional* ha indicado en gran medida que, si bien el trabajo del hombre en el capitalismo contemporáneo no se realiza en las mismas condiciones que en el naciente capitalismo industrial, no por ello la enajenación del trabajador ha desaparecido. Habría que decir a este respecto, en primera medida, que Colombia no es precisamente una sociedad industrial avanzada. Como la gran mayoría de los países en vías de desarrollo, Colombia es, antes que productor masivo de mercancías altamente elaboradas para el mercado mundial, es oferente de materias primas. En este sentido, la modernización, en el sentido más occidental, racional y técnico de la expresión, no ha rendido frutos aquí. En este sentido, el trabajo físico y manual sigue siendo esencial en la economía nacional, como en todo el tercer mundo. Prueba de ello es que la mano de obra abaratada de la que se sirven los grandes capitales, encuentra en los países en vías de desarrollo –como el nuestro– su fuente primigenia.

Además de lo anterior, la condición de quien trabaja en Colombia pone en evidencia la imposibilidad misma de acceso a los productos que, el que trabaja, crea. Los salarios bajos, pensados no sólo en términos nominales sino reales, muestran la baja capacidad de adquisición de los trabajadores. Acceder a bienes y servicios, es una travesía para el obrero colombiano. En este orden de ideas, se expresa aquí un doble sentido de la enajenación marxiana: enajenado del producto que no puede adquirir, así como enajenado de la actividad misma, en la cual gana un salario miserable –aunque se trabajen menos horas que hace siglo y medio–. En último término, el aura de incertidumbre que rodea al país con el nuevo gobierno nacional, expresa la condición de miseria: posibles impuestos a la canasta familiar, al uso del internet y a los trabajadores independientes, ponen de relieve una vez más, luego de tantos años, que la libertad del trabajador es la libertad para morir de hambre.

Los altos índices de desempleo en Colombia, expresan también en nuestro contexto la idea del ejército industrial de reserva. Miles de colombianos estamos allí, no importa si estamos formados en humanidades o en carreras exactas o técnicas, disponibles para cuando el capitalista crea necesitamos, expuestos siempre a ser desechados cuando acaben los contratos a tres meses.

En este orden de ideas, habría que destacar la vitalidad del pensamiento de Marx, haciendo énfasis en el hecho de que, si partimos de sus análisis, y de la posible condición enajenada del trabajador colombiano, lo que se precisa es justamente de un proceso de liberación concreto. Diríamos en palabras de Marx: de una emancipación humana real. El llamado, siempre a la praxis en su unidad con la teoría, atendiendo a lo indicado en este trabajo, es a luchar justamente por esa libertad que permita el tránsito de la prehistoria, a la historia de la humanidad; es decir, del reino de la necesidad al reino de la libertad.

## REFERENCIAS

- Bello, E. (1978). "Una aproximación al concepto de libertad en Marx", *Anales de la Universidad de Murcia* 34, pp. 285-297
- Bloch, E. (2007). *Principio esperanza*, Madrid: Trotta
- Bobbio, N. (1991). *En tiempo de derechos*, Madrid: Sistema
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*, Barcelona: Paidós
- Chinu, A. (1991). "Sociedad civil y Estado en Hegel y Marx", *Iztapalapa* 24, pp. 109-116
- Cristobo, M. (2014a). "La diferencia entre "emancipación política" y "emancipación humana". Aproximación a la crítica de la política en el pensamiento del joven Marx", *Nuevo itinerario* IX (9), pp. 59-77
- Cristobo, M. (2014b). "La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político", *Andamios* XI (25). Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632014000200014](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632014000200014)
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto de hombre*, México: Fondo de cultura económica
- Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad*, Santa fe de Bogotá: Norma
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-Agostini
- Marx, K. (1968). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Bs. As.: Ediciones Nuevas
- Marx, K. (1973). "Prólogo. *Contribución a la crítica de la economía política*", *Obras escogidas* (I), Moscú: Progreso
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo

- Marx, K. (1982). “Sobre la cuestión judía”, *Escritos de juventud*, México: Fondo de cultura económica
- Marx, K. (2012). “Manuscritos económico-filosóficos”, *Marx*, Madrid: Gredos
- Marx, K. (2013). *El capital* (III), México: Siglo XXI
- Papacchini, A. (2003), *Filosofía y Derechos Humanos*, Cali: Universidad del Valle
- Piñeros, D. (2016). “El papel de la autonomía en el concepto de libertad de Marx”, Tesis inédita, Universidad de La Salle, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Filosofía, Santa fe de Bogotá
- Walicki, A. (1988). “Karl Marx como filósofo de la libertad”, *Critical Review. A Journal of Books and Ideas* II (4), pp. 219-272