



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EL PROBLEMA DE LA ENAJENACIÓN Y LA
COSIFICACIÓN EN EL DISCURSO CRÍTICO
DE MARX**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: **EMILIO GABRIEL FLORES SÁNCHEZ**

ASESORA: **MTRA. DIANA GRISEL FUENTES DE FUENTES**



MÉXICO, D.F.

MAYO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El problema de la enajenación y la cosificación en el discurso crítico de Marx

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5

Capítulo I. Hacia una fundamentación económico-filosófica del trabajo

1.1 Naturaleza histórica. Carácter material e histórico de la naturaleza.....	14
Construcción significativa de la naturaleza.....	16
Carácter subjetivo de la objetividad natural.....	19
Carácter material de la objetividad.....	21
1.2 Determinaciones óntico-ontológicas del trabajo como proceso social-natural.....	29
Carácter político de la actividad productiva.....	34
Carácter “trans-histórico” del trabajo en sus determinaciones generales.....	37
La producción es consumo.....	41
El consumo es producción.....	44
Proceso de trabajo en <i>El Capital</i> . Elementos constitutivos.....	45
Estructura tecnológica del campo instrumental y politicidad del sujeto social.....	53
Actividad productiva. Trabajo útil.....	55

Capítulo II. El problema de la enajenación dentro del discurso crítico de Marx

2.1 Enajenación en los <i>Cuadernos de París</i>	60
El carácter enajenado/enajenante del intercambio mercantil.....	61
Carácter enajenado/enajenante del dinero.....	65
Carácter enajenado de la actividad productiva.....	73
2.2 Enajenación en los <i>Manuscritos económico filosóficos de 1844</i>	76
Enajenación del trabajador respecto de su actividad productiva.....	76
Enajenación del trabajador respecto del producto de su trabajo.....	80
Enajenación del hombre frente al hombre.....	84
Enajenación del hombre frente a la naturaleza.....	87
2.3 Enajenación en <i>El Capital</i>	88

Subsunción formal y enajenación.....	90
Subsunción real y enajenación.....	99
Fetichismo mercantil y enajenación.....	104
Enajenación y vendibilidad de la capacidad de trabajo.....	109

Capítulo III. El problema de la cosificación desde la crítica de la economía política

3.1 Determinaciones objetivas de la cosificación capitalista. Cosificación del proceso de trabajo y de las relaciones de producción.....	111
3.2 Determinaciones subjetivas de la cosificación. Cosificación de la conciencia dentro del proceso capitalista de producción.....	116
Conclusión.....	123
Bibliografía.....	129

Agradecimientos

Tengo la necesidad de expresar y reconocer que este trabajo no sólo es el resultado de mi trabajo e investigación, sino del trabajo, esfuerzo, preocupación y apoyo de mis padres. Sin ellos sería imposible cualquier logro personal. En especial agradezco a mi madre por ser siempre para mí un ejemplo de fuerza moral, inteligencia y sobre todo dignidad. A mi padre le agradezco su apoyo incondicional y la confianza absoluta que ha tenido siempre en mí.

Asimismo, deseo agradecer en particular a la Maestra Diana Fuentes por haber aceptado orientarme como asesora en el proceso de producción de este trabajo de investigación. Su experiencia, la profundidad de su pensamiento, su ímpetu, su carácter, así como su amplio y crítico conocimiento, han sido todas ellas características que me han motivado tanto académica como personalmente, pues son rasgos de carácter que admiro en ella e intento emular.

Agradezco también al Dr. Mario Magallón Anaya, al Dr. Stefan Gandler, al Lic. Alfonso Vázquez Salazar y al Dr. Efraín León por haber aceptado con excelente disposición el participar como miembros del jurado del presente trabajo. Agradezco sus pertinentes observaciones y expreso mi admiración por la importante labor teórica y académica que cada uno de ellos se encuentra realizando en el campo del pensamiento crítico en nuestro país.

A mi colega y amigo David Antonio, cuyos intereses teóricos y cualidades personales hicieron de cada encuentro una oportunidad para entablar un diálogo fructífero, no sólo acerca de problemas teóricos sino incluso de carácter personal. En este sentido sus ideas, recomendaciones y críticas también son, de alguna manera, parte de este trabajo.

Además, no puedo dejar de expresar mi enorme agradecimiento con la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual, como institución educativa, ha representado para mí la oportunidad de adquirir una formación intelectual crítica, orientada siempre al enriquecimiento cualitativo de la vida individual y en colectividad.

A manera de introducción

Constituye un intento por recuperar la sujetividad hoy en día (al menos a nivel del discurso), el hecho de no ser realistas ante las condiciones en que actualmente se configura la socialidad. Pues ser realistas equivale a una adecuación, a una capitulación del pensamiento y de la voluntad frente a la negatividad de las condiciones en que actualmente se lleva a cabo la re-producción de la vida humana. Estas condiciones son, entre otras: el individualismo descarnado, la competencia dentro y fuera del lugar de trabajo, el egoísmo como criterio último de cualquier acción, la falta de comunidad entre las personas y la incertidumbre debido a la constante falta de ingresos mínimos para adquirir los medios de subsistencia necesarios para vivir dignamente. La confluencia de todos estos fenómenos, sin mencionar aquellos que suceden dentro del proceso propiamente productivo, no es de ningún modo un hecho fortuito u azaroso, sino que tiene una causa que podríamos denominar común. Esta causa es la forma específica en la que se organiza actualmente la reproducción del sujeto social moderno, es decir, la forma de producción capitalista.

Siguiendo la línea de argumentación de Bolívar Echevarría en “Valor de uso, ontología y semiótica”, afirmamos que el proceso productivo/consuntivo de valores de uso en una sociedad es un proceso de comunicación o semiosis. Ya que mientras el acto productivo implica el ciframiento de un mensaje, el acto del consumo cumple con el desciframiento del mismo, inscrito en la forma del objeto consumido. Entonces podemos decir que existe, por así decirlo, un lenguaje que no es propiamente discursivo, que se manifiesta y se actualiza en el plano de la producción/consumo de la riqueza material. La forma de producción capitalista imprime a la totalidad de la reproducción social un sentido determinado: el de la producción de plusvalor o incrementación de capital por medio de la transformación que se hace del dinero en mercancías y fuerza de trabajo cuyo fin es que dicho dinero pueda incrementarse. Luego entonces, los bienes producidos en esta sociedad contienen inscrita, al ser lanzados al mercado, una forma cuyo sentido les viene dado por la totalidad en la que están contenidos: la re-producción de capital. Sentido que se realiza propiamente cuando, por medio del consumo que el sujeto hace del producto, descifra el mensaje inscrito en la forma de éste y acepta, implícitamente, el sentido con el que ese bien fue producido. Así, el sentido capitalista de la sociedad moderna se realiza y adquiere

vigencia en el hacer cotidiano, la mayoría de las veces no reflexivo, de las personas en sus prácticas más básicas de producir y consumir la riqueza material.

Pero el ser humano no es un ser que actúa y se comunica sólo de manera “muda” en el proceso de producción/consumo, sino que además, produce una serie de significaciones propiamente lingüísticas o “ideales” que coexisten y acompañan el proceso de significación no discursivo mencionado con anterioridad. Este conjunto de significaciones lingüísticas se encuentra condicionado por el sentido del “lenguaje” no discursivo de la producción/consumo de bienes (lo que no significa que no sea, a su vez, condicionante del mismo). Lo que da como resultado que el conjunto de ideas y concepciones sobre el mundo, y los discursos que dan cuenta de lo que se considera lo real, tanto en el ámbito de lo social como en el de lo natural, está condicionado por la forma en que el sujeto social está organizado para producir su vida en el plano más básico de la re-producción social.

Así, no es casualidad que existan en el capitalismo discursos pretendidamente científicos que, en su modo de operar y de interpretar lo real, justifican y actualizan, probablemente de manera inconsciente, el sentido específico de la forma de la reproducción social en la que tienen su nacimiento. Estos discursos adecuan, tanto sus conceptos y categorías epistémicas como sus prácticas, al sentido que tiene vigencia y hegemonía en la cotidianidad de la producción y el consumo de bienes en la sociedad, y encuentran en dicho sentido o tendencia “natural” su verdad incuestionable. Descubren (estos discursos), en los hechos, la constatación de que sus verdades “científicas” son totalmente válidas, y que la concepción del hombre de la que parten para dar una explicación del acontecer social tiene una vigencia antediluviana y natural. “El hombre es el lobo para el hombre”, nos dicen, por ejemplo, los apologistas “científicos” de lo existente, y dicho enunciado resulta verdadero pues en los hechos encuentra su constatación irrefutable.

Sin embargo, la actividad humana y el proceso de producción de ideas y concepciones del mundo que la acompaña no es un mecanismo que siempre se adecue perfectamente a la tendencia “natural” de la reproducción social, sino que se encuentra en posibilidad de estar más allá de la cotidianidad y mecanicidad con la que se presenta en su acontecer social. Ya que es posible, para cualquier persona inserta dentro de una cierta dinámica de organización social, reflexionar sobre la forma de su propia actividad, siendo posible para ella poner en cuestión esa forma. No solo de su actividad singular sino, si la reflexión se amplía un poco,

de la organización que adopta la socialidad dentro de la cual esa actividad singular se encuentra inserta. Con lo que se hace posible entonces, que a la par de la producción de significaciones que validan y encuentran su verdad en la tendencia “natural” de la reproducción social, se den también una serie de intentos discursivos, cuya finalidad será la de dar cuenta de lo existente, pero no para justificarlo, sino para penetrar en su lógica interna con el fin de evidenciar su negatividad o la no pertinencia de su perpetuación.

La filosofía, desde su nacimiento, a pesar de algunos casos en que ha servido para legitimar cierta forma de organización social, se ha caracterizado por cultivar el tipo de actividad reflexiva que hace posible el cuestionamiento de la vigencia o naturalidad con la que existe ésta o aquella realidad social o natural. Marx, de quien no se puede negar una formación profundamente filosófica (sin ignorar su formación económica, teológica, jurídica, tecnológica, entre otras), fue el mejor ejemplo y la personificación del surgimiento, en plena sociedad moderna capitalista, de un discurso crítico que, al penetrar en la estructura más profunda de la re-producción social, hizo posible comprender que la necesidad y “naturalidad” de la forma específica en la que se manifestaba la vida humana en el capitalismo era una forma histórica o aparental, en el sentido de la contingencia o no necesidad natural de su existir. Asimismo, Marx reveló la esencia de lo que constituye la forma de producción capitalista, poniendo así las bases para su posible transformación o erradicación, con lo que su producción teórica fue más allá de la adecuación de su discurso al plano de lo aparental (como sí fue el caso del discurso meramente económico de la economía política clásica y como lo sigue siendo hoy una multitud de discursos científicos actuales de carácter peligrosamente realista y cosificado).

Esto no quiere decir que la actividad filosófica es, en última instancia, el lugar único desde donde se puede comprender la necesidad de transformación de lo existente, pues incluso el discurso crítico de Marx surge a la par (y no es su causa única) de un movimiento obrero que tuvo su nacimiento de manera independiente a la filosofía.¹ En otras palabras: la actividad teórica es un momento más de la transformación social, su importancia es relativa pero no por ello menos importante que otras actividades en la auto-transformación que el sujeto social hace de sí mismo.

¹ Aunque en un momento posterior el movimiento obrero se apoyó de las ideas de Marx así como Marx aprendió de la acción política de los trabajadores.

Nos parece de suma importancia reconocer en la producción teórica de Marx un elemento crítico-filosófico que atraviesa toda su obra (y no solo sus textos de juventud), y que sabe coexistir con lo que de económico, antropológico y sociológico hay en su pensamiento. Así como reconocer, que hoy en día, donde la carga semántica de lo que significa ciencia se encuentra tan cosificada, en el sentido de que se le identifica con la forma en que se constituyen las ciencias exactas en la modernidad, es más pertinente, e incluso más peligroso para los discursos hegemónicos vigentes, el que nos refiramos a la producción teórica de Marx como discurso crítico y no como ciencia. No porque seamos aquiescentes con la postura ideológica que sólo considera como ciencia aquél saber que sea casi idéntico a las ciencias exactas, sino porque sabemos que la invalidación a la que se ve sometida la producción teórica de Marx al presentarse ésta como una ciencia, es mucho más contundente y absoluta que si aceptamos, y no sin argumentos sólidos, que bien se puede considerar el pensamiento de Marx como discurso crítico de lo existente sin perder por ello su fuerza.²

Este trabajo, entonces, se presenta como un intento de relectura y reinterpretación filosófica del discurso crítico de Marx y al mismo tiempo como una tentativa de complementación y actualización del mismo. Su interés se centra en ubicar el problema de la enajenación no solo en los escritos tempranos de Marx, sino incluso en una de las obras más representativas de su madurez intelectual: *El Capital*. Sostenemos que el dejar de lado el problema de la enajenación en las obras de madurez de Marx, relegándolo tan solo a sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ha sido uno de los principales errores de la teoría crítica, pues, con ello, la producción teórica de nuestro autor pierde un elemento sustancialmente crítico presente en su estructura argumentativa.

²Presentar hoy en día la producción teórica de Marx como ciencia (lo que puede sostenerse desde ciertos parámetros de lo que es la ciencia y que no es una empresa de poca importancia), no sólo nos coloca en la posición de tener que defender la vigencia que tiene un pensador de este nivel en la discusión sobre diversos problemas que existen actualmente, sino que además, nos coloca en la titánica empresa de tener que demostrar la falsedad de la idea, hoy arraigada como prejuicio casi universal, de que solamente es ciencia aquello que es idéntico a las ciencias exactas, y por tanto, en querer hacer válida la idea de que puede haber una ciencia que no sea de carácter positivista. Esta labor, dadas las condiciones en que se encuentra enraizada la idea de ciencia actualmente, está muy lejos de poderse realizar; y querer sostener a toda costa que la producción teórica de Marx es una ciencia, lejos de permitirnos presentar el pensamiento de Marx como vigente y actual, nos llevaría más pronto a la invalidación inmediata por parte de los discursos vigentes y a la acusación del carácter dogmático y anacrónico de nuestras afirmaciones teóricas por pretender ser científicas.

En esta labor interpretativa y propositiva, tomaremos como apoyo la producción teórica de uno de los intérpretes, a nuestro juicio, más acertados y críticos de la obra de Marx: Bolívar Echeverría. Este filósofo ecuatoriano ha sabido extraer del pensamiento de Marx aquellos elementos que constituyen el horizonte crítico de su argumentación y se ha dado a la tarea de ampliarlos por cuenta propia. Es el caso del concepto de valor de uso, que Marx mismo utiliza en *El Capital* cuando se refiere al doble carácter de la mercancía y que utiliza además para explicar el carácter bifacético del trabajo. Bolívar, captura el interés que Marx tiene en el valor de uso (aunque éste no lo desarrolla por su interés en desentrañar la estructura de la producción capitalista), y lo amplía de tal manera que le permite explicar la totalidad del proceso de reproducción de la vida humana desde su dimensión cualitativa, cultural y semiótica. Esto permite a Bolívar hacer explícito aquello que con la forma de producción capitalista se ve constreñido y obligado a existir de forma contradictoria o antagónica: la forma natural de la re-producción social. Asimismo, nos adscribimos para nuestra lectura de Marx a muchas de las ideas sostenidas por Bolívar Echeverría, entre ellas, la idea de que la recuperación y utilización de conceptos como enajenación y cosificación en el pensamiento de Marx son conceptos básicos para conservar la criticidad de todo su discurso. Dice Bolívar al respecto:

Conceptos esenciales de Marx como cosificación, enajenación o de fetichismo son sistemáticamente eliminados como adornos o resabios metafísicos que muy bien pueden dejarse de lado e ir al núcleo científico de su obra. Estos conceptos que se dejan de lado son centrales en el discurso crítico de Marx. Así, por ejemplo, *sin el concepto de enajenación no hay discurso crítico* y éste es justamente el que elimino el marxismo establecido que predominó desde finales del siglo XIX hasta la caída del muro de Berlín.³

Al centrar el interés en estos conceptos, este trabajo se desliga del marxismo dominante del que habla Bolívar. Ese marxismo que, por fines meramente pragmáticos, prefiere hacer de lado aquello que de filosófico hay en el pensamiento de Marx. No es que queramos hacer de la obra de Marx un objeto de estudio de puro interés escolástico, pero estamos muy lejos de querer hacer de su pensamiento un manual de pragmatismo político de carácter coyuntural. Tenemos la pretensión de que este acto productivo teórico sea, como se dijo en

³ Bolívar Echeverría, “Filosofía y discurso crítico” en *El materialismo de Marx*, discurso crítico y revolución, pp. 100-101. Las cursivas son mías.

un principio, un intento de invalidación del realismo ideológico que existe en la actualidad. Además, este trabajo tiene la tentativa de explicitar, que la forma actual de manifestación de la actividad productiva es una forma que niega lo que de subjetividad hay en el ser humano: su politicidad o capacidad para darle forma a su propia socialidad.

Así, el tratamiento de la enajenación económica se transforma en este trabajo, en la denuncia de la enajenación política, pues a lo largo de nuestro recorrido, nos damos cuenta de que en el campo que denominamos económico, se está jugando ya lo que de político hay en el existir humano; es decir, la decisión sobre la forma en la que se organiza el sujeto social para reproducir su vida en sociedad.⁴ Esta idea se puede derivar de una lectura no dogmática de *El capital*, y es Bolívar Echeverría quien explicita esta idea y la trabaja como eje crítico de su propio pensamiento. En este punto no pretendemos la originalidad más que la denuncia de lo que nos parece como lo más trágico en la forma de la reproducción social en la modernidad capitalista: la suspensión de la capacidad política que sufre el sujeto social y la sustitución de ésta por parte de un pseudo sujeto automático de carácter cósmico.⁵

A lo largo de nuestro trabajo se hará presente que el diálogo sostenido con Marx lo estamos realizando también desde lugares epistémicos diferentes al de Bolívar Echeverría y al nuestro. Es el caso del diálogo que sostiene con Marx (y que nosotros incorporamos a la discusión), el filósofo alemán Alfred Schmitt, quien en su tratamiento minucioso sobre el concepto de naturaleza en Marx, nos brinda la oportunidad de reconocer una cierta filosofía de la naturaleza implícita en la producción teórica de Marx; o como el caso de la discusión abierta por el filósofo húngaro Georg Lukács, quien en el tratamiento que hace de la cosificación en su texto *Historia y conciencia de clase*, introduce revolucionariamente en la teoría la problemática de la interiorización subjetiva de la cosificación de las relaciones objetivas de producción en el capitalismo.

El tema central de nuestro trabajo es el problema de la enajenación y la cosificación existentes en el capitalismo, pero, siendo conscientes que para Marx el punto de partida para hablar de estos problemas es la actividad productiva de los hombres, nos pareció

⁴ Con el término sociedad, en este caso nos referimos al carácter siempre social del existir humano, ya que cuando aludamos a la sociedad moderna capitalista, nos referiremos a ella como “sociedad civil burguesa” o “sociedad mercantil” que, como veremos, no es lo mismo que comunidad.

⁵ La existencia de la “participación política” en la modernidad por medio del voto dentro de la lógica electoral de la partidocracia existente en la democracia representativa, lejos de servir como un contraargumento fáctico a la tesis de la enajenación política en el capitalismo, sirve para reforzar y constatar dicha tesis.

necesario abordar en nuestro primer capítulo, con antelación al tema de la enajenación, aquéllo que se encuentra enajenado y subsumido en la lógica del capital: el proceso de trabajo en tanto proceso de producción de valores de uso en sus determinación generales o comunes a toda forma de manifestación de dicho proceso. Explicitar aquello que en el proceso de trabajo tiene un carácter, por decirlo así, tras-histórico o común a todas sus formas de actualización, tiene la finalidad de evitar que, cuando se aborde la negatividad de la forma de producción capitalista, se llegue a identificar lo que es histórico o contingente de aquello que es esencial a todo proceso productivo. Es decir, evitar que, por una falta de discernimiento entre lo que es trans-histórico y lo que no lo es en el proceso de trabajo, o bien se naturalice la forma histórica de manifestación del mismo o bien se considere histórico y transitorio lo que es sustancial en él.

En tanto que el proceso de trabajo no puede pensarse sino como la relación más fundamental entre el sujeto social y la naturaleza, hemos decidido iniciar nuestra exposición del proceso social-natural de producción de valores de uso con la reflexión filosófica sobre el papel mediador que tiene la actividad productiva del ser humano con el entorno natural en el que está condenado a existir como sujeto social. Con ello nos proponemos hacer explícito el carácter mediado o histórico de la naturaleza tanto en su apariencia fenoménica como en los distintos modos de *apropiación teórica* de la misma.

El proceso de trabajo en general no puede existir realmente si no es bajo una forma de actualización determinada. En nuestro segundo capítulo hablaremos de la forma de actualización capitalista del proceso de trabajo y examinaremos la negatividad que implica para éste verse subsumido bajo una forma parasitaria que lo constriñe y subordina a una lógica ajena a su propio *télos*. Por ello, en este capítulo, hablaremos de enajenación en cuanto al proceso de trabajo en general se refiere.

Sin embargo, el problema de la enajenación no se agota con la caracterización que de él se puede hacer como subsunción (formal y real del proceso) de trabajo bajo la lógica del capital, pues como veremos, la enajenación se dice y se manifiesta de múltiples formas en el capitalismo. Una de ellas, al parecer la más básica, es aquella cuya problematización se puede rastrear en los escritos de juventud de Marx, y que éste caracteriza como la enajenación del producto del trabajo humano. Sobre esta enajenación, entendida como pérdida del producto del trabajo propio, cuyo correlato es la apropiación inequitativa que

hace de ella un otro “no trabajador”, se van montando una serie de formas de enajenación como productos, pero a la vez, como condiciones de posibilidad de dicha enajenación material primaria. La enajenación de la actividad productiva, no solo en el sentido de la cesión que de ésta debe hacer el sujeto de trabajo en el capitalismo, sino en el sentido del extrañamiento que tiene el hombre respecto de sí mismo en el momento de su actividad productiva, es una cuestión que Marx derivó teóricamente de la enajenación del producto del trabajo, y es un tema que no dejaremos de mencionar en el presente trabajo.

No obstante, las formas de la enajenación de las que Marx se ocupó en sus escritos tempranos han sido cuestiones tratadas por la teórica crítica hasta el cansancio, por lo que hemos decidido centrar nuestra atención en el sentido de la enajenación que se puede derivar, no solo de los textos básicos de la juventud de Marx, sino de *El Capital*. En efecto, encontramos en este texto la presencia del tema de la enajenación bajo los términos de la contraposición existente del trabajo objetivado frente al trabajo vivo o la antítesis entre trabajo muerto y trabajo vivo. Con lo que, a nuestro juicio, Marx está haciendo referencia, en *El Capital*, al fenómeno de la enajenación objetiva, entendida ésta como aquella realidad donde tanto el producto de la actividad humana como la forma social que ésta asume, se le confrontan al sujeto de trabajo como realidades independientes a su voluntad frente a las cuales tiene que someterse.

Asimismo, nos interesa en especial destacar que con el término enajenación Marx no se limita tan sólo a describir una serie de hechos objetivamente, sino que dicho término está cargado de criticidad. Es decir, con el tratamiento del carácter fetichista de la mercancía y con la mención del surgimiento de un sujeto automático que parece no necesitar de la voluntad y planificación humana para cumplir su auto-incrementación: el valor que se valoriza, Marx está denunciando la falta de capacidad que padece el sujeto social en el capitalismo para darle forma a su propia socialidad y la sustitución de esta capacidad por parte de un pseudo sujeto cósmico automático. En este sentido podemos hablar de la enajenación de la politicidad del sujeto social en el capitalismo, idea que Bolívar Echeverría hará explícita en varios de sus trabajos. Razón por la cual, no será extraño que nuestra exposición se vea permeada, en no pocas ocasiones por la pluma y las ideas de este autor.

En el tercer y último capítulo decidimos hacer una reflexión sobre la forma en que las relaciones de producción en el capitalismo no solo se le enfrentan al sujeto de trabajo objetivamente como un poder que lo domina, sino que además se naturaliza y se cristaliza de tal manera esta forma de la reproducción social, que los individuos integrantes de la sociedad desarrollan ante dichas condiciones un comportamiento práctico-epistémico meramente contemplativo, en tanto que someten objetiva y subjetivamente su actividad a un mecanismo automático de reproducción económica que consideran impenetrable. Este comportamiento es lo que Georg Lukács caracteriza como la cosificación de la consciencia en el capitalismo. Problema que afecta no solo al sujeto de trabajo sino que permea la consciencia en general del sujeto social en sus distintas manifestaciones vitales. Es el caso de las ciencias y la filosofía moderna, que consideran el decurso social como un mecanismo cuyo funcionamiento está más allá de la voluntad humana, y a partir del cual consideran que es posible desprender una serie de leyes que permiten su comprensión pero nunca su transformación.

En este capítulo intentaremos mostrar la cosificación como un fenómeno objetivo-subjetivo, que tiene que ver tanto con la cristalización de una forma determinada de relaciones productivas, como con el comportamiento contemplativo determinado, y su vez determinante, que tienen los sujetos sobre dichas relaciones productivas. Asimismo intentaremos ver a este fenómeno como un producto de la enajenación en el capitalismo pero a su vez como una condición de posibilidad del mismo.

Dejamos entonces al lector frente a un texto que no pretende agotar todo lo que se puede decir acerca de los problemas que aborda, sino más bien abrir la discusión en torno a ellos e intentar su comprensión con vistas a su necesaria superación.

Capítulo I

Hacia una fundamentación económico-filosófica del trabajo

“El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad”.

Karl Marx, *El Capital*.

1.1 Naturaleza histórica. Carácter material e histórico de la naturaleza.

Cuando Marx denuncia la enajenación existente en la sociedad moderna-capitalista no lo hace desde una postura metafísica, que considere que el ser humano posee una esencia de la cual se encuentra alienado. El materialismo del que parte Marx para hablar de enajenación no es una postura abstracta que considere la materia pura como fundamento último de la realidad, sino más bien un materialismo dialéctico, que considera la materialidad de lo real como una instancia siempre mediada por la actividad humana en sociedad y que considera a ésta última, a su vez, como una instancia diferenciable, pero no separada, de la misma naturaleza. Así, no existe para Marx ni un sujeto puro carente de materialidad natural, como tampoco existe para él algo así como una forma pura de naturaleza intocada por la actividad social del hombre.

La preocupación de Marx entonces, al denunciar la forma enajenada de la actividad humana en el capitalismo, remite directamente a la vida terrenal de los hombres, a la ausencia de realización y felicidad que existe en la vida concreta y material de la gente y a la incapacidad del sujeto social para hacerse cargo de sus propia capacidad productiva de acuerdo a un proyecto histórico libre y consciente. Por lo tanto, el tratamiento de la enajenación en el capitalismo no puede sino remitir a la actividad más básica de la reproducción social: la actividad productiva de los hombres. Esta actividad no puede ser comprendida sino como la relación más fundamental entre el sujeto social y su entrono natural, entendido éste como aquello que no es propiamente humano pero que siempre atraviesa la materialidad de la sociedad.

El trabajo humano (y la forma que éste asume en la historia) es para Marx la clave de la comprensión del desarrollo social-natural del ser humano; y, en tanto que no existe trabajo sin una sustancia material sobre la cual pueda ser ejecutado, la reflexión sobre el carácter de la naturaleza, desde el punto de vista de su apropiación práctica humana, es un punto que ocupa en la producción teórica de Marx una centralidad fundamental que no puede ser soslayada por cualquier punto de vista teórico que pretenda hacer una crítica de la enajenación del ser humano en el capitalismo.

Marx habla en contadas ocasiones del trabajo como de la forma más básica en que se manifiesta la apropiación del mundo por parte del ser humano.⁶ Esta es una idea que subyace en su pensamiento, sobre todo en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, donde la apropiación “no ha de ser concebida sólo en el sentido del goce inmediato, exclusivo, en el sentido de la posesión, del tener”⁷, sino más bien, como un comportamiento práctico-social por medio del cual el hombre, en cada una de sus multifacéticas actividades (productivas, artísticas, etc.) se enfrenta con el mundo natural y lo humaniza, haciendo de la necesidad natural un acontecimiento netamente humano. Dice Marx con un tono incluso romántico en los *Manuscritos de 1844* cuando habla de la apropiación:

El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de este.⁸

Apropiación de la naturaleza es asimilación de ésta en el cuerpo individual y social que es el hombre; es convertirla en su cuerpo inorgánico, tanto por ser su única fuente de medios de subsistencia inmediata como por ser la única fuente tanto del objeto como del instrumento de su actividad productiva. Por ello el trabajo es la humanización de lo natural y la naturalización de lo humano, pues ¿qué es el hombre si no una parte de la totalidad que constituye lo natural?, y ¿qué son las fuerzas productivas del hombre si no una manifestación de fuerzas naturales?

⁶ Aunque Marx reconoce que no es la única forma de apropiación.

⁷ *Manuscritos de económico filosóficos de 1844*, p. 143.

⁸ *Ibidem*.

Al haber sido transformada por la actividad humana, la naturaleza queda *historizada*. Afirmación que es posible entender desde al menos dos sentidos, ambos complementarios pero cada uno con su singular especificidad.

Construcción significativa de la naturaleza.

Podemos entender el primer sentido de la historicidad de la naturaleza por el hecho de que la *concepción* que se forma el ser humano de ella en una época determinada, depende en gran medida de las formas en que se organice éste en el proceso de trabajo para transformarla. Formas de organización siempre históricas, no naturales, pues se van modificando tanto por el desarrollo de las fuerzas productivas (de la división del trabajo, de las innovaciones en el aparataje instrumental y hasta del desarrollo en cuanto al conocimiento de la naturaleza), como por factores no directamente relacionados con el proceso de reproducción material: factores políticos, ideológicos e incluso religiosos. Por eso dice Marx que la actividad vital-productiva del hombre es una actividad consciente y libre, “no es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente”⁹ a la manera de los animales.

Por el hecho de que la construcción significativa de la naturaleza es histórica, Georg Lukács afirma, en su obra *Historia y conciencia de clase*, que:

La naturaleza es una categoría social, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en determinado estadio de desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esta naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o en resolución, la *significación de la naturaleza*, en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad.¹⁰

Bolívar Echeverría, filósofo ecuatoriano de formación materialista, aceptando al igual que Lukács la historicidad de la concepción de la naturaleza, nos dice que fue la aparición de una revolución tecnológica surgida en el siglo XII lo que vendría a trastocar la *significación* que de la naturaleza se tenía antes de dicho evento, pues nos dice que:

⁹ *Ibíd.* p. 112.

¹⁰ Georg Lukács, “El cambio funcional” en *Historia y conciencia de clase*, p. 358. Las cursivas son mías.

...la conversión narcisista que defiende la mismidad amenazada del ser humano mediante la *conversión de lo otro* amenazante, la Naturaleza, en un puro objeto que solo existe para servir de espejo a la autoproyección del Hombre como sujeto puro, se volvería innecesaria en el momento mismo en que esa amenaza deja de existir para el ser humano gracias a la revolución tecnológica iniciada en el momento eotécnico de la historia tecnológica al que hace referencia Mumford.¹¹

A nuestro ver, en contraste con lo que afirma Bolívar Echeverría, existe más probabilidad de que, con y después del surgimiento de aquella revolución en la estructura técnica dentro de los procesos de producción que se dio en el siglo XII, se categorizara a la naturaleza “como puro objeto que solo existe para servir de espejo a la autoproyección del Hombre como sujeto puro”¹², que la posibilidad que había de esta conceptualización de lo natural antes de dicha revolución. Pues para el hombre del mundo arcaico, la naturaleza, a pesar de ser concebida como un enemigo a vencer, no dejaba de tener, precisamente por ello, para el ser humano, una “sujetidad” singular que se irá perdiendo con el advenimiento de la Modernidad. Es decir, que la posibilidad que brindaba el desarrollo de la técnica en el siglo XII de poder prescindir de la conceptualización de lo “otro” natural como un enemigo a vencer, no anula la posibilidad -e incluso podemos decir que la potencializa- de conceptualizarla como puro objeto (carente de sujetidad) siempre a disposición de las necesidades humanas.

La construcción de lo Otro natural por parte de un determinado sujeto social, depende en gran medida de la posibilidad y de la factibilidad con las que cuente este sujeto social para hacer frente a las dificultades que eso Otro represente para él. El grado con el cual este sujeto es capaz de hacer frente a la amenaza que representa la naturaleza, depende a su vez de la forma en la que el hombre se organice para reproducir su vida material como ser social. Por ello podemos afirmar, que el tipo de relación que entabla el hombre con la naturaleza y la construcción gnoseológica que hace de ella, depende de manera importante de la forma que el sujeto social elija para la producción de los bienes necesarios para vivir, así como del desarrollo e innovación dentro de la estructura técnica de este proceso.

¹¹ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, pp. 22-23. Las cursivas son mías. B. Echeverría se basa para hacer su caracterización de la Modernidad a partir del surgimiento de una revolución en la técnica del siglo XII, a partir del texto *Técnica y civilización* de Lewis Mumford, sociólogo, historiador, filósofo de la tecnociencia, filólogo y urbanista estadounidense, quien se ocupó sobre todo, con una visión histórica y regionalista, de la técnica, la ciudad y el territorio. Véase, Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, Alianza, Madrid, 1987, 557pp.

¹² *Ibidem*.

En este sentido, dice Bolívar Echeverría, y en esto coincidimos plenamente con él, que bajo la situación de escasez absoluta en la que se encontraban algunas comunidades arcaicas, es decir, bajo unas condiciones “en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las exigencias específicas del mundo humano”¹³, el pacto mágico con lo Otro natural era “un recurso más efectivo de producción de los bienes necesarios que la acción de la técnica sobre la naturaleza”¹⁴. Con lo que se expresa, de manera implícita, que al no contarse con un dominio suficiente de la técnica (en su carácter no mágico) y un conocimiento lo suficientemente causal y netamente fenomenológico del entorno natural, el recurso a la técnica mágica y a la significación de lo Otro natural como una fuerza numinosa y arbitraria, eran los recursos más eficaces con los que contaba el hombre de la sociedad arcaica para intentar asegurar su existencia en relación con eso Otro. Razón por la cual, para el filósofo ecuatoriano, la revolución tecnológica que se dio durante la Edad Media tardía, en tanto que posibilitaba el surgimiento de un nuevo tipo de escasez (ahora relativa), abría también la posibilidad para el hombre de modificar la concepción que éste tenía de la naturaleza, ya no concibiéndola como a un enemigo a vencer, sino incluso como a un colaborador armonioso. Dice Bolívar al respecto, que:

A diferencia de la construcción arcaica de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza -lo otro, lo extrahumano- como a un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar, esa construcción puede ahora, basada en esta nueva técnica tratarla más bien como a un contrincante / colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo.¹⁵

La revolución tecnológica del siglo XII, traía entonces, según B. Echeverría, la posibilidad de que la relación entre el hombre y la naturaleza dejara de tener el sello de la dominación de uno sobre la otra por medio de la técnica mágica. Es decir, brindaba la posibilidad de que el trabajo humano, en su desarrollo técnico instrumental, fungiera como elemento de conciliación entre las necesidades humanas y la indiferencia de la naturaleza hacia ellas; además de superar, al mismo tiempo, el sentimiento de amenaza que tenía el hombre del mundo arcaico frente a eso otro natural que se mostraba incomprensible, arbitrario y hostil. Por ello afirmamos que el trabajo y su desarrollo técnico industrial, contiene para el hombre

¹³ Bolívar Echeverría, “Violencia y Modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p. 108.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, p.22.

la posibilidad de superar la enajenación (en cuanto extrañamiento) que éste tiene frente a lo otro natural; en tanto que le permite apropiarse de ella, transformarla según fines humanos y hacer de ella un mundo objetivo en condiciones adecuadas para habitar. No obstante, hay que decir que si este desarrollo tecnológico va aparejado de una forma de organización social enajenante, lejos de hacer posible la superación del extrañamiento del hombre respecto a la naturaleza, tenderá a incrementar dicha enajenación.

Carácter subjetivo de la objetividad natural

El segundo sentido en que podemos entender el carácter histórico de la naturaleza, se refiere ya no a su conceptualización, sino a su *objetividad social*. En efecto, podemos decir que en tanto que la historia humana no se da al margen de la relación que tiene el hombre con la naturaleza, sino incluso solo se da gracias a esta relación, la naturaleza no es sólo el objeto de la actividad productiva del hombre, sino su resultado, el producto de esa actividad y la objetivación del trabajo pretérito de generaciones enteras. La realidad objetiva natural que se enfrenta a la conciencia humana como algo inmediatamente dado, contiene dentro sí un componente subjetivo: el trabajo social vertido en ella, en virtud del cual se presenta dicha realidad natural bajo ésta o aquella forma concreta en el presente.

Es este sentido de *objetividad* como resultado de la actividad humana el que Marx esboza más claramente en sus *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente en las tesis I y V. En la tesis I, al tratar de delinear la especificidad y necesidad de un discurso teórico propiamente materialista al mismo tiempo que histórico, Marx comienza mostrando que tanto el discurso materialista tradicional, es decir, el empirismo; como el discurso idealista dialéctico alemán, son ambos insuficientes para comprender la objetividad de manera cabal¹⁶.

El primer discurso, el materialista-empirista, es aquél cuya concepción de la objetividad se centra en la idea fundamental de que existe un mundo externo a la conciencia humana cuya legalidad es independiente y autónoma del sujeto cognoscente. Aquel mundo

¹⁶Tomamos por el momento las consideraciones que hace Marx respecto a la perspectiva materialista dialéctica de concebir la objetividad como apoyo para comprender cómo podemos concebir el carácter histórico-social de la naturaleza. Ya que sabemos que dentro de la categoría de la objetividad no solo se encuentra englobado lo real natural sino también lo real social (instituciones económicas, políticas, morales, valores de uso producidos por el trabajo humano, etc).

objetivo contiene de manera intrínseca una verdad: que el sujeto del conocimiento debe limitarse a conocer o descubrir por medio del intelecto. Este discurso concibe lo real como algo dado, “puesto ahí delante” con anterioridad a la existencia de un sujeto cognoscente. Enfatiza pues una cierta irreductibilidad del mundo real a la subjetividad humana y a su voluntad. Dice Marx acerca de este discurso: “La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [, en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del objeto II o de la intuición sensible; y no como actividad humana material, [como] *praxis*; no subjetivamente”¹⁷.

En efecto, aun cuando la introducción del tema de la sensoriedad material en la teoría crítica por parte de Feuerbach es bienintencionada, su intento es insuficiente, pues sigue concibiendo al mundo sensible como algo dado desde siempre, descuidando así el carácter subjetivo de dicha objetividad natural. Por ello, podemos afirmar con Bolívar Echeverría, que desde este tipo de materialismo-empirista que Feuerbach adopta (tal vez de manera no intencional):

...la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) es concebida como una substancia inherente al *Objekt* con independencia respecto de cualquier tipo de relación sujeto/objeto. Se diría que la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, previo a toda actividad de comunicación y significación.¹⁸

De ahí que, para Marx, cuando Feuerbach quiere ser materialista no llega a ser subjetivo o dialéctico, es decir, no llega a comprender que la materialidad o sensoriedad de lo real externo al hombre, es, a pesar de ello, en cierta manera el resultado de su actividad material. Con esta crítica podemos deducir que para el materialismo de Marx, lo objetivo estará siempre impregnado de la subjetividad humana, concebida ésta como *actividad material*.

Esto último (el concebir la subjetividad como actividad material humana) nos parece crucial para comprender el materialismo de Marx. Pues en primer lugar, el sujeto para Marx no es ninguna clase de sustancia pensante radicalmente distinta de la sustancia material objetiva, sino que se constituye por el conjunto de relaciones materiales entre los

¹⁷ Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, [trad. Bolívar Echeverría], p. 111.

¹⁸ Bolívar Echeverría, Sobre el materialismo (Modelo para armar), en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, p. 47.

diferentes integrantes de un conjunto social. Además de que, en según lugar, es este conjunto de relaciones prácticas que los hombres mantienen entre sí y con su entorno natural lo que, en todo caso, determina y condiciona el modo teórico a partir del cual el conjunto social comprende la objetividad. Por ello, es la actividad material, el hacer humano o trabajo, la relación (entre el hombre y la naturaleza) que se vuelve para Marx la relación fundante y condición de posibilidad de la problematización de la relación sujeto/objeto que hace la teoría moderna (en la que se concibe a ambos elementos como realidades autónomas que si llegan a coincidir es, o por la adecuación del entendimiento del primero al segundo, o por la imposición del segundo respecto del primero). Para Marx, el problema de la relación sujeto cognoscente/objeto por conocer, “no es otra cosa que la modalidad epistémica de la *relación fundante* entre la praxis y su objeto I (*Gegenstad*)”¹⁹. Es decir que para él, antes que una relación metafísica entre un sujeto (como entendimiento) y un objeto, existe ontológicamente una *praxis social* material humana, entendida ésta como proceso unitario de metabolismo entre el hombre como ser natural-social y el mundo natural externo que lo rodea. Por lo tanto, el lugar donde se debe resolver el dilema epistemológico moderno entre el sujeto y el objeto no puede ser otro que la praxis social material y no la misma teoría moderna, pues como bien apunta Marx en la octava de sus *Tesis sobre Feuerbach*, “todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de ésta praxis”²⁰.

Carácter material de la objetividad

Huelga decir que Marx, pese a destacar el carácter subjetivo de la objetividad, no niega que ésta contenga dentro de sí una cierta lógica independiente a la subjetividad humana. Por eso bien apunta Bolívar Echevarría que:

en la metafísica objetivista de este materialismo [el materialismo tradicional empirista] Marx-que se considera su continuador revolucionario-reconoce la exageración de un momento teórico que el

¹⁹ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

²⁰ Karl Marx, *Op. Cit.* P. 118p.

discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el *carácter irreductible de la objetividad* (*Gegenstaendlichkeit*) del objeto II (*Objekt*) a la actividad del entendimiento (*Verstand*).²¹

Es precisamente este reconocimiento del carácter irreductible de la *objetividad* en la teórica crítica de Marx lo que quiere rescatar el filósofo alemán Alfred Schmidt, quien en su tesis doctoral titulada *El concepto de naturaleza en Marx*, si bien reconoce que la crítica de Marx a la economía política clásica radica en “romper la superficie de la realidad económica, endurecida en forma de cosas, para penetrar hasta su esencia oculta, es decir, las *relaciones sociales* de los hombres”²², reconoce además (y ésta es la tesis dura de Schmidt frente al marxismo clásico) que “estas relaciones [sociales] no constituyen por cierto para Marx un elemento último”²³. Pues, “justamente el análisis del proceso de producción que sostiene la esfera de la circulación, llega al resultado de que el trabajo humano *no representa en absoluto el único* productor de riqueza material”²⁴. Lo que le interesa enfatizar a Schmidt es que “para el materialista Marx la naturaleza y sus leyes existen independientemente de toda conciencia y voluntad humana”²⁵, y aunque reconoce que “las enunciaciones sobre ella sólo se pueden formular y aplicar, en general, con ayuda de categorías sociales”²⁶, lo que le importa señalar es que “para Marx la naturaleza *no es sólo una categoría social*”²⁷.

²¹ B. Echeverría, *Op. Cit.* P. 47.

²² Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 77.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.* Las cursivas son mías.

²⁵ *Ibid.* p.78.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.* Las cursivas son mías. Schmidt reprocha en su tesis doctoral a George Lukács el que éste pretenda resolver la naturaleza “en los momentos históricos de su apropiación práctica”(Alfred Schmidt, “La mediación histórica de la naturaleza y la mediación natural de la sociedad” en *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 77), pues nos dice que el autor de *Historia y conciencia de clase* “señala con razón que toda conciencia de la naturaleza, así como la naturaleza fenoménica misma, están condicionadas sociohistóricamente”(A. Schmidt, *Op. Cit.*, p. 78). A nuestro ver, es cierto que Lukács no enfatiza en el carácter irreductible de lo natural a la conciencia subjetiva y a su apropiación sociohistórica, pero no por esa aparente unilateralidad de lo que se puede entender por naturaleza según Lukács, pierde por ello algo de verdad su afirmación de que lo que *vale como* naturaleza en una época determinada, es decir, “su *significación* en cuanto a su forma y contenido, estará siempre condicionado socialmente” (George Lukács, “El cambio funcional” en *Historia y conciencia de clase*, p. 358.Las cursivas son mías). Con lo cual Lukács no resuelve la naturaleza fenoménica misma en los modos históricos de su apropiación práctica, sino lo que hace es enfatizar que los modos históricos de su apropiación teórica (su significación y conceptualización) se encuentran siempre condicionados por los modos históricos de su apropiación práctica (las formas en que el sujeto social se organiza para transformarla y reproducir con ello su vida material).

Precisamente será esa *objetividad material* que recupera Schmidt la que Marx tendrá en mente cuando se vuelva crítico del segundo discurso moderno cuya pretensión es la de dar cuenta de la objetividad de manera subjetiva: el discurso idealista dialéctico alemán, el cual, si bien reconoce el carácter subjetivo de la realidad externa al hombre, radicaliza a tal grado dicho elemento que llega a erigirlo como fundamento de toda realidad. Dice Marx en la segunda parte de la tesis I de las *Tesis sobre Feuerbach* que “en oposición al materialismo, el aspecto activo [ha sido] desarrollado *de manera abstracta* por el idealismo -el cual, naturalmente, no conoce *la actividad real, material* en cuanto tal-.”²⁸

A esta manera en que el discurso idealista concibe la objetividad como “puesta” por el sujeto, Marx la llamará abstracta, no solamente por disolver la objetividad de lo real en la actividad del sujeto, sino por concebir a este sujeto esencialmente como pura actividad teórica. Error que el mismo Feuerbach comete cuando erige la actividad teórica como el comportamiento propiamente humano, “mientras que la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía”²⁹.

Por estas insuficiencias tanto del materialismo empirista como del idealismo subjetivo, el materialismo de Marx, cuya pretensión será contribuir a la transformación de la realidad y no sólo a su contemplación o interpretación, deberá ser un discurso tal, que al tiempo que considere la objetividad (ya sea natural o social) de lo real como dotada de una cierta irreductibilidad a la voluntad humana, es decir, dotada de una cierta legalidad objetiva y por tanto irreductible a la actividad del entendimiento humano (y en este sentido es materialista), pueda concebir esta misma objetividad como el resultado de la actividad material humana, es decir, como dotada, a pesar de su objetividad material, de un cierto carácter subjetivo. En este sentido, este materialismo es dialéctico, en tanto concibe la objetividad como resultado nunca acabado de un constate proceso de interacción

²⁸ Karl Marx, *Op. Cit.* 111. Las cursivas son mías.

²⁹ *Ibidem*. Con la referencia a la “actividad suciamente judía”, Marx no está demostrando ningún tipo de racismo o antisemitismo, sino que simplemente adopta el uso lingüístico que predomina en torno a los judíos en todo el siglo XIX y parte del XX (hasta antes de su aniquilación sistemática en Alemania). Dicho uso se basaba en adjudicar a los judíos el uso monopólico del mercado. Dice Bolívar Echeverría al respecto en su artículo “Enajenación, materialismo y praxis” para aclarar esta cuestión que “el concepto de judío se encuentra atado en el código lingüístico europeo desde la Edad Media a las actividades del mercado, que son sucias desde la perspectiva del cristianismo escolástico en tanto actividades que obtienen beneficios que no provienen del trabajo”, por lo que “la suciedad del mercado y la función que la sociedad occidental adjudica a los judíos se identifican” (Bolívar Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis” en *El materialismo de Marx; discurso crítico y revolución*, p. 74).

metabólica entre la actividad humana y su entorno natural. Es decir, para el materialismo dialéctico cada ente, ya sea natural o social, contiene dentro de sí y al mismo tiempo una *objetividad material* y una *objetividad social*. Por lo cual, para este nuevo discurso, si bien lo real puede ser transformado por la actividad práctica humana, en tanto que su presencia es resultado de esta misma actividad (tiene una objetividad social), también es cierto que para su transformación, la actividad humana requiere tomar en cuenta el carácter irreductible o legalidad (es decir la objetividad material) de dicha realidad.

Como bien apunta Bolívar Echeverría, el discurso teórico del comunismo debe vencer “la insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad mediante la adopción del carácter “subjetivo” o dialéctico [...] de la problematización idealista racionalista”³⁰. Pero debe a su vez recobrar, y “poner de pie la radicalidad de esa problematización dialéctica -mistificada en su desarrollo idealista-, planteándola como una problematización dialéctico-materialista o, mejor, *dialéctico práctica*”³¹. Esta nueva problematización de la objetividad dialéctico materialista inaugurada por Marx, se sustenta en un enfoque de la objetividad que reconoce en ésta el resultado de un proceso fundante cuya identidad es la de ser “un proceso de metabolismo material-práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza”³².

Sabemos que es más fácil concebir el carácter subjetivo de la objetividad social (instituciones, productos sociales de carácter estético, utilitario, etc.) que el de la objetividad natural. Pero después de estas observaciones podemos afirmar, desde una visión dialéctico-materialista, que la naturaleza no puede ser algo que este ahí “puesto” desde siempre, sino que incluso puede y debe ser concebida, no solo como un ente objetivo, dotado de una propia legalidad, sino también y al mismo tiempo, como el resultado de la actividad práctica y/o teórica del ser humano, es decir, como un producto social-natural. Pues la sociedad (entendida como sujeto histórico y no como sociedad civil burguesa), al estar permanentemente en relación metabólica con el entorno natural que la sustenta, lo altera, modifica y transforma. Eso le da un carácter histórico-social a la naturaleza, con lo cual no se anula ni disuelve su objetividad material.

³⁰ B. Echeverría, *Op. Cit.* Pp. 48-49.

³¹ *Ibíd.* P. 49.

³² *Ibíd.*

Pero también podemos decir que la sociedad, en tanto que es una presencia material objetiva, independientemente de las formas de organización que adopte, es ella misma un ente natural (sin que esto implique la naturalización de ésta o aquella forma de organización social). Incluso Marx, en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, al hablar de la relación mitológica que tenía la sociedad griega con la naturaleza, señala que “la palabra naturaleza designa todo *lo que es objetivo*, comprendida la *sociedad*”³³. Con lo que Marx se refiere a la objetividad material del ente que es la sociedad.

Es esta concepción dialéctico-materialista de la objetividad la que dirige en todo momento el pensamiento crítico de Marx, y la que le permitirá reconocer la insuficiencia tanto de aquellos discursos que desconocen el carácter histórico de la objetividad material, como de aquellos discursos que desconocen el carácter material de la objetividad social.

En el primer grupo Marx verá al materialismo de Feuerbach, quien:

...no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades.³⁴

Por eso Marx, tratando de enfatizar el carácter histórico de la objetividad material, afirma en *La ideología alemana* que una “naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe tampoco, por tanto, para Feuerbach”³⁵.

En el segundo grupo, el de los discursos que desconocen el carácter material de la objetividad social (en este caso bajo la forma de riqueza material), Marx verá a los economistas clásicos, quienes “llegan a la conclusión de que el valor de uso de las *cosas no*

³³ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, p. 61.

³⁴ K. Marx, *La ideología alemana*, pp.45-46. Ediciones quinto sol.

³⁵ *Ibíd.*, p.45.

depende de sus propiedades como cosas, mientras que por el contrario su *valor* les es inherente en cuanto cosas”³⁶.

A diferencia de estos discursos unilaterales, el discurso crítico de Marx abordará la objetividad (natural o social) de una manera dialéctico-materialista. Una muestra de ello la podemos ver en el primer capítulo del libro I de *El Capital*, cuando Marx se enfoca en el análisis del ente denominado mercancía. Dice casi inmediatamente después de haber iniciado el capítulo: “La mercancía es, en primer lugar, *un objeto exterior*, una cosa que merced a *sus propiedades satisface* necesidades humanas del tipo que fueran”³⁷.

En primer lugar, podemos deducir de este enunciado que la mercancía, en tanto que es un objeto exterior, es un ente que cuenta con una *objetividad material*, con una propia legalidad e independencia de la subjetividad en cuanto a su existencia corpórea se refiere. En segundo lugar, el hecho de que Marx enfatice que sean “sus propiedades” (de la mercancía) las que satisfacen las necesidades humanas, nos lleva a concluir que dichas propiedades son inherentes a la materia de la que se conforma el ente llamado mercancía y que no son propiedades “puestas” por el trabajo humano *v. gr.* el calor de la lana, la dureza del acero, la ductibilidad de los metales, etc. El hecho de que la mercancía sea útil a las necesidades humanas, y el hecho de que alguien haga uso efectivo de dicha utilidad es lo que hace de la mercancía un valor de uso. “Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no al margen de ellas”³⁸. Por eso dirá Marx en el mismo párrafo que “los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta”³⁹.

Con “la forma social de la riqueza” Marx se refiere a su *objetividad social*, que en la sociedad capitalista radicará en que los valores de uso producidos por el sujeto social “son a la vez portadores de valor de cambio”⁴⁰. Esto es, que pueden ser intercambiados por otros productos en virtud de un denominador común, que es el hecho de que todos son cristalizaciones de trabajo humano indiferenciado, es decir, son portadores de *valor*,

³⁶ K. Marx, *El Capital*, libro I, Vol. I, tomo I, p. 102. Las cursivas son mías. Aquí valor, es valor económico, no valor como utilidad para el consumo.

³⁷ *Ibíd.* p.43. Las cursivas son mías.

³⁸ *Ibíd.* p. 44.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.* P. 45. Un análisis más detenido del valor y el valor de cambio lo llevaremos a cabo en el Capítulo II, donde se mostrarán las alteraciones negativas que sufre el proceso de trabajo bajo la forma de la valorización del valor en la sociedad capitalista. Por ahora solo mencionamos someramente la determinación del valor de cambio en la mercancía para hacer notar su segunda forma de objetividad (la social-histórica).

categoría social con la cual se hace abstracción tanto de las diferencias cualitativas de los productos a intercambiar como de la diferenciación igualmente cualitativa del trabajo vertido en ellos. A diferencia de las propiedades inherentes a la materialidad de la mercancía, en virtud de las cuales ésta resultaba útil a las necesidades humanas, la propiedad del valor pertenece más bien a una objetividad puramente social, la cual, ni examinando muy de cerca una mercancía se podría llegar a descubrir. En palabras de Marx:

Ese algo común [el valor] no puede ser una propiedad natural-geométrica, física, química o de otra índole-de las mercancías [...], todas sus propiedades sensibles se han esfumado [...], nada ha quedado de ellas salvo una misma *objetividad espectral*, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado [...] Esas cosas [las mercancías] tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa *sustancia social común a ellas*, son valores.⁴¹

Vemos entonces, que un solo ente, la mercancía, es poseedor al mismo tiempo, tanto de una objetividad material, en tanto objeto externo dotado de propiedades naturales que satisfacen las necesidades humanas, como de una objetividad social, que en este caso es ser portador de valor de cambio. Pero “en contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores”⁴². Y en cuanto esta segunda objetividad es puramente social “se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías”⁴³.

No obstante, sería un error creer que los productos del trabajo social solo por llegar a ser mercancías son portadores de una doble objetividad, la material y la social. Esto lo deja claro Marx, cuando en el mismo primer capítulo de *El Capital* nos dice que

⁴¹ *Ibíd.* pp. 46-47. Las cursivas son mías. Una forma de fetichismo podrá ser tanto considerar que el valor de una mercancía es una propiedad natural inherente a ella, como considerar que sus propiedades naturales por las cuales es útil a la necesidad humana son un producto social.

⁴² *Ibíd.* p. 58.

⁴³ *Ibidem.* Con dicha afirmación podemos ver que Marx advierte que la objetividad social de la riqueza en la sociedad capitalista, es decir, el valor que contienen los productos del trabajo humano, remite en última instancia a relaciones sociales entre los distintos productores. Relaciones que, bajo el fetichismo de la mercancía están ocultas bajo la lógica de la relación “social” entre las mercancías en el intercambio mercantil. El dinero, al ser la forma más acabada del valor, también remite, aunque lo oculta, a un conjunto de relaciones sociales.

“los valores de uso [no necesariamente mercancías]-chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo”⁴⁴. Combinación que está presente en los valores de uso producidos por el hombre independientemente de si son mercancías o no.

Por lo tanto, todo valor de uso tiene una objetividad biplanar social-natural, pues aunque sea producido por el trabajo humano dependerá siempre, para su producción, de la existencia de un *sustrato material* independiente de la conciencia y la voluntad humana. Pues “si se hace abstracción [dice Marx], en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un *sustrato material*, cuya existencia *se debe a la naturaleza* y no al concurso humano”⁴⁵. Con lo cual, damos la razón a Alfred Schmidt en cuanto a aquella afirmación suya de que “para Marx la naturaleza no es sólo una categoría social”⁴⁶. Pues Marx, de la misma forma que no olvida enfatizar el carácter social cuando de la naturaleza se habla, ahora no olvida remarcar el carácter material-natural de la objetividad social (en este caso la riqueza, misma que se presenta en la sociedad capitalista como un cúmulo de mercancías). El grado de importancia que representa para Marx subrayar el sustrato material de los valores de uso se verá reflejado en la afirmación provocadora de que “el trabajo, por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*”⁴⁷.

De tal manera los valores de uso producidos por el hombre están sujetos a la legalidad de un sustrato material, independiente de su voluntad; que incluso con el paso del tiempo, cada cosa impregnada por la huella social del trabajo, volverá a la tierra de donde fue arrancada por él y se disolverá en ella “bajo la fuerza destructiva del metabolismo natural”⁴⁸. Por ello podemos ver que “el hierro se oxida, la madera se pudre. El hilo que no se teje o no se devana, es algodón echado a perder”⁴⁹. Incluso el ser humano, en tanto corporalidad viviente, no estará exento de caer en esta fuerza

⁴⁴ *Ibid.* p. 53.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Alfred Schmidt, *Op. Cit.* p. 78.

⁴⁷ Karl Marx, *El Capital* Libro I, vol. I, tomo I, p. 53.

⁴⁸ *Ibid.* p.222.

⁴⁹ *Ibidem.*

destruictiva, donde todo elemento que compone su propio cuerpo se disolverá en la totalidad del metabolismo natural que en un momento dado le permitió vivir.

1.2. Determinaciones óntico-ontológicas del trabajo como proceso social-natural

El acercamiento que hace Marx al tema del trabajo es doble, pues ya desde sus *Cuadernos de París* hasta su obra cumbre *El capital* podemos ver que el tratamiento que hace del trabajo no sólo corresponde a su facticidad empírica: el trabajo asalariado y la explotación del trabajador por parte del no trabajador (el propietario de los medios de producción), sino que además, es constante la referencia a una idea del trabajo como una actividad constitutiva del ser humano en cuanto ser natural-social, como una actividad autoconsciente por la cual se auto-produce el sujeto social en cuanto tal.

Es esta idea de trabajo la que le permite a Marx tener un horizonte desde el cual le es posible criticar la factualidad con la que se presenta dicho fenómeno en la época moderna capitalista en la que le toca vivir, y a su vez, le brinda también la certeza de que si bien el modo capitalista de producción es al mismo tiempo un proceso de trabajo en general, es falso que todo proceso de trabajo debe ser capitalista. Con lo cual, Marx destruye teórica y prácticamente la naturalización de dicha forma de producción, concibiéndola como histórica y superable.

Marx nunca perderá a lo largo de su producción teórica ese horizonte crítico, si se quiere ético-filosófico-político, desde el cual piensa el trabajo como un proceso de reproducción autoconsciente del sujeto social en cuanto tal, pues, por un lado, le permitirá criticar la forma concreta que adquiere el trabajo en el capitalismo, caracterizándolo como trabajo enajenado, y, por otro, le permitirá discernir con claridad qué elementos pertenecen a todo proceso de trabajo independientemente de su concretización en una forma determinada y qué elementos son propios del proceso de trabajo tan sólo bajo su forma capitalista. Además de que sólo a partir de este horizonte crítico le es posible a Marx vislumbrar la realización de una sociedad emancipada, creadora de su propia historia, liberada de las formas de enajenación secularizadas de la modernidad capitalista. Por eso afirmará Herbert Marcuse, filósofo y sociólogo alemán, en su texto *Razón y Revolución* que “todos los conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en estas dos dimensiones, de

las cuales la primera constituye el complejo de las relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre”⁵⁰.

Por nuestra parte, hemos decidido ubicar la idea crítica del trabajo en la producción teórica de Marx e intentar sintetizarla en este apartado, con lo que pretendemos comenzar a construir una fundamentación filosófica del trabajo desde la cual nos sea posible continuar criticando, al igual que hizo Marx en su tiempo, la facticidad enajenante con la que se presenta el trabajo en la actualidad capitalista, como un mero medio, ya sea para obtener una ganancia o ya sea para obtener una suma determinada de dinero para poder apenas subsistir. Concepciones empresariales del trabajo que, bajo la terrible objetividad consolidada en el capitalismo actualmente, son fácilmente consideradas como las únicas formas de concebir la actividad productiva humana. Con lo que, hoy más que nunca, se tiende, intencionalmente o no, a naturalizar y eternizar lo que sabemos y queremos es histórico y por tanto transformable: el modo capitalista de producción y la forma que en él adquiere el trabajo humano.

En los *Cuadernos de París*, Marx crítica la desvalorización que se da del hombre en cuanto tal en el intercambio mercantil capitalista, donde “el único lenguaje que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación entre sí”⁵¹. En la lógica del mercado capitalista “el valor que tenemos el uno para el otro es el *valor* que damos recíprocamente a nuestros objetos. Por lo tanto, *el hombre en cuanto tal* es recíprocamente carente de valor para ambos”⁵². El valor que damos a los objetos producidos en la sociedad capitalista es el del tiempo socialmente necesario para su producción. Dicho valor, nos remite no a las propiedades cualitativas de los productos sino a su posibilidad de ser intercambiados por cierta cantidad de otros productos igualmente portadores de valor. Se efectúa en esta sociedad mercantil la reducción del carácter cualitativo de la riqueza material (su objetividad social-material) a su carácter cuantitativo meramente social. Es decir, que en el

⁵⁰ Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, p. 295.

⁵¹ Karl Marx, *Cuadernos de París*, p. 153. La idea crítica del poder “socializante” que tienen el intercambio mercantil en la sociedad capitalista ya está presente en los tempranos escritos de Marx, y será posteriormente desarrollada de manera explícita en el apartado contenido en el primer capítulo de *El Capital* con el nombre de “El carácter fetichista de la mercancía”.

⁵² *Ibid.* p. 55. Las cursivas son mías. En los *Cuadernos de París*, a pesar de que Marx no ha desarrollado aún la teoría del valor, ya es consciente que el valor que le damos a nuestros productos es un valor meramente económico y que esa forma de valorar nuestros productos se traslada a la valoración que tenemos de nosotros mismos y de nuestros semejantes.

capitalismo, si un producto del trabajo humano es valioso, lo es más en razón de que representa la cristalización de cierta cantidad de valor económico que en razón de sus propiedades materiales por medio de las cuales satisface una necesidad humana. Pero no solo eso, sino que además, la sociedad burguesa se presenta como aquella realidad social en la que el autorreconocimiento de los hombres entre sí dependerá del hecho de que cada uno de éstos pueda presentarse ante los demás como propietario privado de ciertos valores, lo que les conferirá, no solo una existencia jurídica objetiva, sino incluso su propia dignidad humana. Es esta dignidad de los propietarios privados en la sociedad mercantil la que Marx imputa cuando dice que dentro de esta sociedad:

...a tal punto estamos mutuamente *enajenados* de la esencia humana, que el lenguaje inmediato de esta esencia nos parece un atentado contra la dignidad humana, mientras el lenguaje enajenado de los valores *cosificados* se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento.⁵³

Si en esta sociedad mercantil el único valor que tienen los hombres es el que dan a sus respectivos productos, es decir, un valor meramente económico, y el *hombre en cuanto tal* termina siendo carente de valor para ambos, podemos preguntar: ¿podrá tener el hombre un valor diferente que no sea el valor que le confiere a sus productos?, incluso podríamos preguntarnos: ¿la actividad de estos hombres podrá tener otro valor que no fuera el valor que le atribuimos a los productos del trabajo en la sociedad capitalista?, ¿qué clase de valor sería este? Y, por último, podríamos preguntarle a Marx ¿a qué se refiere cuando habla del valor del hombre en cuanto tal? Al plantear estas preguntas nos sale a la vista que nos estamos moviendo en dos niveles de lo que puede llegar a ser el valor, tanto de las cosas (producidas o no), de las personas y de sus actividades respectivas. Este doble nivel es aquél que en *El Capital* Marx denominará como el valor de uso y el valor de cambio (manifestación del valor), pero que ya desde sus primeros textos económico-filosóficos está presente aunque sea de manera implícita. Marx se mueve en su crítica de un nivel a otro,

⁵³ *Ibíd.* p. 153-154. Las cursivas son mías. El concepto de enajenación será tratado con detenimiento en el segundo capítulo de nuestro trabajo, así como en el tercer capítulo abordaremos las determinaciones del fenómeno de la cosificación. Por el momento introducimos esta cita solo para resaltar el contraste que planteará Marx entre la forma enajenante del trabajo en la sociedad capitalista en la que le toca vivir, con el trabajo como realización y objetivación en una nueva sociedad (el comunismo) en la cual, tendría que reconocerse la subjetividad y la creatividad del ser humano como productor.

desde la lógica del valor, que es la forma puramente social que en la sociedad capitalista configura la cuasitotalidad de la vida, al nivel de la lógica del valor de uso, que a nuestro juicio, es el horizonte desde el cual le es posible a Marx criticar ese primer nivel del valor, no solo en lo que se refiere a los productos del trabajo humano, sino en lo que afecta esta primera lógica a la actividad misma del hombre en las relaciones humanas y con su entorno natural. Por ende, nuestra intención será ubicarnos en el segundo nivel, el de la lógica del valor de uso, tanto del trabajo humano, como del producto de éste, para llegar por medio de la comprensión de dicho valor, a una distinta valorización del hombre, de la vida y de la riqueza social, que esté más allá y en contra de aquella forma totalizante de comprender y manipular la cuasitotalidad de la existencia, tanto humana como natural, como un mero cúmulo de mercancías, enajenables y portadoras de valor.

Ubicado en esta segunda lógica, la del valor de uso respecto a la forma del trabajo, Marx plantea una suposición en sus *Cuadernos de París*, que citaremos de manera completa por lo rico de su contenido. Dice Marx:

Supongamos que hubiéramos producido *en tanto que hombres*: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría *objetivado mi individualidad* y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de duda. 2] En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 2] de haber sido para ti el mediador entre tú y la comunidad. [...] 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia; de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia comunitaria, humana⁵⁴.

En primer lugar, Marx enfatiza que la forma que él describe aquí como suposición de una nueva forma de trabajo, sería una forma de producir en tanto que hombres, es decir, en tanto sujetos, a diferencia de la forma en la que producimos en el capitalismo, como meros objetos, sin capacidad de determinar ni cómo ni que producir. En segundo término, vemos que la idea de la objetivación de la subjetividad es una idea que está presente para Marx

⁵⁴*Ibíd.* pp. 155-156. Las cursivas son mías.

como un factor decisivo para comprender la actividad productiva. Pues entiende que dicha actividad consiste en un *poder* que tiene el ser humano individual y colectivamente de objetivizar su personalidad, entendiendo “poder” como capacidad para dar una forma determinada al objeto de trabajo de manera proyectiva⁵⁵, es decir, con una finalidad, proyectada primero idealmente y materializada después en el producto elaborado.⁵⁶

Pero no es hasta el consumo que se hace del producto del trabajo que la actividad productora se realiza cabalmente, por lo cual dice Marx, el goce de la actividad productiva no sólo se da en la confirmación de que la personalidad humana tiene un poder efectivo y se objetiviza en un producto, sino que dicho goce se realiza completamente en la conciencia “de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo”.⁵⁷ Asimismo, bajo esta forma de producción en tanto que hombres, en tanto que sujetos, en la actividad vital de cada uno de los integrantes del conjunto social se realizaría su esencia comunitaria, pues aquí las actividades productivas no se presentarían como actividades autónomas absolutamente independientes las unas de las otras, sino que serían todas y cada una de ellas, momentos constitutivos de una totalidad social, dentro de la cual, todas las actividades productivas se encontrarían en una relación práctica de interdependencia y complementariedad, realizándose así la existencia objetiva de la comunidad humana. Aquí “mi trabajo sería la expresión vital libre, por tanto *gocce de la vida*. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida”.⁵⁸

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx enfatiza que el hombre, por el hecho de que es un *ser natural*, es un ser objetivo que necesita de objetos externos a él para poder subsistir. “El que el hombre sea un ser corpóreo-dice Marx-, con fuerzas naturales, vivo real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida”.⁵⁹ Sus necesidades vitales entonces serán objetivas, es decir, que remiten a la necesidad de la existencia de objetos externos para ser satisfechas, por eso dice

⁵⁵ Dar forma a la naturaleza por medio del trabajo no solo significa modificar su figura inmediata, sino integrarla en un horizonte de sentido propiamente cultural o simbólico.

⁵⁶ Veremos cómo ese poder objetivo de la personalidad humana manifiesto en la actividad productiva se convertirá en impotencia en el proceso capitalista de producción.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

⁵⁹ Karl Marx, *Manuscritos de económico filosóficos de 1844*, p. 192.

Marx que “el hambre es una necesidad natural; necesita pues, una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse”.⁶⁰

Por lo tanto, la actividad destinada a satisfacer dichas necesidades tendrá que ser igualmente objetiva, es decir, que lo que se presenta como pura actividad o *dynamis* (la actividad productiva) tendrá que materializarse en un ente objetivo (el producto) que sirva para satisfacer la necesidad igualmente objetiva. “El producto del trabajo es el trabajo que *se ha fijado* en un objeto, que *se ha hecho cosa*; el producto es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación”⁶¹.

Carácter político de la actividad productiva

La objetivación de la actividad vital humana “no es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente”⁶², sino que a pesar de su necesidad, la actividad productiva siempre estará abierta a una múltiple gama de posibilidades a partir de las cuales el sujeto social se organizará para realizarla. Por eso podemos decir con Marx que “el hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consiente”⁶³. El hacer de su actividad vital el objeto de su voluntad implica la idea de la politicidad del sujeto social, pues al no ser la actividad vital una determinación con la que se funde el hombre, como en los animales, requiere que aquél haga de ella el objeto de su voluntad, y que decida colectivamente cual es la mejor manera de llevarla a cabo. En eso radica la libertad del ser humano en lo que se refiere a su actividad productiva, en hacer de la mediación necesaria para su vida (la actividad productiva de su especie) el objeto de su conciencia y su voluntad.

La política entonces, en su sentido más amplio⁶⁴, no puede ser una actividad escindida de la actividad económica, incluso podemos decir, que para garantizar la libertad

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.* p. 106. Las cursivas son mías. En la realidad económica de la propiedad privada esta objetivación del trabajo aparecerá como perdida del objeto y servidumbre a él.

⁶² *Ibid.* p. 112.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Podemos tomar la politicidad del proceso de reproducción social en su sentido crítico no cosificado como “la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa armonía entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global”. (Bolívar Echeverría, “El valor de uso, ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 172).

en el hacer vital de los hombres, es necesario hacer de ella condición necesaria para la regulación de la reproducción material del sujeto social. Así, a pesar de que siempre es necesario un principio organizativo a partir del cual se conecten los sujetos productores entre sí para la reproducción social-natural de su género, “la determinación de su figura concreta [de ese principio organizativo] está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural”⁶⁵. Esto es lo que lleva a Bolívar Echeverría a decir que la identidad del sujeto social, es decir, la forma que adoptan las relaciones sociales en función de la reproducción social-natural del género, siempre “está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse nuevamente”⁶⁶. Por lo que concluye que “el ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad”⁶⁷.

La libertad, entonces, está siempre presupuesta como el elemento constitutivo del horizonte crítico en el que se instala Marx para llevar a cabo la crítica de lo existente. Pero no la libertad negativa del liberalismo económico, aquella que se constituye desde la teoría moderna como una ausencia de obstáculos para que un individuo pueda realizar un curso de acción determinado, sino como una capacidad propia del sujeto social en virtud de la cual le es posible constituir desde sí mismo la concreción de su socialidad en función de su reproducción social-natural.

Producir en libertad puede ser tomado en dos sentidos, el primero, que es el que hemos explicitado con anterioridad, se refiere a que la *forma* que se elija para producir los valores de uso necesarios, sea el resultado de una decisión colectiva, con lo que la actividad de cada uno de los integrantes de la comunidad no sería una determinación externa, ajena a su voluntad, como lo es en el capitalismo.

Pero además, existe otro sentido desde el cual podemos hablar de producir en libertad, y éste se refiere a la idea de que el proceso de trabajo si bien tiene como función

⁶⁵ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: Ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, pp. 165-166.

⁶⁶ *Ibid.* p. 166.

⁶⁷ *Ibidem.* Las cursivas son mías. Esta sujetidad como capacidad que tiene el sujeto social de construir la concreción de su socialidad en vistas a su reproducción material se enajenará en el proceso de producción capitalista, no como si fuera una “cosa” que le es arrebatada al sujeto social, sino en el sentido de que dicha capacidad permanecerá siempre en potencia pero difícilmente alcanzará su realización o actualización concreta bajo la constricción ejercida sobre el sujeto social por el principio ajeno de la valorización del valor introducido de manera violenta en el proceso de reproducción social.

satisfacer las necesidades meramente naturales de los hombres, va más allá de la pura necesidad natural. Por eso apunta el joven Marx de los *Manuscritos* que el animal:

...produce únicamente lo que necesita para su prole; produce unilateralmente [...] produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre *produce realmente liberado de ella* [...] El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.⁶⁸

Si se toma en cuenta que el ser humano es un ser social-natural, entonces su forma de vivir y constituirse excederá siempre el puro ámbito de la reproducción biológica de su existencia, por lo que la pura necesidad natural no puede dar cuenta del hacer humano en su totalidad, como si dicha necesidad fuera el único motor de las capacidades productivas y creativas de los hombres. Hay entonces un elemento que trasciende el puro ámbito de la necesidad natural y que podríamos llamar junto con Herbert Marcuse un “*exceso esencial de ser sobre la existencia* [que] constituye la originaria e inabrogable urgencia vital del hombre”⁶⁹. Para Marcuse, el trabajo se presenta como hijo no sólo de la necesidad, sino también de una sobreabundancia vital ontológica propia del ser humano. Por eso señala que “el hecho esencial del trabajo no se basa en la falta de bienes, en que los bienes disponibles se queden siempre cortos en comparación a las necesidades del hombre, sino que por el contrario, en cierto modo se basa en un exceso esencial de la existencia humana sobre cualquier situación de sí misma y del mundo”⁷⁰. En efecto, para el autor de *Razón y revolución* “el ser del hombre siempre es *más* que su momentánea existencia; excede a cualquier situación posible, y precisamente por esto se encuentra en permanente discrepancia con su situación”⁷¹. Discrepancia que siempre animará al hombre a querer superarla por medio de su actividad creativo-productiva.

⁶⁸ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 113. Las cursivas son mías.

⁶⁹ Herbert Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico económico de trabajo” en *Ética de la Revolución* p. 31. Las cursivas son mías.

⁷⁰ *Ibíd.* p. 31.

⁷¹ *Ibíd.*

Carácter “trans-histórico” del trabajo en sus determinaciones generales

Podemos decir que para Marx el trabajo, ya desde sus primeros textos económico-filosóficos, tiene una doble determinación, que nos gustaría denominar con las categorías de *sustancia* (material) y *forma* (social).

Por un lado, Marx caracteriza al trabajo ya desde sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como una relación práctico-material por medio de la cual el hombre como ser genérico hace de la naturaleza externa a él su cuerpo inorgánico. “La universalidad del hombre -dice Marx- aparece en la *práctica* justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”⁷². A esta caracterización de la actividad vital productiva la podemos denominar como la *sustancia material* de todo proceso de trabajo independientemente de la *forma* que ésta adopte para su realización.⁷³

Por otro lado, Marx comprenderá al proceso de trabajo desde la *forma* específica en que éste se realice en la historia, destacando desde su juventud, que dicha forma “no es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente”⁷⁴, sino que estará históricamente condicionada, y por lo tanto, se encontrará siempre en posibilidad de ser modificada o puesta en crisis por el sujeto social.

Así como todo valor de uso es la combinación de dos elementos, una *sustancia material*, pero in-formada por el trabajo humano, que será su *sustancia social*, así todo proceso de trabajo será la combinación de dos elementos que en la realidad nunca se darán separados: 1) una *sustancia material*: el ser una relación práctica entre el hombre y la

⁷² Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, pp. 111-112.

⁷³ Esta denominación de contenido y forma del proceso de trabajo nos remite a la ya tratada problemática del doble carácter de la objetividad en el discurso teórico de Marx, por lo cual, podemos afirmar que mientras lo que ahora denominamos como *sustancia material* del proceso de trabajo nos remite a su objetividad material, lo que llamamos *la forma* histórica del proceso de trabajo nos remite directamente a su objetividad social. Vemos así que el doble carácter coexistente de la objetividad será uno de los hilos conductores a partir de los cuales Marx comprenderá la cuasitotalidad de los entes, ya sean éstos sociales o naturales. La *sustancia material* del proceso de trabajo siempre necesitará de una forma determinada para actualizarse, mientras que ninguna forma histórica del trabajo puede darse sin dicha *sustancia material*. La intención de Marx será discernir claramente entre forma histórica y *sustancia material* respecto del proceso de trabajo, con el fin de que, por más que una forma determinada se encuentre muy consolidada socialmente, no se le identifique con lo que de trans-histórico y natural hay en la *sustancia material* de todo proceso de trabajo y con ello, se quiera naturalizar lo que es histórico y transformable.

⁷⁴ *Ibíd.* p112.

naturaleza en virtud de la cual aquél hace de ésta su cuerpo inorgánico por medio de su actividad vital consciente, y 2) mediada siempre por una *forma* histórica determinada, que será el modo en que se organiza el sujeto social para realizar dicha actividad transformativa.

A lo largo de la producción teórica de Marx, el tratamiento económico filosófico que éste lleva a cabo acerca del contenido material de todo proceso de trabajo se irá enriqueciendo y ampliando. Iremos en lo que sigue, rastreando cómo Marx va desde la caracterización del trabajo como aquella apropiación que hace el ser humano de la naturaleza en virtud de la cual convierte a ésta en su cuerpo inorgánico, hasta aquella elaboración sistemático-conceptual que realiza en *El capital* en relación a esta sustancia material del proceso de trabajo en cuanto tal.

A pesar de que históricamente el trabajo se manifiesta de diferentes formas, “todas las épocas de la producción tienen rasgos en común, ciertas determinaciones comunes”⁷⁵. Por eso Marx dirá en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* que “la producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición”⁷⁶. Existen, pues, *determinaciones generales* que están presentes en todo proceso de trabajo, en tanto que “el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos”⁷⁷. Por ejemplo, “ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea solo la mano; ninguna, sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea sólo la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje”⁷⁸.

Para el Marx de la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, continúa teniendo vigencia aquella concepción de 1844 desde la cual el trabajo era una *apropiación* de la naturaleza por medio de la actividad vital consciente humana, pues nos dice en su *Introducción...* que “toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada”⁷⁹. Sólo que a diferencia de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, en su *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, Marx ya concibe al trabajo no sólo

⁷⁵ Karl Marx, *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, p. 35

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibid.* p. 37.

como una actividad vital consciente, sino que ahora lo concibe como una totalidad práctico-material cuyos momentos más determinantes serán la producción, la distribución y el consumo de los bienes producidos. De ahí que podamos hablar del proceso de trabajo humano como de una totalidad práctico-material cuyo sentido último es la auto-producción y reproducción de sí mismo que el sujeto social lleva a cabo, y dentro de la cual, irán desarrollándose nuevas capacidades de producción surgidas en la comunidad en cuestión y viceversa, es decir, surgirán también nuevas necesidades de acuerdo a la invención de novedosos valores de uso capaces de modificar al sujeto de consumo y generar en éste nuevas necesidades.

Estos tres momentos fundamentales en todo proceso de auto-reproducción social, a pesar de que están íntimamente vinculados, no se identifican los unos con los otros, sino que, de acuerdo la caracterización que hace Marx de dichos momentos:

...la producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según las necesidades individuales; finalmente, en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute.⁸⁰

Pero no porque estén diferenciados, estos momentos son fijos e inamovibles, pues el mismo proceso de producción de bienes es ya en sí mismo un momento de consumo, así como el momento de consumo es un proceso de producción. Veamos en qué sentido se puede comprender esto.

La producción es en primer lugar la objetivización de la subjetividad. A través de ella se confirma que lo que el hombre proyecta idealmente puede ser materializado en un objeto externo a él. Por eso dice Marx, siguiendo una idea que ya resaltaba en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844* que “en la producción la persona se objetiviza”⁸¹. Para que esto pueda llevarse a cabo es necesario que la capacidad de trabajo pueda tener un objeto sobre el cual pueda ser ejecutada, es decir, es necesario que exista un objeto de trabajo. Asimismo, se vuelve una condición de posibilidad de la objetivización de

⁸⁰ *Ibíd.* p. 39.

⁸¹ *Ibídem.* Hay que destacar por el momento que la objetivización de la personalidad que se da en el momento productivo no es sí misma negativa, sino que es en la realidad social del trabajo enajenado donde esta objetivización se volverá destructiva y negadora del sujeto productor.

la persona, la existencia de un instrumento como aquella instancia intermedia entre el sujeto de trabajo y su objeto a transformar, “aunque este instrumento sea solo la mano”⁸². Esto quiere decir que el trabajo, como capacidad productiva, nunca existe por sí mismo de manera autónoma, sino que para lograr su realización y objetivización es necesaria su vinculación orgánica con los factores objetivos del proceso de trabajo (objeto y medios de trabajo). Por eso, Marx caracterizará al trabajo en *El Capital* como proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza (bajo la forma de objeto de trabajo), es decir, no como una relación externa o contingente de ambos elementos, sino como una relación orgánica en todo proceso de trabajo.

Del hecho de que la actividad de la persona se objetivice en su producto, no se sigue que su actividad quede fijada y cristalizada para siempre en un objeto externo, pues éste, al llegar al lugar en que otro sujeto lo ha de consumir, se incorpora en el movimiento del flujo social de la reproducción social al ser subjetivado en el consumo. Esto lo advierte el filósofo Irlandés John Holloway, quien señala que “desde la perspectiva del flujo social del hacer, existe una objetivización efímera de la silla: se la integra inmediatamente por medio de su uso (por medio del hacer) al flujo colectivo (si no se la utiliza, deja de ser una silla desde la perspectiva del hacer)”⁸³. El acto productivo es una objetivización efímera porque su finalidad última no es devenir en un ente fijo objetivo, autónomo a la subjetividad humana, sino que este ente objetivo, pueda ser incorporado a dicha subjetividad por medio del uso que se le dé. En palabras del propio Marx, podemos decir que mientras “en la producción, la persona se objetiviza, en el consumo la cosa se subjetiviza”.⁸⁴ Razón por la cual dirá Marx respecto al consumo que “es concebido no solamente como conclusión, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso”⁸⁵.

⁸² *Ibíd.* p.35

⁸³ John Holloway, “Fetichismo: el dilema trágico” en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, p. 90.

⁸⁴ Karl Marx, *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, p. 39

⁸⁵ *Ibíd.* p. 40.

La producción es consumo

Es precisamente de esta forma de consumo que inaugura un nuevo proceso productivo de la que queremos hablar. Es el consumo que Marx llamó *consumo productivo*. Éste puede ser objetivo o subjetivo. El primero es aquél que se realiza por el gasto de los medios necesarios para la ejecución del acto productivo, es decir, el gasto tanto del objeto de trabajo como de los instrumentos necesarios. Dentro del consumo productivo poco importa al trabajador si los medios o su objeto de trabajo son la materialización de trabajo pretérito, así como tampoco importa quién fue aquél que trabajó para producir lo que ahora a él se le presenta bajo la forma de medios de producción. Solo cuando estos medios se vuelven inservibles o no se realizan mediante el trabajo conforme a su concepto, es cuando se revela de inmediato tanto el carácter que tienen de ser productos de un trabajo pretérito como aquél trabajador que intervino en su defectuosa producción.⁸⁶

El segundo, el consumo productivo subjetivo, se refiere a que “el individuo al producir desarrolla sus capacidades, [y] las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales”.⁸⁷ Desde esta perspectiva es sencillo de entender que “el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo”⁸⁸.

La producción es consumo *inmediato* tanto del objeto de trabajo, del instrumento de trabajo y de la capacidad productiva, pero además es generador del consumo de manera *mediata*. “La producción produce, pues, [mediatamente] el consumo, 1] creando el material de éste; 2] determinando el modo de consumo; 3] provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos, en consecuencia [produce], *el objeto* de consumo, *el modo* de consumo y *el impulso* al consumo”⁸⁹. Indaguemos brevemente en estas tres determinaciones señaladas por Marx.

En efecto, el acto productivo, como hemos señalado, no tiene como última finalidad ser una objetivación de la personalidad, sino que esta objetivación pueda ser integrada en el

⁸⁶ Sobre los modos en que la familiaridad de lo útil se ve trastocada por la ineficiencia de los objetos útiles Heidegger hace un análisis ontológico a nuestro parecer digno de revisarse. Él llama a estos modos la “sorpresa, la “impertinencia” y la “insistencia”. Véase Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Traducción de José Gaos, FCE, México 1971, primera parte, cap. III La mundanidad del mundo, §16, pp.86-88.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, p. 42.

hacer de otros sujetos, aquellos que *realizarán*, en el consumo, tanto al objeto producido como a la actividad del productor. Con lo que podemos decir entonces, que el acto productivo lleva dentro de sí lo que Bolívar Echeverría ha llamado una *intención transformativa*, pues:

Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.⁹⁰

Así, el acto productivo es inmediatamente transformación de la naturaleza, objetivación de la subjetividad en una cosa en cierta medida autónoma al productor, pero mediatamente el fin de la producción es la transformación del sujeto mismo por medio del consumo que éste hace de la forma del producto elaborado, con lo cual, se disuelve la forma autónoma de dicho producto.⁹¹ La actividad productiva no sólo produce el objeto con el que el sujeto de consumo satisface una necesidad, sino que al mismo tiempo inscribe en el producto una forma “que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma”⁹². La simple forma de la silla en la que estoy sentado, exige una forma específica en que debo usarla, el vaso donde nos sirven el café instantáneo determina, de alguna manera, no sólo la forma en que se torna la mano para sujetarlo, sino incluso la forma de comportarnos ante objetos que, por su propia naturaleza, están hechos para ser desechados inmediatamente después de ser utilizados. Un objeto de arte, por ejemplo una obra de teatro, requiere del espectador una cierta disposición para que éste pueda apreciarla plenamente, además de que “el objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto- crea un público sensible al arte, capaz de goce estético”⁹³. Esto no significa que el sujeto de consumo sea una materia

⁹⁰ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 171. Las cursivas son mías.

⁹¹ La distinción conceptual entre sujetos productores y sujetos de consumo es una de esas abstracciones que, como dice Marx, tienen un sentido. En este caso, dilucidar las determinaciones de la actividad productiva en relación con el consumo. No obstante sabemos y deseamos enfatizar que dentro del flujo social de la reproducción del sujeto social, ninguna persona es absolutamente productora ni absolutamente consumidora, sino que todos y cada uno de los integrantes de una comunidad se encuentran todo el tiempo en una dinámica donde a la vez que producen, también consumen y viceversa.

⁹² *Ibid.* p. 170.

⁹³ Karl Marx, *Óp. cit.*, p.

meramente pasiva ante la intención trasformativa del productor, pues también aquél está en libertad de decidir si se deja transformar o no por la forma de la cosa producida.

El proceso de producción/ consumo es además un proceso semiótico, pues el sujeto productor inscribe una forma en la cosa producida, codifica en ella un mensaje, que es de-codificado o descifrado por el sujeto de consumo en el momento que éste hace uso del producto de manera adecuada a su forma. Como bien señala Bolívar Echeverría en su ensayo “Valor de uso: Ontología y semiótica”:

Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mittelen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslengen*), validar ese valor de uso encontrado por otro, por ello es adecuado decir que “apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.”⁹⁴

El acto productivo no sólo produce el objeto del consumo, sino también la forma en que ha de ser consumido. Pero no sólo eso, pues al acostumbrarse el sujeto de consumo a una forma específica de consumir el objeto de su necesidad, se genera en él una nueva necesidad. En este sentido podemos decir que la actividad productiva no sólo es llevada a cabo para satisfacer necesidades que siempre le preceden, sino que incluso ella misma las genera produciendo novedosos productos, para luego, “obedeciendo” a la demanda de los consumidores, producir de nuevo para satisfacer dichas necesidades generadas por ella.⁹⁵ Dice Marx respecto a la producción de necesidades que “la producción engendra el consumo, creando el modo determinado de consumo, creando luego el atractivo del consumo y a través de éste la capacidad misma de consumo convertida en necesidad”⁹⁶.

⁹⁴ B. Echeverría, *Óp. Cit.* pp. 181-182.

⁹⁵ En la actualidad capitalista dicho mecanismo por medio del cual la producción genera necesidades es altamente utilizado, de ahí que podamos ver con frecuencia la introducción cada vez más acelerada de innovaciones en aparatos electrónicos (o de otra índole), con el fin de generar en el consumidor que éste necesite y demande aparatos cada vez más sofisticados para estar a la vanguardia. Todo esto, hay que aclarar, subordinado a la ganancia que puedan obtener las empresas productoras con la venta de sus productos “innovadores”.

⁹⁶ K. Marx. *Óp. Cit.* p. 43.

El consumo es producción

Si la producción es un consumo inmediato, además de que mediatamente produce el consumo, ¿en qué sentido podemos decir que el consumo es una producción? Existen dos modos de comprender la *producción consumidora*, término con el que Marx denomina la producción realizada en el consumo. 1) Como consumo inmediatamente productivo y 2) como consumo mediatamente productivo. El primero se refiere a que en el acto del consumo, el sujeto se produce a sí mismo como sujeto, por ejemplo “en la nutrición [...] que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo”⁹⁷.

El segundo sentido, donde el consumo produce mediatamente la producción se refiere a lo siguiente. En tanto que un producto solo se realiza de manera cabal hasta ser consumido, es en este uso del producto donde la producción adquiere sentido y realización, pues por ejemplo, “una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa; [pues] a diferencia del simple objeto natural, el producto *se afirma* como producto, *se convierte en producto*, sólo en el consumo”⁹⁸. El consumo entonces es necesario para la realización tanto del producto en cuanto tal como de la actividad productiva, pues “disolviendo el producto, el consumo le da el *finishing stroke* [la última mano]; pues el resultado de la producción es producto no en tanto actividad objetivada, sino como *objeto para* el sujeto actuante”⁹⁹. Pero, además, se puede decir que el consumo produce la producción mediatamente en tanto que es el móvil por el cual se pone en movimiento la capacidad productiva de una sociedad determinada. Al ser la finalidad de la producción, el consumo crea los valores de uso subjetivamente, idealmente, en tanto que en el proceso de producción estos valores adquieren un carácter objetivo, material, concreto.

Para Marx, la temática del consumo no es una cuestión periférica en su discurso crítico, pues esta esfera nos remite directamente al carácter útil de los objetos

⁹⁷ Siguiendo la misma idea de la *producción consumidora inmediata*, dirá Marx en *El Capital* que la mercancía fuerza de trabajo es la única mercancía que se produce en la esfera del consumo, pues al consumir los medios de subsistencia necesarios para vivir, el obrero se produce a él mismo como fuerza de trabajo. Dice Marx: “La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo. Su producción, pues presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación. Para su conservación el individuo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia” (Karl Marx, *El Capital* tomo I, Vol. I, Libro primero, p. 207).

⁹⁸ Karl Marx, *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, p. 41. Las cursivas son mías.

⁹⁹ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

producidos, a su valor de uso (para el consumo), y esto a su vez, nos remite al carácter cualitativo del trabajo que los produce, tema que como hemos remarcado anteriormente, funge de horizonte crítico de la forma que dicho trabajo útil adopta en la forma capitalista de producción: el trabajo abstracto. Para ver el grado de importancia que para Marx tiene el consumo en la totalidad que es la reproducción del sujeto social y en relación con la esfera de la producción, vayamos directamente a su texto. Dice Marx en su *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*:

El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo *pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como *finalidad*. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva.¹⁰⁰

Asimismo, el consumo no solo realiza el producto en su cabalidad, sino también es “el acto en virtud del cual el productor se hace productor”¹⁰¹. En efecto, no es hasta que el producto del trabajo del productor se realiza en su finalidad de uso que la actividad misma de éste se completa de manera real.

Proceso de trabajo en *El Capital*. Elementos constitutivos

Para terminar nuestro primer capítulo, cuya finalidad es construir una fundamentación económico-filosófica del trabajo a partir de la cual nos sea posible criticar la forma enajenada en que se presenta el trabajo en la sociedad capitalista, veamos lo que dice Marx acerca del trabajo en general en *El Capital*, principalmente en los capítulos I y V del primer tomo.

Marx nos dice en el capítulo V de dicha obra, que “la producción de valores de uso, o bienes, no modifica *su naturaleza general* por el hecho de efectuarse para el

¹⁰⁰*Ibidem*. Las cursivas son mías.

¹⁰¹*Ibid.* p. 43.

capitalista y bajo su fiscalización”¹⁰². Este enunciado, aparentemente tan simple, nos revela algo de suma importancia: que el proceso de trabajo tiene una naturaleza general, la cual no se ve modificada por la forma histórica en la que se actualiza dicho proceso. ¿Cuál es esa naturaleza general del proceso de trabajo? Trataremos, en lo que sigue, apoyándonos en lo ya dicho y en la crítica de la economía política elaborada por Marx, de determinar los elementos generales que corresponderían a todo proceso de trabajo independientemente de su concretización histórica. Procederemos, por lo tanto, a partir del método que el mismo Marx considera como el más adecuado para comprender una realidad determinada. Aquel método que consiste en partir de lo concreto representado, y a partir de ahí, llegar a “abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples”¹⁰³. Para que así, después del análisis de los elementos simples de la totalidad que queremos comprender, que en este caso es el trabajo, podamos retornar a la forma concreta en que se presenta éste (su forma capitalista), pero ya no teniendo una representación caótica de él, sino “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”.¹⁰⁴ Esta es la forma en que podremos apropiarnos de lo real concreto a través del pensamiento, aunque somos consientes, al igual que Marx, que dicho concreto es el “efectivo punto de partida, y en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación”¹⁰⁵, a pesar de que se presente como resultado para el pensamiento.

Marx escribe en *El Capital* que “el trabajo es, en primer lugar un *proceso* entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que *el hombre media, regula y controla* su metabolismo con la naturaleza”¹⁰⁶. Esto nos dice que el proceso de trabajo, visto desde su forma social-natural, no es un proceso que acontezca de manera arbitraria o que le suceda a los hombres en virtud del azar o la pura necesidad, sino que, por ser un acontecimiento que está más allá de la pura animalidad del hombre, es un proceso que

¹⁰² Karl Marx, *El Capital Libro I, vol. I, tomo I*, p. 215.

¹⁰³ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, p. 50.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 51

¹⁰⁶ K. Marx, *El Capital*, Libro I, vol. I, cap. V., p.214. Las cursivas son mías. He destacado estas tres palabras, *mediar, regular y controlar* el trabajo por parte del hombre mismo, pues cuando entremos en la discusión de la enajenación del trabajo y la cosificación del proceso mismo, veremos que uno de los problemas centrales será que el hombre, bajo estas circunstancias, pierde o mantiene suspendida su capacidad de mediar, regular y controlar él mismo el proceso de trabajo.

esta siempre en posibilidad de ser regulado, controlado u organizado por él de acuerdo a un proyecto histórico libremente decidido.¹⁰⁷

También podemos decir del enunciado citado con anterioridad, que la idea de metabolismo para explicar lo que es el proceso de trabajo no es nueva, pues ya en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx hablaba de la naturaleza como aquella realidad externa al cuerpo del hombre, “con la cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir”¹⁰⁸. Por ello, “la afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza”¹⁰⁹.

El discurso crítico de Marx inaugura una nueva manera de categorizar la relación entre el ser humano y la naturaleza, pues mientras los discursos más representativos de la modernidad (el empirismo por un lado y el idealismo por el otro) se habían caracterizado por categorizar la relación hombre-naturaleza como una relación esencialmente epistémica, el discurso crítico de Marx enfatizará que, anterior a cualquier relación epistémica, existirá una relación práctico-material entre el hombre y su entorno natural, que será, en todo caso, el fundamento a partir del cual podrá darse cualquier relación teórico–epistemológica. Además de que este discurso, no solo enfatizará el carácter primordialmente práctico-transformativo de la interacción hombre-naturaleza, sino que será consciente de la auto-transformación social que resulta necesaria como mediación para la transformación de la naturaleza por parte del sujeto

¹⁰⁷ Decir que el proceso de trabajo no implica para el ser humano una forma ya dada en la cual debe llevarlo a cabo, nos arroja a la existencia de la libertad humana, pues el hombre deberá en todo momento decidir la mejor manera de llevar a cabo su enfrentamiento con la naturaleza. Sin embargo, decir que este proceso es un proyecto colectivo libremente decidido, no quiere decir que dicho proyecto haya sido el resultado de un proceso de deliberación democrática y horizontal donde todos los integrantes del sujeto social han participado libremente para determinarlo. Esta sería una forma bastante moderna de comprender la politicidad de las sociedades pre-modernas. Estamos conscientes de que en la historia han existido grupos humanos hegemónicos que dominan y explotan a otros grupos sociales y que son los primeros quienes deciden, organizan y controlan el modo en que el proyecto de reproducción social debe llevarse a cabo. Sin embargo, esto no invalida la tesis de que, aún siendo este grupo hegemónico quien decide la forma de la socialidad que más le conviene para realizar el proyecto de reproducción social, sigue siendo el sujeto social – cuya politicidad en estos casos se encuentra cargada hacia solo una parte de este sujeto en su totalidad–quien decide, aún en perjuicio de la otra parte del sujeto social, cuál es la forma más adecuada de llevar a cabo dicho proyecto. Por eso anunciamos, por el momento, que en la sociedad capitalista, incluso esta capacidad de decisión o subjetividad que tenían grupos hegemónicos en el pasado sobre el proyecto de reproducción social, ha quedado suspendida y ha sido sustituida por un mecanismo pseudo-automático que será la lógica del valor auto-valorizándose.

¹⁰⁸ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 111.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

social. Por ello escribe Marx, en este capítulo V que estamos tratando, que el hombre “al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, trasforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma”¹¹⁰.

Nos parece importante vincular estas dos oraciones, pues cuando Marx habla del sometimiento que el hombre lleva a cabo de las fuerzas de la naturaleza, está hablando no sólo de la naturaleza externa a él como sujeto social, sino de la naturaleza humana misma, y no está haciendo ninguna apología de una pretendida superioridad del hombre sobre el entorno natural. Por eso, inmediatamente después aborda la especificidad del trabajo propiamente humano, el que, para Marx, se caracterizará por ser la efectivización de un objetivo socialmente proyectado con antelación a la puesta en movimiento de las capacidades humanas, “objetivo que él [el ser humano] sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad”¹¹¹, o lo que es lo mismo, sujetar a su señorío el juego de fuerzas de su propia naturaleza en vistas a la consecución del objetivo socialmente proyectado.

Este proyecto de reproducción material, en contraste a cómo sucede en las comunidades animales (para quienes dicho proyecto parece ser un plan o estrategia de sobrevivencia que está fijado en ellos de forma natural), deberá ser en el sujeto social humano un proyecto elegido históricamente, es decir, el resultado de un momento político a través del cual deberá darle forma a su socialidad para llevar a cabo la empresa transformativa del entorno natural. De ahí que para darle forma a la naturaleza, el ser humano deba necesariamente, y de manera constante, darse forma también a sí mismo como sujeto social. En eso consistirá su politicidad, característica propia de las sociedades humanas.

Como bien apunta Bolívar Echeverría, coincidiendo con la postura de Marx tanto en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844* como en su obra *El capital*, “El telos estructural que anima al comportamiento del ser humano o social difiere por tanto esencialmente de aquél que presenta la dimensión puramente animal de la

¹¹⁰ K. Marx, *El Capital*, T. I, Libro I, vol. I, cap. V., pp. 215-216.

¹¹¹ *Ibid.* p. 216.

naturaleza”¹¹². Pues el “sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza [...]un enfrentamiento indirecto, mediado por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad”¹¹³.

Esta auto-formación y transformación de sí mismo que el sujeto social debe realizar como mediación necesaria para llevar a cabo el enfrentamiento con su entorno natural la advirtió también Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo hispanomexicano, quien en su *Filosofía de la praxis*, nos dice que “la producción -es decir, la praxis material productiva,- no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza”¹¹⁴.

Por el momento político -como auto-formación que el sujeto social hace de sí mismo -que está presente en la misma actividad productiva es por lo que para Adolfo Sánchez Vázquez, “producción y sociedad, o producción e historia forman una unidad indisoluble”¹¹⁵. Pues *lo que se hace* en el proceso de trabajo (sus determinaciones generales) y *cómo se hace* (su forma social determinada) son fenómenos que, pesar de ser diferenciables teóricamente, aparecen necesariamente en una unidad indisoluble en el plano de lo concreto real. Pero somos nosotros (la teoría filosófica) quienes, en el análisis que hacemos con el fin de encontrar lo específico de *lo que se hace* en todo proceso de trabajo, “debamos investigar el *proceso de trabajo* prescindiendo de la forma social determinada que [éste] asuma”¹¹⁶. En tanto que la investigación de *cómo se hace* aquello que en todo proceso de trabajo *se hace*, correspondería a un análisis histórico de las formas específicas en que este proceso se ha llevado a cabo.¹¹⁷

En este capítulo también Marx caracteriza a los elementos simples del proceso laboral como “la actividad orientada a un fin-o sea el trabajo mismo-, su objeto y sus medios”¹¹⁸. Veamos brevemente en qué consisten dichos elementos.

¹¹² Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*. p.167.

¹¹³*Ibidem*.

¹¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 57

¹¹⁵*Ibidem*.

¹¹⁶ K. Marx, *El Capital*, t. I, Libro I, vol. I, cap. V., p. 215.

¹¹⁷ Por nuestra cuenta nos limitaremos en este segundo sentido del análisis (el histórico) a determinar las características peculiares del proceso de trabajo bajo su forma capitalista de manifestación. En tanto que desde el primer modo del análisis mencionado, el que llamaremos por el momento, el análisis de las determinaciones ontológicas del trabajo, intentaremos agotar lo que nuestras capacidades y la misma extensión del presente trabajo nos permitan llevar a cabo.

¹¹⁸*Ibid.* p. 216.

Objeto de trabajo

El objeto de trabajo lo podemos concebir de dos formas, la primera se refiere a aquella parte de la naturaleza que el hombre transforma directamente en su estado natural, es decir, aquel material natural que entra en contacto directo con la actividad vital del hombre¹¹⁹, cuando ésta tiene como fin encontrar en la transformación de aquélla la satisfacción de una necesidad social-natural. Marx escribe: “Todas las cosas que el trabajo se limita a desligar de su conexión directa con la tierra son objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza”¹²⁰. Por ejemplo, la madera que toma el hombre de los árboles del bosque para construir su choza, es el objeto de trabajo de este hombre, quien busca con dicha acción, subsanar la necesidad de poder vivir bajo un techo seguro y resguardarse de los peligros que lo acechan a la intemperie.

La segunda forma en la que podemos encontrar un objeto de trabajo es aquella forma en la que la naturaleza ha pasado ya con anterioridad por un cierto proceso de trabajo por muy simple que éste sea, es decir, cuando ya no entra el trabajo del hombre en relación directa con una parte de la naturaleza en su estado natural, por ejemplo, la piel con la que se hacen los zapatos en la industria del calzado. En este caso el objeto de trabajo puede llamarse con más propiedad materia prima, pues este objeto “ya ha pasado por el filtro de un trabajo anterior”¹²¹. Esta materia, al entrar en contacto de nuevo con el trabajo humano vivo, será nuevamente modificada, ya sea para incorporarse como sustancia primordial de un nuevo producto, o bien para convertirse en material auxiliar de su composición.¹²²

Medios de trabajo

En el proceso de trabajo mismo, el hombre proyecta fines a realizar y conforme a éstos se van revelando los medios necesarios y posibles que podrían coadyuvar a su realización. En este proceso el hombre debe aprender de la relación directa con su entorno natural a

¹¹⁹ Cuando hablemos de actividad productiva del hombre tómease en cuenta que hablamos de un hombre siempre integrado en una comunidad u organización social determinada, llámese ésta familia, tribu, horda, clan u alguna otra organización de tipo más civilizado.

¹²⁰ *Ibid.* p. 217.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Vid.* Karl Marx, *Óp. Cit.* 216-217.

escuchar lo que este mundo está dispuesto a ofrecerle. Es decir, que al transformar su entorno para vivir mejor, no impone y violenta de manera arbitraria o caprichosa el objeto de su actividad vital, sino que aprende a observar las características objetivas de su objeto de trabajo, para con ello, descubrir cuáles son las verdaderas posibilidades de su transformación, así como para descubrir e inventar cuales son los mejores y más adecuados instrumentos (que a su vez también son productos del trabajo) que debería emplear para la realización del fin proyectado. Es aquí cuando “el trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar conforme al objetivo que se ha fijado, como medio de acción sobre otras cosas”¹²³. En este sentido es que dice Marx que lo mismo natural se convierte en un órgano de su propia actividad vital, “en órgano que el obrero [o trabajador en general] añade a sus propios órganos corporales, prolongando así, a despecho de la Biblia, su estatura natural”¹²⁴.

Podemos decir entonces que el medio de trabajo, en general, es “una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como vehículo de su acción sobre dicho objeto”¹²⁵, facilitando con ello la realización del fin proyectado. Por ello afirma Marx que “ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea solo la mano; ninguna, sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea sólo la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje”¹²⁶.

Así, el ser humano, a través de su observación y de una práctica, a veces repetitiva, de ensayo-error, pregunta a la naturaleza cómo la puede transformar y depende de saber escucharla, o en saber observar cuales son las cualidades de la materia a transformar, lo que le dará al hombre la posibilidad de diseñar los mejores instrumentos para poder interferir y modificar la forma natural de la materia sin que en esta intervención destruya y deje inservible el objeto de su propio trabajo.

¹²³ *Ibid.* p.217.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, p.35.

Tipos de medios

El medio de trabajo puede revestir varias formas, desde una piedra para golpear, un animal para arar la tierra, o incluso la tierra misma, en tanto condición objetiva que posibilita la realización del trabajo mismo, caso este último en el que el territorio tuvo que haber sido modificado por un trabajo previo. Marx escribe: “la tierra misma es un medio de trabajo, aunque para servir como tal en la agricultura presuponga a su vez toda una serie de otros medios de trabajo y un desarrollo relativamente alto de la fuerza laboral”¹²⁷. A su vez, algunos medios de trabajo pueden ser también objetos del mismo, como en el caso del ganado, el que además de proporcionar carne, piel y leche, también es un excelente medio para abonar la tierra.¹²⁸

Algunas afirmaciones de parte de Marx en cuanto al carácter de objetos de los animales puede parecer escandalosas para algunas posturas éticas actuales, las cuales, defienden a ultranza el respeto a la naturaleza y la no primacía del hombre por encima de aquélla. Sin embargo, pese a que Marx tan solo se limita a describir un hecho histórico: el de que en todos los tiempos el animal ha sido un medio de subsistencia elemental para el hombre, su teoría del trabajo como proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza, de ninguna manera va en contra del respeto a ésta. Pues como lo dirá Marx, el entorno natural es el cuerpo inorgánico del hombre y por esto mismo, el mantenimiento de su vida como ser natural estará siempre condicionado por la relación que mantenga con dicho entorno. En sus propias palabras: “decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir”¹²⁹. De ahí que podamos incluso afirmar, a partir de lo contenido en el discurso crítico de Marx, que la destrucción y devastación que el hombre haga de su entorno natural, será, en última instancia, una acción autodestructiva.

Por otro lado, el tipo de posturas que critican la teoría marxista aduciendo que ésta considera a la naturaleza como a un objeto manipulable y explotable por el sujeto humano, son posturas abstractas que, en primer lugar, aceptan acríticamente una presunta separación entre sociedad y naturaleza, y en segundo lugar, son posturas que en nombre de una

¹²⁷ K. Marx, *El Capital*, Libro I, t. I, vol. I, p.218.

¹²⁸ Vid. K. Marx, *Op.cit.*p.221.

¹²⁹ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 111.

supuesta eticidad pro-naturaleza dejan de lado, e incluso siempre soslayan, el grado de sojuzgamiento y de explotación que sufre gran parte de la población humana en manos de otro sector social, o en todo caso, no logran ver la subordinación que sufre el sujeto mismo bajo los mecanismos sociales u objetos que él mismo ha construido. Es por eso que lejos de ser una teoría de la subordinación de la naturaleza como objeto manipulable, el discurso crítico de Marx pretende ser, tanto una teoría del conocimiento que reconoce la interacción práctica existente entre sociedad y naturaleza como fundamento de la objetividad, como una reivindicación del sujeto negado y sojuzgado por los mismos mecanismos objetivos que él mismo produce históricamente.

Estructura tecnológica del campo instrumental y politicidad del sujeto social

Después de esta digresión volvamos a los medios de trabajo. Habíamos dicho que éstos revestían diversas formas, como herramientas, animales, o la tierra misma en tanto que brindaba al trabajador el campo de su acción. Pero todos estos medios nunca aparecen aislados, pues siempre están insertos dentro de una totalidad estructural técnica, la cual nos puede incluso revelar el tipo de organización y el desarrollo técnico de una sociedad determinada. En efecto, la estructura técnica del campo instrumental está íntimamente vinculada con la identidad del sujeto social, con la forma de organización política que éste asume para la reproducción material de su vida como ente social-natural. Al respecto dice Bolívar Echeverría:

La necesidad de poseer una forma peculiar le viene al campo instrumental del hecho de que su función es la de mediar o posibilitar, en la reproducción física del sujeto, su reproducción política. El horizonte de posibilidades de forma que él delimita para el objeto es, en definitiva, un horizonte de posibilidades de autotransformación para el sujeto.¹³⁰

Para entender mejor esta idea, podemos remitirnos a la pregunta frecuentemente lanzada a historiadores y antropólogos sobre la cultura maya, por ejemplo, y a la estructura tecnológica de su campo instrumental. Se cuestiona frecuentemente a los investigadores: ¿por qué si los mayas conocían el círculo y la rueda, ya que ésta tiene presencia tanto en

¹³⁰ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 181.

juguets como en calendarios, no la utilizaron dentro de su campo instrumental propiamente laboral? Al respecto podríamos contestar, a partir de lo dicho en nuestro texto, que si esta civilización no llevó a cabo el uso técnico de la rueda con fines productivos, no fue por una incapacidad mental o cultural, sino que la forma de organización política que existía en dicha sociedad, requería de tal manera su propia continuidad, que la introducción del uso de la rueda con fines productivos hubiera seguramente roto con dicha forma de organización social. Pues, al verse potenciadas las fuerzas productivas de esa sociedad, hubiérase dado una tensión que pondría en juego la forma de identidad que el sujeto social en ese momento consideraba la más óptima para su reproducción y mantenimiento. En otras palabras, si no se usaba la rueda con fines productivos, era porque simplemente no era necesario, en tanto que existía una organización política (de carácter esclavista) que hacía posible prescindir, en ese momento, de la rueda para fines productivos.

La relación entre la identidad política del sujeto social y la estructura tecnológica del campo instrumental de su actividad productiva ya la había advertido el mismo Marx, quien en su análisis de los elementos simples del trabajo nos dice que “los medios de trabajo no solo son escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo”¹³¹. Por ello sirve más el descubrimiento de los medios de trabajo para revelar, tanto las relaciones laborales como el desarrollo de las fuerza productivas de una época, que el material que proporciona para éste mismo fin el descubrimiento de objetos sagrados, los que, como sabemos, en todo caso son más adecuados para revelar lo que los hombres *creían ser* pero no precisamente lo que *eran* en su vida material. Pues sabemos que “la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden [...] no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”¹³².

¹³¹ K, Marx, *El Capital*, Libro I, t. I, vol. I, p.218.

¹³² K, Marx, *La ideología alemana*, Ediciones pueblos unidos Montevideo, 1959. Traducción de Wenceslao Roces, fragmento tomado de E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, pag.205.

Para Marx, dentro de la totalidad que implica el proceso de trabajo, el campo instrumental de éste conforma lo que él llama metafóricamente el sistema óseo o muscular de la producción. Dejemos que hable Marx al respecto.

Entre los medios de trabajo mismos, aquellos cuya índole es mecánica, y a cuyo conjunto se le puede denominar sistema óseo y muscular, revelan características mucho más definitorias de una época de producción social que los medios de trabajo que solo sirven como recipientes del objeto del trabajo—por ejemplo, tubos, toneles, cestos, jaras, etc.— y a los que podríamos llamar, en su conjunto y de manera harto genérica, sistema vascular de la producción.¹³³

Así, el estudio riguroso y científico del sistema óseo del proceso de trabajo o de los instrumentos, herramientas y medios de trabajo encontrados por la arqueología o paleontología puede revelar, en tanto que nos muestra la estructura técnica dentro de la que se inserta un instrumento determinado, tanto el modo de producción como el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el dominio o relación que mantenía el hombre con su entorno natural en una época determinada.

Actividad productiva. Trabajo útil

Hemos hablado tanto del objeto del trabajo (como materia natural o como materia prima) como de los medios de trabajo (instrumentos, herramientas o la tierra misma como condición de la realización del trabajo), y hemos esbozado las formas en las que se presentan estos elementos dentro del proceso del trabajo. Ambos elementos tienen una característica en común: que ambos representan las *condiciones objetivas* básicas de posibilidad para la realización efectiva de cualquier actividad productiva y son lo que Marx denomina en *El Capital* los medios de producción.¹³⁴

Pero no es hasta el contacto con el *factor subjetivo* del proceso de trabajo, es decir, la actividad productiva, que dichos elementos objetivos se realizan efectivamente como valores de uso. El *trabajo vivo* entonces, será el elemento catalizador que pondrá vida al trabajo pretérito cristalizado en los medios de producción (tanto del objeto como de los

¹³³ K. Marx, *El Capital*, Libro I, T. I, Vol. I, p.218.

¹³⁴ Vid. K. Marx, *Op. Cit.* p.219.

medios de trabajo). El trabajo vivo será entonces el único elemento dentro del proceso de trabajo que actualice la potencia de dichos medios, pues en esencia es él mismo una actualidad pura. Dejemos hablar a Marx, quien con gran capacidad literaria nos dice al respecto que:

Corresponde al *trabajo vivo* apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes. Lamidas por el fuego del trabajo, incorporadas a éste, animadas para que desempeñen en el proceso las funciones acordes con su *concepto* y su destino, esas cosas son consumidas, sin duda, pero con un *objetivo*, como elementos en la formación de nuevos valores de uso, de nuevos productos que, en cuanto medios de subsistencia, son susceptibles de ingresar al consumo individual o, en calidad de medios de producción, a un nuevo proceso de trabajo.¹³⁵

La actividad vital productiva es un elemento más del proceso de reproducción social visto como una totalidad productiva, distributiva y consuntiva. Pero, al parecer, es un elemento de una peculiar importancia, pues “es el único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos del trabajo pretérito [objetos y medios de trabajo]”¹³⁶. Esta actividad consistirá en la objetivación de un movimiento, de una potencia o de una capacidad trasformativa. Producirá como resultado un valor de uso, “un material adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”¹³⁷.

El proceso de trabajo en general (no refiriéndose a ningún modo específico de éste) será para Marx en *El Capital* aquel elemento mediador entre el ser humano y lo que se le presenta a éste como la naturaleza. Será la forma de relación práctico-material entre el hombre y la naturaleza a partir de la cual es posible la construcción de una nueva forma de objetividad. En palabras de Marx, el trabajo es:

... una actividad [social] orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, *apropiación de lo natural* para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y *común*, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.¹³⁸

¹³⁵ K. Marx, *Op.cit.* p.222.Las cursivas son mías.

¹³⁶ *Ibid.* P. 222.

¹³⁷ *Ibid.* p. 219.

¹³⁸ *Ibid.* 223. Las cursivas son mías.

El hecho de que esta actividad sea una eterna condición natural de la vida humana, no significa que esté fuera de la historia. Por el contrario, el hecho de que es común a todas las formas de sociedad la hace una actividad que está siempre en la historia. La estructura que podemos llamar trans-histórica dentro del proceso de reproducción social se refiere más bien a que dentro de éste, existe una lógica que está más allá de la forma específica en que se efectiviza dicho proceso. Comprender esta estructura trans-histórica del proceso de trabajo, o mejor dicho, común a todas las sociedades en las que se realiza, nos previene contra la naturalización y eternización de una forma específica de realización del proceso de trabajo. Pues, por ejemplo, del hecho de que en la sociedad capitalista los medios de producción se presentan efectivamente como capital, no se sigue que en toda sociedad los medios de producción son necesariamente capital.

La actividad vital o el trabajo vivo, al estar orientado a la producción de valores de uso cualitativamente diversos, en tanto que las necesidades sociales son de diversa índole, deberá ser él mismo trabajo cualitativamente diferenciado, con una especificidad determinada según sea el fin de su ejecución.

Este tipo de trabajo diferenciado Marx lo tratará al examinar la doble forma de objetividad que presenta la entidad denominada mercancía en el capítulo I de *El Capital*. Él advierte que esta entidad, al ser portadora de dos tipos de valor (que incluso caracterizará como contradictorios): el valor de uso o la utilidad natural-social del producto por un lado, y el valor o forma de objetividad puramente social (caracterizada por referirse tan solo al tiempo de trabajo socialmente gastado en la producción de algo y por tanto a su intercambiabilidad) por el otro, debía ser, en consecuencia, el resultado y objetivación de una actividad igualmente bifacética y contradictoria que su producto. En efecto, una mercancía, sería así en tanto valor de uso, el resultado de una actividad productiva orientada a un fin, dotada de una especificidad concreta, y por tanto, cualitativamente distinta a las demás actividades que conforman la totalidad productiva dentro de una sociedad. Al trabajo considerado desde esta perspectiva es a lo que Marx llamó trabajo útil, que es la actividad productiva que “se halla determinada por su finalidad, modo de operar,

objeto, medio y resultado”¹³⁹ y “cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso”¹⁴⁰.

Al mismo tiempo, la mercancía, en tanto portadora de valor, es la objetivación de un trabajo, pero ahora considerado éste como puro gasto de energía, como pura fuerza de trabajo vertida en ella. Es pues, expresión de trabajo abstracto, que no es un trabajo distinto y separado al trabajo útil, sino la consideración por medio de la cual, se hace abstracción del carácter cualitativo del trabajo vertido en el producto en vistas sólo a su intercambiabilidad mercantil.

El carácter bifacético de la mercancía lo traslada Marx al carácter bifacético y contradictorio del trabajo contenido en ella. Este punto, para Marx, “es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”¹⁴¹. Pues así como el valor de uso es el término con el cual Marx categoriza el horizonte social-natural desde el cual puede criticar la forma puramente social (el valor) de la riqueza en la sociedad capitalista, el concepto de trabajo útil, como actividad cualitativamente diferenciada, es el horizonte desde el cual es posible hacer la crítica de la forma en que se presenta la actividad productiva en la sociedad capitalista: la forma abstracta del trabajo.¹⁴²

La diversidad de valores de uso existentes en una sociedad es la manifestación objetivada de la diversidad social-natural del trabajo humano, es decir, del “conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad”¹⁴³. Esta pluralidad de las actividades productivas es un componente de todo proceso de producción en general, una característica común a todas las formas de producción social, y por tanto, que se encuentra más allá de cualquiera de estas formas. De tal manera esto es así, que esta división social natural del trabajo será el soporte y la “condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción

¹³⁹ *Ibid.* p. 51.

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² Afirmamos incluso que, el creer que la teoría del valor realizada por Marx es una teoría que debería aplicarse a una posible sociedad pos-capitalista, es no haber comprendido la crítica de la economía política y de la sociedad capitalista por parte de Marx. Pues, una sociedad que a pesar de ya no ser capitalista, en el sentido de no producir en función de la valorización del valor, siga siendo una sociedad productora de valor, es una sociedad donde la forma del trabajo abstracto sigue dominando y sojuzgando a su soporte social-natural que es el trabajo útil, cuyo valor se encuentra más en su carácter cualitativo en tanto productor de valores de uso cualitativamente diferentes, que en ser pura fuerza de trabajo gastada en la producción los mismos.

¹⁴³ *Ibid.* p.52

de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo»¹⁴⁴.

De nuevo encontramos en el discurso crítico de Marx, ahora bajo la forma del concepto *diversidad social del trabajo*, ese horizonte social-natural, trans-histórico o común a todas las formas de producción, a partir del cual le es posible al filósofo de Tréveris criticar la forma específica (cosificada) en que se presenta el proceso de trabajo en la sociedad capitalista.

¹⁴⁴ *Ibidem.*

Capítulo II

El problema de la enajenación en el discurso crítico de Marx

“...el valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático”.

Karl Marx, *El Capital* t. I, Libro I, t. I.

“Al incorporarse la capacidad viva de trabajo a los componentes objetivos del capital, éste se transforma en un monstruo animado y se pone en acción cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”.

K. Marx, *El Capital*, capítulo VI (inédito).

2.1 Enajenación en los *Cuadernos de París*

Cuando Marx se traslada en 1843 a París, debido a su incorporación al periódico de los *Anales franco-alemanes*, tras el cierre impuesto en Alemania de la *Gaceta Renana* donde él participaba activamente, se ve confrontado por una realidad social que lo deja impresionado: por un lado, la depauperización de las clases trabajadoras en medio de una sociedad pretendidamente civilizada y progresista, pero por el otro, queda deslumbrado por la capacidad de organización y la “frescura” del incipiente movimiento obrero francés. En una carta dirigida a Ludwig Feuerbach, fechada el 11 de agosto de 1844, Marx le dice a Feuerbach, en relación al carácter de emancipación que él observa en el movimiento del proletariado francés:

Resulta interesante observar cómo, a diferencia del siglo XVIII, la religiosidad ha ascendido a las capas medias y a la clase superior, mientras la irreligiosidad- pero la irreligiosidad de los hombres *que sienten en sí mismos su calidad de hombres*- ha descendido al proletariado francés. Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo.¹⁴⁵

La percepción de Marx respecto a estos obreros no sólo será de empatía por sus vidas agobiantes y depauperizadas, sino que ya desde esta época, 1844, verá en esta clase en

¹⁴⁵ Karl Marx, “Carta de Karl Marx a Ludwig Feuerbach”, incluida en *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, Traducción de Bolívar Echeverría, p. 179. Las cursivas son mías.

crecimiento la posibilidad de la misma emancipación humana, pues dice que “de todas maneras, estos bárbaros [en alusión sarcástica a la clase civilizada burguesa] de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre”¹⁴⁶.

Pero además, Marx verá algo más en esta sociedad industrializada. Verá que el trabajo se presenta bajo una *forma* muy específica, que ya desde su juventud reconocerá como una forma no natural, ajena a la lógica inherente a la reproducción del sujeto social en cuanto tal, y determinada históricamente por la sociedad capitalista: la forma enajenada del trabajo. En efecto, a Marx le es posible percibir que la inmediatez en la que se presenta el trabajo en la sociedad capitalista no es la única forma posible en la que el trabajo puede existir. Esto es posible gracias a que comprende, que en dicha forma de manifestación histórica del trabajo subyace una sustancia trans-histórica del mismo, la que puede tomar incontables formas, que no son para Marx una fatalidad natural, sino el resultado de la actividad misma de los hombres en la historia, y que pueden ser, por tanto, transformadas por ellos mismos.

El carácter enajenado/enajenante del intercambio mercantil

Como ya mencionamos, cuando Marx llega a París en 1843 y se enfrenta con las condiciones excesivamente desfavorables en las que se encuentra la clase obrera, en relación con la riqueza material que se estaba produciendo gracias a la industrialización productiva cada vez más avanzada, hay algo que le resulta problemático e incluso contradictorio: la relación inversamente proporcional entre la riqueza en crecimiento de la sociedad moderna y el empobrecimiento de las personas que producen inmediatamente dicha riqueza. A partir de este *hecho* económico, y de los primeros acercamientos que empieza a tener con los economistas ingleses, como David Ricardo y Adam Smith, es que Marx escribe una serie de notas (ahora tituladas los *Cuadernos de París*) a partir de las cuales desarrollará, en ese mismo año, el texto que posteriormente fue titulado como los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Los *Cuadernos de París*, según Adolfo Sánchez Vázquez, “fueron publicados en su lengua original con el título de *Okonomishe Studien* (Excerpts- Estudios económicos Extractos- en el tercer tomo de la edición de *Obras Completas Marx y Engels* conocido por la sigla MEGA (Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-*

La sociedad que Marx pretende criticar desde su fundamento material es la sociedad moderna capitalista, una sociedad que se promulga a sí misma como aquella donde los individuos libres e iguales producen la riqueza social. Dirá incluso en la *Introducción general a la Crítica de la economía política de 1857*: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida”¹⁴⁸. Pues bien, esta sociedad de individuos libres e iguales será, ya para el joven Marx de los *Cuadernos de París*, una sociedad enajenada.

Para llegar a este juicio, Marx tendrá siempre en mente un horizonte crítico desde el cual podrá decir que la forma específica en que se presentan las relaciones entre los hombres le resulta una forma enajenada. Este horizonte será en los *Cuadernos de París* la idea de una *comunidad humana* o entidad social, la cual “no es un poder abstracto universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce”¹⁴⁹, en tanto miembro activo de dicha comunidad. En esta comunidad, son las necesidades de cada individuo, así como las capacidades de producción de cada uno de ellos, lo que pondrá en movimiento el intercambio de sus respectivos productos, realizándose con ello la complementariedad de sus distintos trabajos útiles. De ahí que Marx afirme que en esta comunidad, “el intercambio, tanto de la actividad humana en el propio proceso de producción como de los productos humanos entre sí, equivale a la actividad genérica y al goce genérico, cuyo modo de existencia real, consciente y verdadero es la actividad social y el goce social”¹⁵⁰. La misma idea de comunidad humana es la que Marx expresará en *El Capital*, cuando después de criticar la sociedad productora de mercancías nos dice:

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social [...] El producto todo de la asociación es un *producto social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia.¹⁵¹

kritische Gesamtausgabe) publicada por el Instituto Marx Engels-Lenin de Moscú”, Adolfo Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo” en *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p. 15).

¹⁴⁸ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, p. 33.

¹⁴⁹ Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p.137.

¹⁵⁰ *Ibid.* pp. 137-138.

¹⁵¹ Karl Marx, *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, p. 96. Las cursivas son mías.

En esta entidad social los integrantes de la misma mantienen entre sí, por medio del intercambio de sus productos, una serie de relaciones orgánicas con el resto del conjunto. Los hombres aquí se reconocen mutuamente como seres humanos en cuanto tales, es decir, como sujetos de necesidad y como dotados, todos ellos, de alguna capacidad determinada para producir algo útil para los demás. “Esta comunidad- dice Adolfo Sánchez Vázquez- presupone, pues, la relación entre individuos necesitados que, merced, al intercambio, *complementan* mutuamente la satisfacción de sus necesidades. El intercambio corresponde aquí al verdadero ser comunitario”¹⁵². Por lo cual, en este tipo de entidad social, “la relación de hombre a hombre que se da con él no tiene por tanto, un carácter enajenado”¹⁵³. Bajo esta forma de re-producción social existe una preeminencia de lo que en el primer Capítulo del presente texto hemos denominado como “la lógica del valor de uso”, tanto de las actividades productivas como de los productos engendrados por ellas, pues aquí, la producción tiene un fin social-natural, que es el consumo o subjetivización de los productos que los hombres, en tanto sujetos de necesidad, llevarán a cabo al enfrentarse con ellos. En dicha comunidad, es necesario el intercambio, pero éste “no se identifica con el comercio, sino que cumple la *función social* de poner en movimiento productos del trabajo que satisfacen necesidades humanas. Este tipo de comunidad es caracterizada en relación con la esencia genérica del hombre, y excluye la propiedad privada y el comercio”¹⁵⁴.

En contraste con la comunidad humana está la sociedad comercial, aquélla que es elevada a sociedad “natural” por la economía política clásica, pues “la sociedad, dice Adam Smith, es una sociedad de actividades comerciales. Cada uno de sus miembros es un comerciante”¹⁵⁵. En esta sociedad, el intercambio, esa función social que en la comunidad humana es tan necesaria para poner en movimiento los productos que satisfacen necesidades humanas, revestirá una forma no humana o enajenada. En ella, el intercambio de los productos se dará bajo la forma de intercambio mercantil, en el cual, será necesario que la relación del hombre con el hombre sea negada para que exista bajo la forma de una relación de propietario privado con propietario privado. Así, bajo la forma de la propiedad

¹⁵² Adolfo Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo” ensayo contenido en *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p.60.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ K. Marx, *Op. Cit.* p. 138. Las cursivas son mías.

privada, el intercambio ya no se llevará a cabo en función de la satisfacción de las distintas necesidades humanas a través de la diversidad de los trabajos útiles (objetivizados en productos) de los integrantes de la entidad social, sino que se realizará, haciendo abstracción tanto de las necesidades humanas como del carácter útil y social de los trabajos y de sus resultados (los productos).

En este tipo de organización social, dirá Marx en *El Capital*, siguiendo la misma idea de sus notas de lectura de 1844 “los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio [mercantil] establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores”¹⁵⁶. Es decir, el intercambio aquí se llevará a cabo, tan sólo en función del valor económico de los productos que, en tanto que resultado de trabajos privados de individuos no relacionados orgánicamente con los otros, solo podrán ser intercambiados si se presupone que cada uno de los actores del intercambio es, a su vez, propietario de una cierta cantidad de valor (ya sea en la forma de mercancía o ya sea en la forma dinero) que podrá ser ofrecida a cambio de la mercancía del otro propietario privado.¹⁵⁷ En este tipo de sociedad productora de mercancías, la “relación social general de producción consiste en *comportarse* [los productores] frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado”¹⁵⁸.

Así, la premisa de la realización de la socialidad en la *sociedad comercial* ya no será, como en la *comunidad humana*, el reconocimiento del hombre en cuanto tal, de sus necesidades y de la utilidad de los distintos trabajos, sino la propiedad privada como

¹⁵⁶ Karl Marx, “La mercancía; el carácter fetichista de la mercancía y sus secretos” en *El Capital*, Libro I, tomo I, Vol. I, p. 89.

¹⁵⁷ A pesar de que en estos textos Marx no ha desarrollado su teoría del valor (lo que hará de manera minuciosa en *El Capital*), ya acepta desde estos textos de juventud, que el valor no es una propiedad natural de los productos del trabajo, y que surge como una determinación social necesaria en el intercambio mercantil. Asimismo, reconoce claramente que la corporización del valor es el dinero, el intermediario o equivalente general en el intercambio mercantil. No obstante, a pesar de no haber desarrollado un minucioso análisis económico de estas categorías económicas (valor y dinero), Marx parte de la función que la misma economía política clásica le confiere a la existencia del dinero: como intermediario en el proceso de circulación de las mercancías, para, a partir de una postura ético-filosófica, revelar cómo la presencia omnipotente que tiene esa entidad mediadora en la sociedad comercial afecta negativamente al hombre en cuanto tal, cuestión que para la economía política clásica es totalmente irrelevante. A este fin, que tuvo Marx en su planteamiento del carácter enajenante del dinero, nos adscribimos por el momento, y no al análisis económico ni de su esencia ni de su surgimiento.

¹⁵⁸ *Ibid.* 96. Las cursivas son mías.

condición de posibilidad del reconocimiento mutuo que los actores del intercambio mercantil harán de sí mismos y de los otros como poseedores de mercancías igualmente intercambiables. En esta realidad social, “si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que *son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*”¹⁵⁹.

Carácter enajenado/enajenante del dinero

“El movimiento mediador del hombre que intercambia –dice Marx- no es un movimiento humano, una relación humana; es la relación *abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada”.¹⁶⁰ Pero como la propiedad privada no se relaciona con la propiedad privada si no es por medio del valor, y como el valor tiene la necesidad de independizarse de la mercancía que habita para existir de manera “autónoma” en el dinero, entonces, para Marx, el dinero será la forma enajenada del movimiento mediador del hombre que intercambia. Vayamos a las notas de 1844 del joven Marx para ver cómo caracteriza él la enajenación del intercambio social de los productos en esta entidad intermediaria que es el dinero.

Lo esencial del dinero - dice Marx- no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la actividad mediadora—el movimiento o acto humano, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros—se encuentra enajenada en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una cosa material, exterior al hombre.¹⁶¹

Veamos brevemente en qué consiste el dinero y por qué es que Marx dice que en él se encuentra la actividad social del intercambio bajo una forma enajenada.

Cuando se da el intercambio mercantil es necesario que los productos heterogéneos tengan algo en común en virtud del cual puedan ser conmensurables. Este algo común no puede ser ninguna determinación natural de las cosas que se van a intercambiar, pues en su particularidad estas cosas son inconmensurables. Por tanto, será necesario llegar a una determinación puramente social a partir de la cual estos productos puedan ser

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 89. Las cursivas son mías.

¹⁶⁰ Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)* p. 128.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 126.

intercambiables. Esta determinación social será el valor (económico) de cada uno, cuya expresión en una tercera cosa distinta a las mercancías que se van a intercambiar será la forma de dinero.¹⁶² Así, esta tercera mercancía peculiar que es el dinero, servirá de mediador en el intercambio mercantil, jugando el papel de equivalente general en tanto expresión corporeizada del valor. Sin embargo, en la sociedad comercial, es decir, en aquella sociedad donde la actividad productiva está predominantemente dirigida hacia la producción de mercancías, este mediador que es el dinero adquirirá una omnipotencia tal, que la actividad medidora, que es propiamente humana, se presentará en esta sociedad como un atributo propio del dinero.

“Tenemos, pues -dice Adolfo Sánchez Vázquez- que una actividad humana o una *relación social* necesaria, puesto que los productos tienen que intercambiarse, deja de presentarse con su carácter humano, social, para convertirse en atributo de una cosa”¹⁶³. Aquí, “el mediador no es ya el hombre sino la cosa misma que se vuelve así un mediador ajeno entre las propias cosas, entre el hombre y ellas y entre los hombres mismos”¹⁶⁴. Ahora, sólo por medio del dinero se podrán intercambiar los productos entre sí en tanto valores equivalentes. Pero no sólo eso, sino que incluso solo a través de su *posesión*, los mismos hombres se podrán reconocer entre sí en tanto propietarios privados, y ya no en tanto sujetos de necesidad. En la sociedad mercantil, las cosas ya no tienen valor en sí mismas si no es porque el dinero las representa, y el hombre en cuanto tal, como sujeto de necesidad y como productor de valores de uso para la comunidad, tampoco tendrá ya un valor si no es por su relación de posesión con el dinero, que se ha tornado de ser un simple medidor en el intercambio, a ser la entidad que da valor al mundo y a los hombres que

¹⁶² Aún en estos *Cuadernos de París*, el joven Marx no acepta que el valor de una mercancía se determina según el tiempo de trabajo socialmente necesario para ser producida, sino que “la ley del valor [...] es en definitiva para el joven Marx un caso particular de la relación entre la oferta y la demanda que preside el comercio y la competencia como consecuencias inmediatas de la propiedad privada”. (Adolfo Sánchez Vázquez “Economía y humanismo” en *Cuadernos de París* –notas de lectura de 1844-p. 58). Sin embargo, el que Marx aún crea que el valor se determina más por una relación entre la oferta y la demanda y no por el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía, no significa que no considere que el valor es una determinación puramente social y no una propiedad natural de los objetos producidos. En este sentido dirá en *El Capital* que “la determinación de los objetos para el consumo *como valores* es producto social *suyo* [de los hombres] a igual título que el lenguaje” independientemente de si el valor es tiempo de trabajo objetivizado o si es una relación entre la oferta y la demanda. (Karl Marx, “La mercancía; el carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, p. 91).

¹⁶³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. Cit.* p. 72. Las cursivas son mías.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

habitan en él. Esto lo advirtió muy bien Marx en *La Cuestión judía*, cuando al hablar de la preeminencia que tiene el dinero en la sociedad burguesa, dice:

El dinero es el celoso Dios [...] ante el cual no pude prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de *su valor peculiar*, tanto del mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la *esencia enajenada del trabajo* y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.¹⁶⁵

En la sociedad burguesa, el dinero toma la forma de un ídolo, pues a pesar de ser un producto humano (resultado de la actividad del hombre), el hombre, en virtud de un proceso de enajenación práctico-epistémica por medio del cual éste ha depositado sus atributos como ser social en dicho producto, termina considerando que dichos atributos le pertenecen de manera intrínseca a su producto, y por tanto, terminan haciendo de él un objeto de veneración.

Hay que decir que el valor atribuido al dinero no surge de una consideración meramente arbitraria, sino que tiene su fundamento objetivo en que cada elemento de la riqueza material es portador de un cierto tipo de *valor* que no tiene nada que ver con su *objetividad material*.¹⁶⁶ Este *valor general*, que tendrán todas las cosas producidas en la sociedad mercantil, será una forma de *objetividad puramente social*, pues tendrá que ver con la cantidad de trabajo humano social (abstractamente considerado) objetivado en cada producto. Esta consideración del trabajo en su particularidad como trabajo humano en general, como pura energía homogénea gastada en la producción de los productos, será una abstracción del valor peculiar del trabajo humano. Consideración abstracta que, a nuestro juicio, no solo será el origen de una desvalorización del carácter cualitativo del trabajo, sino también del carácter cualitativo tanto de los productos producidos por él como de la naturaleza en tanto *sustancia material* de la riqueza. Pues, en esta sociedad, si algo se considera como un elemento de la riqueza lo será más en tanto que contiene una determinada *cantidad de valor* que en función de que, merced a sus propiedades naturales, pueda satisfacer una determinada necesidad social-natural.

¹⁶⁵ Karl Marx, *La cuestión judía*, p. 160. Las cursivas son mías.

¹⁶⁶ Hemos tratado el doble carácter de la objetividad de lo real en el Capítulo I sección primera titulada “Naturaleza histórica. Carácter material e histórico de la naturaleza”.

Si el *valor* bajo la forma enajenada del dinero, pudiera hablar en la sociedad burguesa -siguiendo la metáfora que hace Marx respecto de la mercancía parlante en el *Capital*¹⁶⁷ - hablaría muy probablemente de la siguiente forma: “Todas las cosas del mundo solo tienen valor gracias a su relación conmigo, a que yo las puedo representar. Yo soy la socialidad, pues solo por medio de mí, los hombres pueden relacionar sus distintos trabajos a partir del intercambio de sus mercancías. Yo le otorgo al hombre la personalidad y la posibilidad de hacer efectiva su voluntad, por tanto, ¡yo soy la personalidad y la voluntad!”

Así, el dinero, de haber nacido como siervo (mediador en el intercambio), se convierte en un dios.¹⁶⁸ “Su culto se vuelve un fin en sí. Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador. Si en un principio- dice Marx- parecía que era el mediador el que tendría valor sólo en la medida en que representase a los objetos, son éstos ahora los que solo tienen valor en la medida en que lo representan”¹⁶⁹. El mediador se ha vuelto *conditio sine qua non* de la relación entre los hombres, pero su “poder socializante” en realidad no le pertenece, sino que es la actividad medidora humana del intercambio la que se encuentra *enajenada* en él. El dinero se muestra, ya para el joven Marx, como una entidad de carácter doblemente enajenado, pues, por un lado, es él mismo en su existencia concreta la figura enajenada de la esencia de la propiedad privada; y por el otro, en él se encuentra enajenada, a su vez, la actividad social mediadora del hombre en el intercambio. No sólo eso, sino que al ser la esencia de la propiedad privada¹⁷⁰ la forma enajenada de la actividad genérica del hombre, es decir, de su actividad productiva como ser genérico, y al

¹⁶⁷ Vid. Karl Marx, “La mercancía: el carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, p. 101.

¹⁶⁸ Cfr. Horst Kurnitzky, “Digresión sobre el fetiche y el fetichismo” en *La estructura libidinal del dinero*, 177-193. En este texto el filósofo y escritor alemán Horst Kurnitzky, refuta la idea de Marx respecto al carácter meramente mediador del intercambio que tenía el dinero en las sociedades pre-capitalistas, pues Kurnitzky argumenta que en tanto que el dinero nunca fue tan solo un simple mediador del intercambio mercantil, sino que precede del culto de sacrificio (es su encarnación y lo simboliza), su carácter enajenado/enajenante no es propio de la sociedad moderna capitalista como argumenta Marx al decir que de siervo el dinero se convierte en un dios en el capitalismo. Para nosotros, es totalmente válido lo que plantea Kurnitzky en relación al carácter sagrado del dinero en sociedades pre-capitalistas, sin embargo, como nuestro objetivo es destacar el fenómeno de la enajenación en la sociedad moderna capitalista, nos apegamos a la argumentación del propio Marx, quien, tal vez con la misma intención que nosotros, no se detuvo demasiado en estudiar la relación del dinero con el culto sacrificial en las sociedades arcaicas.

¹⁶⁹ Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p. 127.

¹⁷⁰ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx dice: “la *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la propiedad privada como actividad para sí, como sujeto, como persona, es el trabajo”. (Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 135 Las cursivas son mías). Esta esencia no es lo mismo que el origen de la propiedad privada, el cual será para el joven Marx el trabajo enajenado. Esto lo trataremos con más detenimiento en las siguientes paginas, por ahora recomendamos que se vea Karl Marx, *Óp. Cit.* p. 116.

ser el dinero la forma enajenada de la esencia de la propiedad privada, entonces “todos los atributos que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador. Así pues, en la medida en que este mediador se enriquece, el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre separado de este mediador)”¹⁷¹.

Hasta ahora, podemos decir que la enajenación para el joven Marx consiste en el hecho de que ciertos atributos o capacidades propiamente humanas, por medio de una especie de cesión o transferencia práctico-epistémica, pasan a ser atributos o capacidades de las cosas que él produce, ya sea que esta producción sea individual o colectiva. Pero no solo eso, sino que dicho producto, con todo y “sus atributos”, se le enfrentará al sujeto productor como un poder ajeno que lo dominará. Por ejemplo, aquí lo que parece estar enajenando el hombre en el dinero es justo la capacidad social mediadora que se presenta como absolutamente necesaria en el proceso de intercambio y que es propiamente humana; el dinero, ahora, aparece como poseedor natural de dicha capacidad, como si ésta le fuera inherente, mientras el hombre parece poder relacionarse con los otros sólo a través del dinero y no a través de una relación efectiva entre ellos en tanto hombres. Así, en la medida en que el hombre cede más poder o capacidad a la cosa producida por él, más se empobrece él mismo respecto a dicha capacidad y menos la reconoce como propia. Pero ¿cómo le cede poder el hombre a las cosas que produce? Podemos decir, por lo pronto, que por medio de un comportamiento práctico-epistémico de los hombres respecto a las cosas producidas por ellos, condicionado en última instancia por la forma en que estos hombres se relacionan entre sí para reproducir su vida. Queremos decir, que en última instancia, la relación de los hombres con las cosas no son sino un reflejo de las relaciones de los hombres entre sí. Luego entonces, el poder que tienen las cosas producidas por el hombre es, en último término (al menos en la sociedad moderna), el poder re-traducido del hombre por el hombre mismo. Pues “lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor”¹⁷².

Parecería ser que en las sociedades arcaicas el poder de las cosas producidas por el hombre sobre éste (por ejemplo el poder de los dioses), se basa principalmente en la

¹⁷¹ *Karl Marx, Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*. pp. 127-128.

¹⁷² *Ibid.* p.146.

capacidad que se les adjudica de poder resolver las contradicciones existentes entre las incontrolables y hostiles fuerzas naturales y las todavía muy limitadas capacidades humanas, incapaces de hacer frente a dichas fuerzas externas. Sin embargo, y sin negar lo anterior, si observamos con más atención, nos daremos cuenta de que la existencia de dioses que dominan la vida de los hombres exigiéndoles constantes sacrificios, siempre vendrá acompañada de la existencia de cierta organización y jerarquización de las relaciones humanas. Es decir, el dios arcaico siempre viene acompañado de la existencia de una clase sacerdotal, cuyos miembros, separados de las actividades propiamente productivas de los demás hombres, ejercen un poder efectivo sobre éstos (mediado por el o los dioses), viviendo del producto de su trabajo y acumulando cada vez más riquezas y poder político a costa de ellos. Como bien apunta Marx, incluso “la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación [de dominación] del laico con el sacerdote”¹⁷³. Con lo que nuestra tesis, de que la relación de servidumbre que mantiene el hombre con las cosas por él producidas (ya sean cosas tangibles como el dinero, o cosas intangibles como los dioses) remite en última instancia a las relaciones de dominación que mantienen ciertos hombres respecto de otros, sigue siendo válida incluso aplicándola a sociedades arcaicas.

Huelga decir además, que esta cesión práctico-epistémica de capacidades o atributos humanos a la cosa producida, no es sin embargo, una separación real de dichas capacidades respecto del sujeto productor (una pérdida absoluta), sino que se refiere más bien a un cierto *comportamiento práctico* de éste frente la cosa producida como si ésta contara en realidad con dichos atributos humanos.¹⁷⁴ Se revela entonces, a partir de este compartimento del hombre frente a la cosa, una relación peculiar de extrañamiento del hombre consigo mismo y con sus propias capacidades, pues éstas, al presentárseles como propiedades intrínsecas a las cosas, son propiedades que, en primer lugar, le son ajenas a él mismo en tanto que no las reconoce como propias. Por ello dice Marx que el hombre, en el momento en que renuncia a una actividad mediadora esencial, es decir, que le pertenece en

¹⁷³ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 115.

¹⁷⁴ Este comportamiento enajenado frente a las cosas producidas tendrá, a su vez, un fundamento práctico-material, lo que significa que no bastará para su disolución un acto de conciencia a partir del cual el hombre pueda romper este “encantamiento” del mundo, sino que será necesario trastocar las formas vigentes en que los hombres reproducen su vida material, las cuales para Marx y para nosotros, son formas materialmente enajenantes. De la enajenación económica hablaremos más adelante.

tanto hombre, enajena en el dinero dicha actividad, considerándola después como un atributo que le pertenece a éste. Para Marx, “el hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero en lugar de ello, a causa de este mediador ajeno, el hombre contempla *su* voluntad, *su* actividad, *su* relación con los otros *como [si fueran]* un poder independiente de él y de los otros”¹⁷⁵. Con lo que “su esclavitud llega al colmo”¹⁷⁶.

Nótese que en este fragmento, Marx no deja de reconocer que la voluntad, la actividad y las relaciones humanas, son características intrínsecas al hombre, pero que se le presentan a éste *como si fueran* fenómenos propios de las cosas, independientes a él. El poder humano, es decir, la capacidad de socialidad que existe, tanto en la actividad productiva humana como en la actividad del intercambio de los productos del trabajo, se presenta, en la sociedad burguesa, *como si fuera* un poder ajeno al hombre, intrínseco a las cosas producidas por él, en este caso como poder que inhiere al dinero. En esta sociedad, el poder humano se convierte en el poder de las cosas sobre el hombre, y así, éste se vuelve esclavo de su propia creación.¹⁷⁷

Por el hecho de que el hombre ha enajenado en el dinero su capacidad mediadora en el intercambio, y por el hecho de que el dinero mismo, en su existencia concreta, es la esencia de la propiedad privada enajenada, es que Marx se atreve a comparar la forma dineraria en la sociedad burguesa con la figura de Cristo, pues éste, según Marx, “es tanto el Dios enajenado como el hombre enajenado. Dios ya solo tiene valor en la medida en que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero”¹⁷⁸. Ahora las mercancías tienen importancia en tanto que representan una cierta cantidad de valor (lo que no significa que no deban ser valores de uso), pero como el valor se ha corporalizado en la figura del dinero, ahora la importancia de la mercancía radica en que ésta es dinero en

¹⁷⁵ *Ibid.* pp. 126-127. Las cursivas son mías.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ Una sociedad que da preeminencia al valor (objetividad puramente social) como el elemento sustancial de la riqueza social, será una sociedad con una fuerte disposición a considerar al dinero (en tanto expresión corporalizada del valor o sustancia de la riqueza en la sociedad mercantil) como si éste contuviera en sí mismo todos los beneficios y elementos del carácter social del trabajo. Con lo que, dicha consideración, se transformará en un comportamiento práctico social que devendrá fácilmente en la subordinación de la totalidad de relaciones sociales entre los hombres y de éstos con las cosas a la lógica de la posesión de dinero, de la generación del mismo y de su circulación como la condición de posibilidad de la realización de la socialidad humana bajo una forma enajenada. Así, el dinero, de ser un simple medio del intercambio en sociedades pre-capitalistas, se volverá un fin en sí mismo bajo la consideración de que la esencia de la riqueza social es que ésta es un enorme cúmulo de productos portadores de valor, es decir, un enorme cúmulo de mercancías.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 128.

potencia, en que puede ser trasformada en él. Asimismo, el hombre ya no tiene importancia si no es como *poseedor* de valor, ya sea bajo su forma dineraria o bajo la forma vulgar de mercancía.

En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Marx enfatiza el carácter de inversión del dinero, en el sentido de que éste, por el poder socializante que tiene en la sociedad burguesa, tiene la capacidad de trasformar cualquier defecto o virtud humana en su contrario. En esta sociedad:

Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilado por el dinero. Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también al poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor.¹⁷⁹

Pero si el dinero “tiene” este poder efectivo de trasformar cualquier defecto en una virtud no es porque en sí mismo contenga una potencia real, sino que, en virtud de ser equivalente general es posible intercambiar por él cualquier tipo de bien material, y con ello, que el sujeto del intercambio pueda ser beneficiario del trabajo, siempre social, de los distintos miembros de la sociedad. Es decir, que el único y verdadero poder real está, en todo caso, en la fuerza y potencialidad del trabajo humano realizado en los valores de uso, que el dinero, por una convención social, puede comprar.¹⁸⁰ No obstante, en la sociedad capitalista se creará y se pondrá en práctica la idea de que el poder de un hombre radica en el dinero que éste posee, y por tanto, que es más poderoso un hombre mientras más dinero tiene. Pero lo que no se dice y no se comprende, es que el único poder real es la capacidad social productiva que, enajenada en el dinero, da la apariencia¹⁸¹ de poder a aquél que lo posee. Por eso dice el joven Marx que “la fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto

¹⁷⁹ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*, pp. 178-179.

¹⁸⁰ No sólo eso, sino que además, su fuerza radica en la sociedad capitalista, en ser moneda de cambio de la misma capacidad productiva de los hombres.

¹⁸¹ Apariencia en tanto que oculta una realidad esencial o fundamental no aparential, pero no por ello carente de objetividad en la sociedad capitalista.

que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder enajenado de la humanidad*¹⁸².

Así, todo el que produce en esta sociedad, no lo hará ya con el fin de que su producto se realice en la satisfacción de una necesidad humana, sino con la única finalidad de intercambiar su producto por cierta cantidad, o de otras mercancías o de dinero. Con lo que la necesidad del otro en tanto que hombre, tan solo tendrá una realidad efectiva en tanto que éste cuente con el dinero necesario para intercambiarlo por el objeto de su necesidad. Sin dinero, la necesidad real de los hombres se vuelve ilusoria, y con dinero, hasta la más estrambótica ilusión se volverá una efectiva realidad. Con lo cual resulta que:

Si no tengo dinero alguno para viajar, no tengo ninguna necesidad (esto es, ninguna necesidad real y realizable) de viajar. Si tengo vocación para estudiar, pero no dinero para ello, no tengo ninguna vocación (esto es, ninguna vocación efectiva, verdadera) para estudiar. Por el contrario, si realmente no tengo vocación alguna para estudiar, pero tengo la voluntad y el dinero, tengo para ello una efectiva vocación.¹⁸³

De haber nacido como una mediación en el intercambio mercantil, el dinero se ha convertido, en la sociedad capitalista (puramente mercantil), en la finalidad última de la actividad productiva, la que ahora se manifiesta como actividad puramente lucrativa y egoísta.

Carácter enajenado de la actividad productiva

La idea del trabajo como actividad meramente lucrativa ya está presente en las notas de lectura de 1844 del joven Marx, pues nos dice que bajo el signo de la propiedad privada (intercambio mercantil) la finalidad del trabajo “se vuelve diferente de su existencia. El producto es producido como valor, como valor de cambio, como equivalente, y ya no a causa de su relación personal inmediata con el productor”¹⁸⁴. Con lo que la actividad

¹⁸² *Ibid.* p. 179. Las cursivas son mías. Podemos decir que para el joven Marx lo que él llama esencia genérica es lo que nosotros caracterizamos como el carácter social que la actividad o capacidad productiva tiene, y por tanto, la fuerza y potencialidad de la misma.

¹⁸³ *Ibid.* p. 180.

¹⁸⁴ Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p. 143. En esta época de juventud Marx ya se enfrentaba con la sociedad capitalista (lo que él llamaba la sociedad burguesa). Sin embargo, al no haber

productiva se desdobra en dos aspectos. Por un lado, es creadora de un producto cualitativamente determinado, útil en tanto satisfactor de ciertas necesidades humanas, pero por el otro, es creadora de la sustancia social que en la sociedad mercantil hará posible el intercambio entre productores heterogéneos: el valor. En este segundo plano, el trabajo sólo es considerado cuantitativamente y no según su especificidad cualitativa. Es, como lo nombra Marx en sus notas de lectura de 1844, trabajo lucrativo, que se ejecuta con el fin de producir valor en los productos elaborados y que entonces éstos puedan ser intercambiados, ya sea por dinero (equivalente general) o por una cierta cantidad de otras mercancías.¹⁸⁵

No podemos dejar de señalar, sin forzar el argumento, la cercanía existente entre la noción que Marx tiene en sus notas de lectura de 1844 respecto al carácter lucrativo del hacer humano, y lo que en *El Capital* caracterizará, cuando hable del carácter bifacético del trabajo, como trabajo abstracto. Dice Marx en *El Capital* que “en su calidad de valores, la chaqueta y el lienzo (y cualquier producto) son cosas de igual sustancia, expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo”¹⁸⁶. Ese tipo de trabajo es el trabajo abstracto, aquél que le da valor a los distintos productos de la actividad humana¹⁸⁷. Valor que hace posible, en la sociedad mercantil, que productos de trabajos cualitativamente distintos puedan ser conmensurables y por tanto intercambiables.

Cuando el trabajo se vuelve fuente de lucro, resulta ya inessential y casual que la actividad productiva del sujeto de trabajo “signifique para él un gozarse de su personalidad,

descubierto la esencia fundamental de la misma (lo que hará en *El Capital*) su crítica a dicha sociedad se limitara a destacar el carácter enajenado y enajenante que dicha sociedad tiene como sociedad puramente mercantil. Por tanto, en nuestra inmersión en la problematización que del fenómeno de la enajenación hace Marx en esta época, intentaremos respetar lo más posible el nivel de crítica en el cual se encuentra Marx en estos textos con el fin de captar toda la riqueza y contenido de los mismos. Con lo cual justificamos, por el momento, la ausencia de una explicación, al menos esquemática, del modo de producción capitalista. Explicación que haremos cuando, el mismo desarrollo teórico de Marx, nos permita pasar de la crítica del carácter enajenado y enajenante de las distintas determinaciones de la sociedad mercantil (dinero, mercancía, trabajo, intercambio, etc.) que éste hace en su juventud, a la crítica de la enajenación del proceso trabajo bajo la forma de la valorización del valor que hará nuestro autor, con mucho más claridad, en *El Capital*, especialmente en el Capítulo VI (inédito) de dicha obra.

¹⁸⁵ Es interesante ver cómo lo que Marx denomina “trabajo lucrativo” en sus notas de lectura de 1844, será lo que ya en su madurez nombre como trabajo abstracto o creador de valor, el cual, para Marx, será una consideración cuantitativa del trabajo útil o creador de valores de uso, pero no algo separado de éste.

¹⁸⁶ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, p. 53.

¹⁸⁷ A pesar de que en sus notas de lectura de 1844 Marx aún no desarrolla la tesis de cuál es el contenido del valor (como cristalización en los productos de fuerza de trabajo simple), ya cuenta con una distinción (no tan precisa) entre el carácter cualitativo y social del hacer humano y su consideración cuantitativa para el intercambio, o como le llama Marx, el carácter lucrativo del trabajo.

una realización de sus disposiciones naturales y de sus fines espirituales”¹⁸⁸. Pues, para el hombre que trabaja exclusivamente para producir mercancías, “la sociedad sólo significa para él una oportunidad de saciar su carencia, así como él solo existe para la sociedad como esclavo de las necesidades sociales”¹⁸⁹. Aquí, la actividad productiva, que es para Marx (y en eso coincidimos plenamente con él) la objetivización de la subjetividad del hombre, la realización de las potencialidades humanas y el lugar originario donde es posible lograr de manera práctica una conciliación entre sujeto social y naturaleza, se convierte, bajo la lógica del mercado, en un simple medio para asegurar la existencia del individuo carente de comunidad. Se le presenta el trabajo al ser humano, ya no como algo propio y constitutivo de su ser social-natural, sino como algo externo, impuesto por una configuración social que en todo momento le resulta ajena, pero a la cual debe someterse, pues es la única forma en que puede subsistir. “Al trabajador- dice Marx- se le presenta el mantenimiento de su existencia como la finalidad de su actividad; [...] *su hacer* sólo tiene para él la función de un medio; pone en acción su vida para ganar medios de vida”¹⁹⁰.

Sin embargo, esta forma específica en que se le presenta al hombre el trabajo como actividad meramente lucrativa no es una forma natural propia de toda actividad productiva, sino que tiene una historicidad, pues es relativa a la producción de mercancías, que presupone ciertas condiciones sociales igualmente históricas: como el hecho de que los hombres de un conjunto social no se conciben a sí mismos ni se comportan como integrantes de una comunidad, sino como individuos autónomos, independientes unos de otros, sin ningún lazo de interioridad que los ligue entre sí. Esto lo tiene muy claro ya el joven Marx. Por eso su análisis del trabajo como actividad lucrativa, no será, como en la economía política clásica, una mera descripción de la realidad dada, sino una crítica de ésta y un señalamiento de su falta de necesidad natural.

Como hemos visto con anterioridad¹⁹¹, el trabajo para Marx es una realidad tras-histórica con ciertas características del mismo carácter, que sin embargo, siempre tiene la necesidad de actualizarse bajo una forma determinada. Esta forma será siempre, para Marx, una realidad histórica, determinada por las condiciones sociales y materiales en las que se

¹⁸⁸ Karl Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, p. 144.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

¹⁹¹ Capítulo I. Sección 1.2. “Determinaciones óntico-ontológicas del trabajo como proceso social natural”.

encuentran insertos los hombres de una época. En la sociedad de individuos autónomos productores de mercancías, “o sea la producción de los individuos socialmente determinada”¹⁹², el trabajo se presenta bajo su forma meramente lucrativa, de lo cual no se sigue que esta forma es la única en que puede existir la actividad productiva.

En sus notas de lectura de 1844, Marx habla de las determinaciones esenciales de la forma enajenada del trabajo dirigido inmediatamente al lucro:

1] El carácter enajenado y casual del trabajo con respecto al sujeto trabajador; 2) el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto a su objeto; 3) la determinación del trabajador por las necesidades sociales, las que sin embargo son para él ajenas e impuestas [...]; 4] el hecho de que al trabajador se le presenta el mantenimiento de su existencia como la *finalidad* de su actividad; de que su hacer solo tiene para él la función de un medio.¹⁹³

Esta caracterización del trabajo nos permite establecer un vínculo directo con el análisis que hace Marx del trabajo enajenado en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, pues en dicho texto se expondrán con más claridad y riqueza las determinaciones antes citadas.

2.2 Enajenación en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*

Enajenación del trabajador respecto de su actividad productiva

En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Marx da un paso más que en sus notas de lectura, pues ya nos habla propiamente de capital, aunque aún no desentraña su especificidad. Asimismo introduce en su análisis el problema del trabajo asalariado, al que denominará trabajo enajenado. Veamos en qué consiste dicha forma de manifestación del trabajo.

¹⁹² Karl Marx, *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, p. 33. Lo que nos indica que incluso la sociedad de individuos autónomos es, a su vez, un producto histórico y no una forma natural de las relaciones humanas.

¹⁹³ Karl Marx, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, p. 144.

Habíamos dicho, siguiendo el pensamiento de Marx,¹⁹⁴ que el trabajo constituye una actividad a partir de la cual el ser humano como ser social, tiene la posibilidad de apropiarse el mundo natural e integrarlo dentro de un horizonte de sentido propiamente humano. Con lo que era posible para el hombre superar el extrañamiento que representa la naturaleza al hacer de ésta un mundo objetivo de acuerdo a un proyecto colectivo diseñado según sus necesidades y capacidades productivas. En este sentido, afirmamos junto a Marx, que la actividad productiva humana es una objetivación práctica de la subjetividad humana, una realización material de sus potencialidades, y en ese sentido, que era en sí misma la satisfacción de una necesidad vital para el hombre: la de poner en movimiento su propia capacidad productiva, creativa e imaginativa, y realizarla en una gama de objetos externos a su cuerpo, que pese a dicha exterioridad física, no dejaban de ser una forma de extensión de su propio cuerpo social.

Pues bien, en la sociedad comercial o sociedad capitalista en la que Marx (y también nosotros) vivió, el trabajo, esta actividad trans-histórica de apropiación de lo natural, se presenta en una forma en virtud de la cual resulta ser la des-realización de la subjetividad humana, como un sacrificio de la vida por medio del cual es posible apenas sustentar la existencia física del ser humano, una actividad de la que se huye como si de la peste se tratara. Todos estos son hechos de los que parte Marx para llevar a cabo su crítica de la sociedad burguesa.

Pero la forma de manifestación de la actividad productiva en esta sociedad tan sólo es el correlato de otra realidad igualmente objetiva: el crecimiento económico y tecnológico que se da progresivamente en esta sociedad gracias a y a costa del trabajo mismo. Para el joven Marx, el hecho de que el trabajo sea al mismo tiempo una de las fuentes más importantes de la riqueza¹⁹⁵ y una fuente de miseria y empobrecimiento físico y espiritual para el sujeto de trabajo, constituye la contradicción fundamental de la sociedad moderna. Dice Marx:

Nosotros partimos de un hecho económico, actual.

¹⁹⁴ Capítulo I, sección 1.2 “Determinaciones óptico-otológicas del trabajo como proceso social natural”.

¹⁹⁵ Recordemos que para el propio Marx el trabajo no es la única fuente de la riqueza pues todo valor de uso o bien (incluso cuando este bien se convierte en mercancía), es una combinación del trabajo humano y de una sustancia material. Véase. Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, sección primera, capítulo I “La mercancía”, p. 53.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas*.¹⁹⁶

El hecho de que el sujeto social, al poner en movimiento sus propias facultades y capacidades productivas, sume valor al mundo de las cosas producidas, pero al mismo tiempo, produzca con su propio trabajo las condiciones objetivas que lo mantienen en una miseria física y espiritual, es lo que Marx caracterizará como el fenómeno de la enajenación. En las siguientes líneas se expresa claramente el sentido de dicho término:

Este hecho [el de el crecimiento de la desvalorización del mundo humano en razón directa de la valorización del mundo de las cosas] no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él *como un ser extraño, como un poder independiente del productor*. [...]La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo *aparece* en el estadio de la economía política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.¹⁹⁷

Hemos decidido destacar la idea del aumento de la desvalorización del mundo humano en razón directa a la valorización del mundo de las cosas, pues sostenemos que, al expresar este hecho el problema de la enajenación -entendida ésta como la situación social e histórica dentro de la cual la actividad productiva del hombre se convierte para éste en un poder que con presunta independencia a él termina dominándolo-, este problema seguirá teniendo total vigencia para Marx aún en *El Capital*, donde aún prescindiendo de la idea de una esencia humana, el problema de la enajenación continua siendo un eje fundamental de su argumentación crítica.¹⁹⁸

Entendemos el fenómeno de la enajenación como un hecho histórico, de carácter social, con lo que nos atenemos a la idea de que la raíz de todas las cosas (humanas) es el

¹⁹⁶ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 105. Las cursivas son mías.

¹⁹⁷ *Ibid.* pp. 105-106. Las cursivas son mías.

¹⁹⁸ Más adelante, cuando abordemos el problema de la enajenación en *El Capital*, mostraremos, tomando citas de dicho texto, la presencia y vigencia que tiene para Marx denunciar la enajenación en los términos anteriormente enunciados, así como la necesidad de considerar el problema de la enajenación como condición para comprender el problema del fetichismo de la mercancía.

hombre mismo, y que las contradicciones existentes en una realidad histórica concreta encuentran su resolución por la propia actividad consciente de los hombres que la conforman. Marx también comprende que la forma que asume el trabajo en la sociedad capitalista es una forma histórica (lo cual lo distingue de la economía política clásica), no esencial a la constitución de toda sociedad. Esto lo advertimos cuando nos dice que la objetivación que es el trabajo se manifiesta o *aparece* como enajenación. Es decir, que la existencia del trabajo como trabajo asalariado es una existencia aparental, que no se identifica nunca con la esencia del trabajo. Que sea aparental esta forma del trabajo no quiere decir que no tenga una realidad objetiva, pero no por ello es una realidad imposible de superar. Sigamos con la caracterización del trabajo bajo su forma enajenada.

En la sociedad capitalista que Marx critica, el trabajo tiene, como señala Adolfo Sánchez Vázquez en su importante estudio sobre los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, la forma de la exterioridad y la coercitividad¹⁹⁹. Exterioridad porque la actividad que desarrolla el hombre en el trabajo lo hace sentirse fuera de sí porque no representa para él la realización de sus potencialidades sino todo lo contrario: una negación de las mismas. El trabajo se presenta así, como algo no esencial al hombre, que no forma parte de su ser, algo que es externo a él. Que se sienta fuera de sí el hombre en el trabajo es un aspecto que podríamos denominar subjetivo, pero esta subjetividad encuentra su correlato material en la estructura social, pues “que el trabajo niega al obrero como hombre, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu, esto es objetivo”²⁰⁰.

La coercitividad se da porque además de que el trabajador está bajo el mando y dirección de algún patrón, su “libre” decisión radica en optar entre tener que trabajar por un salario o morir de hambre. Así, la coacción física o personal de las sociedades pre-modernas se convierte, en la modernidad capitalista, en una coacción impersonal, indirecta y material, “pues no hay formalmente coerción. El obrero contrata libremente su trabajo [...] Sin embargo, esta libertad y voluntariedad encubre la forzosidad de una actividad que

¹⁹⁹ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, “Naturaleza y formas enajenadas del trabajo” en *El joven Marx; Los Manuscritos de 1844*, pp. 91-93.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 91.

no pude dejar de realizar so pena de renunciar a los medios indispensables para subsistir”²⁰¹.

En el capitalismo, el trabajo se presenta como un sacrificio que el obrero tiene que hacer de una parte de su vida para poder conseguir los medios indispensables para vivir como mero sujeto físico. En esa parte de su vida sacrifica su humanidad (su capacidad para transformar la naturaleza de manera libre) para mantener su animalidad, su existencia como puro sujeto físico e individual. Pues “beber comer, y engendrar, etc., son realmente también funciones humanas [...], pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales”²⁰².

La exterioridad del trabajo se vuelve una realidad objetiva imposible de eludir para el trabajador cuando su actividad vital pasa a ser propiedad de otro, pues ya no decide aquél ni el qué ni el cómo se debe producir, sino que se encuentra sujeto a un *télos* o fin que le es totalmente ajeno e impuesto. “En último término- dice Marx- para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro”²⁰³. Representando esto para el trabajador, un extrañamiento respecto de su propio trabajo, y, por lo tanto, una pérdida de sí mismo, de sus propias capacidades y potencialidades, las que ahora aparecen como propiedades inherentes al capital.

Enajenación del trabajador respecto del producto de su trabajo

En la sociedad capitalista lo que es fundamentalmente actividad se vuelve padecimiento, y lo que contiene dentro de sí la posibilidad de autoafirmación objetiva libre y consciente de la sujetidad humana, se vuelve, mediante un mecanismo de inversión, en autonegación del sujeto en el trabajo, en esclavitud “voluntaria” y en servidumbre del hombre respecto de su propia producción. En efecto, de una actividad enajenada y enajenante no podía resultar

²⁰¹ *Ibid.* p. 92. La exterioridad y la coercitividad del trabajo son fenómenos que no se presentan únicamente en la sociedad capitalista, por ello, a pesar de que Marx va más allá que la economía política clásica, en el sentido de que toma la forma enajenada del trabajo como una forma histórica y no esencial a la actividad productiva, continua ubicado, por decirlo de alguna manera, en la esfera de la apariencia de la sociedad capitalista, pues si bien denuncia el carácter negativo del trabajo (que por otra parte crea riqueza), aún no penetra de manera tal en la esfera de la producción que logre revelar la esencia de la forma de producción capitalista, lo que hará posteriormente en *El Capital*.

²⁰² Karl Marx, *Op. Cit.*, p. 109.

²⁰³ *Ibidem*.

una producción que fuese el reflejo de la libertad autoconsciente de los hombres, pues como bien apunta Marx, “el producto no es más que el resumen de la actividad”²⁰⁴, y, por lo tanto, el carácter enajenado de la actividad se traslada directamente al carácter igualmente enajenado del producto del trabajo.

Este carácter se manifiesta objetivamente en que el trabajador, al tiempo que se pierde a sí mismo en el trabajo, pierde también el objeto de su producción, y en que a medida que aumenta ésta, se ve cada vez más privado tanto de los medios necesarios para ejercer cualquier actividad productiva como de los medios necesarios para subsistir. Es decir, que con su actividad crea, produce y reproduce las condiciones mismas que lo mantienen sujeto al producto de su trabajo, pues aumenta de manera significativa la riqueza materia de aquél que lo contrata. Lo que representa que se hace cada vez más abismal la distancia entre aquellos que poseen los medios objetivos de producción de aquellos que sólo “poseen” su capacidad de trabajo, quienes se ven obligados a tener que enajenarla para poder apenas subsistir.

En eso consiste la servidumbre del trabajador respecto de su producción: “Primeramente porque [el trabajador] recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*”²⁰⁵, pues, por un lado, para poder ser efectivamente trabajador necesita de un objeto de trabajo sobre el cual realizar su actividad, no obstante sólo “posee” su capacidad de trabajo pues los medios objetivos del proceso de trabajo no le pertenecen. Por otro lado, en cuanto sujeto físico, necesita de medios de subsistencia, pero como no produce ninguna mercancía para intercambiar (pues esto requeriría que contara con los medios de trabajo necesarios para hacerlo), está en una relación de dependencia respecto a los medios de subsistencia que sólo con dinero puede conseguir (mismo que sólo puede conseguir trabajando para el capitalista).

Así, la situación del trabajador en el capitalismo es la de una libertad formal que existe bajo la forma de una dependencia material, que lo obliga a enajenar su capacidad productiva por ser el único medio que tiene para existir, ya sea como trabajador, ya sea como sujeto físico e individual. En este sentido es que dice el joven Marx: “el colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico

²⁰⁴ *Ibíd.* p. 108.

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 107.

y que sólo como sujeto físico es ya trabajador”²⁰⁶. Esta servidumbre no es una situación natural, pues la naturaleza no produce, por un lado, propietarios de los medios objetivos de trabajo, y por el otro, propietarios de su fuerza de trabajo. Entonces, dicha situación es el resultado de la forma de producir de los mismos hombres, quienes con su trabajo y con sus propias manos construyen los muros de su propia prisión. En efecto, “el trabajo [enajenado] no sólo produce mercancías, se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”²⁰⁷.

Cuando hablamos del carácter enajenado/enajenante del dinero, dijimos que el único poder real era la fuerza y capacidades que existían en el movimiento y actualización de las potencialidades humanas en el trabajo, pero que en virtud de un proceso de inversión práctico-epistémico se presentaba dicho poder como un poder perteneciente al dinero. Pues bien, el mismo fenómeno ocurre cuando, por medio de la actividad del sujeto de trabajo, se crean y reproducen las condiciones de su propia miseria física y espiritual, pues dichas condiciones se le presentan al trabajador como si dependiesen de un poder ajeno a él, cuando ellas mismas son el resultado de la forma en que se realiza su actividad.²⁰⁸

Al ser dueño de los medios de trabajo, el capitalista se apropia tanto de la actividad del trabajador como del producto de su trabajo, y le niega con ello al trabajador la posibilidad de reconocerse en el mundo objetivo producido por él. Su producción existe, como dice Marx, “fuera de él”, no en el sentido de que los productos tengan una existencia físicamente externa al trabajador, pues como hemos dicho, el trabajo es la objetivización de la personalidad humana,²⁰⁹ sino más bien en el sentido de que aquella producción no es, por así decirlo, la ampliación de su ser social, la realización de un proyecto humano libremente decidido, sino que tiene la forma de la exterioridad en el sentido de la ajenidad que guarda con la voluntad y la conciencia del trabajador.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibid.* 105.

²⁰⁸ Decir que la forma enajenada del trabajo es la fuente única de las condiciones injustas que lo hacen posible es solamente decir que por medio de esa forma es posible que el capital (que a final de cuentas no es más que una forma de relaciones entre los hombres para producir su vida material) siga existiendo, se reproduzca y se acreciente. Pues sabemos que el origen no capitalista del capitalismo es el despojo violento que en un principio se tuvo que realizar para lograr la separación dentro del proceso de trabajo de los medios objetivos de dicho proceso respecto del factor subjetivo del mismo, o sea de la capacidad de trabajo. Ese despojo sigue perpetuándose hasta hoy, sólo que bajo su forma mixtificada e ideológica donde reinan una igualdad y una libertad meramente formales.

²⁰⁹ La idea de que el trabajo es una forma de objetivización nos remite a la tesis de que si bien la enajenación es una forma de objetivización no es necesario que toda objetivización sea negativa o enajenante.

La producción de riquezas guarda una estrecha relación en la sociedad capitalista con la producción de pobreza física y espiritual para el trabajador, pues como apunta Marx, “cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto; tanto más deforma el trabajador”²¹⁰. En resumen, cuanto más y mejor produce el trabajador, más desvalorizado queda él en un doble sentido. Por un lado, en tanto que su trabajo se presenta efectivamente como una mercancía más que se vende por un salario, el aumento en la cantidad de mercancías que él produce representa la disminución de su valor como mercancía-fuerza de trabajo que produce plusvalor.²¹¹ Pero, por otro lado, en tanto que el trabajo es más que una mercancía -pues es la vida creativa y productiva del trabajador mismo-, la desvalorización se refiere a una afectación directa de la subjetividad del hombre que trabaja, representando para él, este estado de cosas, una disminución de su integridad física y espiritual.

En este sentido, podemos afirmar que a Marx le preocupó el trabajador, no solo como productor de la riqueza (como le interesa a la Economía Política Clásica) o como soporte de una relación económica peculiar, sino como ser humano concreto, que sufre los efectos negativos de las propias instituciones que él produce históricamente, y en consecuencia, su análisis posterior de la forma específica en que se manifiesta el trabajo en el capitalismo tuvo siempre como mira enfatizar cómo dicha forma afecta y obstaculiza el desarrollo del ser humano concreto. En este sentido podemos hallar un elemento de humanismo en el discurso crítico de Marx, y no porque parta del Hombre en abstracto para criticar el estado de cosas vigente, sino porque, como apunta Adolfo Sánchez Vázquez, en su pertinente ensayo “Antihumanismo o humanismo en Marx”: “Marx nos muestra en más de una ocasión [incluso en *El Capital*] cómo en el obrero su condición de persona abstracta o soporte en cuanto fuerza de trabajo que se compra y se vende, o como máquina de producir plusvalía, afecta o determina el proceso de producción de su vida real”²¹².

²¹⁰ *Ibid.* p. 107.

²¹¹ Esta desvalorización relativa del trabajo como mercancía, directamente proporcional al aumento cuantitativo de mercancías que él puede producir es lo que Marx desarrollará en un futuro como la producción de plusvalor relativo y absoluto en *El Capital*. Véase, Karl Marx, “La producción capitalista como producción de plusvalía” en *El Capital*, Capítulo VI (inédito), Resultados del proceso inmediato de producción, 16ª ed. Siglo XXI, México, 2001. pp. 3-100.

²¹² Adolfo Sánchez Vázquez, “Antihumanismo o humanismo en Marx. El marxismo como antihumanismo teórico” en *Nueva Política Publicación del centro Latinoamericano de estudios políticos*, Vol. 2, núm. 7. México, Julio de 1979, pp. 187-198 Incluido en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982. p.194.

La enajenación del trabajo consiste para el joven Marx en que el sujeto de trabajo, en este caso el obrero, se ve dominado por su propia producción y afectado por ella en la concreción de su vida. Consiste en que el “poder hacer” de las personas, como lo llama John Holloway²¹³, se convierte, por medio de su propia efectivización, en un “poder-sobre” las personas. “La existencia del *poder hacer*- dice Holloway- como *poder sobre* significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad”²¹⁴.

Enajenación del hombre frente al hombre

La conversión del poder-hacer en poder-sobre no radica en que el mundo producido por el trabajo humano tenga algún poder real en virtud del cual pudiera someter a los hombres, sino en un cierto tipo de relación entre los mismos hombres. El develamiento de que la servidumbre de los hombres con respecto a las cosas producidas por ellos es, en última instancia, la dominación y explotación de unos hombres hacia otros, fue una de las funciones básicas del discurso crítico de Marx desde su juventud. Pues para él, ninguna entidad divina podría ser la fuente de explicación de la miseria física y espiritual de aquellos hombres que, con su trabajo, producían al mismo tiempo los más sofisticados bienes de consumo para el resto de la sociedad. Por ello, después de haber planteado la enajenación del trabajador respecto a su actividad vital y respecto al producto de su trabajo, dice Marx que “el ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el hombre mismo”²¹⁵.

El poder-hacer del trabajador, su capacidad para hacer de la naturaleza un mundo objetivo, se convierte en el capitalismo, en un poder-sobre la vida del trabajo mismo en virtud de la *forma* específica en que actualiza su actividad vital. Es decir, por la manera en que los propios hombres se relacionan entre sí para producir la riqueza social. En efecto, que el trabajo y el producto de éste se les enfrente a los hombres como un poder ajeno que

²¹³ Dice Holloway: “Retendremos el hacer como un término general para indicar una actividad que no está necesariamente sometida a un determinación ajena, una actividad que está en potencia autodeterminándose” (John Holloway, “El carácter dual del trabajo” en *Agrietar el capitalismo; El hacer contra el trabajo*, pp. 117-121).

²¹⁴ John Holloway, “¿Mas allá del poder?” en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, pp. 52-53. Las cursivas son mías.

²¹⁵ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 114.

domina sus vidas, radica en que, tanto su actividad productiva como el producto de ésta terminan siendo propiedad de un hombre extraño al trabajador, que manda, dirige y controla la actividad productiva y tiene control sobre los medios de trabajo de la misma. La relación del hombre con las cosas producidas revela entonces, no sólo la relación de éste con la naturaleza, sino también la relación del hombre consigo mismo.

“Mediante el trabajo enajenado-dice Marx- no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también [...] *crea el dominio* de quien no produce sobre la producción y el producto”²¹⁶.

Esto nos parece de suma importancia para comprender que el poder y el dominio que tiene el capital para dirigir y someter nuestras vidas, no es un poder absoluto, pues, en último término, surge y se crea a partir de nuestra propia actividad productiva y creativa, sin la cual, dicho dominio perdería todo fundamento objetivo para existir. “El trabajador-dice Marx- produce el capital; el capital lo produce a él; se produce pues así mismo”²¹⁷.

Somos nosotros quienes hacemos día con día el capitalismo, y somos nosotros quienes podríamos dejar de hacerlo. Obviamente que bajo las múltiples instituciones creadas y diseñadas para reproducir y conservar las relaciones de producción capitalistas, ese “dejar hacer” el capital representaría la acción, violenta o no, de destruir dichas instituciones conservadoras de ese poder. Pero aún con ello, podemos decir que mientras el capital necesita del trabajo (enajenado) para poder existir, el trabajo está *en pero más allá* de las relaciones de producción capitalistas²¹⁸, tiene una relación extática respecto a toda forma de ser actualizado.

²¹⁶ *Ibíd.* p. 115. Las cursivas son mías. La idea de que es el trabajo mismo el que crea el dominio del no trabajador Marx la seguirá manteniendo en *El Capital* sólo que ahí ya la habrá perfeccionado. En efecto, si razonamos que el capital para Marx es producción de plusvalor y que la única fuente del valor es el trabajo abstracto, entonces podemos decir que la condición de posibilidad del capital es la conversión de la actividad productiva humana en trabajo abstracto. Esta argumentación la desarrolla John Holloway en el capítulo titulado “La abstracción del hacer en trabajo es el tejido social en el capitalismo” de su reciente texto *Agrietar el Capitalismo*. Véase. John Holloway, *Agrietar el capitalismo*, pp. 123-136.

²¹⁷ Karl Marx, *Op. Cit.* p.123.

²¹⁸ Ante la objetividad en la que hoy en día existen las relaciones de producción capitalistas, parece una utopía o una locura pensar que el trabajo puede realizarse, y la riqueza producirse, de una forma no capitalista. Sin embargo, lejos ser una utopía o locura, creemos firmemente que es incluso una necesidad vital el ir pensando llevar a cabo dicho proyecto, pues de no hacerlo, estaríamos destinados a contemplar nuestra propia aniquilación sistemática física y espiritual (como ya lo estamos haciendo ahora).

La relación del trabajador con el no trabajador resulta ser, para el joven Marx, un producto más de la forma en la que se realiza el trabajo en la sociedad burguesa. Por eso deduce que “la propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”²¹⁹. Adolfo Sánchez Vázquez advierte que esta relación causal se invertirá en las obras de madurez de Marx, pues si bien en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* todo parece indicar que es el trabajo enajenado el que genera las *relaciones de producción*- concepto que todavía no utiliza Marx en dicha obra-, en las obras de madurez “resultará que determinadas relaciones de producción (capitalistas) son las que engendran cierta forma de trabajo (asalariado o enajenado)”²²⁰.

La relación entre el trabajador y aquél que se apropia de su trabajo no podía ser menos que una relación de ajenidad entre ambos, pues para el primero, el segundo sólo representa la personificación del poder que lo domina y lo mantiene en la miseria y la servidumbre; y para el segundo, el primero sólo representa una especie de máquina humana para producir ganancias. Así, sus relaciones son de pura exterioridad, al igual que las relaciones que mantienen entre sí los capitalistas y los trabajadores entre ellos mismos. Ya que, por un lado, entre capitalistas propietarios privados, tan sólo existe una relación comercial dentro de la cual la competencia y el intercambio juegan los únicos factores de vinculación entre ambos.

Pero por el otro lado, entre los trabajadores, las cosas no van mejor, pues dentro de la esfera de la producción, el carácter social de su trabajo se presenta para ellos *como si* fuera una poder perteneciente al capital, y las relaciones de solidaridad y compañerismo se presentan como relaciones forzadas, exigidas para el mejor funcionamiento del capital y permeadas siempre por un sentimiento de enemistad, competencia y egoísmo. Comportamientos subjetivos cuyo correlato objetivo es la verdadera competitividad y amenaza que representa un trabajador más necesitado o más capacitado para los demás. Pero tampoco fuera de la esfera de la producción existen relaciones de organicidad entre los trabajadores, pues como de lo único que dependen para sobrevivir es el salario que el

²¹⁹ Karl Marx, *Op. Cit.* p. 116.

²²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “Naturaleza y forma de trabajo enajenado” en *El joven Marx; Los manuscritos de 1844*, p. 99.

capitalista les paga de manera individual, se encuentran entre sí en una situación de enajenación mutua, de “independencia” personal y de a-socialidad.

Vemos entonces que las relaciones humanas, por donde quiera que se les tome (capitalista-capitalista, capitalista-trabajador o trabajador-trabajador) tienen, en el capitalismo, la forma de la enajenación, tanto del hombre respecto a sí mismo como del hombre en relación con su entorno natural.

Enajenación del hombre frente a la naturaleza

Este último tipo de enajenación (respecto a la naturaleza) es, en el capitalismo, lo que podríamos llamar el fracaso cuasi absoluto de la *apropiación* por parte del hombre del mundo natural. Es decir, se había dicho en el primer capítulo, siguiendo la argumentación de Marx, que la única forma real de apropiación de la naturaleza por parte del hombre era la actividad vital que éste ejercía sobre aquélla para integrarla a su propio cuerpo social²²¹. Con lo cual, el hombre hacía del mundo objetivo una obra producida por él, y por tanto, le era posible reconocerse a sí mismo en ella. También dijimos que en tanto que la naturaleza se convertía, por medio del trabajo humano, en el *cuerpo inorgánico material* del hombre - en tanto que representa objetivamente tanto los objetos de trabajo como los medios de subsistencia de aquél-, era posible que ella constituyese también una parte de la conciencia humana, es decir, su *cuerpo inorgánico espiritual* -en tanto objeto de la ciencia natural y en tanto objeto del arte-. Asimismo, afirmamos que la actividad material del sujeto social y la forma que ésta asumiera en la historia determinaban significativamente la actividad y actitud teórica de este sujeto respecto a su entorno natural. Pues bien, a partir de estas premisas y de lo que hemos desarrollado en nuestro segundo capítulo, en cuanto al carácter enajenado del trabajo, veamos qué consecuencias se pueden derivar.

Por un lado, en tanto que la única actividad que posibilita una verdadera *apropiación* de la naturaleza por parte del hombre (el trabajo), se realiza bajo la forma de la exterioridad, de la coercitividad, y de la ajenidad, la apropiación del mundo natural se realiza como pérdida del mismo, pues el sujeto de trabajo no logra reconocerse en su

²²¹ Capítulo I. Sección I.I. “Naturaleza histórica. Carácter material e histórico de la naturaleza”.

producción, y si no logra reconocerse en ella, mucho menos reconoce la forma de la subjetividad detrás de la objetividad natural.

Por otro lado, aquél que se apropia del producto del trabajo por medio del dinero, no logra realizar una verdadera apropiación del mundo natural, pues no se relaciona con él de manera práctica, poniendo en movimiento sus propias potencialidades para transformarlo, sino que su “actividad”, tan solo se limita a dirigir y mandar sobre la actividad ajena.

Así, de cualquiera de las dos formas, existe una deficiencia o incompletud en el proceso de la apropiación de lo natural, pues uno, el capitalista, dirige y manda, pero no ejecuta la actividad productiva, y aunque logre *poseer* el producto del trabajo ajeno realmente éste no le pertenece, pues no realiza ninguna *apropiación verdaderamente humana y social*. El otro, el trabajador, realiza efectivamente la actividad productiva, pero no tiene control sobre ella, sino que la sufre como pasión y pierde así lo que lo distingue como hombre frente al animal, la capacidad de poner en movimiento sus propias fuerzas de manera libre y consciente.

Luego entonces, ninguno de los dos logra realizar de manera real la apropiación de la naturaleza, quedando ésta como una entidad ajena al hombre.

2.3 Enajenación en *El Capital*

Existen multitud de momentos en la argumentación de Marx en *El Capital* que nos dan la pauta para afirmar que éste sigue considerando el problema de la enajenación como uno de los ejes fundamentales de su crítica de la sociedad moderna. En lo que sigue intentaremos hacer explícitos dichos momentos.

En nuestro primer capítulo, dijimos que el trabajo era concebido por Marx como un proceso social-natural que consistía en ser una relación metabólica entre el sujeto social y la naturaleza a partir de la cual el primero transformaba a la última con el fin de producir valores de uso destinados a ser consumidos por los integrantes del sujeto social. También dijimos que este proceso contenía dentro de sí mismo una sustancia o contenido material que era, por decirlo de alguna manera, un componente trans-histórico en tanto que era común a todas las formas históricas en las que este proceso se podría actualizar. Esto

contiene implícita la premisa de que dicho contenido o sustrato material del proceso de trabajo no puede existir si no es bajo una forma de actualización determinada. A lo largo de la Historia, dicha sustancia se ha realizado de incontables formas, pero en todas ellas, existió, por así decirlo, una armonía o coordinación entre las capacidades de producción y el sistema de las necesidades del sujeto social. La relación metabólica entre el hombre y la naturaleza constituyó, en dichas sociedades, una totalidad que iba cambiando de acuerdo a una dinámica de acoplamiento constante de los dos sistemas mencionados (capacidades de producción y sistema de necesidades). Bajo todas las formas de organización social pre o trans-capitalistas, “el conjunto de la riqueza se altera cualitativa y cuantitativamente; cambia de acuerdo a las estaciones, a los años, a las modificaciones de los proyectos políticos, a las modificaciones de la cultura”²²².

Pero no es hasta una época de desarrollo históricamente determinada donde la dinámica de acoplamiento entre capacidades de producción y necesidades se ve atravesada por un principio totalmente ajeno a su propio *telos*, alterándose así la totalidad de la reproducción social, no sólo en la esfera de la producción, sino de la circulación, el cambio y el consumo, con el fin último de darle vigencia a dicho principio, introducido ahora como finalidad última de la re-producción social. Este principio ajeno, será lo que Bolívar Echeverría llama la valorización del valor,²²³ lo cual consiste, a grandes rasgos, en la realización de un cierto mecanismo mediante el cual es posible de manera efectiva que cierta cantidad de dinero (valor corporeizado), pueda generar, por medio de un proceso de conversión del mismo, una cantidad incrementada de dinero mayor que la cantidad invertida en un principio.

Podemos entonces empezar a hablar de enajenación en cuanto al proceso de trabajo en general se refiere, en tanto que ahora, la dinámica de éste ya no depende de un principio propio, surgido de su propia lógica, ya sea del acoplamiento que el sujeto social debe hacer de sus capacidades de producción en función de ciertas alternaciones climatológicas, de ciertas decisiones políticas o ciertas modificaciones en la forma de su propia identidad, sino que ahora la totalidad de los momentos de la actividad productiva deberán ser sometidos y

²²² Bolívar Echeverría, “La contradicción del valor y del valor de uso en *El Capital* de Marx”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, p.603.

²²³ Marx llama a este principio autovalorización del capital. Véase. Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, p. 189.

subordinados a la realización y actualización de la fórmula general del capital. Este sometimiento de la dinámica propia del proceso de trabajo al principio ajeno de la valorización del valor es lo que Marx designa, tanto en los *Manuscritos de 1861-1863* como en el Capítulo VI inédito de *El capital*, con el concepto de subsunción formal del proceso de trabajo en el capital.

Subsunción formal y enajenación

El capital, que no es más que una forma de relaciones humanas, somete el proceso de trabajo a su propia lógica, la de la producción de plusvalor, lo que quiere decir que somete y subordina el trabajo mismo, pues como bien apunta Marx, “el proceso laboral no es otra cosa que el trabajo mismo, considerado en el momento de su actividad creadora”²²⁴. Este trabajo es subsumido, puesto al servicio de la finalidad del capital, con lo que “el proceso de trabajo se presenta como medio, y el proceso de valorización o la producción de plusvalía como fin”²²⁵. En efecto, el capital pone bajo su control procesos reales de trabajo (con una forma determinada) en el estado tecnológico en que los encuentra, sin modificar, en un principio, su contenido material. Tan sólo se da la modificación del proceso real de trabajo en el sentido de que ahora, todos los factores del proceso estarán dirigidos y vigilados por el capitalista, cuya preocupación última será, en todo caso, obtener del dinero invertido una cantidad de dinero incrementado. Pero ¿cómo es posible la realización de la fórmula general del capital?, ¿es posible que el dinero genere más dinero de la nada? Ésta fue la cuestión a la que se enfrentó Marx, y a la que respondió principalmente en la sección segunda y tercera del libro primero de *El Capital*. En lo que sigue, intentaremos sintetizar lo esencial de dichas secciones, sin perder de vista el tema que nos ocupa, que es el problema de la enajenación.

Para poder llevar a cabo la valorización del valor, es decir, el movimiento mediante el cual el valor en forma de dinero pueda incrementarse, es necesario que el capitalista convierta su dinero de dos formas. En primer lugar, deberá convertirlo en ciertas mercancías que servirán como medios de producción (materias primas e instrumentos de

²²⁴ Karl Marx, *El Capital* tomo I, Vol. I, libro I, Capítulo VI (inédito), p, 29.

²²⁵ *Ibid.*, p. 33.

trabajo). Pero en segundo término, tendrá que convertir su dinero en fuerza de trabajo mediante la cual, los medios de producción comprados puedan ser puestos en movimiento y con ello tenga lugar la elaboración de nuevos productos. Éstos, a su vez, serán lanzados al mercado con el fin de que, a partir de su venta, el capitalista pueda recuperar la suma invertida en su producción, pero además, una suma de dinero extra. Para que esto pueda ser posible el propietario de los medios de producción deberá explotar la fuerza de trabajo por encima del tiempo que, en medios de subsistencia (salario) le pagó al trabajador. Así, el valor que pone el trabajo (considerado abstractamente) en los medios de producción durante una jornada, por ejemplo, de doce horas, será mayor al tiempo objetivado en los medios de subsistencia que el capitalista pagó al obrero en la forma de salario, con lo cual, dicho excedente de valor producido por el trabajo vivo será un valor que, al momento de vender el producto, incluso por su propio valor, el capitalista se apropie de manera gratuita. Con esto, se cumple, aún bajo la ley del intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación, la realización efectiva de la fórmula general del capital, de dinero que regresa a sí mismo de manera incrementada. Al cumplirse dicho fin, empieza para el capitalista de nuevo el mismo proceso que lo llevó a incrementar su riqueza, pues en la sociedad burguesa, la riqueza no es ya acumulación de tesoros, como lo fue en otro tiempo, y mucho menos la presencia objetiva de la naturaleza transformada en valores de uso por el trabajo útil, sino que será, en todo caso:

...dinero que está en proceso de convertirse en mercancía y de reconvertirse en dinero pero de una magnitud incrementada. Capital, riqueza capitalista es, pues, dinero generando más dinero, dinero invertido, es decir, dinero que se cambia en cosa, aunque esta cosa sea un simple papel, una simple fórmula financiera, y se vuelva a cambiar en dinero pero con la finalidad de incrementarse.²²⁶

Lo que salta a la vista cuando se describe el modo de producción capitalista es la peculiaridad de las condiciones sociales en donde tiene lugar. Es decir, para que se pueda llevar a cabo adecuadamente el proceso de valorización del valor, el capitalista debe encontrar en el mercado a seres humanos cuya peculiaridad consista en ser “propietarios” de su fuerza de trabajo y que además, se encuentren en disposición de venderla libremente al mejor postor. Pero, para que esto haya sido posible, fue necesario que en un momento

²²⁶ Bolívar Echeverría, *Óp. Cit.* p, 609.

dado, el capitalismo incipiente haya roto la unidad natural del proceso de trabajo, es decir, que haya escindido, con lujo de violencia, la capacidad de trabajo de las personas de los medios objetivos en que dicha capacidad se objetiviza. Además de haber roto, a partir de revoluciones políticas de carácter ideológico, cuya principal consigna fue la libertad y la igualdad, cualquier tipo de relación de dependencia y organicidad entre los hombres bajo las formas de organización social pre-capitalistas. A esta violenta ruptura originaria entre los factores objetivos y subjetivos de trabajo (ruptura que se actualiza todos los días), es a lo que Marx llamó “el secreto de la acumulación originaria”, la que no es más que el despojo que quedó inscrito “en los anales de la historia con trozos indelebles de sangre y fuego”²²⁷.

Sólo a partir de esta ruptura de la unidad social-natural entre el factor subjetivo y los factores objetivos en el proceso de trabajo, es que es posible su reintegración artificial, por parte del capitalista, por medio de la enajenación que de su fuerza de trabajo realiza el trabajador a cambio de cierta cantidad de medios de subsistencia que el capitalista le otorga bajo la forma de salario.

El trabajador, despojado de la totalidad de los factores objetivos del trabajo, y por lo tanto, de todo medio de subsistencia, se enfrenta a la riqueza social, que es producto del trabajo mismo, como a una realidad que le es ajena, en tanto propiedad del capitalista, y se ve obligado a tener que enajenar su propia capacidad de trabajo para poder subsistir. Esto tiene consecuencias funestas para su propia condición como trabajador y como ser humano, pues al vender su fuerza de trabajo en el mercado, no sólo enajena la capacidad para decidir sobre ella, es decir, su politicidad o sujetividad, sino que crea, con su propio trabajo, las condiciones objetivas que lo mantienen en una situación de subordinación frente al capitalista. Por eso el trabajo asalariado es trabajo enajenado, no sólo en el sentido de que se vende o enajena por dinero, sino en el sentido de que con su objetivización se crean y reproducen las condiciones objetivas su existencia como trabajo subordinado.²²⁸

Esta subordinación del trabajo se presenta en el capitalismo como dominación de las cosas sobre los hombres. Pues, por una parte, fuera de la esfera de la producción, el

²²⁷ Karl Marx, “La llamada acumulación originaria”, Capítulo XXIV de *El Capital* en *Obras Escogidas Marx/Engels* Vol. II, p. 103.

²²⁸ Hemos destacado anteriormente, pero volvemos a reiterar, que no toda forma de objetivización es enajenación, sino solo deviene en tal cuando dicha objetivización se convierte para el sujeto activo en su propia negación o desvalorización.

trabajador se encuentra en una situación de dependencia absoluta para existir, ya sea como ser humano ya sea como trabajador, tanto de los medios de subsistencia como de los medios de trabajo. En esto consiste lo que Marx llamaba en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844* la servidumbre del hombre respecto de las cosas²²⁹. Mientras que por otra parte, ya en la esfera de la producción, a pesar de que *realmente* el trabajador es el que consume los medios de producción en tanto que el proceso de valorización del valor no deja de ser un proceso real de trabajo (aunque enajenado), *aparecen* estos medios de trabajo como *succionadores* del trabajo vivo, con lo cual “no es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la *succión* del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un *valor que se valoriza*, en capital ”²³⁰. Así, la relación entre sujeto de trabajo y objeto del mismo se invierte; el sujeto se vuelve medio u objeto, y el objeto, los medios de producción, se vuelven “sujetos” que acrecientan su valor succionando al trabajo vivo. A este fenómeno es al que Marx denomina en el capítulo VI de *El Capital* la *contraposición* del trabajo objetivado frente al trabajo vivo, la antítesis entre trabajo muerto y trabajo vivo, con lo que, a nuestro juicio, está haciendo referencia al fenómeno de la enajenación objetiva, como aquella realidad donde el producto de la actividad productiva se le confronta a ésta como un sujeto autónomo que además la subordina. Dice Marx en *El Capital*:

Los medios de producción [productos ellos mismos de actividad humana] aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo. Éste se presenta como medio de valorización de valores existentes [...], justamente por ello los medios de producción *aparecen* de nuevo y eminentemente enfrentados al trabajo vivo como existencia del capital, y ahora precisamente como *dominación* del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo.²³¹

Como los antiguos dioses arcaicos, el capital vive de la vida que succiona a los hombres, y como aquellos dioses, se presenta como una existencia autónoma a la voluntad y actividad humana, que necesita del sacrificio para poder vivir. Su poder y su fuerza es el poder-hacer de las personas convertido en poder que los domina y los empobrece en la medida en que él mismo se enriquece. El capital, como valor que se autovaloriza, se convierte en un pseudo-

²²⁹ Vid. Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 107.

²³⁰ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p. 17. Las cursivas son mías.

²³¹ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

sujeto que se relaciona consigo mismo a través de la succión de trabajo ajeno, y éste último, como único factor subjetivo real del proceso de trabajo, se convierte, por un proceso de enajenación, en un simple medio de la autovaloración del capital, es decir en un simple objeto del mismo.

En el capitalismo, la sujetividad humana se encuentra enajenada y la viene a sustituir un pseudo-sujeto automático: el valor que se valoriza, quien necesitará de los hombres para su propia reproducción, tanto del señor capitalista, que como personificación del capital, se encargará de comprar la capacidad de trabajo y los medios de producción, como del hombre de trabajo, que como personificación de trabajo que genera valor, representa el medio por el cual es posible la incrementación del valor de las cosas.²³²

Para Bolívar Echeverría, el tema de la enajenación es un tema central dentro de la crítica de la economía política realizada por Marx. Dice en uno de sus ensayos contenidos en *El discurso crítico de Marx*:

Para Marx, la enajenación es un fenómeno específico de la sociedad capitalista. Consiste, por un lado, en la paralización o suspensión de la capacidad del sujeto social y su proceso reproductivo de autodeterminarse, de orientar la forma de su propia socialidad, y por tanto, complementariamente, en la aparición, dentro del movimiento de circulación mercantil de los bienes producidos, de una capacidad sustitutiva de modelación de esa socialidad. El modo en que viven los hombres en la sociedad capitalista no lo definen ellos, sino el “mundo de las mercancías”; su politicidad está siendo reprimida, intervenida y, en este sentido, remplazada por otra ajena, la “politicidad” de un “sujeto cósmico”, el valor que se valoriza.²³³

En esta cita encontramos al menos tres temas de discusión. El primero es aquello de que para Marx la enajenación es un fenómeno propiamente capitalista, respecto de lo cual, podemos dar al menos dos argumentos que estarían apoyando la tesis de Bolívar respecto a la delimitación histórica que tiene para Marx el fenómeno de la enajenación en el capitalismo.

²³² El término “valorización del valor” para designar la esencia del proceso de producción capitalista es retomado por Bolívar Echeverría para continuar con la crítica de la sociedad capitalista que inicio Marx. Sin embargo, éste ya había utilizado dicho término principalmente en el Capítulo VI (inédito) del *El Capital*, que es el texto que estamos tratando.

²³³ Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 170.

En primer lugar podemos decir que a pesar de que Marx reconoce la dominación directa y personal que imperaba en las sociedades pre-modernas, reconoce en éstas todavía una cierta capacidad política para darse a sí mismas una forma indentitaria de acuerdo a un proyecto histórico determinado (aunque esta capacidad estuviera siendo ejercida primordialmente por las clases dominantes). En cambio, en la sociedad moderna pretendidamente libre y autónoma, Marx no ve sino una incapacidad casi total por parte del sujeto social para darle forma a su socialidad de acuerdo a un proyecto cultural determinado, pues observa que el actuar de la totalidad de los integrantes de dicha sociedad (tanto de capitalistas como de trabajadores) se encuentra subordinado a un mecanismo que funciona con presunta independencia a la voluntad individual y colectiva. Ese mecanismo es el que Marx denomina la valorización del valor, término con el cual se refiere a la aparición de un pseudo sujeto que viene a sustituir la capacidad política de la personas en el capitalismo.

En segundo lugar, y para respaldar la primera idea, podemos decir que Marx, incluso en *El Capital*, reconoce que en estadios históricos pre-capitalistas había dominado la lógica social-natural del proceso de trabajo, la cual consiste en que los bienes se produzcan con la finalidad última de que sean consumidos. Mientras que en el capitalismo, Marx advierte que esta finalidad social-natural de producir *para* el consumo, se ve trastocada y subordinada a otra lógica que le es ajena: la lógica de la reproducción de capital, que subsume el proceso de trabajo en su totalidad constituyendo tanto a los factores objetivos como al factor subjetivo de dicho proceso en simples medios de la valorización de valor. En este sentido la enajenación del proceso de trabajo en tanto productor de valores de uso, solo se da en la modernidad capitalista y no en estadios históricos pre-modernos.

El segundo punto que podríamos tratar, a partir de la cita de Bolívar Echevarría, es que el tema de la enajenación no se refiere únicamente al hecho de que el trabajo individualmente se tiene que enajenar o vender por un salario (aunque éste sea el punto de partida de todo el proceso de reproducción capitalista), sino que el término “enajenación” y su problemática se puede ampliar de manera tal que podamos decir que lo que se enajena en el capitalismo es lo que constituye al ser humano como tal, es decir, su politicidad, entendida ésta como la capacidad que tiene el hombre de poder darle forma a su socialidad para llevar a cabo la reproducción de su vida. Con esto, se estaría abriendo un horizonte de

reflexión que estaría mucho más allá de cualquier discusión sobre los salarios injustos o la repartición inequitativa de la riqueza social (aunque estos problemas no sean de poca importancia), sino que se ubicaría en la denuncia de una reducción ontológica del ser humano como tal en la sociedad moderna capitalista, donde a pesar de la posibilidad de vivir en libertad, es necesario para el hombre sacrificar su humanidad o sujetidad con vistas a su mantenimiento como mero sujeto físico o animal.

En tercer lugar, y como complemento de la pérdida o suspensión de la sujetidad que sufre el hombre en la sociedad moderna capitalista, está el tema de la aparición de un “sujeto sustitutivo”, que como depositario de la sujetidad enajenada del hombre, sería el responsable de darle forma a la socialidad según su finalidad específica. Este “sujeto” es para Marx el valor que se autovaloriza, el que, por la necesidad que tiene de adoptar distintos cuerpos como las mercancías, el dinero y hasta la capacidad humana, convierte a estos en simples medios o vehículos de su autoincremento. Estamos entonces ante la presencia, como cara inversa de la reducción ontológica de la humanidad como pura cosa, de un aumento o incremento ontológico de las cosas, que como portadoras de valor, tienen un movimiento pretendidamente autónomo en su propio proceso de autovalorización.

Fuera de la esfera de la producción, al trabajador se le enfrentan, tanto los medios de producción como los medios de subsistencia como una existencia ajena, como capital, pero ya dentro de dicha esfera, él mismo, como mercancía que sirve para valorizar el valor, se convierte en una manifestación más del capital. Esto, sin embargo, no significa que el trabajo, como expresa Marx, en sí y para sí sea capital, como tampoco significa que los medios de trabajo lo sean. Considerar el modo capitalista de existencia de estos componentes necesarios de todo proceso de trabajo como su esencia constituye “una base para el fetichismo de los economistas”²³⁴.

El trabajo vivo se incorpora en el proceso de valorización constituyendo el elemento más importante del mismo, pues no existe otra fuente de valor que el trabajo, y no sería posible la producción de plusvalor si no fuera gracias a la explotación de un cuanto de trabajo adicional que se objetiviza en un plusproducto. Por eso dice Marx que el trabajo del obrero, en tanto “fuerza conservadora de valor y creadora de nuevo valor, es, en

²³⁴ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I Vol. I, Capítulo VI (inédito), p. 12.

consecuencia, la fuerza del capital”²³⁵. Fuerza que, en la medida que incrementa el valor existente en los medios de producción, disminuye su propio valor tanto como mercancía como actividad vital. “Este proceso -dice Marx- se presenta como el proceso de *autovalorización del capital* o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno”²³⁶.

Vemos que en éste y otros párrafos de *El Capital*, Marx no abandona aquella idea que en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* denominaba como “la desvalorización del mundo humano [...] en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”²³⁷, y como el propio Marx es quien enfatiza que la fuerza o potencia para que este proceso tenga lugar es la actividad misma de las personas, y esto es lo que constituye la esencia del problema de la enajenación, podemos afirmar que dicho problema sigue teniendo vigencia absoluta en *El Capital*, salvo que ahora Marx lo expresa en términos como la “autovalorización del capital” para referirse al proceso en específico y la “dominación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo” para referirse al fenómeno en su generalidad.

Con la subsunción todavía formal del proceso de trabajo en el capital, se genera en aquél una forma de existencia antagónica. En efecto, en tanto que la lógica social-natural del proceso de trabajo se ve sometida o subordinada a la lógica ajena de la valorización del valor, todas las determinaciones del proceso mismo se verán constituidas por dicha contradicción. Cuando Marx habla en *El Capital* de la contradicción que constituye a la mercancía-capital, está hablando de la contradicción general que existe en la totalidad del proceso de trabajo, sólo que analizada desde su unidad más simple y abstracta: la mercancía. Ésta es el resultado, y a la vez el punto de partida, del proceso mismo de valorización del capital, y, por lo tanto, la forma antagónica que contiene la reproducción de este proceso le es transmitida a cada una de sus determinaciones concretas. Dice Marx en el Capítulo VI de *El Capital*: “Así como la mercancía es la unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio, el proceso de producción que es proceso de producción de mercancías es la unidad inmediata del proceso de trabajo y del de valorización”²³⁸.

²³⁵ *Ibid.* p. 18.

²³⁶ *Ibidem.* Las cursivas son mías.

²³⁷ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p. 105.

²³⁸ Karl Mar, *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p. 7.

Asimismo, Marx destaca con especial énfasis el carácter antagónico de la actividad que produce mercancías en el capitalismo, denominándolo el “carácter bifacético del trabajo”, y señala que “este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”²³⁹.

Hay que señalar que si bien el carácter del trabajo que produce mercancías es dual, en tanto trabajo útil y trabajo abstracto, no es sino en la producción de mercancía-capital que este carácter dual se vuelve realmente antagónico o contradictorio²⁴⁰. Ya que en el capitalismo, la actividad productiva está encaminada, por una parte, en tanto trabajo útil, a producir un valor de uso determinado (que está destinado a satisfacer una necesidad específica) a partir de una forma concreta de trabajo, dotado de una cierta técnica y habilidad; pero por el otro, en tanto trabajo abstracto, está encaminado a “generar un incremento de su valor, una plusvalía, objetivando en el producto un cuanto de trabajo excedente por encima del contenido en el salario”²⁴¹, con lo que contribuye a la reproducción del capital.

Así podemos ver que la contradicción que implica, según Marx, la subsunción formal del proceso de trabajo en el capital, no es más que otra forma de expresar la enajenación objetiva del trabajo bajo la forma específica de la valorización del valor, pues con dicho fenómeno se cumple de manera efectiva aquella realidad objetiva donde el producto de la actividad vital humana se le enfrenta a ésta como algo ajeno que la domina.

La dominación de las cosas producidas sobre los hombres que las producen no es más que la dominación re-traducida y velada de los hombres sobre los hombres mismos, o si se quiere ver de manera inversa como lo hace Marx, “la dominación capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor”²⁴². Pero dicha dominación presupone y necesita de otra dominación: la que tienen ciertos hombres (los capitalistas) sobre las cosas

²³⁹ Karl Marx, *El Capital* libro I, Tomo I, Vol. I, p. 51.

²⁴⁰ Esto por las razones expuestas con anterioridad en tanto que la mercancía capital es el resultado de un proceso de trabajo contradictorio en tanto unidad de proceso real de trabajo y proceso de valorización del valor. No obstante, incluso en una sociedad no productora de plusvalor, pero productora de valor o de mercancías, se da una abstracción del carácter útil y concreto del trabajo que en sí misma también es negativa para el sujeto de trabajo. Para ver la negatividad de la abstracción del trabajo útil independientemente si se trata de una sociedad capitalista o no véase John Holloway, “Trabajo abstracto: El gran cercamiento” en *Agrietar el Capitalismo, el hacer contra el trabajo*, pp. 147-214.

²⁴¹ Karl Marx, *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p. 16.

²⁴² *Ibid.* p. 19.

producidas por el trabajo de aquellos que se ven dominados por ellas, es decir, por la relación de propiedad privada que tienen con el producto del trabajo ajeno (en la forma de medios de producción y de medios de subsistencia), a partir de la cual les es posible a los primeros dominar indirecta e impersonalmente a los segundos, a diferencia de estadios históricos pre-modernos donde la dominación se ejercía de manera personal y directa.

El proceso de la enajenación, visto no sólo desde los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, sino ahora desde la argumentación crítica de Marx en *El Capital* se presenta, por expresarlo de alguna manera, en tres momentos específicos. El primero con antelación al proceso de producción, cuando la capacidad de trabajo se enfrenta con su producción como con una entidad ajena que reviste la forma de medios de producción, dinero y medios de subsistencia, en tanto que éstos se presentan como “condiciones de trabajo que se han vuelto autónomas, y precisamente frente al obrero”²⁴³.

El segundo momento se presenta durante el proceso de producción, cuando el producto de la actividad humana no sólo se presenta como algo ajeno a la actividad productiva, sino que aquél efectiviza su dominación sobre ésta, en el sentido de que no es el obrero quien utiliza los medios de producción para realizarse materialmente, sino que son estos medios quienes, *como sujetos* del proceso, consumen al trabajo vivo para incrementar su propio valor. Por eso es que dice Marx que “esta relación en que las condiciones de trabajo dominan al obrero no se realiza, empero, sino en el proceso real de producción”²⁴⁴.

El tercer momento por último, es aquél en que, como resultado de la succión o dominación que los medios de trabajo ejercieron sobre el trabajo vivo durante la producción, surge una nueva objetivización del mismo que representa para él, el incremento de las condiciones de su constante y necesaria subsunción en dicho proceso.

Subsunción real y enajenación

Aun cuando la forma específica que le es impuesta al proceso de trabajo cuando éste se ve subsumido bajo la lógica de la valorización del valor, esto no afecta todavía su contenido material, es decir, las condiciones y el modo como se desenvuelve la producción, lo que

²⁴³ *Ibíd.* p. 18.

²⁴⁴ *Ibíd.* p. 19.

incluye la estructura técnica del campo instrumental. Aquí, el plusvalor se produce todavía por medio de un incremento cuantitativo de la explotación de la fuerza de trabajo, por una prolongación del tiempo en que ésta se objetiviza en plusproducto. Esto es lo que Marx llamará la producción de plusvalor absoluto²⁴⁵.

Pero a medida que va creciendo la cantidad de medios de producción de que dispone el capitalista y el número de personas que puede emplear, y que van surgiendo ciertas circunstancias que hacen cada vez más difícil la prolongación cuantitativa del tiempo en que se explota la fuerza de trabajo²⁴⁶, surge la necesidad de una transformación en el contenido mismo del proceso de trabajo, en la estructura técnica de campo instrumental con el fin de poder aumentar la productividad sin tener que prolongar el tiempo en que se explota la fuerza de trabajo. Así, “se alza un modo de producción [...] tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción”²⁴⁷. Revolución en el modo de producción que Marx llamará la subsunción real del proceso de trabajo en el capital²⁴⁸, y que está directamente vinculada con lo que el autor comentado identifica como la producción de plusvalor relativo²⁴⁹.

No es hasta que se da una metamorfosis radical del contenido de la estructura técnica en el proceso de trabajo, que lo producido (ahora bajo la forma de maquinaria) se le contrapone al sujeto productor con una hostilidad nunca antes vista. En efecto, con la introducción de la máquina industrial en el proceso de trabajo, el obrero se ve realmente inscrito en una relación de servidumbre frente a ella. Por un lado, en tanto que con su introducción es posible sustituir ciertas actividades antes realizadas por la mano del hombre, le es posible al capitalista prescindir de una importante cantidad de trabajadores asalariados que de la noche a la mañana se quedan sin medios de vida. “El trabajo del pasado -dice Marx- aparece aquí como medio para sustituir trabajo vivo o disminuir el

²⁴⁵ Vid. Karl Marx, “Producción de plusvalor absoluto” en *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I.

²⁴⁶ Entre dichas circunstancias se encuentran las luchas sindicales por la reducción de la jornada de trabajo. Véase Karl Marx, “La jornada laboral” en *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, pp. 277-366.

²⁴⁷ Karl Mar, *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p. 73.

²⁴⁸ Vid. Karl Marx, “Subsunción real del proceso de trabajo en el capital” en *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), pp.72-77.

²⁴⁹ Huelga decir que del hecho de que se de la subsunción real del proceso de trabajo en el capital, no se sigue que no pueda coexistir con modos de producción pre-capitalistas subsumidos formalmente.

número de trabajadores”²⁵⁰. Por otra parte, los que logran escapar del despido, ven reducida su capacidad de trabajo a una función mecánica, unilateral “cuya característica es la *subordinación pasiva* al movimiento del mecanismo, la adaptación total a las necesidades y exigencias de éste”²⁵¹. Con lo que podemos decir, con Marx, que en este escenario, “la maquinaria se convierte en el verdadero amo del trabajo vivo”²⁵².

Con la subsunción real del proceso de trabajo en el capital, la abstracción del trabajo útil en trabajo abstracto no sólo consistirá en que se le considere al primero como puro gasto de energía que se cristaliza en un producto determinado como valor, sino que ahora consiste en que la actividad productiva se encuentra abstraída de tal manera de la totalidad que constituye la producción de un valor de uso determinado, que lo que antes eran una multiplicidad de momentos necesarios en la elaboración de un producto, con la introducción de la máquina industrial, se convierte cada uno de ellos, en la función única y repetitiva que deberá llevar a cabo un trabajador singular. Así, éste pasa a estar en un estado de ajenidad o extrañamiento respecto de las múltiples capacidades o potencialidades que constituyen su energía vital.

Tanto porque la máquina se vuelve un factor que posibilita efectivamente expulsar del proceso productivo al trabajo vivo, como porque representa para este último una supeditación y obediencia a su propio mecanismo, podemos decir que con la subsunción real del proceso de trabajo en capital, la enajenación objetiva, como el poder que ejercen las cosas producidas por los hombres sobre ellos, llega al colmo de su realización. Y no creemos estar forzando los términos para sustentar la tesis de que la contraposición entre factores objetivos y subjetivos del trabajo se refiere a lo que hemos esbozado como el fenómeno de la enajenación, pues incluso el propio Marx se expresa en los Manuscritos de 1861-1863 de la siguiente forma: “Con la maquinaria, la *contraposición o la enajenación*

²⁵⁰ Karl Marx, *La tecnología del capital, Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, pp. 40-41. Hemos decidido incorporar las referencias textuales de estos manuscritos en nuestro análisis del problema de la enajenación en *El capital*, ya que, según Bolívar Echeverría, traductor de los mismos al castellano, la mayoría de ellos se encuentra en “Resultados del proceso inmediato de producción” (Capítulo VI inédito de *El Capital*) y “son una transcripción casi exacta de la parte correspondiente del manuscrito 1861-1863” (Bolívar Echeverría, “Presentación” de *La Tecnología del capital, Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, p. 10.

²⁵¹ *Ibíd.* pp. 40-41.

²⁵² Karl Marx, *El Capital*, libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p.12.

avanza incluso, como veremos más adelante, hasta la contradicción hostil²⁵³; y en otra parte del mismo texto, donde nuestro autor se expresa con más radicalidad, se puede leer: “Aquí, en el autómeta [el valor que se valoriza] y en la maquinaria movida por él, el trabajo del pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él: *el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso*”²⁵⁴.

De tal manera se presentan los medios de trabajo como factores que objetivamente dominan y desvalorizan la vida humana en la sociedad capitalista, que con el ludismo²⁵⁵, vemos por primera vez cómo los hombres intentan combatir el poder que consideran como antagónico a su propio interés y bienestar. Pues, ciertamente, el desarrollo técnico industrial, e incluso científico, no tuvo su nacimiento y florecimiento en la modernidad capitalista como el medio por el cual se pudiera liberar a los hombres tanto de la escasez hipotética en que se encontraban en las sociedades pre-modernas como de las inconveniencias y fatigas que representaba para ellos, ya en la modernidad, someter casi la mitad de su tiempo de vida a la producción de la riqueza social. Al contrario de esto, el desarrollo de la técnica en la industria moderna tuvo su acicate más bien en la explotación que se podía conseguir de la fuerza de trabajo con vistas a la producción de más plusvalor. Por lo que podemos decir, que el desarrollo tecnológico en el capitalismo, al mismo tiempo que posibilita el progreso material, tiene un carácter sumamente regresivo si se le considera en relación a la producción, entendida ésta no sólo como el despliegue de riqueza en cosas, sino “como desarrollo productivo del individuo humano”²⁵⁶, pues lejos de llevarse a cabo dicha empresa, se sume al individuo a una situación de precariedad física e intelectual.

Como el trabajador enajena su actividad productiva de manera individual al capitalista, los efectos de ésta y sobre todo, de su unión con otras capacidades productivas en el lugar de trabajo, se le aparecen, no como efectos de la propia fuerza y capacidad social de su actividad, sino como un poder ajeno que se le contrapone y lo subordina a él de manera individual. Por ejemplo, “la cooperación -dice Marx-, esta fuerza productiva del

²⁵³ Karl Marx, *La tecnología del capital, Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, p. 38. Las cursivas son mías.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 57. Las cursivas son mías.

²⁵⁵ Movimiento obrero surgido en Inglaterra que consistía en la aversión que la clase trabajadora tuvo respecto a las máquinas, las que representaban tanto su despido (en tanto que sustituían la capacidad de trabajo de las personas) como la subordinación a que se veían sometidos aquellos que lograban conservar su trabajo.

²⁵⁶ *Ibid.* p. 61.

trabajo social se presenta como una fuerza productiva del capital, no del trabajo. Y esta transposición, dentro de la producción capitalista acontece con todas las fuerzas productivas del trabajo social”²⁵⁷.

Es necesario comprender, que a pesar de que el proceso de trabajo sufre una metamorfosis radical dentro de su estructura técnica con vistas a la explotación relativa de plusvalía (la cual consiste en aumentar la productividad lo más que se pueda en una jornada laboral), no significa que la enajenación sea absoluta. Es decir, al ser la forma de producción capitalista una forma parasitaria, necesita obligatoriamente para existir, de un soporte o *contenido material* que no es más que el proceso de trabajo real. Este contenido, en tanto sustancia tras-histórica se encuentra *en*, pero *más allá* de la forma en la que existe actualmente, y en el caso que estamos contemplando, existe incluso en una contradicción viva entre él mismo como *contenido* respecto de su *forma* de actualización capitalista. Ahora bien, donde existe contradicción no existe totalización de ninguno de los elementos en pugna, sino que ambos existen en una unidad que siempre se manifiesta como antagonismo entre ambos, en la que uno de ellos: la forma del valor que “intenta” valorizarse, tratará de supeditar y contener dentro de sus límites a su contenido material, y éste último, como proceso real de trabajo, existirá siempre bajo la tendencia que, como proceso social-natural, tiene de desbordar aquellos límites en los cuales está contenido y subordinado. Así, cada uno de los elementos que constituyen al proceso de trabajo en cuanto tal, tanto los factores objetivos del proceso de trabajo (objetos y medios de trabajo) como el factor subjetivo del mismo, existirán dentro del escenario histórico de un antagonismo vivo²⁵⁸, pero nunca será el caso en que la forma pudiera totalizarse como tal, pues mientras dicha forma necesita para existir del proceso real de trabajo, éste no necesita de aquélla para ser actualizado, pues bien puede hacerlo de incontables formas.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 22.

²⁵⁸ El trabajo útil existe así como trabajo abstracto, los medios de producción como succionadores de valor, el proceso entero de trabajo como proceso de valorización, los bienes producidos como mercancía capital, las personas como cosas que sirven para valorizar el valor y las cosas como “sujetos” que usan a las personas para valorizarse.

Fetichismo mercantil y enajenación

La problematización que hace Marx en *El Capital* del carácter fetichista de la mercancía se vincula directamente con la enajenación de la subjetividad o politicidad del sujeto social en el capitalismo. Veamos cómo se puede comprender esto.

Una mercancía en la sociedad capitalista tiene al menos cuatro determinaciones que la conforman. Por un lado, en tanto producto elaborado por el trabajo humano es portadora de una objetividad bi-planar. Es decir, por un lado, contiene un contenido o *sustancia material* pero que ha sido in-formada o modificada por una actividad social: el trabajo humano (que es su sustancia social). Es entonces un valor de uso y como tal es portadora de una objetividad social-natural. Por otro lado, en tanto que es el resultado de una actividad humana, pero considerada ésta como puro gasto de energía vertido en su producción (trabajo abstracto), se le considerará como portadora de una determinación puramente social que hará posible su intercambiabilidad con una multiplicidad de mercancías heterogéneas: su valor económico²⁵⁹. Pero, además, la mercancía, al ser el resultado de una forma específica de producción, aquélla que tiene como finalidad última la producción de plusvalor, será ella misma en su constitución, en tanto resultado y punto de partida de la totalidad del proceso, una mercancía-capital.

Estas cuatro determinaciones: 1) contener una *sustancia material*, 2) inseparable de otra *sustancia social*: el trabajo vertido en ella, 3)“contener” una sustancia puramente social: el valor (que se expresa en valor de cambio), y 4) ser ella misma una forma concreta de existencia del capital: considerado como valor que se valoriza, son todas determinaciones que coexisten en la mercancía, pero siempre bajo la forma de una lucha, conflicto o antagonismo vivo, dentro del cual, las dos últimas: ser valor que tiende a incrementarse en la totalidad del proceso productivo, estarán siempre reprimiendo o moldeando a su favor las posibilidades que podría tener la mercancía en tanto valor de uso. Pues, al constituirse como mercancía-capital, su existencia sólo estará justificada en tanto que coadyuve y posibilite a la realización del fin de la producción capitalista, y todas

²⁵⁹Hay que señalar que esta determinación de la mercancía no es una propiedad que se encuentre en ella empíricamente, sino que se basa en una convención a partir de cierto tipo de relaciones humanas para la producción. En la sociedad moderna el valor de la mercancía se determina según el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla.

aquellas formas de existencia de la misma que no coadyuven u obstaculicen dicho fin serán sacrificadas por mor de la consecución del mismo.

Esto nos permite hablar de que entonces la mercancía, al tener un doble nivel de objetividad tiene, como los fetiches, dos grados de efectividad. Uno social-natural en tanto que es un valor de uso, es decir, en tanto que su existencia satisface ciertas necesidades sociales y es consumida por el mismo sujeto social que la produce para su propia reproducción; y otro grado de efectividad “sobre natural” o meramente social, en tanto que existe como vehículo y cuerpo del valor que se valoriza, es decir, en tanto que su producción distribución y consumo es la condición de posibilidad de la efectividad y realización del principio de producción de plusvalor que da sentido al proceso productivo mismo. Pues las mercancías en el capitalismo, son los cuerpos que contienen dentro de sí el alma que da sentido al proceso mismo de producción capitalista, y por tanto, su movimiento adquiere con ello la apariencia de un movimiento autónomo, que sigue una ley que es independiente a la voluntad de los seres humanos insertos en dicho proceso. A este movimiento “autónomo” de las mercancías en el capitalismo, que descansa en su nivel de objetividad y efectividad puramente social, es a lo que Marx denominó en *El Capital* “el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo humano no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”²⁶⁰.

El fetichismo es un fenómeno que existió con anterioridad a la sociedad capitalista y que se vincula directamente con el fenómeno de la enajenación. Principalmente lo podemos encontrar en sociedades arcaicas, donde la presencia del objeto fetiche se fundamenta esencialmente en que éste representa para la comunidad en turno, una pseudo-resolución ante un conflicto o contradicción existente entre el deseo social o individual de que acontezca o deje de acontecer cierto suceso objetivo y la incapacidad material en la que se encuentra el individuo o la comunidad deseante para que dicho acontecimiento suceda o no objetivamente. *v. gr.* Ante la incapacidad material en la que se encuentran las comunidades arcaicas (y ante el deseo social de hacerlo) de dominar por medio de una técnica profana su a veces hostil entorno natural, crea una técnica mágica acompañada de un objeto fetiche como pseudo resolución de dicho conflicto en tanto que este objeto “tendrá la capacidad” de provocar en el medio natural lo que las fuerzas materiales y técnicas de la comunidad

²⁶⁰ Karl Marx, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en *El Capital*, Libro I, tomo I, Vol. I. p. 89.

todavía es incapaz de hacer, por ejemplo, aliviar un cierto tipo de enfermedad. En este caso el sujeto social no enajena propiamente una capacidad o atributo en el objeto fetiche, pues efectivamente no posee la capacidad de aliviar dicha enfermedad, sino que está enajenando en el fetiche el deseo colectivo y la necesidad de dominar la naturaleza y le atribuye a dicha entidad (que por otro lado es el producto del hombre mismo) la capacidad o efectividad de realizar lo que él como sujeto social todavía es incapaz de hacer.

Entonces podemos decir que el objeto fetiche es el producto humano que surge de la contradicción entre la necesidad en que se encuentra el sujeto social en cuanto a la existencia o no de algo y la incapacidad del mismo sujeto de provocar ese algo con sus propias fuerzas o capacidades. Incapacidad que *aparece*, mediante un proceso de enajenación, como una capacidad real del objeto fetiche.

En este sentido es que para Marx, como bien apunta Bolívar Echeverría, “la mercancía *no se parece* a un fetiche arcaico, *ella es* también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado que en el primero es prueba de una justificación genuina”²⁶¹.

En efecto, las mercarías son fetiches modernos al menos en un doble sentido, del que se pueden derivar varios más. En primer lugar, ante el conflicto existente entre la necesidad de los individuos modernos de construir una socialidad y la incapacidad de éstos para hacerlo por sí mismos como resultado de una decisión política, la mercancía-capital se presenta como pseudo resolución del conflicto en tanto que, en virtud de su objetividad puramente social, es decir su valor económico, logra re-socializar a los individuos a-sociales que, en tanto propietarios privados, no tienen nada que ver los unos con los otros. Sin embargo, no deja de ser una pseudo-resolución, ya que la “socialidad” que les brinda a las personas el intercambio mercantil, sigue siendo una relación de pura exterioridad entre ellos, pues se encuentra sustentada tan sólo en el interés egoísta que cada uno tiene de satisfacer tan sólo sus necesidades individuales, y en ese sentido, el fetiche mercancía no logra instaurar una verdadera *polis* o comunidad. Además de que las relaciones sociales puestas por el movimiento de las mercancías, tan solo “traducen a los términos del

²⁶¹ Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos” en *Vuelta de Siglo*, p. 45. Las cursivas son mías.

comportamiento humano el comportamiento social de las cosas, la socialidad de los objetos mercantiles, de las mercancías intercambiándose unas por otras”²⁶².

En segundo lugar, y lo siguiente se deriva de lo anterior, es que cuando la mercancía en su movimiento logra re-socializar a los individuos que se encuentran en condiciones de a-socialidad, no lo hace de una forma espontánea o arbitraria, sino que en tanto que dicha mercancía es el producto y punto de partida de la forma específica de producción capitalista, la forma de socialidad que la mercancía fetiche de a los individuos propietarios privados, será aquella que mejor corresponda al fin para el cual ella misma fue producida, es decir, para re-producir el capital.

Así, la mercancía-capital en su movimiento, se convierte en el cuerpo de aquél “sujeto” sustitutivo que logra llevar a cabo lo que en comunidades pre-modernas era propio de la divinidad, pero que nosotros sabemos, es una capacidad que, aunque enajenada, tan sólo pertenece a la subjetividad humana: la de instaurar sentido a la vida social. Lo que nos lleva a decir, que si es posible el surgimiento de un sujeto sustituto que no sólo da la socialidad a los individuos, sino que le imprime a ésta una forma determinada, es merced a que la politicidad del sujeto social está siendo enajenada en el sistema “automático” de relaciones económicas vigentes. Donde por enajenación de la politicidad estamos entendiendo no una cesión real o entrega que hace el sujeto individual y colectivo de una cosa separable de él, es decir, una absoluta des-subjetivización del hombre en relación a una subjetivización absoluta de las cosas, sino “un proceso permanente, siempre repetido, de enajenación del sujeto humano”²⁶³, pues como acertadamente ve Bolívar Echeverría “el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita de los seres humanos y de la *elección de forma*- civilizatoria, cultural-que ellos hacen al trabajar sobre la naturaleza”²⁶⁴. Esta elección se vive hoy, paradójicamente como destino, en tanto que “el modo en que viven los hombres en la sociedad capitalista no lo definen ellos, sino el mundo de las mercancías capitalistas; su politicidad está siendo reprimida, intervenida y en este

²⁶² ²⁶² *Ibid.* p. 47.

²⁶³ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 110. Entender enajenación como un proceso siempre constante de subordinación de la dimensión cualitativa de la vida, en el cual la teoría crítica también está inserta, nos da un horizonte desde el cual intentamos no caer en el mismo error que estamos criticando al cosificar las relaciones de producción capitalistas y considerarlas como un estado de cosas estático que solo es posible cambiar destruyendo violentamente desde afuera de su propia complejidad interna.

²⁶⁴ *Ibidem.*

sentido, remplazada por otra ajena, la politicidad de un sujeto cósmico, el valor que se valoriza”²⁶⁵.

Existe además otro sentido desde el cual Marx entiende el carácter de fetiche del objeto mercantil y éste consiste en cómo ciertas determinaciones sociales, como las relaciones de producción aparecen, para los sujetos del intercambio y la producción, como determinaciones objetivas de las cosas. Esto consiste en que “la misma [mercancía] refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas”²⁶⁶. De esto se sigue que detrás de la relación entre las cosas (mercancías) se encuentra oculta una relación específica entre los trabajos de las personas, es decir, una cierta relación social que se efectiviza a espaldas de la voluntad de los sujetos. Las mercancías aparecen no sólo como figuras de movimiento autónomo, sino como entidades que contienen en sí mismas las determinaciones que solo por medio del trabajo humano les es posible “sustentar”. Por eso Marx análoga su existencia con la de los fetiches del mundo religioso, donde “los productos de la mente humana *parecen* figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres”²⁶⁷.

Esto no podía ser de otra manera, pues si la propia actividad les resulta ajena a los sujetos de trabajo, era imposible que la determinación puramente social que sirve en el mercado como posibilidad del intercambio de las cosas (el valor) se les presentase a éstos como una determinación propia y no de dichas cosas. Por ende “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto [...] como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre cosas*”²⁶⁸.

En *El capital* Marx tratará el problema de la enajenación como aquella realidad histórica “donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso”²⁶⁹. Pero incluso va más allá de la enajenación que existe dentro del proceso propiamente productivo, pues cuando habla de las condiciones sociales necesarias para la realización efectiva del intercambio mercantil capitalista, hace explícito que para él, dichas

²⁶⁵ B. Echeverría “El problema de la nación desde la crítica de la economía política” en *El discurso crítico de Marx*, pp. 170-171.

²⁶⁶ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, p.88.

²⁶⁷ *Ibid.* 89. Las cursivas son mías.

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ *Ibid.* p.99.

condiciones son propias de una sociedad enajenada. Esto por la siguiente razón. Para que el intercambio mercantil se generalice en la cuasi totalidad de las actividades humanas de una sociedad, es necesario el presupuesto de que los integrantes de ésta se encuentren en una relación recíproca de pseudo-independencia absoluta, desde la que lo producido por cada uno de ellos pueda ser, en tanto propiedad privada, un objeto de enajenación. Así, donde comienza el mercado termina la comunidad, donde incluso es regular la existencia de trabajo productivo que no necesariamente está enfocado a que sus productos sean volcados al intercambio. Dice Marx:

Para que esta enajenación [de las cosas] sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal *relación de ajenidad recíproca*, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria.²⁷⁰

Así, la enajenación del trabajo presupone y reproduce la enajenación social (como ajenidad recíproca) en que se encuentran los integrantes de una entidad social determinada.

En el capitalismo, la forma de las relaciones para la producción no depende ya de la voluntad y la conciencia de los que integran dichas relaciones, sino de un mecanismo que parece reproducirse de manera autónoma e independiente a la voluntad humana. “El valor - dice Marx- pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento convirtiéndose así, en *un sujeto automático*”²⁷¹. Pues sólo es posible el proceso de su incrementación, en tanto el valor puede adoptar las formas de mercancía, dinero y capacidad de trabajo, siendo éste último el factor principal para que dicho proceso se cumpla de manera efectiva.

Enajenación y vendibilidad de la capacidad de trabajo

Marx también aborda el problema de la enajenación en *El Capital* cuando habla de la vendibilidad de la capacidad de trabajo en el capitalismo, misma que si bien se da propiamente en la esfera de la circulación, no es sino en el consumo que el capitalista hace

²⁷⁰*Ibíd.* p. 107. Las cursivas son mías.

²⁷¹*Ibíd.* p.188. Las cursivas son mías.

de ella donde su venta se convierte propiamente en enajenación. En efecto, mientras que el intercambio entre el capitalista y el trabajador se realiza bajo los términos de la equivalencia (en tanto que el capitalista paga efectivamente el valor de la capacidad de trabajo), en el ámbito de la esfera productiva el consumo que aquél hace de ésta convierte el proceso mismo en una realidad objetivamente enajenante. Esto sucede así porque es la efectivización de la capacidad productiva la que construye las condiciones de su propia subordinación, merced a que hace posible en dicha esfera la producción de plusvalor.

Hablar de que el trabajador enajena su capacidad de trabajo, es hablar de que se comporta frente a sí mismo como frente a una mercancía enajenable, lo que presupone que existe, con anterioridad y simultáneamente al proceso de producción capitalista, una cierta cosificación de lo que propiamente no es cosa: el factor subjetivo del proceso de trabajo. Sin embargo, no se puede decir tan fácilmente que el trabajador es libre de sustraerse a dicha situación cosificante, pues de hacerlo correría el riesgo inminente de morir de hambre, ya que al no contar ni con los medios para sobrevivir ni con los medios para trabajar, se ve obligado a tener que cosificarse a sí mismo al vender su capacidad de trabajo en el bien llamado “mercado laboral”.

Así “la fuerza de trabajo como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su poseedor -la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo -la ofrezca y venda *como mercancía*”²⁷². Hecho que sólo es posible en tanto que dicho poseedor se encuentra totalmente desprovisto de los medios necesarios para efectivizar su capacidad productiva y, por tanto, de los medios para subsistir. Es decir, porque “carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo”²⁷³.

²⁷² *Ibid.* pp. 202-204.

²⁷³ *Ibid.*, p. 205.

Capítulo III

El problema de la cosificación desde la crítica de la economía política

“A éstos [los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”.

Karl Marx, *El Capital*, libro I. vol. I, t. I.

“Lo que hay que retener, ante todo, de este fenómeno estructural fundamental, es que opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre. Y esto se produce tanto en el plano objetivo como en el subjetivo.”

Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*.

3.1 Determinaciones objetivas de la cosificación. Cosificación de la actividad productiva y de las relaciones de producción.

Siguiendo la línea de argumentación que Lukács expone en su importante ensayo *La cosificación y la conciencia del proletariado*, entendemos por determinaciones objetivas del fenómeno de la cosificación aquellos fenómenos que tienen que ver con una serie de hechos y comportamientos prácticos relacionados más con el campo de la actividad económica del conjunto social, que con otros ámbitos de la actividad humana, como por ejemplo, el hecho de que las relaciones entre las personas en la producción aparecen en el intercambio mercantil bajo la forma de relaciones “sociales” entre cosas. Esto ya lo había advertido Marx y lo enfatizó sobre todo al tratar del carácter de fetiche de la forma mercantil en el capitalismo, la cual:

...refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global como una relación social entre los productos, existente al margen de los productores.²⁷⁴

²⁷⁴ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, tomo I, Volumen I, p. 88.

El valor de las mercancías, condición de posibilidad de su intercambiabilidad y de su conversión en dinero, no es más que una forma de objetividad puramente social (trabajo abstractamente considerado y objetivado en el producto) que esconde tras de sí tan solo relaciones sociales entre los hombres en sus trabajos. Sin embargo, para estos hombres, en virtud de que su propia actividad es enajenada a un tercero que manda y dirige sobre ella, esa objetividad meramente social de las cosas producidas (su valor) se les presenta como una propiedad que inhiere a los objetos producidos por su propia actividad, y el movimiento que estos objetos presentan en el mercado (movimiento que como hemos visto es el que mejor se adecua a la realización efectiva de la autovalorización del capital) se les presenta, por lo tanto, como un movimiento independiente de su voluntad.

Surge así un decurso casi natural entre las cosas producidas por el hombre, en el que su propia actividad se ve siempre en la necesidad de adaptarse y subordinarse al mecanismo automático, producido paradójicamente por esa misma actividad (enajenada). En este decurso casi natural es el proceso de producción y el movimiento de las cosas en él, lo que domina la actividad humana, y no esta última la que domina y controla el proceso de producción. El hombre se vuelve así espectador del movimiento y autoincrementación automática del valor de las cosas existentes como capital, con lo que al mismo tiempo, se vuelve espectador de su propia actividad, la que aparece, en su enajenación, como autonomización de las cosas producidas (pues no es posible el movimiento “autónomo” de las cosas sin la actividad humana enajenada que lo haga posible).

La actividad vital productiva, y la forma que ésta asume en las relaciones de producción capitalistas, deja de ser el objeto de la conciencia y la voluntad humana (que era lo que, para Marx, distinguía al ser humano del resto de los animales); deja de ser el resultado de un proyecto político, y se convierte para la conciencia, tanto del trabajador como del no trabajador, en mero objeto dado, asequible de ser estudiado, comprendido y utilizado, pero nunca transformado. Las relaciones de producción en este sistema económico se cristalizan en su forma inmediatamente dada, y su carácter “necesario” se manifiesta como el decurso ineludible en el que el valor en su forma dineraria, por medio de su metamorfosis en mercancías y trabajo humano, está obligado a incrementarse a sí mismo a costa de los efectos negativos que ello implique (explotación y aniquilación de la vida humana y natural). Lo que significa que las relaciones entre las personas en sus trabajos se

presentan, bajo su forma cosificada, como relaciones “sociales” entre las cosas (mercancías), las que, en última instancia, están orientadas a la realización de la relación que el valor debe guardar consigo mismo en el proceso de su autoincremento.

A este decurso casi natural de las relaciones de producción y del movimiento y funcionalidad casi automático que presentan las cosas en él involucradas -incluyendo la misma capacidad de trabajo-, es lo que Lukács caracteriza como el plano objetivo del fenómeno de la cosificación, lo que, como hemos visto, resulta insuficientemente comprendido si no se le vincula directamente con el fenómeno de la enajenación de la politicidad del sujeto social en el capitalismo.

La cosificación es para Lukács un hecho básico estructural que afecta las relaciones humanas tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo y consiste básicamente en que “el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, *como* con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano”²⁷⁵.

Objetivamente la cosificación nos remite, según Lukács, al surgimiento “de un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre *como* poderes invencibles, autónomos en su actuación”²⁷⁶. Con lo que vemos que para Lukács, la actitud pasiva o contemplativa de la que hablará cuando trate el punto de vista subjetivo de la cosificación²⁷⁷, es un hecho cuya explicación se encuentra más en que objetivamente la estructura de las relaciones prácticas entre los hombres adquieren el carácter de relaciones cósmicas teóricamente calculables, que en aquel punto de vista para el cual el carácter contemplativo del comportamiento teórico en el capitalismo se debe unívocamente a su carácter de clase²⁷⁸.

Asimismo, la cosificación no sólo se refiere al carácter aparentemente natural con que se presenta la objetividad social (las relaciones de producción), sino también al hecho objetivo de que la estructura mercantil, por primera vez en la historia, se totaliza de manera

²⁷⁵ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase* p. 93

²⁷⁶ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

²⁷⁷ Actitud teórica contemplativa cuya manifestación más clara es tanto para Lukács como para Marx la Economía Política Clásica.

²⁷⁸ El reconocimiento por parte de Lukács de la base objetiva que da sustento al comportamiento teórico cosificado en la sociedad moderna no anula el reconocimiento de la presencia efectiva del carácter de clase de dicho comportamiento, pero se aleja de la postura que adjudica a ese carácter la causa única o principal.

casi absoluta, a tal grado que el factor subjetivo del proceso de trabajo se convierte, en el capitalismo, en una mercancía igual de enajenable y consumible que las demás. En efecto, para que el capital pueda incrementarse de manera efectiva necesita hacer de todo valor de uso un cuerpo adecuado para la incrementación de valor, y así, imprime a toda forma de existencia que encuentra a su paso la forma básica estructural y contradictoria que constituye a la mercancía-capital. Siendo la conversión de la capacidad de trabajo en mercancía el mecanismo perfecto a partir del cual le es posible al capital autoincrementarse en el proceso de valorización, que dicho sea de paso, no deja de ser un proceso de producción en general²⁷⁹.

En la descripción de lo que ocurre en el capitalismo existe algo que puede parecer extraño, y es el hecho de que si por capacidad de trabajo entendemos, siguiendo a Marx: “el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso”²⁸⁰, y si además aceptamos que dicha capacidad “solo existe en la corporeidad viva que le es inherente”²⁸¹ al trabajador. Entonces nos encontramos ante una situación de extraña índole donde aquél que es el sujeto de trabajo se ve en la necesidad de representarse a sí mismo, al mismo tiempo, como objeto-propiedad y como sujeto propietario de sí mismo. Pues solo así se hace posible que, por medio de un contrato, se lleve a cabo un intercambio de “cosas” entre sujetos propietarios y que, aquél que enajena su mercancía fuerza de trabajo a cambio de un salario, tenga la peculiar capacidad de convertirse a sí mismo, por un periodo de tiempo determinado, en la mercancía que vendió al capitalista, y pueda, terminando dicha jornada, regresar de nuevo a su estado de sujeto libre.

“La fuerza de trabajo -dice Marx-, como mercancía sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su poseedor- la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda como mercancía”²⁸². No obstante sería ingenuo decir que si el sujeto de trabajo no se representase a sí mismo como mercancía, el proceso de producción capitalista dejaría de existir, pues este proceso está constituido de tal manera que obliga a los seres humanos a tener que cosificarse. Pues, en tanto que el sujeto de

²⁷⁹ Siendo esta bipolaridad coexistente de proceso de valorización y proceso de trabajo en general aquello que constituye su carácter contradictorio.

²⁸⁰ Karl Marx, *Op. Cit.* p. 203.

²⁸¹ *Ibid.* 205.

²⁸² *Ibid.* 204-205.

trabajo “está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo”²⁸³, se ve obligado, si no quiere morir, a vender su capacidad de trabajo en el mercado, es decir, se ve en la necesidad de cosificarse.

Las capacidades, habilidades y aptitudes de las personas aparecen, en el capitalismo, como “cosas” que tienen valor, que costó un cuanto de trabajo (abstractamente considerado) producirlas. Razón por la cual, actividades cuya existencia haya exigido el consumo de una mayor cantidad de trabajo objetivado para ser producidas, tendrán más valor en el mercado (serán mejor pagadas) que aquellas capacidades cuya existencia no representó el consumo de mucha cantidad de trabajo objetivado. Razonamiento que contiene implícita la premisa de que la fuerza de trabajo, como mercancía, es un producto que es producido en el consumo de valores de uso producidos por el trabajo mismo. Por lo que podemos decir, con Marx, que la fuerza de trabajo, como toda mercancía, tiene un valor correspondiente al valor de la masa de valores de uso con cuyo consumo dicha capacidad de trabajo puede ser producida.

Ahora bien, hasta ahora hemos hablado de la venta de la capacidad de trabajo como si de la actualización del trabajo se tratara, pero es importante hacer una distinción al respecto. Si aceptamos que la capacidad de trabajo es una mercancía más (aunque no lo aceptemos, así se presenta de hecho), aceptamos que, al igual que cualquier mercancía, tiene un valor (que se manifiesta en su valor de cambio) y un valor de uso. Su valor está determinado por el trabajo pretérito contenido en ella en tanto capacidad de trabajo, es decir, por el valor de los medios de subsistencia que el trabajador necesita para existir como capacidad de trabajo. Sin embargo, “quien dice *capacidad de trabajo* no dice *trabajo*, del mismo modo que quien dice capacidad de digerir no dice *digestión*”²⁸⁴. Es decir, mientras que con el término *capacidad o fuerza de trabajo* Marx se refiere a un estado potencial, a la posibilidad real de que un trabajador esté en condiciones de realizar una actividad determinada, con el término *trabajo vivo*, está caracterizando a esa misma fuerza de trabajo pero ahora como actividad en movimiento, como fuente de valor de los objetos producidos. Por ello podemos decir que no es lo mismo decir capacidad de trabajo que trabajo vivo, pues mientras la primera nos remite más bien a un estado cuyo valor de cambio puede ser

²⁸³ *Ibíd.* p. 205.

²⁸⁴ *Ibíd.* p. 211. Las cursivas son mías.

calculado, el segundo término nos remite al valor de uso o utilidad (que carece de valor) que tiene para el capitalista el consumo que hace de dicha capacidad, por medio del cual logra objetivar, por medio del trabajo vivo ajeno, un cuanto de trabajo (abstractamente considerado) mayor al valor pagado por la pura capacidad de trabajo en la esfera del intercambio. El capitalista paga la capacidad de trabajo, su costo de *mantenimiento*, pero no paga el *rendimiento* que ésta tiene en la esfera de la producción, pues “el hecho de que sea necesaria media jornada laboral para mantenerlo vivo durante 24 horas, en modo alguno impide al obrero trabajar durante una jornada completa”²⁸⁵. Hecho que hace posible la enajenación del producto del trabajo y la velada explotación sistemática de éste en la sociedad moderna capitalista.

3.2 Determinaciones subjetivas de la cosificación. Cosificación de la consciencia.

Lo que nos concierne de la compra-venta de la fuerza de trabajo es, en relación al fenómeno de la cosificación²⁸⁶, el hecho de que una capacidad humana aparece efectivamente, en el capitalismo, como una mercancía-capital, y con ello, el hecho de que al tener que adoptar el movimiento propio de la valorización del valor, el sujeto de trabajo se vuelve espectador pasivo de su propia actividad vital, la que, inserta en ese proceso “automático”, deja de ser propiamente una actividad libre y consciente²⁸⁷ para pasar a ser lo que Lukács llama “una actitud contemplativa”. Afirmamos que sólo a partir de la consideración práctica de la capacidad de trabajo como si de una cosa producida (y por tanto valorable) se tratara, es decir, de la cosificación del factor subjetivo del proceso de trabajo, es posible efectivamente el funcionamiento de un mecanismo productor de plusvalor.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 234.

²⁸⁶ Tomando en cuenta que en el capítulo anterior se hizo hincapié sobre la extracción de plusvalor que se esconde detrás del intercambio de equivalentes en la compra-venta de la fuerza de trabajo, y que se enfatizó lo fundamental de esta extracción para comprender los distintos grados de enajenación del trabajo en el capitalismo.

²⁸⁷ Existen multitud de críticas, como por ejemplo el psicoanálisis, hacia el carácter libre y autónomo de las acciones conscientes, sin embargo, afirmamos que para una crítica de la enajenación de la politicidad del sujeto de trabajo inserto dentro de un mecanismo que domina su actividad, debemos presuponer, al menos como idea regulativa, la idea de que el ser humano es libre y consiente y que su actividad, si bien siempre corre el riesgo de alienarse, también siempre está en posibilidad de recuperar su autodeterminación.

La actitud contemplativa ante la autonomía de las relaciones productivas -y esto es lo peculiarmente interesante de la exposición de Lukács -no sólo la vive el trabajador dentro del proceso productivo, sino que la continua reproduciendo aún fuera de él, y no sólo es una actitud propia del trabajador, sino que afecta la estructura subjetiva de la sociedad en general, incluso al capitalista mismo, quien con su “actividad” se limita a buscar incesantemente las mejores formas en que la fórmula general del capital pueda ser actualizada.

La cosificación se presenta en el capitalismo como un fenómeno objetivo-subjetivo, que tiene que ver tanto con la cristalización de una forma determinada de relaciones productivas, como con el comportamiento contemplativo determinado, y su vez determinante, que tienen los sujetos sobre dichas relaciones productivas.

Cuando la cosificación de las relaciones productivas logra interiorizarse en la conciencia del sujeto, el proceso de reproducción social en su totalidad va adquiriendo una apariencia tal de autonomía y objetividad “natural”, que las personas insertas en él van adquiriendo cada vez más la certeza de que, si bien el decurso social es susceptible de ser captado según ciertas leyes de carácter calculístico-racional, es impensable que dicho decurso pueda ser intervenido por la voluntad humana (que además siempre será pensada como voluntad individual, lo que hace mucho más impensable la transformación efectiva de la totalidad del decurso social). Como dice Lukács:

El hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) hace como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus leyes y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta. Pero incluso en esa actividad sigue siendo el hombre esencialmente *objeto* del acaecer, no sujeto del mismo.²⁸⁸

Las palabras de Lukács nos hacen pensar en la falta de voluntad y el carácter obediencial del comportamiento del hombre de la modernidad capitalista, problema que ya había sido captado con la lucidez que lo caracterizaba por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, quien en su corrosiva crítica de la modernidad esbozada en *Más allá del bien y del mal* se expresaba con estas palabras: “En última instancia [los espíritus libres], tienen algo más que

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 149. Las cursivas son mías.

conocer, - a *saber*, ¡ser algo nuevo, significar algo nuevo, representar valor nuevos! El abismo entre *tener conocimientos* y *tener capacidad de obrar* quizá sea más grande, también más inquietante de lo que se piensa”²⁸⁹.

Frente a la actitud meramente contemplativa (cosificada) del empirismo inglés, para la cual no existe otra forma de “actividad” que aquella que consiste en conocer las leyes a partir de las cuales se rige lo real, ya sea en su aspecto natural o social, la reacción de Nietzsche y su invitación a los espíritus libres²⁹⁰ consiste en propugnar por no quedarse en el mero *conocimiento* de la legalidad del mundo (en la actitud contemplativa que denuncia Lukács), sino en llegar incluso a la *transformación* de esa “legalidad” según la voluntad y los valores nuevos que ésta pueda crear. En esta expresión nietzscheana incluso podemos escuchar el tono de aquella voz que decía en 1845 en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*, a modo de reproche a la filosofía, que “los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*”²⁹¹. Pues no existe abismo más grande entre “*tener conocimientos* y *tener capacidad de obrar*”²⁹².

En la sociedad moderna capitalista aparece, como correlato de la estructura económica cosificada, una estructura subjetiva igualmente cosificada que no solo matematiza, calcula y prevé los fenómenos propios del mundo natural, sino que trata con la misma objetividad racional el decurso de la actividad humana. Surge así, por primera vez, una ciencia de la economía, una teoría racional de la sociedad, y una filosofía cuya forma básica comparte el destino de la subjetividad moderna en el capitalismo: la de ser simple espectadora de una realidad social que se presenta como un mecanismo autónomo independiente de la voluntad humana.

²⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Más allá de bien y del mal*. pp. 222-223. Las cursivas son mías. No queremos dar una imagen forzada del pensamiento de Nietzsche, conocemos las diferencias existentes entre su “propuesta de transformación del mundo” y la de Lukács; somos conscientes de que ambos han seguido caminos distintos para llegar a su crítica de la modernidad, y de la actitud negativa que el mismo Nietzsche tendrá hacia los movimientos socialistas (de espíritu gregario igualitarista según él). Pero lo que queremos enfatizar es que a pesar de estas diferencias, ambos, Lukács y Nietzsche, llegan a la percepción del mismo fenómeno decadente de la cientificidad moderna y su mero carácter contemplativo.

²⁹⁰ Esta sería otra importante diferencia entre el proyecto de emancipación del materialismo histórico para el que la liberación de la sujeción material y subjetiva del ser humano bajo los mecanismos de enajenación debía ser una liberación de la humanidad en su totalidad, mientras que para Nietzsche, por el carácter aristocrático que permeaba su filosofía, dicho proyecto de liberación (entendiendo liberación desde la lógica interna del pensamiento Nietzscheano) solo podía ser un proyecto de unos pocos espíritus libres, pero nunca de la totalidad de la humanidad.

²⁹¹ Karl Marx, “Tesis sobre *Feuerbach*”, p. 121.

²⁹² F. Nietzsche, *Op. Cit.* p. 223. Las cursivas son mías.

Incluso dice Lukács que “la filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la consciencia”²⁹³. Pues ni la misma filosofía kantiana es, en su fundamento, ningún intento efectivo de transformación de lo real. Es decir, a pesar de que Kant reconoce tanto en el ámbito de lo epistémico como en el de la moral, la estructura subjetiva de la racionalidad de lo real, lo que pretende hacer en última instancia es justificar o fundamentar un cierto decurso fenoménico que ya encuentra dado, pero nunca se plantea la cuestión sobre la génesis o caducidad de dicha realidad aparental. Así, en el ámbito epistémico, Kant parte de la existencia, tal y como está, de la ciencia matemática moderna, y en el ámbito de la moral, toma como punto de partida la moral vigente de su propia sociedad. En ambos casos pretende fundamentar dichas realidades racionalmente (de ahí el mismo nombre de su tratado moral *Fundamentación metafísica de las costumbres*), pero ni por un momento se le ocurre pensar en su historicidad. En ese sentido la afirmación de Lukács sobre el carácter cosificado de la filosofía crítica moderna, y podríamos decir nosotros, incluso de la filosofía actual, tiene un carácter relativamente verdadero, tomando en cuenta la existencia de las múltiples variantes que hoy existen de la filosofía crítica moderna bajo el nombre de Filosofía analítica.

Marx ya había percibido con agudeza desde 1844 “que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación, del extrañamiento*”²⁹⁴. Lukács retoma esta idea para plantear su crítica de la subjetivada global que se constituye en la modernidad capitalista a partir de la estructura cosificada de las relaciones económicas de dicho sistema. Dice Lukács en sintonía con Marx:

...el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la consciencia para toda esa sociedad. Y esa estructura unitaria se manifiesta en el hecho de que los problemas de consciencia del trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, refinados, sin duda, espiritualizados, pero precisamente por eso también agudizados²⁹⁵.

²⁹³ Georg Lukács, *Op. Cit.* p. 120.

²⁹⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, p.119.

²⁹⁵ Georg Lukács, *Op. Cit.* p. 108.

De lo que podemos deducir que los problemas y contradicciones propios de la teoría social (como el problema de la conciliación entre intereses egoístas individuales y el bienestar social) y de la filosofía crítica moderna (como el de la contraposición radical entre sujeto y objeto) no podrán encontrar solución real a no ser que las contradicciones en las que se encuentra la actividad humana propiamente productiva encuentren una solución práctico-material. Pues, como bien apuntaba Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* “todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis”²⁹⁶.

La cosificación de la consciencia implica que el hombre moderno no pueda reconocerse, ni de manera inmediata ni por medio del conocimiento teórico, en las distintas entidades culturales que éste produce con su actividad. En el caso de la ciencia económica, por ejemplo, esta deficiencia no se debe a una incapacidad intelectual o a un cierto interés de clase (aunque este último factor existe de hecho), sino a que, como bien señala Bolívar Echeverría en su trabajo titulado *El materialismo de Marx*, la relación teórica entre “el entendimiento (*Verstand*) y el objeto II (*objekt*) no serían así (para Marx) otra cosa que la modalidad epistémica de la relación fundante entre la *praxis* y su objeto I (*Gegestand*)”²⁹⁷. Así, al tener esta última relación fundante la forma de la enajenación y el extrañamiento, su modalidad epistémica, o como le nombra Marx, el comportamiento teórico derivado de dicha relación práctica, no podía menos que tener la forma de la exterioridad y la ajenidad respecto a su objeto de estudio (aunque este objeto pueda sea el conjunto de las relaciones humanas mismas).

El comportamiento teórico derivado de la relación práctica cosificada es lo Lukács categoriza como la cosificación de la conciencia en la modernidad capitalista. En esta sociedad, dice Lukács:

Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso de trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad²⁹⁸.

²⁹⁶ Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, p. 118.

²⁹⁷ Bolívar Echeverría, “Sobre el materialismo (Modelo para armar)” en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, p. 47.

²⁹⁸ Georg Lukács, *Op. Cit.* p. 96.

Dicho sometimiento va haciendo que “la actividad del trabajador vaya perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad para convertirse en una actitud contemplativa”²⁹⁹.

El fundamento objetivo de este comportamiento es la estructura básica de la sociedad capitalista, la cual se basa en el despojo o enajenación sistematizada y mistificada tanto de la actividad misma del sujeto como del producto de su trabajo. Es decir, que a partir de lo dicho, podemos comprender que lo que Lukács caracteriza como la cosificación de la consciencia, cuya culminación en el capitalismo será la forma básica de la ciencia moderna, es tan sólo el correlato o cara transversal del fenómeno que hemos venido caracterizando como la enajenación del trabajo en dicha sociedad. Incluso el mismo Lukács reconoce que dicho fenómeno es el lado objetivo de la cosificación, y aunque no lo nombra con el rótulo de la “enajenación”, hace una referencia clara de él, pues dice que en la sociedad capitalista “el hombre se enfrenta con *su* propia actividad, con *su* propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano”³⁰⁰. Lo que no es más que lo que hemos venido caracterizando como el fenómeno de la enajenación.

Por ello podemos decir que el fenómeno de la cosificación, que Marx trató incluso en *El capital*, no es comprensible si no se comprende antes el problema de la enajenación, pues ambos problemas son, por decirlo de algún modo, dos caras de una misma realidad.

No obstante, la cosificación de las relaciones de producción, es decir, su objetividad casi natural, en medio de toda la negatividad que esto implica, hace posible un hecho de cierta manera positivo. Pues por el alto grado de objetividad que adquieren las relaciones de producción capitalistas, es posible no sólo el surgimiento de la economía política clásica como ciencia, sino también del materialismo histórico como método científico en tanto “autoconocimiento de la sociedad capitalista”³⁰¹. Por eso (por el grado de objetividad de la vida económica en el siglo XIX) “no es casual que la sociedad capitalista se haya convertido en el terreno clásico de aplicación del materialismo dialéctico”³⁰², con lo cual se

²⁹⁹ *Ibidem.*

³⁰⁰ *Ibid.* p. 93.

³⁰¹ Georg Lukács, “El cambio funcional del materialismo histórico” en *Historia y consciencia de clase*, p.239.

³⁰² *Ibid.* p. 242.

abre la vía de la posible y necesaria transformación práctica de esa objetividad económica cosificada por parte del sujeto social (hoy no sólo del proletariado) a partir del conocimiento científico materialista de ésta y de su práctica política revolucionaria.

A manera de conclusión

“Esa torpeza, ese desplazamiento superfluo, esa súbita aceleración, esa soldadura mal hecha [...], eso es la intromisión de la vida, es todo lo en cada uno de los hombres de la cadena grita silenciosamente: ¡Yo no soy una máquina!”

Robert Linhart. *De cadenas y de hombres*.

La pluralidad de formas de concreción de lo humano nos habla de una falta de necesidad natural en cuanto a la forma en que las distintas sociedades humanas adoptan como estrategia de sobrevivencia. No por que dichos grupos humanos se encuentren más allá de la necesidad natural, pues todos ellos están siempre condicionados por las condiciones ambientales, geográficas o climatológicas de la región donde habitan, sino porque la presencia de aquella pluralidad cultural es el indicio de que dichas formas identitarias son más el resultado de una elección política que de una determinación natural, pues incluso podemos presenciar en una misma región geográfica y climatológica grupos humanos con distintivas formas de comprensión del mundo y de comportamiento frente a él.

Si observamos con atención el devenir de la historia humana, nos daremos cuenta que los distintos códigos identitarios que los grupos humanos adoptan como estrategia de confrontación con lo “otro” natural, y por tanto, de sobrevivencia propia, tienen todos ellos en su fundamento una carencia de necesidad natural, es decir, están atravesados por la contingencia. Esto nos lo muestran las distintas crisis que de su identidad han sufrido diferentes sociedades humanas al tener que confrontarse con otros grupos que, o bien los invitan a modificar su forma identitaria o bien los obligan a adoptar estrategias de sobrevivencia totalmente diferentes a las que, con antelación al choque cultural, eran vigentes para aquellas sociedades.

Sin embargo, esa contingencia o carencia de necesidad natural respecto al código cultural de una sociedad determinada es una verdad que, en cierto sentido, debe mantenerse oculta para los miembros que constituyen al sujeto social en cuestión, pues de este ocultamiento depende que el compromiso histórico que tiene la comunidad en turno para hacer frente a lo “otro” natural adquiera vigencia y se actualice como una constante puesta en práctica de un conjunto de normas y comportamientos institucionalizados que regulan la vida en sociedad.

Con el advenimiento de las relaciones de producción capitalista se reveló la contingencia del orden socioeconómico que las comunidades feudales consideraban el más adecuado y más “natural” en cuanto a la re-producción de su ser social-natural. El intercambio mercantil comenzó a ser el mecanismo por excelencia mediante el cual se podía efectivizar la socialidad, lo que paulatinamente fue minando las formas comunitarias y el poder de cohesión que éstas tenían antes de su confrontación con las incipientes relaciones capitalistas de producción.

La universalización de la forma mercantil y la disolución de las entidades comunitarias hicieron posible un fenómeno nunca antes visto en la historia: la mercantilización del factor subjetivo del proceso de trabajo bajo la premisa ideológica que considera a todos los integrantes de la sociedad como propietarios privados libres. Esto trajo consigo la cosificación de lo que es por excelencia el elemento subjetivo dentro del proceso de trabajo, y con ello, la inversión de la función que dicho factor debería tener en todo proceso productivo: la de poder planificar de manera autoconsciente el qué y el cómo se produce la riqueza material. Ya que, como hemos visto en el segundo capítulo del presente texto, en el momento en que el trabajo (no solo de manera individual, sino como proceso social-natural) se ve subsumido dentro de la lógica o el *telos* ajeno de la valorización del valor, se convierte en un medio u objeto por medio del cual el capital puede incrementarse de manera efectiva. Así, la capacidad de trabajo y la fuerza que se deriva de la orquestación de las distintas capacidades productivas se convierte, por medio de un proceso que comienza por un aparente intercambio equivalencial (el que se celebra entre el dinero del capitalista y la capacidad productiva del trabajador por medio del contrato) y que se concreta en la esfera propiamente productiva, en una fuerza o poder que trasciende y subordina a los sujetos productores de la riqueza. Este fenómeno es lo que en el presente trabajo hemos denominado como la enajenación del trabajo en el capitalismo. Lo que a su vez produce y presupone tanto la cristalización de las relaciones de producción como el comportamiento práctico-epistémico de carácter contemplativo que la totalidad de los integrantes de esta sociedad adoptan frente a la objetividad social.

Surge, entonces, tanto por razones de carácter ideológico como por las mismas condiciones objetivas cosificadas en las que la sociedad re-produce su vida, la cosificación de la consciencia o lo que es lo mismo, la naturalización teórica y práctica de la forma

específica de organización social del capitalismo. Así, lo que es histórico y contingente se muestra como necesario y eterno y lo que es, de alguna manera, natural y necesario, se quiere hacer ver como algo histórico y modificable por la cultura. El trabajo, por ejemplo, ya no se concibe ni por un instante como autorrealización del ser humano, sino que se le identifica en su esencia como trabajo asalariado, como una actividad de autosacrificio y negación del goce y la creatividad. El dinero se presenta en sí y para sí como capital, y la riqueza no puede sino ser dinero que está en proceso de incrementarse. Por otro lado, necesidades “naturales” como dormir un tiempo suficiente para la recuperación del organismo (por ejemplo ocho horas como mínimo) se ponen en entredicho como cuestiones históricas que pueden ser modificadas en una cultura productivista que, por ejemplo, no necesite de tantas horas para dormir como para seguir produciendo.

Sin embargo, a partir de lo que el análisis del trabajo reveló en el primer capítulo del presente texto, podemos afirmar que el contenido material de cualquier proceso de producción mantiene respecto de su forma histórica una relación extática en tanto que está *en pero más allá* de ésta o aquella forma de concretización, y la forma de producción capitalista, con todo el contenido semiótico que instaura en la vida social, no es la excepción en cuanto a la relación de exterioridad que mantiene respecto de su contenido material (aun cuando, con la subsunción real, esta forma afecte sustancialmente su contenido). En efecto, ni siquiera con la subsunción real, el proceso de producción capitalista deja de ser, como afirmó Marx, una unidad inmediata y contradictoria en tanto proceso de producción en general (de valores de uso para el consumo) y proceso de valorización de valor.

Luego entonces, un discurso que se promueva a sí mismo como crítico de lo realmente existente tendrá por tanto, el deber de revelar la contingencia o no necesidad natural de la forma específica de la reproducción social, sobre todo cuando dicha forma sea intrínsecamente autorepresiva y autosacrificial, como lo es la forma de producción capitalista.

Por eso el discurso crítico, del cual somos partidarios, al denunciar la enajenación que existe en el capitalismo, no solo tiene hablar de aquello que enajena (la forma de producción) sino de lo que *está siendo* enajenado, de aquello que existe bajo la forma de su propia negación o subordinación: la dimensión cualitativa de la actividad productiva

humana y de los productos de ésta. El discurso crítico debe entonces entender el fenómeno de la enajenación más que como un estado cristalizado de hechos, como un *proceso* que se da siempre en el tiempo, como un *antagonismo vivo*, que Marx vislumbró como contradicción unitaria de proceso de trabajo real y proceso de valorización, y que Bolívar Echeverría retomará como uno de los puntos claves de su pensamiento crítico,³⁰³ pues para este autor, dicha teoría no es sino “el contenido específico del discurso crítico de Marx, es decir, la teoría de la contradicción entre el proceso social natural de producción/consumo y el proceso social capitalista de valorización del valor”³⁰⁴.

En este sentido el hecho mismo de la enajenación (que como hemos visto, no es más que lo que Marx enuncia como la contradicción que existe en la subsunción del proceso de trabajo al capital entre los factores objetivos y el factor subjetivo de dicho proceso) ya contiene dentro su misma negatividad un elemento de positividad que está siendo reprimido. Dice Marx en su Capítulo VI (inédito) de *El Capital*:

...en el *proceso* de enajenación [...] el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto éste último ha echado raíces en ese proceso y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una *situación de rebeldía* y lo siente como un proceso de *avasallamiento*.³⁰⁵

Lo que nos interesa rescatar de las palabras de Marx es la idea de que la enajenación del trabajo, más que ser un *estado* de cosas de carácter fatal, es siempre un *proceso* constante de avasallamiento y represión de la actividad productiva del ser humano, la que a pesar de su incorporación forzada en el mecanismo de la valorización del valor, siempre se encuentra en una relación extática respecto a cualquier forma de actualización. En eso consiste, como dice Marx, el plano superior en que se encuentra el trabajador incluso en el mismo proceso de enajenación. Es decir, la forma capitalista de producción es una forma parasitaria, que necesita, para existir, de la incorporación del trabajo humano ajeno dentro de su lógica, pero no es el caso de que el trabajo humano necesite de manera real la forma capitalista para existir. La actividad vital productiva del ser humano está en contra y más

³⁰³ Vid. Bolívar Echeverría, “La contradicción del valor y del valor de uso en *El Capital* de Karl Marx, en *Crítica de la Modernidad Capitalista*, pp.595-620.

³⁰⁴ Bolívar Echeverría, Presentación de *La tecnología del capital, Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, p. 13.

³⁰⁵ Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Tomo I, Vol. I, Capítulo VI (inédito), p.20. Las cursivas son mías.

allá de su forma de existencia histórica como trabajo abstracto que hace posible la producción de plusvalor, pues aún en el capitalismo, el trabajo humano tiene, como tuvo en estadios históricos anteriores y seguirá teniendo, la finalidad última de la producción y reproducción de la vida humana en la Tierra, su potencialización y su mejoramiento tanto cualitativa como cuantitativamente. Este carácter de afirmación de la vida que tiene el trabajo, existe hoy en día en un radical antagonismo con la finalidad última del capital, pero precisamente el hecho de que exista de manera contradictoria nos ofrece una constatación real de que el proceso de enajenación y cosificación en el que se encuentra la actividad humana en el capitalismo nunca podrá llegar a ser absoluto, pues descansa sobre aquello que está en contra de su propia finalidad vacía, y que es el aumento cualitativo de la vida humana por medio de la objetivización de la actividad humana que es el trabajo mismo.

Cuando esta forma contradictoria amenace seriamente con destruir el contenido material que la hace posible (la naturaleza y el trabajo humano)³⁰⁶, el sujeto social tendrá que verse forzado a recuperar la politicidad que hasta ahora ha tenido que suspender, pero que nunca podrá serle arrebatada de manera real. Recuperación de la sujetidad que de hecho, ya está dándose hoy en día de manera real, cada vez que, por ejemplo, vemos pequeñas o grandes rupturas de la lógica del capital, y que se manifiestan ya sea como rebeldía (organizada o desorganizada), intentos de autodeterminación comunitarios, y pequeños o grandes proyectos, individuales o colectivos, de producir o hacer lo que se desea o se necesita y no lo que dictan las leyes abstractas del capital.

Asimismo nos parece importante destacar que con el mismo término de enajenación podemos abrir un horizonte de comprensión más crítico que fatalista en cuanto a las condiciones desfavorables en las que existe la actividad humana en el capitalismo. Pues si entendemos por enajenación aquel proceso objetivo-subjetivo mediante el cual, por medio de la actualización de la actividad humana, ésta crea las condiciones objetivas de su propia negación o subordinación (en las que además no reconoce su propia actividad), podemos decir que a pesar de la real objetividad que presentan las relaciones de producción

³⁰⁶ Hoy dicho contenido está siendo seriamente amenazado por su forma capitalista, por lo que podemos decir que hoy la contradicción en la que existe el proceso de trabajo (con sus elementos subjetivos y objetivos) y el fin para lo que los usa la lógica de la valorización de capital es de tal manera tan radical, que si los seres humanos no cambian la forma de producir la vida, la actividad humana llegará a tal grado extremo de enajenación que podría terminar incluso en la autodestrucción total, inmediata o mediata (por medio de la destrucción del entorno natural) de sí misma.

capitalistas, y a pesar de su evidente negatividad, es nuestra propia actividad en su efectivización la que hace posible dicho estado de cosas.

Reconocer el carácter subjetivo de la objetividad fue uno de los principales objetivos de Marx al tratar de construir un discurso materialista y dialéctico a la vez, y puede ser el primer paso para poder afirmar, a pesar de lo ingenua que pueda parecer nuestra afirmación, que en tanto que nosotros hacemos día con día el capitalismo con nuestra propia actividad y la forma específica que ésta asume, nosotros somos los únicos que podemos dejar de hacerlo. ¿Cómo podemos dejar de hacer lo que nos niega y nos subordina cuando parece que estamos obligados a hacerlo a condición de no morir? Ese es un problema que tendremos que resolver en la práctica, día con día, de manera creativa, democrática y colectiva, pues no estamos en condiciones de proporcionar un programa sistemático de cómo deberían hacerse las cosas, ya que hacerlo nos colocaría en una postura vanguardista y vertical que estamos muy lejos de querer adoptar.

Bibliografía primaria

Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*. México, Ítaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, 2003, 341 pp.

_____, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo veintiuno editores, México 2003, 532 pp.

Alfred Smith, *El concepto de naturaleza en Marx* [trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto], Siglo XXI, España 1976, 243 pp.

Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad. Antología*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/ OXFAM, Bolivia 2011, 804 pp.

_____, *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986, 222pp.

_____, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, 271 pp.

_____, *El materialismo de Marx; discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011, 121 pp.

_____, *Valor de uso y Utopía*, Siglo XXI, México 2012, 197 pp.

George Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo, México, 1969, pp. 89-112.

Herbert Marcuse, *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, 462 pp.

_____, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid, 1969, 180 pp.

Karl Marx, *El Capital*, T. 1, Vol. 1 [1ª ed. en español, trad. Pedro Scaron], Siglo XXI, México 1975, 381pp.

_____, *El Capital*, T.I, Vol. 2, [1ª ed. en español, trad. Pedro Scaron] Siglo XXI, México 1975, 338pp.

_____, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, [trad. Bolívar Echeverría], Ítaca, México, 1974, 192pp.

_____, *Manuscritos económico-filosóficos* en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, [trad. Julieta Campos col. Breviarios], FCE, México, 1962. 270pp.

_____, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, 3ª ed. [trad. José Aricó y Jorge Tula], Siglo XXI, México, 1982, 123 pp.

_____, *El Capital; Libro I Capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, 16 ed. [trad. Pedro Scaron], México, 2001, 171 pp.

John Holloway, *Agrietar el capitalismo; el hacer contra el trabajo*, Bajo Tierra ediciones, México 2011, 373 pp.

_____, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Bajo Tierra ediciones, México 2010, 291 pp.

Bibliografía secundaria

Adolfo Sánchez Vázquez, “Antihumanismo o humanismo en Marx. El marxismo como antihumanismo teórico” en *Nueva Política Publicación del centro Latinoamericano de estudios políticos*, Vol. 2, núm. 7. México, Julio de 1979, pp. 187-198 Incluido en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982.

Erich Fromm, *Marx y su concepto del Hombre*, [trad. Julieta Campos], FCE (Breviarios) México, 1962, 272 pp.

Karl Marx, *La tecnología del capital (Extractos del Manuscrito 1861- 1863)*, trad. Bolívar Echeverría, Ítaca, México, 2005, 61 pp.

Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, FCE, México, 1969, 246 pp.

Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grunrisse)*, 7ª ed. [trad. León Mames], Siglo XXI, México, 2004, 630 pp.