

Marx y sus *Manuscritos* de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre¹

Levy del Águila Marchena
Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde ojos liberales y, en particular, a partir del marco de las disputas ideológicas que caracterizaron a la Guerra Fría, el marxismo ha sido caracterizado como una filosofía y un discurso legitimador de tiranías bajo las cuales la libertad de los individuos habría de perderse, como efectivamente ocurriera en torno de los regímenes de la órbita soviética y china que asumieron al marxismo como ideología estatal y fuente explícita de sus discernimientos, decisiones y conductas políticas. Detenerse en el planteamiento originario de la obra de Karl Marx, en cambio, permite ver las cosas desde otra perspectiva. Así, la representación del comunismo a la manera de un “reino de la libertad” en el cual los individuos puedan vivir por encima del “reino de la necesidad” y del sometimiento a poderes sociales (económicos, políticos) y naturales ajenos es un lugar común de la obra marxiana, cuando menos desde 1844 en adelante.

Marx es un filósofo moderno que, al igual que sus pares liberales y anarquistas, piensa desde el individuo y se halla comprometido con la causa de la libertad humana.² La diferencia, sin embargo, llega pronto, cuando es momento de determinar lo que dicha libertad significa. En términos generales, puede decirse que se trata de la libertad de individuos capaces de definir, desde las condiciones de existencia que les ha correspondido vivir y que transforman por medio de su acción, cuáles son los

¹ Agradezco al “Programa de Becas del Grupo Coimbra para Profesores e Investigadores Jóvenes de Universidades Latinoamericanas” por su apoyo a mi estancia de investigación en el Seminario de Filosofía Política y Práctica de la Universitat de Barcelona para el semestre enero - junio de 2006, de la cual este artículo es uno de sus resultados. Asimismo, mi especial agradecimiento a la tutoría del dr. José Manuel Bermudo, quien a lo largo de esos meses me asistiera en la dilucidación de una serie de preocupaciones en torno de la concepción del poder en la obra de Karl Marx.

² También con otras de semejante cuño moderno, tales como el valor de la ciencia y la racionalidad técnica, la centralidad de la noción de progreso para comprender la historia y las aspiraciones humanas, entre otras que en esta ocasión no nos convocan.

objetos de su voluntad y las disposiciones de su interés que habrán de orientar dicha acción. No se trata de miembros de una comunidad “adheridos” a trascendentes definiciones sociales, naturales o religiosas que diriman, “de una vez y para siempre”, cuáles han de ser los términos de sus propias condiciones de vida. El concepto de *praxis* que Marx termina de formular, hacia 1845, en “Las tesis sobre Feuerbach” y *La ideología alemana*, expresa esta doble determinación según la cual ser libre no es sino ser fuente de decisiones propias (y no mera reiteración de cánones sustanciales trascendentes) desde la condicionalidad socio-histórica en la que la vida de los individuos se desarrolla.³ Este llamado a pensar la libertad de manera no abstracta, sino desde el entramado histórico-social en el que es, se ha convertido en un lugar común a partir del cual la reflexión que procede de Marx ha elaborado múltiples críticas a la tradición liberal. No obstante, situados a inicios de nuestro siglo, y tomando en cuenta las diversas vertientes del liberalismo contemporáneo, particularmente en sus variantes pragmatistas, es necesario atender a una diferencia que se revela ahora más fundamental.

Para Marx, la libertad humana no sólo es concebida desde los condicionamientos históricos concretos que la afirman como una libertad social, terrena, como el ejercicio práctico de tales o cuales disposiciones humanas en los diversos horizontes de nuestra *praxis*. Ella es, además, un rechazo de la igualdad. Ser libre es poder serlo en la *diferencia* que viene dada por la propia especificidad históricamente situada. No sólo tiene poco sentido, para Marx, referirse a la libertad humana “en general” o a la voluntad y a la acción libres al margen de sus circunstancias, sino que vale poco esa distancia frente a las valoraciones abstractas de la libertad, distancia reivindicativa de la historia social, si, a fin de cuentas, recaemos sobre el credo homogenizador de “la igualdad humana”. Los hombres no son iguales, sino diferentes; individuos particulares inscritos en un conjunto social, e inscritos precisamente desde la diferencia que los determina. Nuevamente una doble determinación; en este caso, la de la universalidad de la vida social y la particularidad de lo individual. Tal disociación entre libertad e igualdad, que Marx hereda de Hegel y que afecta decisivamente, de manera crítica, la noción de *sujeto* con que la modernidad filosófica formuló su antropología, pone en escena una concepción del hombre ajena a las tradiciones liberales y anarquistas, y decididamente abandonada por los herederos del leninismo, el maoísmo, los diversos marxismos europeos del siglo XX y sus variedades tercermundistas.⁴

³ De ahí que contra el materialismo de Feuerbach, Marx formulase su tercera tesis: “La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado.” (Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis 3, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona, Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, p. 666)

⁴ Al mismo tiempo, nos provee de un recurso para abordar, quizás con mejor suerte, buena parte de las aporías que la experiencia contemporánea de la interculturalidad coloca al frente de la reflexión ética y filosófico-política. Por ejemplo, en relación con el impase entre tolerancia y respeto liberal, “negativo”, de las diferencias culturales, por un lado, y

Bajo esta consideración, la figura del comunismo como “reino de la libertad” vendría a constituir una sociedad de hombres *libres y diferentes*, donde la *diferencia*, es un punto distintivo del planteamiento marxiano acerca de lo que significa ser un hombre libre. En efecto, se trata de un elemento conceptual que hace de la representación comunista una figura radicalmente distinta a las representaciones del “estado natural” y su no-comunidad de hombres *libres e iguales*, bajo cuya impronta quedó sancionado el inicio de la filosofía política del liberalismo⁵. Así, para determinar la especificidad del planteamiento de Marx sobre la libertad humana, la *diferencia* resulta una determinación antropológica tan fundamental como la atención a los condicionamientos histórico-sociales. Juntas terminan por configurar la concepción marxiana del hombre libre.

Los *Manuscritos de París* de 1844 son un lugar decisivo para explorar este fundamento antropológico del planteamiento marxiano sobre la libertad humana, pues en ellos no sólo se muestran los primeros resultados de los estudios de Marx en el terreno de la Economía Política y se formula su clásica crítica del trabajo enajenado. También se enuncian, cuando menos en parte, pero en mucha mayor medida que en otros textos importantes de la obra marxiana, las afirmaciones antropológicas (la comprensión del hombre como ser genérico que se hace a sí mismo) desde las que procede esta crítica y que delinean su concepción del hombre libre. Esta antropología involucra consideraciones ontológicas y lógicas (la relación con la dialéctica hegeliana), formulándose así, finalmente, la comprensión del hombre desde su práctica, que sólo es humana en tanto social. En la exposición que sigue, procuraremos sacar a luz esta suerte de “telón de fondo” antropológico desde el que se forja en Marx una determinada concepción de la libertad humana.

1. La pérdida de la libertad

La publicación de los *Manuscritos de París* a inicios de los años treinta del siglo pasado dio origen a una intensa polémica en la intelectualidad marxista en torno de en qué medida y en qué sentido estos textos ponían de manifiesto la existencia de un “joven Marx” o de un “Marx filósofo” previo a la formulación del denominado “materialismo histórico”, que aparecería como el punto de llegada en el que por fin las intuiciones filosóficas del “joven Marx” habrían de encontrar

las afirmaciones que procedentes de dichas diferencias amenazan con forzar los límites de las libertades negativas, por el otro.

⁵ La asociación entre libertad e igualdad propia de la tradición liberal debe, sin duda, matizarse, tomando en cuenta que, a excepción del temprano planteamiento de Hobbes, la subsiguiente tradición liberal, de Locke en adelante, reconoce las diferencias propias de las particularidades individuales en el ámbito privado, reservando crecientemente la igualdad para el terreno jurídico-político. Lo que esta diferenciación liberal entre lo público y lo privado define es el lugar específico que habrá de corresponder a la igualdad humana como primado civilizatorio del Occidente moderno.

un escenario propio y propicio para un desarrollo científico libre de la “vacua especulación”. Por fuera de la discusión sobre las relaciones entre filosofía y ciencia en la obra de Karl Marx, y de si cabe algo así como una “superación de la filosofía” y lo que ella implicaría en términos, por ejemplo, de la naturaleza de los presupuestos científicos, nos interesa destacar que los *Manuscritos de París* constituyen la primera elaboración sistemática en la cual Marx se hace cargo del problema tal vez crucial de su producción intelectual: las condiciones sociales que inviabilizan la realización de una práctica humana libre.

El *trabajo enajenado* que domina la producción capitalista será en estos *Manuscritos* el objeto de investigación a través del cual Marx va a hacerse cargo de esta cuestión. Analizando su condicionalidad y sus formas, nuestro autor procederá, no sólo a denunciar la miseria humana que conlleva, sino que dará cuenta, cuando menos parcialmente, pero de modo perfectamente rastreable, de las concepciones positivas que sostienen su denuncia. Sus recursos habrán de ser la crítica neohegeliana, el redescubrimiento feuerbachiano de la sensoriedad y su propia versión de la dialéctica de Hegel, a lo cual sumará su personal toma de contacto (durante su exilio en 1844) con los discursos utopistas enarbolados por distintas tendencias reformistas y revolucionarias del agitado clima socio-político francés en la década de los años cuarenta del siglo XIX (el horizonte político comunista) y los inicios de sus estudios de la Economía Política proveniente de la tradición inglesa de Smith, Say y Ricardo. Procederá como crítico filosófico, a la vez que verterá en su crítica el contenido de la experiencia social del proletariado europeo de la Segunda Revolución Industrial. Asimismo, establecerá sus puntos de partida, las consideraciones positivas que sostienen su crítica. Dejaremos para después estas consideraciones, sobre todo desarrolladas en el –menos atendido por la historiografía– Tercer Manuscrito, para abordar primero la clásica crítica marxiana del trabajo enajenado, tratada hacia el final del Primer Manuscrito, en tanto él representa la radical negación de la libertad humana.

El trabajo enajenado es la actividad transformadora de la naturaleza –y, en consecuencia, del hombre mismo, en tanto él es naturaleza– cuyo producto termina siendo extraño y hostil para el sujeto de dicha actividad, quien en el proceso de este autoextrañamiento se dispone contra su propia esencia y contra el resto de los hombres. En el planteamiento de Marx, es un proceso y una condición que sufren fundamentalmente, pero no de manera exclusiva, aquellos que producen la riqueza material de la sociedad, careciendo de los beneficios inherentes a la propiedad privada. También los propietarios experimentan estas variedades del extrañamiento del hombre ante sí mismo, pero lo hacen de otra manera; en particular, de una manera menos miserable en lo físico y lo espiritual. Por la extrema negación que representa, atender a la enajenación del trabajo obrero resulta decisivo para entender los impedimentos fundamentales que la propiedad privada plantea a la libertad humana, la cual, desde la perspectiva de Marx, no puede ser sino una vivencia práctica en la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre.

La expresión inmediata y simple de esta enajenación se da en la relación entre el trabajador y su objeto. Sus consecuencias son las miserables condiciones de vida de

los trabajadores, en cuanto depreciación de sí mismos como mercancías, su pobreza física y espiritual, y su irrealización.⁶ La relación fundante, entre el trabajador y su objeto, que les da origen queda definida, por Marx, en los términos siguientes:

Todas estas consecuencias se hallan encerradas en una característica del trabajador: que el producto de su trabajo sea para él un objeto ajeno. Una vez supuesta esta característica, está claro que, cuanto más se mata el trabajador a trabajar, tanto más poderoso se hace el mundo ajeno, objetivo, que crea frente a sí, tanto más pobre se hace él mismo, su mundo interno, tanto menos le pertenece éste... Su vida propia, que es lo que el trabajador pone en el objeto, deja de pertenecerle a él para pertenecer al objeto... La extrañación del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, más aun, extraña, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena.⁷

Es importante atender aquí a la dialéctica generadora de riqueza puesta en movimiento en la relación inmediata entre el trabajador y el objeto de trabajo. La actividad humana es de suyo un salir de sí, un desdoblar la propia naturaleza en la forma de una exteriorización de sí misma que le permite ser “lo otro de sí”; en este caso, el objeto transformado por medio del trabajo. En tal sentido, el momento del “para sí” hegeliano, el extrañamiento del hombre ante el producto de su propia actividad tiene un carácter necesario. No es ni un azar ni una externalidad, sino parte del movimiento inmanente de la cosa. La particularidad (objeto transformado) que resulta del movimiento de lo universal (actividad humana transformadora) asume la forma de la *independencia* frente al sujeto. Marx lo sabe y no está renegando, en este punto, de la lógica hegeliana. Lo que ocurre es que el movimiento dialéctico presente en el trabajo enajenado no concluye. Lo particular no termina siendo reapropiado por lo universal en la forma de la singularidad, de lo “en y para sí”, según el vocabulario hegeliano, motivo por el cual la actividad vital no es potencia redefinidora que amplía la propia vida del trabajador, sino su condición de miseria y empobrecimiento físico y espiritual. La propiedad privada es la mediación que impide esta reapropiación de los productos de la propia actividad, haciendo de la independencia de los mismos no

⁶ «Y ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero expolia al trabajador. Produce palacios, pero al trabajador le da cuevas. Produce belleza, pero para el trabajador deformidad y mutilación. Sustituye al trabajador por las máquinas, pero devuelve violentamente a muchos a un trabajo brutal y convierte al resto en máquinas. Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo.» (Marx, Karl. *Manuscritos de París*, en: Obras de Marx y Engels (OME), vol. 5, Barcelona, Crítica / Grijalbo, 1978, p. 351).

⁷ *Ibid.*, p. 350. En lo que sigue, los corchetes y los paréntesis angulares corresponden a la edición crítica de OME; las llaves son mías y, por lo general, no significarán más que alguna corrección meramente gramatical.

mera apariencia o un “momento” parcial de la cosa, sino una realidad efectiva y fija. De allí que, en el texto, Marx asocie “independencia” con “ajenidad” y, por último, “hostilidad” del objeto: el producto del trabajo humano como un poder real que, depositario de la vida que le ha sido conferida, adquiere *autonomía*. La autonomía que cada vez se halla más lejos de los trabajadores.

La relación del trabajador con su objeto es tanto punto de inicio como de término en la experiencia del trabajo. El objeto natural deviene riqueza, valor de uso apto para el consumo humano. La transformación de lo uno en lo otro es posible por la actividad del trabajo. Así, que el objeto se contraponga al trabajador como una potencia hostil no puede sino ser el resultado de lo que ocurre en la actividad mediadora que ha convertido los objetos naturales en riqueza a disposición de los hombres. Por ello, la enajenación del trabajador no adquiere sólo la forma de una situación dada: el sometimiento del hombre ante los productos de su propia acción, sino que es necesariamente una *enajenación activa*, la enajenación en lo que toca al ejercicio de su actividad transformadora.

*...la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la misma actividad productiva. Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad. ¿Qué es el producto sino el resumen de la actividad, de la producción? Por lo tanto, si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación. En la enajenación del objeto del trabajo no hace más que resumirse la enajenación, la extrañación de la actividad misma del trabajo.*⁸

Que la propia actividad del trabajador se halle enajenada significa que todo dinamismo que de él proceda habrá de quedar sometido a las pautas de la propiedad privada y las exigencias del mercado. El tiempo que dure esta actividad, el quehacer que imponga, su finalidad, todo. A cada momento, el trabajador vive un desdoblamiento por el cual lo que hace es un hacer para algo otro que él mismo, bien sea el propietario puntual, bien sea el ordenamiento mercantil que le trasciende. Su actividad se desenvuelve, pues, como *autonegación*. Esta circunstancia de desconocimiento de sí en la que el trabajador se ve inmerso, por y en su propia actividad, día tras día, termina generando la disposición anímica según la cual:

*...el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. Cuando no trabaja se siente en casa; y cuando trabaja, fuera... Lo ajeno que le es se ve en toda su pureza en cuanto deja de usar la coacción física u otra: entonces la gente escapa del trabajo como de la peste.*⁹

⁸ *Ibid.*, pp. 351-352.

⁹ *Ibid.*, p. 352.

Desde el punto de vista de la actividad del trabajo, éste se revela como *trabajo forzado*¹⁰. De ahí el malestar y el sinsentido casi inherente, en las sociedades capitalistas, a aquellas largas vidas (no tan largas en el caso de los obreros a los que se refiere Marx) dedicadas a una actividad laboral que jamás perteneció a sus protagonistas; en ellas, se existe en el modo de una pérdida constante que, además, es una pérdida activa, no consumada, sino consumándose recurrentemente una y otra vez.¹¹ Trabajar en el modo de la dependencia a un derrotero sobre el que se carece de control y que, más aun, es quien controla al trabajador, lleva a éste a sentir que si alguna posibilidad de realización queda para su vida, no estará cifrada en el ejercicio de su actividad generadora de riqueza.

El trabajador que experimenta esta enajenación, ante el objeto de trabajo y ante su propia actividad, termina, a consideración de Marx, reducido a su animalidad. Huye del escenario en el cual podría darse el pleno desarrollo de sus potencialidades, el trabajo, para refugiarse en la dimensión del consumo, aquella en la cual no es más que cualquier otro animal que come, procrea y procura protección frente a los elementos. Aquí encuentra su libertad, en el más o menos estrecho margen de decisión en el que satisface tales necesidades.¹² Se ha vuelto libre como animal que consume y animal (no libre) en lo que toca a su actividad distintivamente humana, el trabajo.¹³ Esta transmutación de lo humano a su primaria condición animal nos lleva a considerar una tercera dimensión de la enajenación del trabajo, la cual es de particular importancia, para nuestra lectura, por comprometer inmediatamente el núcleo de la antropología marxiana en los *Manuscritos de París*, la enajenación del hombre ante su ser genérico.

Este aspecto de la enajenación remite a la pertenencia de cada individuo humano a una misma especie natural, desde la cual se define una *esencia genérica* determinada y un modo propio de vida que le corresponde.¹⁴ Para Marx, en estos *Manuscritos*, lo esencial del hombre es el trabajo. Que la libertad del trabajador resulte negada también en este sentido, significa que su actividad esencial pierde dos condiciones distintivas: su carácter *universal* y *consciente*. Tal pérdida

¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹ El trabajo aparece, pues, como penitencia y miseria, constante y creciente, la vieja condena adánica, pero, veremos, no porque trabajar sea de por sí penitencia y miseria, sino por el modo en que dicho trabajo se realiza bajo el dominio de la propiedad privada.

¹² «Por lo tanto el trabajo no le satisface una necesidad, sino que sólo es un *medio* para satisfacer necesidades fuera del trabajo.» (*ibid.*) Esto es, el trabajo no provee *por sí mismo* de satisfacción.

¹³ Por lo demás, con ello no recae Marx sobre una nueva variedad de la dualidad hombre-naturaleza. Critica la reducción de lo humano a lo animal sin negar la condicionalidad animal del hombre: «Cierto que comer, beber y procrear, etc. son también funciones auténticamente humanas. Pero la abstracción {,} que las separa del ámbito de la restante actividad humana, las convierte en fines únicos y absolutos, hace de ellas algo bestial» (*ibid.*).

¹⁴ En torno de esta *esencia genérica* se juegan las afirmaciones antropológicas del concepto marxiano de la libertad, sobre las que nos extenderemos en el punto tercero de este artículo.

se opera en la forma de la subordinación de lo genérico a lo individual, de lo distintivamente humano a lo puramente animal.

El carácter universal de lo humano se revela, en el plano teórico y en el práctico, en nuestra capacidad para relacionarnos con la naturaleza, no desde la inmediatez animal que sólo conoce la preservación de la mera existencia, sino considerando la totalidad de la naturaleza para satisfacer necesidades atendidas desde una perspectiva también totalizante, la perspectiva de nuestra especie y el conjunto de sus necesidades. En el plano teórico, esta superioridad de lo humano se verifica en el quehacer de la ciencia y el arte, que toman a la naturaleza para hacerla «su naturaleza espiritual inorgánica, alimentos mentales que el hombre primero debe aderezar antes de consumirlos y digerirlos».¹⁵ En el plano práctico, por su parte, el hombre hace de la naturaleza su propio “cuerpo inorgánico”¹⁶, la continuidad de sí mismo por medio de su propia actividad, bien sea como medio directo de subsistencia, bien como medio de su actividad vital, el trabajo. Esta continuidad del hombre con la naturaleza establece una unidad relacional en el plano ontológico:

*Decir que el hombre vive de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su cuerpo, con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir. La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella.*¹⁷

Volveremos sobre esta unidad en el punto final de nuestro escrito. Por lo pronto, nos interesa indicar que la enajenación frente al objeto y a la actividad del trabajo significa, para el trabajador, una pérdida de su condición genérica. La vida de la especie (realización genérica) se convierte en un medio de la vida individual (supervivencia): «En efecto el trabajo, la *actividad con que vive*, la misma *vida productiva* se le presentan al hombre primero como mero *medio* para satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física... La vida misma [el trabajo] se presenta simplemente como *medio para vivir*».¹⁸ Se trata de una reducción de los horizontes humanos que se completa en la forma de una inversión de la jerarquía universal-individual que definiría, en el planteamiento de Marx, la condicionalidad esencial de los hombres: «Primero, le deja sin vida de la especie a la vida individual, y, segundo, hace de esta última en su abstracción el fin de la primera, que también se halla en forma abstracta y enajenada».¹⁹ El curso de la abstracción aludida consiste en que la supervivencia individual ha perdido su conexión y pertenencia con el horizonte total de la vida humana, al tiempo que ésta, o lo que queda de ésta, el trabajo enajenado, no es más que una

¹⁵ *Ibid.*, p. 353.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 354.

¹⁹ *Ibid.*

actividad que complota contra sí, autonegación activa sometida a poderes ajenos, siempre reducida a un modo de ser parcial.

En lo que respecta al carácter consciente de la actividad humana, Marx lo identifica directamente como una determinación de la libertad propia de nuestra especie: «... la actividad libre, consciente {,} es la característica de la especie humana».²⁰ Que la actividad humana sea consciente alude al poder, desconocido por el animal, para no fusionarse inmediatamente con los propios objetos de su interés.²¹ La distancia así adquirida confiere libertad al ser humano en su medio natural, le independiza de la sujeción parcial a los objetos y hace posible que su relación con ellos adquiera la forma de lo universal: «La actividad con que vive es consciente a diferencia inmediata de la de los animales; ya sólo por eso vive a nivel de especie»;²² esto es, vive en el modo de lo universal o, más precisamente, de la universalidad propia de lo humano. La condición consciente de la actividad humana se ve también radicalmente afectada por la enajenación del trabajo. Al igual que sucede con el carácter universal del mismo, la conciencia deviene limitada e invertida. Lo universal cede paso a la individualidad abstracta (la pura supervivencia) y el hombre ve en su existencia la inversión de su esencia: «El trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente como ser consciente, convierte la actividad con que vive, su *esencia*, en medio para su *existencia*».²³

Perdida la universalidad y la conciencia acordes con su actividad esencial, la desrealización del trabajador, a través de la producción de objetos que escapan de su control y se enseñorean sobre él, va a significar el extrañamiento ante su propia esencia genérica. Su quehacer sobre el mundo no será «la *elaboración* de la naturaleza inorgánica» para convertirla en «la confirmación del hombre como consciente ser específico»;²⁴ su actividad generadora de riqueza no será auténtico despliegue de la esencia humana, sino privación «de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie».²⁵ Lo que el ser humano encuentra frente a sí luego de su actividad no es, pues, la plasmación de su libertad, definida de acuerdo con su distinción genérica: «...el trabajo enajenado, al degradar a un medio la actividad propia y libre, convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su “individual” existencia física».²⁶ La universalidad y la conciencia que le son propias no aparecen allí donde reina la pura necesidad física y la condición animal.

²⁰ *Ibid.*

²¹ «El hombre convierte la misma actividad con que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente; no se trata de una cualidad con la que coincide inmediatamente» (*ibid.*).

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 355.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Finalmente, la enajenación del trabajo se pone de manifiesto en el extrañamiento de cada individuo ante los otros hombres. Cada otro hombre representa para el trabajador la misma circunstancia por él experimentada de verse sometido ante el producto de su actividad, de desconocerse en el desenvolvimiento de la misma y de abandonar la propia esencia genérica: «Cuando el hombre se opone a sí mismo, se le opone también el *otro* hombre»,²⁷ precisamente aquel que comparte su condicionalidad, que, por decirlo así, la ratifica en una suerte de reconocimiento en y desde la enajenación. En el otro se ve consumada, en el modo de la alteridad, la propia enajenación. Marx vierte aquí la idea feuerbachiana según la cual la realidad de lo humano sólo termina de completarse en la relación con los demás hombres. «Por tanto en la situación del trabajo enajenado cada hombre ve al otro tal y como él mismo se ve en el trabajo».²⁸

Aunque apenas si queda indicado el tratamiento de la enajenación desde la perspectiva del no trabajador,²⁹ para nuestro interés el planteamiento de la enajenación humana por el lado de lo que acontece con el trabajador resulta fundamental por atender a la experiencia esencial de nuestra condición genérica según la antropología marxiana, el trabajo, y la medida en que en ella, bajo las relaciones sociales propias del capitalismo, se vive una radical negación de la libertad humana.

2. Las alternativas dejadas de lado: contra el cinismo de la Economía Política y el “comunismo grosero”

La sección sobre el trabajo enajenado con la que concluye el Primer Manuscrito sucede a la revisión previa de las categorías centrales de la Economía Política hasta mediados del siglo XIX: salario, beneficio y renta, a cada una de las cuales nuestro autor dedica sendas partes de este Primer Manuscrito. Marx encuentra que siguiendo el derrotero de los economistas políticos o economistas nacionales no queda más que consagrar la condición de miseria y enajenación propia de los trabajadores en el contexto de la propiedad privada capitalista.³⁰ Ante ello, el economista político se conforma con explicar esta circunstancia desde el primado del egoísmo y, de acuerdo con él, la legitimidad del despojo.³¹

²⁷ *Ibid.*, p. 356.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Cf. ibid.*, p. 361. Se trata, sin duda, de una ausencia fundamental para atisbar, al menos, la escena completa de la vida enajenada en torno del trabajo en la civilización capitalista.

³⁰ «Hemos partido de los presupuestos de la Economía Nacional. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes... Partiendo de la Economía Nacional y con sus mismas palabras hemos mostrado que el trabajador queda rebajado a una mercancía y la más miserable, que su miseria crece en proporción del poder y el volumen de su producción...» (*cf. ibid.*, pp. 347-348).

³¹ Marx piensa al economista político como una suerte de variedad científica del capitalismo, en tanto expresaría a plenitud su racionalidad, *cf. ibid.*, p. 390, n. 13.

*En la propiedad privada... cada uno especula sobre cómo crearle al otro una nueva necesidad para imponerle un nuevo sacrificio, para atarle a una nueva dependencia y para seducirle con nuevos placeres hasta la ruina económica. Cada uno trata de adquirir una facultad ajena sobre el otro para satisfacer las egoístas necesidades propias. El reino de los seres ajenos a que el hombre se haya sometido crece por tanto con la masa de los objetos, y cada nuevo producto es un nuevo grado del mutuo engaño y explotación. El hombre se va empobreciendo como hombre.*³²

La economía nacional, en tanto sistema de relaciones sociales, cuanto como ciencia. En tanto ciencia, pretende limitarse a dar cuenta de las disposiciones personales y las dinámicas sociales y de clases por medio de las cuales se reparte la riqueza y la miseria humanas. No obstante, termina pretendiendo un alcance aun mayor. De ahí que la contraparte de la entronización de la apetencia egoísta, incontenente e incontenible, sea, para el economista político, la necesidad de que el trabajador, incapaz de acumular dinero, se conforme con cuidar y conformarse con sus escasos recursos. La Economía Política constata cómo el aumento de las necesidades y los medios de su satisfacción (la industria capitalista) termina significando inevitablemente la carencia de necesidades y la pobreza para el trabajador carente de capital. Ante esta constatación, propone el ahorro, la abstinencia y la mortificación de la vida. En efecto, reduce las necesidades al mínimo y sobre la base de esta vida empobrecida estima el horizonte vital de las apetencias de los trabajadores. Bajo esta legitimación, que reconoce “los hechos”, busca formas de enfrentar sus consecuencias sobre la vida de los trabajadores:

*El economista nacional convierte al trabajador en un ser insensible y sin necesidades, del mismo modo que convierte su acción en una pura abstracción de toda acción. Por lo tanto, cualquier lujo del trabajador le parece reprobable y todo lo que pasa de la necesidad más abstracta... le parece un lujo. La Economía Nacional, esta ciencia de la riqueza, es por tanto a la vez la ciencia de la renuncia, de la miseria, del ahorro; y realmente llega a ahorrarle al hombre hasta la necesidad de aire puro o de movimiento físico. Esta ciencia de la maravillosa industria es a la vez la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el avariento ascético pero usurero y el esclavo ascético pero productivo.*³³

Se trata del ascetismo capaz de hacer viable la acumulación de dinero y capital a favor del propietario, y su generación por parte de los trabajadores cuyas menores necesidades significan su creciente depreciación como tales: cuesta menos garantizar que puedan continuar trabajando. Para Marx, la Economía Política termina presentándose como una *ciencia moral* de estrictos códigos para el comportamiento humano: «La Economía Nacional, por lo tanto, pese a su apariencia mundana y voluptuosa, es una ciencia realmente moral, la más moral

³² *Ibid.*, pp. 389-390.

³³ *Ibid.*, p. 391, n. 13.

de todas las ciencias. Su tesis central es la abnegación de sí mismo, la renuncia a vivir y a todas las necesidades humanas».³⁴

Más allá del discurso legitimador de las condiciones de vida de la sociedad mercantil por parte de la Economía Política de su tiempo, de su cinismo encubierto como descripción científica de las relaciones económicas, el contexto ideológico-político en el que Marx escribe estos *Manuscritos* estaba marcado por las más diversas alternativas de reforma y revolución de las condiciones sociales resultado de la revolución industrial. En el Tercer Manuscrito, en el acápite titulado “Propiedad privada y comunismo”³⁵, se ocupa del “comunismo grosero” o “basto”³⁶, en variedades distintas procedentes de Fourier, Saint Simon y, especialmente, Proudhon³⁷. Este “comunismo grosero” identifica la acumulación de capital en manos privadas como la clave de la miseria humana, pero sólo comprende el capital como un conjunto de bienes materiales, los cuales deben ser repartidos por igual entre todos los hombres o, en su defecto, ser destruidos. Su rechazo de la propiedad privada toma la forma abstracta y utópica de la anulación: “Por de pronto se halla enfrentado a una propiedad *material* tan poderosa, que su deseo es aniquilar *todo* lo que como *propiedad privada* no pueda ser posesión de todos y abstraer *violentamente* del talento, etc.”³⁸ Es decir, esta variedad primaria del comunismo, no sólo desconoce el carácter humano, subjetivo, de la objetividad del capital, sino que, desde su incompreensión, lo único a lo que puede aspirar es a repartir entre los hombres que han padecido su opresión sólo aquello que pueda ser apropiado en *términos iguales* por todos ellos, desechando el resto.

Detener el movimiento del capital lo convierte en un cúmulo de riquezas con las que no queda sino relacionarse en el modo del consumo: «La *posesión* física, inmediata {,} le parece el único objetivo de la vida y de la existencia, la condición del obrero no es superada sino extendida a todos los hombres...».³⁹ Desde la mera negación del capital (forma social objetivada que crea riqueza), por delante sólo quedará, pues, detener su movimiento y repartir su existencia actual y discreta entre los oprimidos. Es decir, generalizar la pobreza, la condición del obrero decimonónico europeo. Asimismo, a partir de la ansiosa necesidad por desaparecer toda diferencia asociada con la propiedad privada, ninguna particularidad puede afirmarse, so riesgo de recaer en figuras semejantes a las ya conocidas. «Todos deben recibir por igual», «todos deben ser iguales», de allí que este comu-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Este título, como los de cada manuscrito y sus respectivas subdivisiones, corresponde en la edición OME sobre la que trabajamos a las decisiones editoriales de la edición MEW: Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke*, 43 vols., Berlín: Instituto de Marxismo-Leninismo, 1970, séptima edición.

³⁶ Según las traducciones de Rubio Llorente (Alianza Editorial) o Sacristán Luzón (OME), respectivamente, para *rohe Kommunismus*.

³⁷ Cf. Marx, Karl. *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 375.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

nismo busque «abstraer *violentamente* del talento».⁴⁰ Mucho de lo acontecido en la segunda mitad del siglo XX con los regímenes “comunistas”, en particular, de inspiración maoísta, hace eco de esta descripción crítica de Marx. Las máximas polpotianas a favor de la abolición de la división del trabajo (“todos al campo”) y sus signos (castigar a quienes usen anteojos) resultarían emblemas históricamente paradigmáticos de esta posibilidad grosera del comunismo.

Fiel a la dialéctica hegeliana, Marx encuentra que en este caso también las negaciones abstractas terminan reproduciendo, a fin de cuentas, variedades de los principios y relaciones que pretendían negar. Así, la perspectiva del “comunismo grosero” produce de espaldas a sí mismo una variedad de la propiedad privada: «...la relación “social” de la propiedad privada se continúa en la que mantiene la comunidad con el mundo material»;⁴¹ algo así como una “propiedad privada general”⁴². Que su pauta sea la de la propiedad privada se define bajo dos consideraciones. En primer lugar, mantiene la relación de externalidad entre el hombre y la naturaleza, desconociendo los recíprocos procesos de naturalización de lo humano y humanización de la naturaleza que caracterizan la praxis del trabajo. Esto ya no ocurriría por medio del extrañamiento articulado por la propiedad privada del capitalista –o de cualquier otro propietario– y por las relaciones mercantiles que le son propias, sino por medio de una contrariedad simplificada entre el conjunto de la comunidad (ahora una suerte de capitalista “general” o “abstracto”⁴³) y el mundo material de las riquezas (la naturaleza). En segundo lugar, su pauta es la de la propiedad privada por el efecto pernicioso que, de acuerdo con Marx, ésta tiene sobre los hombres al negar su *personalidad*: «Este comunismo, que lo recorre todo negando la *personalidad* del hombre, no es sino consecuente expresión de la propiedad privada que es esa misma negación».⁴⁴ Por supuesto, no es esta *personalidad* una noción psicológica, sino decididamente antropológica. Aquella “propiedad privada general” niega la condición genérica del hombre capaz de reconocer su propio ser en los productos del trabajo, a la vez que la particularidad de cada uno de los individuos que participan de dicho género. ¿Cómo? Mediante la *voluntad de igualdad*:

*La envidia universal y constituida en poder es la forma larvada en que se produce y en que se satisface la codicia, si bien de otro modo. La idea de la propiedad privada como tal siempre se ha vuelto por lo menos contra la propiedad privada más rica en la forma de envidia y ansia de nivelación, hasta el punto de que éstas constituyen incluso el núcleo de la competencia. El comunismo basto no es más que el colmo de esta envidia, de esta nivelación.*⁴⁵

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Cf. ibid.*, p. 359.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 376.

⁴⁵ *Ibid.*

Este texto, de especial valor, pone de manifiesto la distancia de Marx frente a los discursos utopistas, y frente a los diversos marxismos sucedáneos, cabría añadir, que entendieron liberación o emancipación humana como igualación entre los hombres. Al mismo tiempo, plantea una articulación psico-socio genética⁴⁶ del deseo de igualación, inscribiéndolo profundamente en el corazón de la lógica mercantil, y que adquiere la forma psicológica de la envidia.⁴⁷ Codicia y envidia, incubadas en el mercado, terminan configurando una escena paradójica en el “comunismo grosero”, el culto de la pobreza:

*Su punto de partida es la idea de un minimum y “por tanto” tiene su medida delimitada, precisa. Esta supresión de la propiedad privada se halla tan lejos de ser una apropiación real, como lo demuestra su abstracta negación del mundo entero de la cultura y la civilización, así como la vuelta a la simplicidad antinatural de un hombre pobre y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado aún a ella.*⁴⁸

Por medio de su desconocimiento del carácter subjetivo de la producción de la riqueza y la generación de capital (el trabajo), y del mantenimiento de la relación con el mundo natural como un mundo ajeno, así como por medio de la igualación que quiere arrasar con cualquier distinción (codicia y envidia), el “comunismo grosero” termina encomiando formas de vida y relaciones sociales que proceden precisamente del mundo enajenado que le interesaba superar, el de la propiedad privada: «De modo que la primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *basto*, no es más que una de las *formas en que aparece* la vileza de la propiedad privada, que trata de establecerse como la *comunidad positiva*».⁴⁹ Es una positividad tosca e indiferenciadora, una desde la cual es imposible que

⁴⁶ Sobre la idea de lo psico-socio genético, cf. el “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en: Elias Norbert. *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, especialmente entre pp. 449-499.

⁴⁷ Cabe aquí considerar las restricciones legales antimonopolio en las sociedades capitalistas más avanzadas, que son finalmente una manera de restringir ciertas posibilidades del lucro privado en la sociedad liberal, y lo que ello podría significar en relación con esta voluntad de igualación. Su contraparte es el horizonte del *tener* en las sociedades de consumo, donde el dinero es el objeto más deseado, la condición de cualquier otra satisfacción: «Él puede comer, beber, ir al baile y al teatro, entiende de arte, es erudito, domina las rarezas históricas como el poder político, hace viajes; él puede darte todo eso, puede comprarlo; él es la verdadera *capacidad* de un hombre... Pasiones y actividad, todo desaparece en la *codicia*». (Marx, Karl. *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 391, n. 13; cf. también íntegramente la sección “Dinero” del Tercer Manuscrito, especialmente desde la p. 406 en adelante).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 376. Donde, además, Marx se pone del lado del “progreso” con sus parientes liberales, aunque, en su caso, entendiendo esta antinaturalidad del “retorno a la simplicidad” desde la dialéctica entre humanización y naturalización creciente y conjunta de la naturaleza y el hombre, respectivamente, y no desde la prédica del individualismo y la universalidad abstracta.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 377.

el hombre se apropie crecientemente de la naturaleza y amplíe su libertad; en buena cuenta, una condena a la miseria que todo lo iguala y un retroceso frente a los logros de la propiedad privada y la división del trabajo.

El abierto rechazo de Marx frente a la perspectiva del “comunismo grosero” se pone de manifiesto en su consecuente negación de las propuestas proudhonianas en el sentido de promover el alza masiva de los salarios de los trabajadores y su igualación: «Un *alza masiva del salario* (prescindiendo de todas las otras dificultades, como que una anomalía sólo puede ser mantenida forzosamente) no sería más que una mejor *remuneración de los esclavos*, sin conquistar el nivel y la dignidad humanos tanto del trabajador como del trabajo». ⁵⁰ El problema de la enajenación en el marco de la propiedad privada, pues, va más allá de la superación de la pobreza ⁵¹. La igualación de los salarios, por su parte, «sólo transforma la situación del actual trabajador frente a su trabajo en la de todos los hombres. La sociedad pasa a ser concebida como capitalista abstracto». ⁵² Con lo cual, como ya indicáramos, la propiedad privada sigue haciendo valer, bajo la apariencia de su superación, las pautas de vida que le son propias, las de la oposición hombre-naturaleza y las de la negación de la personalidad de los hombres. Por lo demás, la contraposición del pensamiento de Marx y el igualitarismo anarquista encuentra en estos *Manuscritos* uno de sus primeros episodios.

Para Marx, la reivindicación debiera ser, más bien, la de acabar con el salario, la propiedad privada y el trabajo enajenado; esto es, el entramado negador de la libertad que esas determinaciones conforman: «El salario es la consecuencia directa del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa directa de la propiedad privada. Por consiguiente ambos, “salario y propiedad privada”, son “solo” aspectos “distintos de una misma realidad” y tienen que caer juntos». ⁵³ La alternativa de nuestro autor será el comunismo, pero en su propia versión:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto enajenación humana de sí mismo, y por tanto como apropiación real del ser humano por y para el hombre; por tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre social, es decir humano que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. ⁵⁴

La formulación de esta alternativa para la vida social nos permite, en tanto en ella el ser humano se hallaría conforme a su esencia, identificar los contenidos an-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 359.

⁵¹ Lo cual constituye una consideración fundamental para juzgar los horizontes finales de la libertad individual en el marco de las sociedades capitalistas opulentas del presente.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 378. Es, en realidad, la primera definición de “comunismo” que aparece en estos *Manuscritos*. Una segunda va en la línea de plantear al comunismo como *negación de la negación*, pero no aún como una nueva experiencia social positivamente consumada; como un tránsito, mas no ya como el punto de llegada (*cf. ibid.* pp. 388, 395 y 427).

tropológicos fundamentales desde los cuales Marx critica la enajenación del trabajo; o, en términos de su contrario, desde los cuales se perfila lo que significa ser un *hombre libre*. Veamos, a continuación, cuáles son dichos contenidos o qué define a un hombre como libre en la perspectiva de estos *Manuscritos*; ese hombre que, de acuerdo con nuestro autor, sólo se hallaría en sí en una sociedad comunista.

3. Las condiciones de la libertad: lo que el hombre es y lo que hace

La “enajenación de sí mismo” es la condición vital según la cual el hombre se ve imposibilitado de realizar sus disposiciones fundamentales. Aquellas que residen en lo que Marx denomina la “esencia genérica” del ser humano; su condicionalidad como miembro de una especie, una que se hallaría negada en la praxis del trabajo característica de la sociedad capitalista. En primer término, la antropología delineada en este Tercer Manuscrito se destaca por la comprensión del hombre en términos de las relaciones prácticas con su entorno. Por medio de estas relaciones, el ser humano desplegaría su esencia genérica. La distinción de la especie humana frente al resto de las especies animales, a propósito de dichas relaciones, viene dada por el *trabajo*:

Por tanto precisamente en la elaboración del mundo objetivo es como un hombre demuestra que {se} halla realmente a nivel de especie. Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella se revela la naturaleza como su obra y su realidad. De ahí que el objeto del trabajo sea la objetivación de la vida de la especie humana, toda vez que el hombre se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino en el trabajo, en la realidad y por tanto se contempla en un mundo producido por él mismo⁵⁵

Ésta es la mediación que hace posible que el hombre haga del mundo *su mundo*, pues la naturaleza no se adecua a él inmediatamente.⁵⁶ Tanto en el plano subjetivo (sensibilidad) como en el objetivo (reelaboración de los objetos del mundo), el trabajo es la actividad por medio de la cual el hombre produce su propia vida por y para sí mismo.

La centralidad del trabajo, que en el itinerario de Marx corresponderá un año después a la noción de *producción* en *La ideología alemana*⁵⁷, es la constante

⁵⁵ *Ibid.*, p. 355.

⁵⁶ «Pero el hombre no sólo es un ser natural sino un ser natural *humano*; puesto que existe para sí mismo –y por tanto *a nivel de especie*– tiene que confirmarse en su propia acción tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son objetos naturales como se presentan inmediatamente, ni los sentidos humanos *son* en su realidad directa, objetiva, sensibilidad *humana*, objetividad humana. La naturaleza no se halla directamente adecuada al ser *humano* ni objetiva ni subjetivamente» (*ibid.*, p. 422, n. 19).

⁵⁷ Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, *op. cit.*, especialmente, pp. 19-20, 28-30.

primordial en la antropología de estos *Manuscritos*. Por supuesto, se trata de un trabajo *social*; actividad concreta que articula los esfuerzos individuales en pos de resultados que habrán de ser apropiados, de diversas maneras y en grados distintos, por el conjunto de dichos individuos. Para Marx, este carácter social del trabajo se ve oscurecido en el horizonte de la propiedad privada.⁵⁸ Librado a su propia suerte, cada competidor individual aparece desvinculado del resto de los hombres, sin que se haga visible la mutua dependencia de sus esfuerzos; por el contrario, cada esfuerzo individual pareciera más bien dirigirse, o bien antagónica, o bien indiferentemente, respecto del resto de los hombres. De acuerdo con nuestro autor, la *socialidad* del trabajo se haría visible una vez superada la propiedad privada:

...una vez presupuesta la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre –tanto a sí mismo como al otro–; el objeto, realización directa de su individualidad, es recíprocamente su propia existencia para el otro hombre y la del otro hombre para él y en sí misma... Es decir que la socialidad es la característica general de todo el proceso; igual que la sociedad misma produce al hombre como hombre, éste le produce a ella. La actividad y el disfrute son, tanto por su contenido como por su modo de existencia, actividad y disfrute sociales.⁵⁹

La condición social del trabajo humano lleva a considerar la manera en que lo universal y lo particular se articulan en nuestra esencia genérica. En efecto, junto a los otros y por medio de su actividad, el ser humano produce su propia vida, se produce a sí mismo. Pero no lo hace en el modo de una indiferenciación en “lo humano”, sino en tanto individuo: sus energías individuales se articulan socialmente para transformar la naturaleza y producir la riqueza que le permite conservar la existencia y atender al resto de sus necesidades. Son individuos quienes trabajan y quienes se nutren del producto de su trabajo. La socialidad, en consecuencia, es la forma de vida en la que lo individual realiza las disposiciones universales del género humano. En términos de Marx:

Sobre todo no hay que fijar otra vez “la sociedad” como una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. De ahí que la proyección exterior de su vida –incluso si no se realiza en forma inmediatamente comuni-

⁵⁸ Cf., por ejemplo, en el capítulo primero de *El Capital*, su referencia a las “robinsonadas” propias de la manera abstracta en que la Economía Política se representa la relación hombre-naturaleza en la experiencia del trabajo (Marx, Karl. *El capital*, vol. 1, en: OME 40, pp. 86-87). Precisamente, la posibilidad de representarse al trabajo como una actividad meramente individual de intercambio de energías y materiales entre un hombre abstractamente concebido y la naturaleza lleva a Marx a preferir luego la noción de *producción*, que de suyo comportaría una estructura de relaciones sociales.

⁵⁹ Marx, Karl. *Manuscritos de París*, *op. cit.*, pp. 379-380. Puede tratarse de una actividad y un disfrute directa o indirectamente sociales; ello es secundario (cf. las líneas siguientes a la cita).

taria *junto con otros*— sea *manifestación y confirmación de la vida social. La vida humana no se divide en vida individual y vida de la especie, por más necesariamente que unas existencias individuales representen más particular y otras más generalmente la vida de la especie, o por mucho que la vida de la especie sea una vida individual más particular o más general.*⁶⁰

La condicionalidad del género humano se despliega, pues, en la circunstancia individual y en la especificidad de esta circunstancia. Esta dimensión de la especificidad individual no era considerada por el “comunismo grosero” y se vive bajo la enajenación del trabajo en términos de una negación de la *personalidad*. La esencia genérica del hombre determinaría la necesidad de esta consideración de la especificidad individual; no hacerlo sería conformarse con la pura abstracción de una comunidad monocorde y con la irrealidad de la vida individual: «...precisamente su particularidad le convierte en un individuo y en comunidad real, *individual...*».⁶¹ A su vez, la realidad de lo individual no es sino el despliegue de las pautas universales de la especie.

Cuando referimos la enajenación ante el propio género, vimos que el trabajo enajenado termina suponiendo para el obrero unilateralidad y reducción de sus potencias vitales a sus potencias meramente animales, invirtiendo las jerarquías humanas (supervivencia-realización) y llevando a una consideración abstracta de lo individual, escindido de sus pertenencias genéricas. Esta unilateralización y animalización de la vida humana significan la pérdida de las múltiples formas por medio de las cuales nuestra especie puede desplegar su vida y humanizar el mundo. Ello queda emblemáticamente representado en el predominio del *tener* en las sociedades capitalistas: «La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y tan unilaterales que un objeto no es *nuestro* hasta que lo tenemos, es decir hasta que o bien existe para nosotros como capital o *usamos* directamente de él poseyéndolo, comiéndolo, bebiéndolo, llevándolo puesto, habitándolo, etc.».⁶²

Por el contrario, las disposiciones universales de la especie son su riqueza. Por sobre la miseria del tener que se dispone unilateralmente hacia los objetos en el modo de un goce puntual, el consumo, la universalidad de lo humano permite una apropiación diversa acorde con la multiplicidad de sus potencias: «El hombre *rico echa en falta* a la vez una totalidad para la proyección vital de su humanidad. Su propia realización la siente como una necesidad íntima, como *penuria*».⁶³ Por su parte, en su transformación, post propiedad privada, «no sólo la *riqueza* sino también la *pobreza* del hombre cobran por igual un significado *humano* y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que levanta en el hombre la apetencia

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 380-381.

⁶¹ *Ibid.*, p. 381.

⁶² *Ibid.*, p. 382. Más aun, subrayando la sujeción y menesterosidad del trabajador: «El trabajador sólo puede tener lo necesario para querer seguir viviendo y sólo le es lícito querer vivir para tener» (*ibid.*, p. 391, n. 13).

⁶³ *Ibid.*, p. 386, n. 12.

de la mayor riqueza[,] el *otro* hombre». ⁶⁴ Donde ser pobre no significa *tener* menos, sino disponerse de acuerdo con la apetencia de un más amplio despliegue humano, que se realiza siempre en relación con *otro* hombre. «De modo que las necesidades y el disfrute han perdido su naturaleza *egoísta* y la naturaleza su mera *utilidad*, en cuanto la utilidad se ha convertido en la utilidad *humana*». ⁶⁵

Esta superación de la perspectiva estrecha de la utilidad implica un doble proceso recíproco según el cual los objetos devienen efectivamente sociales y los hombres terminan reconociéndose como socialidad plasmada en los objetos por ellos producidos. Esta posibilidad se halla directamente vinculada con la superación de la enajenación frente al objeto de trabajo:

Resumiendo, sólo si el objeto se le convierte al hombre en objeto humano u hombre objetivo, sólo entonces no se pierde el hombre en su objeto. Y esto sólo es posible, cuando el objeto se le convierte en objeto social y él mismo se convierte en ser social, lo mismo que en este objeto la sociedad se le convierte en realidad. ⁶⁶

De lo que se trata es que el ser humano se reconozca en la objetividad que produce y la incorpore como suya, pero esto sólo es posible si los productos sociales del trabajo dejan de ser apropiados de una manera no social, como ocurre bajo el imperio de la propiedad privada. Los objetos del trabajo sólo pueden ser apropiados como objetivaciones de los trabajadores en la medida en que lo que éstos son, socialidad, se halle expresado de modo práctico en ellos, no sólo por la forma en que se les produjo, sino también por su sentido y destino final. Los hombres terminarían así reencontrados consigo mismos en los productos de su trabajo, al tiempo que éstos, en tanto objetividad social, no serían otra cosa que realización humana en su sentido genérico-universal. Se perfila así la reconciliación entre objetividad y subjetividad en la forma de *lo social*, entendido como práctica que hace del mundo un mundo humano. Los objetos dejan de ser *lo otro* frente a los hombres, para pasar a ser no otra cosa que *ellos mismos*, en tanto práctica, en tanto socialidad transformadora del mundo.

La vocación integradora que Marx pone de manifiesto en este punto no se detiene aquí. Considera, además, y decisivamente, la integridad de lo humano (unidad de su subjetividad, por un lado, y de su potencia objetivadora actualizada, por el otro) en relación con el conjunto de la Naturaleza. Se asoma con ello la formulación de una *ontología de la praxis*. En términos del potencial práctico-integrador que vendría de la mano de la perspectiva comunista:

Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 382.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 383.

entre existencia “de hecho” y esencia “potencial”, entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie.⁶⁷

La identidad de naturalismo y humanismo revela que la unidad e integración de lo subjetivo y lo objetivo en la socialidad humana desemboca en una reconciliación entre lo humano y lo natural. De ahí que las diversas pugnas aludidas pierdan su aparente irresolubilidad. Son irresolubles en el contexto de las contradicciones que la propiedad privada comporta, mas no en sí mismas. Su contrariedad es la de aspectos cuya existencia se vertebra conjuntamente. Una vez que el hombre puede reconocerse como objetividad consumada en los productos del trabajo, se abre paso al pleno reconocimiento de que él *es* naturaleza; él, en tanto praxis o socialidad: «Por tanto la *sociedad* es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza».⁶⁸

Tal *sociedad* vendría a ser la socialidad propia del comunismo, cuya reconciliación con la naturaleza trae consigo otros dos componentes antropológicos de importancia: el carácter consciente de lo humano y la progresión teleológica de su actividad. En cuanto a lo primero, bajo el horizonte de la propiedad privada domina la escisión entre teoría y práctica: «Mi conciencia *universal* no es sino la figura *teórica* de lo representado como figura *viva* por la comunidad *real*, por el ser social, mientras que hoy en día la conciencia *universal* es una abstracción de la vida real y como abstracción se le contrapone antagónicamente».⁶⁹ Dado lo cual la conciencia se presenta extrañada y escindida, tanto en sí misma como en relación con el mundo objetivo. Pierde de vista su continuidad con la naturaleza y el entramado en el que forma parte de *lo social*, la realidad que le provee formas y contenidos. Esta limitación le incapacita para reconocer su pertenencia al mundo natural, resultando una conciencia dualista y abstracta.⁷⁰

En este contexto de integración entre la socialidad y la naturaleza, atiende Marx la cuestión del despliegue progresivo de la praxis humana. En principio, puede considerársela en términos análogos a los de *La ideología alemana*; es decir, la relación entre las premisas de la praxis humana y una filosofía de la historia.⁷¹ Para el caso de estos *Manuscritos*, la relación entre la naturalidad de lo humano y el despliegue natural de la propia condición esencial o antropológica por

⁶⁷ *Ibid.*, p. 378.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 380.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Por el contrario: «Sólo el hombre *social* {comunista} es consciente de la entraña *humana* de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta esta como aquello que le *une* con el “otro” *hombre*, como su realidad para el otro y del otro para él, a la vez que el elemento en que vive la realidad humana; sólo entonces se convierte la naturaleza en la *base* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces sabe el hombre transformada su existencia de *natural* en *humana*, la naturaleza en hombre» (*ibid.*).

⁷¹ Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, *op. cit.*, pp. 26-27.

medio de la industria: «La naturaleza como se desarrolla en la historia humana —y éste es el acto fundacional de la historia humana— es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal y como se genera en la industria aunque en forma *enajenada*, sea la verdadera naturaleza *antropológica*». ⁷² En otros términos, la naturaleza es condición *sine qua non* de la historia humana, al tiempo que, por medio de ésta, aquella encuentra la continuidad de su despliegue. La tradicional contraposición entre Naturaleza e Historia sólo aparece allí donde la conciencia desconoce que la socialidad es la forma de existencia de lo natural desde la determinación propia de lo humano: el trabajo. Por medio de los intercambios que el trabajo realiza entre los hombres y la naturaleza, se verifica la continuidad entre la historia natural y la socialidad natural, o entre historia de la naturaleza y existencia social de la naturaleza. Dicha socialidad, por supuesto, tiene su propia historia, que no es sino el despliegue de las condiciones antropológicas del género humano. ⁷³

El decurso progresivo de la historia humana, que marcha al ritmo de la actividad del trabajo, tiene en la conciencia a la mediación decisiva que permite la superación de los puntos de partida de dicha actividad: «Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el *hombre* tiene su génesis, la *historia*; pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo». ⁷⁴ Hasta aquí los desarrollos posteriores de *La ideología alemana* son claramente rastreables. No obstante, estos *Manuscritos* presentan también una formulación teleológica: «El sentido de la propiedad privada —prescindiendo de su enajenación— es que los *objetos esenciales*, como objetos de disfrute y de actividad, *existan* para el hombre». ⁷⁵ Una afirmación antropológica, en sentido fuerte, que presupone que la esencia genérica expuesta debe desplegarse necesariamente y completarse a sí misma. La obra marxiana posterior evitará plantear este tipo de afirmaciones que comprometan su comprensión de las relaciones sociales con presupuestos generales, abstractos y potencialmente metafísicos acerca de la esencia del hombre y el cumplimiento de la misma a partir de la consideración de un *telos* trascendente. ⁷⁶

Los elementos hasta aquí recogidos conforman la antropología marxiana en los *Manuscritos de París* de 1844: a) la centralidad del trabajo como actividad humana

⁷² Marx, Karl. *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 385, n. 11.

⁷³ En atención a esta especificidad: «La historia es la verdadera historia natural del hombre» (*ibíd.*, p. 423), lo cual viene seguido del paréntesis: «(Sobre esto hay que volver)» (*ibíd.*), que sugeriría el carácter inicial de esta formulación y la vastedad de sus implicancias.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 422-423. Recuérdese el potencial de la conciencia frente a la inmediatez de la fusión animal con sus objetos, a la que nos refiriéramos a propósito de la enajenación respecto del género humano. En buena cuenta, se trata de la posibilidad de la *teoría*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 406.

⁷⁶ Por supuesto, queda por dilucidar si la definición del hombre como «el conjunto de las relaciones sociales» (Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis 6, en: Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 667) o la afirmación según la cual los hombres «son lo que producen» (Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 19) no comprometen también una antropología que termina complementándose luego, a nivel lógico-conceptual, con pretensiones teleológicas.

esencial que hace posible que el hombre produzca su propia vida; b) el carácter social del mismo; c) la convivencia de lo universal y lo particular, lo común y lo específico, como aspectos de la condición genérica de los hombres, tanto a propósito de la relación hombre-hombre, como de la relación hombre-naturaleza; d) la distinción consciente del género humano; y e) el carácter progresivo y teleológico de la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza, del proceso de humanización del mundo natural y naturalización de lo humano. La libertad humana se determinaría de acuerdo con la medida en que estas condiciones humanas esenciales puedan o no vivirse de modo efectivo. Lo que tenemos entre manos, sin embargo, es algo más que una antropología; es un planteamiento ontológico.

Este alcance ontológico de la antropología marxiana es fundamentalmente abordado en el punto de cierre del Tercer Manuscrito, “Crítica de la dialéctica de Hegel y en general de su filosofía”, bajo un tenor marcadamente feuerbachiano⁷⁷. No obstante, la cuestión se introduce ya al inicio de la sección anterior, “Dinero”, a partir de la consideración de la sensoriedad: «Las *sensaciones*, pasiones, etc. del hombre no sólo son características [estrictamente] antropológicas sino verdaderas afirmaciones *ontológicas* de la esencia (naturaleza) “humana”; y necesitan de la presentación *sensible* de su *objeto* para poder afirmarse realmente a sí mismas». ⁷⁸ Las disposiciones subjetivas de la sensoriedad humana sólo adquieren realidad práctica; esto es, sólo pueden desplegarse efectivamente, *ser*, en la medida que, por su parte, los objetos se dispongan ante ellas en el mundo natural. Hay una condición *relacional* de partida que define las dimensiones subjetivas de la sensoriedad, tales como el ver o el oír. Esta relacionalidad según la cual nuestros sentidos sólo *son* en su relación con los objetos, meramente dados o producidos por el trabajo del hombre, define su ser en el modo de la *diversidad*: «Su modo de afirmar “se” no puede ser uno solo; por el contrario, las peculiaridades de su existencia, de su vida {,} se basan en el modo distintivo con que son

⁷⁷ En particular, por el lado del desarrollo expuesto en las obras de Feuerbach: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Filosofía del futuro*. Esta sección, dedicada explícitamente a la crítica de la dialéctica hegeliana, contiene, en realidad, más que la exposición ontológica que terminaría por sostener la antropología marxiana. Es el espacio previsto por Marx para llevar a cabo la tarea que los neohegelianos de izquierda tenían pendiente y rehuían constantemente: confrontarse con la lógica de Hegel y la dialéctica propia de su sistema. Marx la desarrolla por medio de la crítica de la *Fenomenología del espíritu*, enfocándose particularmente en el capítulo final que trata del Saber Absoluto, y también mediante el estudio del tránsito de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza en la versión de la *Enciclopedia* hegeliana. La influencia de Feuerbach es, una vez más, notable en este punto; ahora, a través de sus *Aportes para la crítica de Hegel*. Las implicancias de las consideraciones lógico-especulativas de las que se ocupa Marx en esta sección nos resultan inabordables en este momento, pero son decisivas a la hora de considerar la comprensión marxiana de la socialidad comunista; su carácter de *telos*, inicio de la historia humana, la condicionalidad de los conflictos una vez superada la propiedad privada, etc.

⁷⁸ Marx, Karl. *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 405.

afirmadas. El modo en que se les presenta el objeto es la forma específica de disfrutar de él». ⁷⁹ La vida se revela, así, diversa en la inmediatez de la sensoriedad. A cada sentido le corresponderá un modo propio de ser de acuerdo con las particulares potencias, tanto de su afirmación, como de la afirmación de los objetos que son *sus* objetos. El devenir del progreso humano por medio de la industria y el trabajo hará lo propio con la especificidad bajo la cual los hombres, de manera universal y/o de manera particular, viven en términos prácticos su vida sensible. Se desprende de esto una suerte de *ontología relacional* que, en estos *Manuscritos*, Marx prefiere denominar “naturalista” o “humanista”.

Considerando el conjunto de la existencia humana, esta ontología contempla la articulación del carácter activo y pasivo de nuestra esencia genérica; es decir, de las pulsiones que nos disponen hacia la naturaleza y de nuestra dependencia frente a ella:

El hombre es un ser directamente naturaleza. Como ser natural y además vivo es activo, dotado de fuerzas naturales, de facultades; estas fuerzas existen en él en la forma de disposición y capacidad, de impulsos. Como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez pasivo, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los objetos de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto objetos de su “s” necesidad “es” para el ejercicio y desarrollo de sus facultades. ⁸⁰

La realidad de lo humano se define, entonces, desde su relacionalidad, activa y pasiva, con el mundo natural. Su vida práctica contempla este disponer de la naturaleza para sí, a la vez que el disponerse de acuerdo con lo que ella es, con lo que puede hallar en ella para saciar sus necesidades. La realidad de los seres humanos es, pues, la realidad de sus objetos, aquellos sin los cuales su vida queda cancelada. «El que el hombre sea un ser *corporal*, dotado de fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo quiere decir que sus objetos, en los que proyecta su vida, son *reales, sensibles*; sólo sobre objetos reales, sensibles puede *proyectar* su vida». ⁸¹ De ahí las demandas marxianas en el sentido de que esta perspectiva permite abandonar la contraposición entre libertad humana y necesidad natural. ⁸² Si el despliegue de la vida, la libertad humana, es un asunto práctico, «*Existir* en forma objetiva, natural, sensible es lo mismo que tener un objeto, la naturaleza, los sentidos fuera de sí o ser el objeto, la naturaleza y los sentidos de un tercero». ⁸³ La *exterioridad*, nuestra relación multívoca con los objetos del mundo natural, es lo que nos define, al mismo tiempo que nuestra

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 421, n. 18.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Cf. ibid.*, p. 378, arriba citado.

⁸³ *Ibid.*

actividad se apropia de dicha exterioridad y la hace *suya*⁸⁴. Este carácter relacional de la existencia humana, definido a través del juego de fuerzas vivas que conforman la naturaleza, resulta ser una constante de mutua objetivación del otro. Las recíprocas relaciones entre los objetos del mundo natural, y la práctica humana es parte de ello en tanto su movimiento y sus resultados, definen nuestra antropología y la condición de ser de las cosas en el modo de la condicionalidad que viene dada por el conjunto de relaciones bajo las que cada objeto existe⁸⁵. Por fuera de esta condicionalidad, la existencia no sería sino una quimera:

*Un ser que no es objetivo es una quimera. Imaginaos un ser que ni es ni tiene un objeto. Por de pronto será único, fuera de él no habrá nada, existirá en solitario. Y es que en cuanto hay otros objetos, en cuanto no estoy solo, soy otro, otra realidad que mi objeto exterior. Es decir que para ese tercer objeto soy una realidad distinta de él, su objeto. Un ser que no fuese objeto de otro supondría que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, lo soy de él.*⁸⁶

La realidad de cualquier objeto supone ser en términos de exterioridad y de la relacionalidad que le es propia; es decir, un salir de sí y un vincularse con el resto de los objetos. Literalmente, su *propia* naturaleza se halla *fuera* de él.⁸⁷ En términos de nuestra condición antropológica, se sanciona con ello el carácter social-relacional del género humano y de su actividad fundamental, el trabajo: el quehacer que compromete, de manera inmediata, la primera forma de ser de nuestra exterioridad o nuestra realidad práctica; esto es, nuestra relación con *el otro ser humano*.

La cuestión de la *libertad* humana aparece negativamente expuesta, a lo largo de estos *Manuscritos*, por medio del análisis de las formas en que ella resulta negada a través de la enajenación o la pérdida de sí de los seres humanos y su actividad. En términos positivos, como ha podido apreciarse, se le expone de acuerdo con el modo de vida que sería propio de la *sociedad*, o de la socialidad que correspondería al *comunismo*. De acuerdo con lo expuesto, ella vendría a ser la existencia en la cual los seres humanos se hallen en capacidad objetiva de desplegar progresivamente su esencia genérica, bajo términos transparentes en lo práctico

⁸⁴ Por ejemplo, *cf. ibid.*, pp. 421-422, en términos de las necesidades de subsistencia, Marx, haciendo eco de ejemplos feuerbachianos, refiere el caso del hambre.

⁸⁵ Se trata, sin duda, de una concepción que puede aportar significativamente en las discusiones ecologistas contemporáneas, cuando menos en la línea de evitar sus perfiles dualistas, muchas veces sujetos al ímpetu por “resacralizar” la naturaleza, desconociendo la integridad de lo humano y lo natural, y limitándose con ello a un discurso idealizador y abstracto de la realidad planetaria o cósmica.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 422.

⁸⁷ «Un ser cuya naturaleza no se halla fuera de él, no es *natural*, no participa del “modo de” ser de la Naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es objetivo. Un ser que no es objeto para un tercero, carece de todo ser como *objeto*, es decir no se halla en situación objetiva, su ser no es objetivo» (*ibid.*).

y lo teórico, de modo que cada individuo se reconozca, por medio de *su* trabajo, como partícipe de lo que los otros son (la *sociedad*) y miembro pleno de la naturaleza. Ciertamente, poder realizar aquello que queda imposibilitado por la enajenación del trabajo. En tanto quehacer práctico que supone la no inmediata armonía entre lo humano y lo natural, la libertad se juega decisivamente en relación con la suerte del trabajo, esa actividad que es la condición de vida de la especie; de una vida no meramente animal, sino propiamente humana. Que se trate de una libertad real supondrá, pues, que el trabajo esté en condiciones de ser la proyección y realización de nuestro carácter *específico* (propio de nuestra especie).

Ahora bien, enmarcada en el horizonte de la filosofía moderna, la reflexión de Marx no pensará la libertad sino en términos de la suerte de los *individuos*. Hemos visto que su existencia como entes aislados no sería sino una quimera. A la vez, ellos no son la mera indiferenciación en “lo común”, por lo que su particularidad resulta esencial y en torno de ella se define, en buena cuenta, las diferencias de Marx con el “comunismo grosero” antes referido. Realización de la libertad humana no es sino realización de la libertad de los individuos humanos. La *sociedad* por Marx referida, la socialidad comunista, no es la vuelta sobre las indistinciones premodernas apegadas a determinada sustancialidad frente a la cual los individuos no son sino “adscripciones” que le permiten a ella ser indiferente ante sus particularidades. En tales casos, no hay pues propiamente “sujeto” ni “individuo”. Pero éste no es el horizonte de la antropología marxiana. Incluso más allá de la atención específica a la sociedad comunista, la socialidad sostenida por esta antropología no es comunidad indiferenciadora, sino el escenario práctico en el que las diferencias individuales realizan, *a su manera*, y en el marco de determinadas condiciones históricas compartidas, sus disposiciones genéricas.

De modo consecuente, pensar la libertad *desde* la particularidad de los individuos sociales, obliga a conciliar dicha libertad con las *diferencias* que constituyen la condición de su ser particular. Aquí la disonancia de Marx con el “comunismo grosero” y la amplia tradición anarquista se expande a una ruptura decisiva con sus vecinos liberales, desde Hobbes hasta los desarrollos contemporáneos de Rawls o Rorty. La ontología relacional que se ha expuesto da cuenta de una circunstancia humana definida desde los específicos entramados por medio de los cuales cada individuo se hace real relacionalmente, inscribiéndose en una cierta exterioridad o red de relaciones recíprocamente objetivantes en el mundo social y natural. Ninguno de estos entramados es repetible u homogenizable. Precisamente por eso la propiedad privada, y en particular la racionalidad capitalista, se identifica con la enajenación humana y la negación de la libertad. Ellas traen consigo la pauta de la indiferenciación, la pérdida de lo individual y su subsunción en una ley ajena que no es sino pérdida de la propia *personalidad* —y personalidad no es sino distinción—. No sólo se pierde aquí la libertad en tanto una pauta exterior rige la suerte de la propia actividad esencial, el trabajo. Esto vendría a ser el contenido de la humana negación de sí mismo. Pero la forma decisiva de esta negación, cuando menos en atención a la suerte de los individuos, es la pérdida de sus diferencias, del reconocimiento de la singularidad del entramado vivo en el que

cada uno de ellos es; que, más aun, define lo que ellos son en términos prácticos. Esta negación es irrefragable por las diversas formas de la propiedad privada y el capital, así como por las estructuraciones jurídico-políticas que les son acordes. Las demandas anarquistas y liberales en pos de la igualación de los salarios o una elevación equitativa de los mismos⁸⁸ resultan por ello una vuelta sobre la vida enajenada que desconoce lo que cada persona es en tanto *individuo* que no se pierde en “lo común”. De esta forma, el credo de los “hombres libres e iguales” que caracteriza a la modernidad liberal se trueca en el de los “hombres libres y diferentes” en el marco de la antropología marxiana.

Por último, se trata de una *libertad positivamente afirmada*. El temprano planteamiento hobbesiano del estado de naturaleza no obviaba su antropología de partida. Progresivamente, la tradición liberal se ha ido decantando hasta pretender que la libertad de los individuos no debe sostenerse antropológicamente, sino sólo desde consideraciones puramente negativas y formales. Más allá de la suerte de esta pretensión (es ampliamente discutible, por ejemplo, si los principios rawlsianos de la justicia carecen de consideraciones antropológicas), debe destacarse que la apuesta de Marx se distingue decisivamente de esta conformidad meramente negativizadora a propósito de lo que significa ser libre. Reconocer las diferencias entre los hombres libres, desde la antropología y ontología que hemos reseñado, pareciera suponer un ir más allá de las definiciones que establecen “de qué son libres” los individuos, para pasar a asumir la respuesta a la cuestión “para qué son libres” los individuos. Hasta qué punto y qué tan satisfactoriamente aborda Marx esta cuestión es materia de otro estudio. Lo que, en todo caso, sí puede establecerse es que se trata de una comprensión de la libertad desde la condicionalidad práctica en la que ella se realiza o se ve frustrada; por ello, en tanto asume cierta positividad antropológica, consistirá en una comprensión que, sin que necesariamente deba abandonar las consideraciones negativas de la libertad individual, asume un horizonte de sentido determinado y una orientación finalista, de deseos y propósitos, capaz de decirnos algo más que lo que la formalidad y la abstracción liberales puedan señalar acerca de lo que significa ser libre; o, mejor dicho, de lo que significa ser “no libre”. En efecto, la antropología de la que nos hemos ocupado contendría las claves de este “para qué”.

⁸⁸ Cf. *supra*, hacia el final de nuestro segundo acápite.