

*Sujeto, libertad y alienación en una perspectiva «marxista» **

M. GALCERÁN HUGUET

A modo de preámbulo, y antes de entrar en materia, quiero referirme a dos cuestiones previas, una de tipo histórico y otra de índole metodológica. En primer lugar, y en lo que respecta a por qué iniciar con Kant y no con cualquier otro pensador anterior o posterior a él, esta reflexión sobre el problema del sujeto, o mejor dicho, a propósito del ser concebido como sujeto, hay que decir que, en mi opinión, la tematización del sujeto como categoría ontológica fundante empieza realmente con este pensador, aunque quien la lleva a término es el idealismo alemán (lo cual nos lleva al problema de Kant como iniciador de esta corriente pero no idealista) y constituye el eje teórico de la progresión filosófica Kant-Fichte-Schelling-Hegel, es decir, el corazón y el núcleo del idealismo.

Ahora bien, si queremos situar históricamente este fenómeno, lo que no implica reducirlo únicamente a esta dimensión, hay que señalar que, en definitiva, el carácter fundante de la subjetividad humana aparece en la historia moderna especialmente tras la Revolución Francesa, a partir de la cual se pone de manifiesto cómo el «nuevo orden del mundo» no reposa en su naturaleza, considerada de un modo presuntamente atemporal y estático, sino en lo que los hombres quieran (y puedan) hacer de él. El surgimiento de la subjetividad con este carácter fundante es una experiencia de la modernidad histórica, científica, productiva, como dirá Marx. Los hombres transforman *realmente* la naturaleza en los procesos productivos modernos (en la industria); la codifican, la reglamentan y la reproducen en la ciencia

* Este artículo recoge una exposición oral que tuvo lugar en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense los días 8, 15 y 22 de febrero de 1985 y que fue seguida de una interesante discusión, cuyos extremos han sido tenidos en cuenta al reelaborar el texto para su publicación.

moderna, transforman históricamente los modos sociales dados, en las revoluciones sociales de esta época (recuérdese que estamos hablando de un período histórico, 1789-1850, en el que se suceden importantes movimientos sociales y políticos a un ritmo acelerado: Revolución Francesa, guerras de independencia, revolución de 1830, revolución de 1848-50, etc.). A su vez, podría plantearse en qué medida estos acontecimientos son resultado de la emergencia de un nuevo sujeto teórico y práctico (la propia burguesía como clase social), cuya aparición es resultado de acontecimientos históricos anteriores y de filosofías anteriores. Pero no es eso lo que me interesa aquí. Lo que quería señalar era solamente el horizonte histórico que enmarca la emergencia teórica de la subjetividad como característica de la filosofía de la modernidad, cuya teoría más depurada la ofrece el idealismo alemán. De hecho también en filósofos anteriores hay elementos para una teoría del sujeto, pero falta una teoría de la subjetividad elaborada con esta profundidad como teoría de la acción, a la que subyace a su vez una teoría del trabajo, entendido como autorrealización humana. A modo de ejemplo baste citar la identificación, sobradamente conocida por otra parte, que el joven Marx y Lukàcs hacen del trabajo (actividad productiva humana) con el espíritu hegeliano.

En segundo lugar, y desde el punto de vista terminológico, debo explicar en qué sentido es pertinente llamar marxista la perspectiva de este trabajo, o, lo que es lo mismo, fijar en qué medida me apropio de la «herencia de Marx» en él, pues mi objetivo no es atenerme escrupulosamente a lo dicho por Marx mismo, ni encuadrarme en lo que la tradición marxista, codificada como tal, ha expuesto sobre estos temas, sino en cierta medida repensar el problema «a partir de Marx», juntamente a otras influencias. Creo que a finales del siglo xx, y tras casi cien años de la muerte de sus autores, es legítimo reivindicar un espacio teórico propio entre la «marxología» y el «marxismo», espacio que pretenda reelaborar productivamente ciertos ejes centrales de esta doctrina, prescindiendo de presuntas ortodoxias.

En cuanto a la estructura del trabajo, voy a empezar por analizar el concepto de libertad, puesto que, conjugado con el de alienación, permite acceder en mejores condiciones al planteamiento del sujeto, que es en último término el objeto central de este texto.

1. LIBERTAD

En mi opinión, podríamos distinguir tres niveles de significación en el concepto de libertad, que nos remiten a núcleos semánticos de funcionalidad diversa:

1.º En primer lugar, el término «libertad» denota unas determinadas relaciones que los hombres establecen o desean establecer entre ellos, entre ellos y la naturaleza y en ellos mismos, en su propio interior, en su «conciencia». El concepto de libertad y su expresión lingüística, el término «libertad», no es más que el condensado ideal de estas relaciones.

Para efectuar esta reducción del concepto (o categoría) y, por tanto, del término a relación y no a cualidad o carácter constitutivo de una sustancia (o de un sujeto), en este caso el «hombre», con lo cual la copertenencia de «sujeto» y «libertad» quedaría establecida de antemano, quiero acogerme a una tradición metafísica no sustancialista que, desde la filosofía griega, recorre el pensamiento occidental junto a y en concurrencia con la tradición sustancialista y que tiene en Hegel, a mi modo de ver, uno de sus más claros exponentes. En Marx esta tradición es especialmente relevante en el plano epistemológico.

Admitido que la libertad sea la expresión de unas determinadas relaciones, cabe preguntarse qué características son las propias de unas relaciones libres. En síntesis puede decirse:

a) Libertad es el rasgo que caracteriza la independencia de los sujetos en sus relaciones mutuas y en sus relaciones con la naturaleza. Hay, pues, un primer matiz del concepto de libertad que es su carácter de independencia, aspecto que a partir de Kant se ha llamado el carácter negativo de la libertad¹. Ciertamente éste no es para él su aspecto más importante, sino que el carácter positivo de la libertad como autonomía supera ampliamente el valor de su aspecto negativo como independencia, lo que no obsta para que aquél sin éste no fuera ni siquiera pensable².

b) Unas relaciones independientes presuponen, sin embargo, un ámbito de relacionalidad común, de carácter neutro o aparentemente neutro que se corresponde con el ámbito de la racionalidad y que estaría emparentado con el concepto clásico de Razón, especialmente en su versión ilustrada.

Es decir, en un paradigma natural mecanicista, como es el kantiano, la acción de la voluntad sólo es posible si supone el ejercicio

¹ KANT, I.: *Metaphysik der Sitten*, AB 45, ed. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, t. VIII, p. 345. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), A 534-B 562.

² Es de notar que hay toda una corriente de interpretación y de utilización de Kant que insiste en la importancia del carácter negativo de la libertad, especialmente de cara a la fundamentación del Derecho. Véase BOBBIO, N.: *Da Hobbes a Marx*, especialmente el artículo «Kant e le due libertà», Nápoles, Morano, 1975, 3.ª, pp. 147 y ss.

de una fuerza no-natural (la voluntad), con un soporte distinto (la razón) y un objetivo diferente (la moralidad) de las fuerzas humanas naturales. El espacio de la libertad no es, pues, un espacio vacío, sino el de la razón frente a la naturaleza. Por eso la independencia es posible, sin que suponga un hiato en la serie causal natural, sino sólo, como dice Kant, «una causa de otro tipo»³, que funda a su vez un mundo distinto (el mundo de la moralidad, del «deber-ser», frente al mundo del «ser»). Evidentemente este tipo de causalidad sólo es propia de los seres inteligibles y es un supuesto de la razón práctica, cuyos efectos sin embargo están sujetos igualmente a las leyes fenoménicas. No hay alteración alguna de las leyes naturales, sino sólo la atribución de unos fenómenos (efectos) a una causa no-natural, la libertad, que funda un mundo distinto, superpuesto o interconexionado, como se prefiera, con aquél. Sin embargo este planteamiento genera algunas dificultades en la relación razón/naturaleza y exige encontrar puntos de enlace entre ambos mundos, el sensible y el inteligible, problema que el viejo Kant intenta resolver de diversas formas.

Ahora bien: aun sin agotar el tema y en términos generales, puede decirse que la independencia, en cuanto elemento integrante de la libertad, sólo es pensable si va acompañada del supuesto de que el conjunto de las relaciones de los individuos independientes tiene una estructura auto-consistente, dotada de una legalidad interna, que es asimilada o construida por medio de la razón, a la que se entiende como capacidad creadora o cuando menos legalizadora, intersubjetiva y común a todo el género humano. Véase a modo de ejemplo la argumentación kantiana:

«La naturaleza sensible de un ser racional en general es su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente, es decir, la *heteronomía* de la razón. Su naturaleza supra-sensible es, por el contrario, su existencia según leyes que son *independientes* de toda condición empírica, o sea, que pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y puesto que las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza supra-sensible, en la medida en que nos podemos hacer un concepto de ella, no es otra cosa que una naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica pura. Su ley es la ley moral que, por tanto, es la ley fundamental de toda naturaleza supra-sensible y de todo el mundo del entendimiento puro»⁴. Es decir, la independencia no supone el caos, la arbitrariedad, sino que en último término es elemento coadyuvante de la razón, puesto que en definitiva la libertad como independencia presupone (teórica-

³ *KrV*, A 445-B 473.

⁴ *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), A 74-75, ed. Weischedel, t. VII, páginas 156-7.

mente) y permite existir (*de facto*) un mundo no-natural (una segunda naturaleza) cuyo carácter es el de ser libre en sentido positivo, es decir, racional y autónomo.

De ahí la importancia de esta teoría para una fundamentación racional del Derecho y de la sociedad, pues la independencia de los sujetos sólo es posible (empíricamente) si hay un ámbito de racionalidad racional que es precisamente el ámbito jurídico y social (la «sociedad civil»), y de ahí también, en opinión de Marx, su carácter de teoría (ideología) propia del modo de producción capitalista en el que la independencia de los sujetos en la producción va acompañada de la creación de ámbitos relacionales racionales y neutros por tanto, tales como el mercado en cuanto regulador económico o el Derecho en cuanto regulador social, cuyas leyes internas son manifestación del binomio razón/naturaleza, con mayor incidencia en el carácter natural en el primer caso y en el carácter racional en el segundo.

2.º Veamos ahora qué ocurre en el segundo nivel de análisis de la libertad, es decir, en aquel que parte de su consideración como constitutivo ontológico del ser no-natural, supra-sensible, espiritual o inteligible, denominaciones todas ellas que podemos utilizar como equivalentes, al menos provisionalmente y haciendo abstracción de determinadas connotaciones.

Para Kant la libertad es, por una parte, una idea trascendental que «pensamos», pero no «conocemos» (en el específico sentido kantiano), es decir, que sólo estamos autorizados para pensar la posibilidad de una causalidad por libertad, que atribuimos a los seres no-naturales como fundamento de explicación de la moralidad. Pero la ligazón entre «conciencia de la ley moral en el hombre» y «ley moral como autoconciencia de una razón práctica pura», lo que nos daría el acceso pleno al reino de lo inteligible, de la razón y de la libertad, queda en la sombra⁵. El concepto positivo de libertad es incognoscible y queda en los márgenes de la crítica de la razón pura. Para Kant su contenido no es tematizable teóricamente, por más que ella sea el único supuesto que puede dar razón de la existencia (que sí es comprobada empíricamente) de la ley moral. Por tanto, por más que indemostrable en sí misma, su existencia está sobradamente demostrada, piensa Kant, por la realidad de la ley moral en el hombre, único sujeto, en último término, de la libertad.

Algo diferente ocurre en el momento en que se abre la posibilidad de captar el aspecto positivo de la libertad como constitutivo ontológico del primer principio, ya sea por medio de la intuición intelectual, que nos da un espectro de la libertad como espontaneidad, ya sea por

⁵ Véase especialmente *KpV*, A 53.

medio de la reflexión en el sentido hegeliano, que la tematiza como autonormatividad. Paso por alto las diferencias entre ambos autores, que en otros aspectos son considerables, para señalar únicamente lo que me parece un rasgo unitario suyo: la consideración de la libertad como constitutivo del primer principio, del Yo en Fichte, de la Idea en Hegel. La *Tathandlung* fichteana es libertad en la forma de la espontaneidad y la famosa formulación del primer principio en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, 1802) es una fórmula de libertad⁶, a la que se concibe como ausencia de determinaciones y espontaneidad activa, cuya forma —de ahí la diferencia entre yo y yoidad— captamos en la intuición intelectual.

Para el Hegel de la *Lógica*, en la doctrina del concepto se abre precisamente el reino de la libertad. Recordemos cuando dice: «la unidad de la sustancia es su relación de necesidad, que es entonces sólo realidad interna; pues en tanto que *se pone* por medio del momento de la negatividad absoluta, se convierte en *identidad manifiesta o puesta* y, por tanto, en *libertad*, que es la identidad del concepto (...). En el *concepto* se ha abierto, pues, el reino de la *libertad*. El es lo libre, porque la *identidad que es en-sí y para-sí* y que constituye la necesidad de la sustancia está al mismo tiempo como superada o como *ser-puesto*, el cual, en cuanto que se refiere a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las sustancias que se encuentran en una relación causal ha desaparecido, pues el carácter originario de su subsistir ha derivado en su ser-puesto y de este modo se ha transformado en claridad transparente para sí misma. La cosa *originaria* es esto, sólo en cuanto que es la causa de sí misma, pero el esto es la *sustancia liberada en su paso al concepto*»⁷.

La libertad como concepto límite en el sentido kantiano ha quedado plenamente ontologizada, transformándose la razón en principio real que gobierna el mundo o en libertad positiva. Este planteamiento tiene para Fichte una consecuencia importante, que es precisamente la ruptura del binomio libertad/razón. En la concepción fichteana la libertad es *anterior* ontológicamente a la razón, precisamente porque es su instancia fundante, pero a la vez es algo a realizar en la vida práctica, que no está simplemente dado de antemano. Por una parte es pre-supuesto, en cuanto único postulado posible; por otra, es algo a realizar en un proceso infinito, y el círculo nunca se cierra, de modo que tanto la admisión como la realización de la libertad se basa, a su vez, en un acto de libertad (del sujeto), que de este modo, en cierta medida, se funda a sí misma. En Schelling y en otros pensadores de la época, especialmente en la corriente romántica, la liber-

⁶ «El Yo pone originaria y absolutamente su propio ser», 1.ª parte, § 1.º, *Gesamtausgabe*, Stuttgart, Frommann, 1965 y ss., I, 2, pp. 260-1.

⁷ *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg, Meiner, 1962, 2.ª parte, p. 218.

tad es concebida como fuerza natural originaria, pre-racional o cuando menos pre-legal, cuya característica es ser creadora. Esta concepción va a informar soterradamente movimientos filosóficos posteriores, pero en su época queda oscurecida por la filosofía hegeliana y por el relativo peso de la tradición racionalista, lo que no es óbice para que a partir de los años 30 de nuestro siglo haya adquirido nuevas dimensiones.

En cuanto a los dos autores antes citados, Fichte y Hegel, históricamente el primero, al menos en los años anteriores a 1800 es más radical. En el Fichte último (el de la *Anweisung zum seligen Leben*, 1806, o la *Staatslehre*, 1813) esa radicalidad se dobla de una expresión religiosa cuya función es la de reforzar el carácter de expectativa futura, de anticipación de ese estado como algo posible y deseado; en otras palabras, reforzar el acceso a la utopía en sentido positivo, casi blochiano⁸. Sin embargo, el punto de partida sigue siendo el mismo y entiendo que es el de tomar al individuo humano (al «hombre» y al «sujeto» si se prefiere) como única realidad radical. Por su parte, la posición de Hegel es proclive o susceptible de todos los compromisos posibles, precisamente por la asunción de la realidad, que es el nuevo ámbito de referencia al que se liga la libertad. «Crear realidad» en el sentido de configurar espiritualmente lo dado, o asumirlo al reconocerlo como algo, aparentemente alejado, pero que de hecho está incardinado y pertenece al dinamismo autoconstitutivo de la idea, marca los márgenes de variabilidad de la libertad como constitutivo del primer principio y/o del fundamento de toda realidad.

3.º El final del párrafo de Hegel anteriormente citado, «claridad transparente para sí misma», nos permite plantear el tercer nivel de significación de la libertad, aquel según el cual ésta no aporta ninguna novedad en la serie factual de las determinaciones, sino solamente un principio de fundamentación que es fuente de sentido, de ordenación de lo dado. La libertad es la *claridad* que surge en el momento en que la serie causal es vista a la luz de un principio unificador, que elimina el azar y lo sustituye por un «principio de necesidad interna», el cual es libre en su origen aunque no lo sea en sus conexiones, o mejor dicho, cuyas conexiones aparecen como derivadas de un principio de libertad.

En mi opinión, es en la *Lógica* donde Hegel establece con mayor claridad esta correspondencia entre libertad/verdad/reconocimiento, precisamente al analizar el paso del concepto a la idea: «en este perfeccionamiento en el que (el concepto) en su objetividad tiene tam-

⁸ Véase, por ejemplo, BLOCH, E.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1979, t. II, pp. 114 y ss. Véase sobre este punto MUGUERZA, J.: «La crisis de identidad de la filosofía de la identidad», en *Sistema*, 36 (1980), pp. 19-36.

bién la forma de la libertad, el *concepto adecuado* es la *Idea*. La *Razón*, que es la esfera de la idea, es la *verdad revelada* a sí misma, en la que el concepto tiene una realización totalmente adecuada, y *es libre precisamente en tanto que reconoce a este mundo objetivo suyo en su subjetividad y a ésta en aquél*» *⁹. La libertad es para Hegel reconocimiento, autoconciencia de la necesidad, verdad de la necesidad, concepto éste que proyectado sobre otra base ha tenido una larga pervivencia en la tradición marxista ¹⁰.

Hasta aquí podríamos resumir lo dicho, distinguiendo una libertad (formal) que presupone un ámbito de racionalidad en el que no hay negatividad, lo cual a su vez nos lleva al presupuesto ontológico-transcendental de la filosofía kantiana, es decir, al supuesto de que entre los diferentes ámbitos (humanos) naturaleza/razón (teórica y práctica)/libertad hay una cierta armonía; junto a ella una libertad (real) como impulso que constantemente se enfrenta a su propia negatividad y la reduce progresivamente, si bien nunca totalmente (Fichte), y una libertad que constantemente reproduce su propia negatividad, si bien también constantemente la anula; esta anulación es asimilación, recuperación y, por tanto, fundamentalmente «simbólica» («espiritual» en la terminología hegeliana), donadora de sentido, «transustanciadora» dirá Marx en su crítica a Hegel. El que, sin embargo, el mundo simbólico sea el auténticamente real, es afirmación de Hegel que se corresponde punto por punto con nuestra propia realidad. Ahí la mistificación evidente de los procesos sociales modernos ha encontrado su formulación teórica propia, si bien sobre una base mistificada, pues no es la idea la que se aliena, sino el trabajo humano...

2. ALIENACIÓN

El entramado discursivo del concepto de alienación en Hegel, que es en gran medida el impulsor de esta problemática, está formado por diversos anillos que, básicamente, son los siguientes: objeto, objetividad, objetivación (*Objekt, Objektivität, Objektivierung*) / separación, disociación, escisión, desgarramiento (*Trennung, Zwiespalt, Entzweiung, Zerrissenheit*) / extrañamiento, enajenación, alienación (*Entfremdung, Entäusserung*). En su conjunto todos ellos componen el discurso de una negatividad que se pretende recuperar, pues, en definiti-

* La cursiva es mía.

⁹ *WL*, 2.ª parte, p. 237.

¹⁰ Véase, a modo de ejemplo, la definición engelsiana de la libertad como «penetración en la necesidad», *Antidürring, Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlín, Dietz, 1956 y ss., t. 20, p. 106.

va, el discurso de la alienación no es más que eso. En síntesis remite al siguiente proceso: admitamos un mundo objetivo, un mundo dado, cuyo conocimiento nos es posible por medio de la ciencia, que descubre sus regularidades y sus leyes. Pues bien, el punto de partida *ingenuo* de la ciencia y del conocimiento es verdadero, piensa Hegel, pues conocemos el mundo tal y como es, pero no porque lo conocemos como es, sino porque es como lo conocemos; y, en cuanto que el conocer no es más que una forma del «hacer espiritual», del trabajo del Espíritu, lo conocemos en cuanto que lo hacemos, lo producimos o creamos, si bien ahí habría que matizar: no «nosotros», sino la Idea o el Espíritu o Dios, que en definitiva vienen a ser lo mismo. Ahí reside la gran diferencia entre el objetivismo y la filosofía de Hegel, este idealismo que propiamente ya casi no lo es.

Kant, piensa Hegel, nos ha enseñado a traspasar el mundo objetivo de la experiencia con el análisis transcendental del conocimiento. Y este análisis es justo y correcto. Pero si Kant no puede resolver las antinomias, si su elaboración se detiene ante la necesaria exigencia de dos mundos, es porque no lleva hasta sus últimas consecuencias la novedad que supone su propia filosofía. Esta crítica es sobradamente conocida y por tanto no voy a insistir en ella. Cito solamente lo que me parece el pasaje más significativo, es decir, el texto de la *Lógica* en que se presenta la interrelación entre ser y deber-ser y el surgimiento del infinito:

«En cuanto que cada uno en sí mismo y a partir de su propia determinación es el poner de su otro, ambos (finito e infinito) son inseparables»¹¹. Lo finito sólo es finito en relación con el deber-ser, es decir, con el infinito, y el infinito sólo lo es en relación con lo finito, pero «esta unidad suya se halla oculta en su ser otro cualitativo, es la unidad interior que está sólo en el fondo». «Su contradicción está simultáneamente dada en el hecho de que lo finito, en cuanto existencia, se enfrenta a lo infinito. Se dan entonces dos determinaciones; hay dos mundos, uno finito y otro infinito» y «cuando el entendimiento, elevándose por encima de este mundo finito, asciende hasta su cumbre que es el infinito, entonces este mundo finito permanece para él como un Más Acá (*Diesseits*) y el infinito se halla puesto sólo por encima de lo finito y separado de él. De este modo lo finito queda también separado de lo infinito —ambos están colocados en sitios diferentes: lo finito como la existencia de aquí, lo infinito como lo en-sí de lo finito que, sin embargo, se encuentra en un Más Allá (*Jenseits*), en una lejanía turbia e inalcanzable, fuera de donde está y permanece éste»¹². Para Hegel en la filosofía moral lo infinito, el

¹¹ *WL*, t. I, p. 129.

¹² *Idem*, p. 128.

deber-ser, la libertad, el espíritu, la Idea, ha hecho su aparición pero de un modo ambiguo, confuso, contradictorio; y a su vez, la objetividad, el objeto, el mundo en definitiva no es más que la primera aparición, y por tanto aparición objetiva, «cosificada»¹³ de la Idea que, como ya sabemos, es libertad.

Sin embargo —insistirá Hegel— el objeto, la cosa, no tiene en sí misma el fundamento de su ser, de su existencia; por eso, el ser debe devenir esencia¹⁴. Pero ¿cómo entender entonces la duplicidad, es decir, el hecho de que el objeto, siendo objeto y precisamente porque lo es, o sea, es algo dado, algo puesto ante lo otro que no es él, algo ajeno (con lo que introduzco ya elementos del conjunto de la teoría), algo tético, sea a la vez sujeto, elemento mediador de la identidad de sí mismo?

«La cosa (*Sache*) surge del fundamento. No está fundada o puesta por él de modo que él permanezca debajo, sino que el poner es el movimiento exteriorizador del propio fundamento que desaparece con ello. En su unión con las condiciones gana la inmediatez externa y el momento del ser. Pero no los gana como algo externo, sino que en cuanto fundamento se convierte a sí mismo en ser-puesto, su simple esencialidad confluye con él en su ser-puesto, y en este superarse a sí mismo (anularse) su simple esencialidad consiste en que desaparezca su diferencia con su ser puesto, que sea inmediatez esencial simple»¹⁵.

Por tanto, cosa, movimiento exteriorizador (cosificador), fundamento, son uno y lo mismo. Su unidad es precisamente la realidad (*Wirklichkeit*), momento de acceso al Absoluto. En él la relación libertad/necesidad y con ello aquella concepción de la libertad como claridad, luz interior, hallan su máxima expresión.

Si analizamos ahora el planteamiento hegeliano, vemos que para él no hay un algo sustantivo de lo que la cosa sea manifestación, fenómeno (*Erscheinung*); cosa y fundamento vienen a ser uno y lo mismo y precisamente por eso la cosa es *real*. Pero es más, ambos no son más que el propio movimiento de objetivarse y de reconocerse el uno en la otra, de modo que en la *realidad* la enajenación desaparece, se recompone la identidad. El sujeto se reencuentra en lo otro, que no es más que su propio otro. Al colocarse Hegel en una perspectiva de totalidad, el otro relativo de lo otro del algo, que aparecía todavía en el análisis de la multiplicidad, se transforma en el absoluto otro que, por tanto, es a la vez elemento mediador de sí mismo. De no

¹³ Utilizo la expresión lukacsiana «cosificación» porque permite expresar de un modo muy plástico las consecuencias extremas del fenómeno de la alienación. Véase especialmente LUKACS, G.: «La cosificación y la consciencia del proletariado», en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 123 y siguientes.

¹⁴ *WL*, t. II, pp. 3-4.

¹⁵ *Idem*, t. II, p. 100.

admitir este paso, habría que abandonar una filosofía de la identidad (como es la hegeliana) y partir de una dualidad originaria.

La objetividad es para Hegel una categoría dialéctica esencial, precisamente aquélla que permite el paso de la inmediatez del en-sí al reconocimiento del para-sí. La objetivación de la razón en la naturaleza o del espíritu en la eticidad constituye su salida del ensimismamiento y su exposición en un ser-otro, a partir del cual revierte sobre sí misma en la unidad mediada del sí mismo con sus diferencias. Esta exigencia de objetivación, que es constitutivamente extrañada, es inherente al esfuerzo de auto-determinación del espíritu y por tanto constitutiva de su naturaleza, pues él mismo no es otra cosa que este esfuerzo por hacerse, por autoproducirse conscientemente; en definitiva, él es su propio fin y en esto consiste su libertad¹⁶.

Ahora bien, hasta aquí sólo hemos hablado de la categoría de objetividad y no de lo objetivo en cuanto tal, es decir, de lo objetivo existente. Por eso, añade Hegel, si este esfuerzo no llevara a la existencia un «concreto espiritual» no pasaría de ser el esfuerzo especulativo del pensamiento, tal como se presenta en la *Lógica*, es decir, la pura ley de su naturaleza que no lograría recuperar la pluralidad de lo real, que no sería lo real, sino el concepto de realidad. De ahí que Hegel, coherentemente con su pensamiento, acompañe en un esfuerzo que podríamos llamar de verificación, el esbozo especulativo de la *Lógica*, con una filosofía natural y con una filosofía de la Historia (del Derecho y de la sociedad), en suma, con una filosofía del Espíritu.

Sin embargo, lo que sí queda claro a partir de este análisis categorial es que prescindir de la objetividad nos imposibilitaría igualmente hablar de sujeto, ya que éste está concebido siempre como «mediación dialéctica sujeto-objeto», presidida por el componente «subjetivo», cuyo carácter relacional es imposible pensar si se prescinde de uno de sus polos¹⁷. En la práctica esto significa que la alienación se desarrolla en la objetivación, sin que por eso ambas se confundan; que el Espíritu no puede construir su mundo al margen de lo natural, lo que no implica reducir lo uno a lo otro, sino analizar cuidadosamente el modo específico de su interrelación en el Todo, sin separarlos arbitrariamente.

Tras este proceso de penetración en lo objetivo, de ascenso desde el objeto, la cosa, el mundo, hasta el sujeto, el Espíritu, Dios, querría detenerme en dos aspectos: el modo como la conciencia subjetiva siente o vive el proceso, lo que nos lleva al aspecto existencial de la

¹⁶ En la *Lógica* Hegel aborda desde este punto de vista la superación de la objetividad, precisamente porque ella constituye el elemento mediador que permite la auto-realización del fin. Véase el problema del destino, *WL*, t. II, p. 370.

¹⁷ Como es notorio utilizo la terminología blochiana Sujeto-Objeto, que me parece enormemente ajustada para esta idea. Véase, entre otros, BLOCH, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1982, 2.^a

problemática y al carácter «desgarrado» de la enajenación, y por otra en el por qué del propio proceso de objetivación-separación-extrañación, es decir, en las implicaciones de la hipótesis hegeliana de que este movimiento procede de una «decisión originaria de la idea»¹⁸.

1. Desde la perspectiva del individuo, desde la conciencia subjetiva, la relación sujeto-objeto que constituye el Todo aparece como algo extrañado, enajenado, y esta percepción está acompañada de dolor. Aunque hay referencias anteriores, donde Hegel desarrolla su tesis de la alienación, es en los famosos párrafos de la *Fenomenología* que llevan por título *El Espíritu extrañado de sí mismo, la cultura*, y no es casual que este apartado lleve precisamente al reconocimiento de la religión.

En la naturaleza la idea se exterioriza, se objetiva, pero propiamente hablando no se enajena, puesto que la característica de lo natural es precisamente la de ser lo externo, lo dado, lo cósmico, lo muerto, en resumen, la alteridad. En *La Enciclopedia* Hegel define la naturaleza con las siguientes palabras: «La naturaleza se ha revelado como la idea en la forma de la alteridad (del ser-otro, *Anderseins*). Puesto que así la Idea es lo negativo de sí mismo o exterior a sí misma, la naturaleza a su vez no sólo es exterior en relación a la idea (y por tanto frente a su existencia subjetiva, el Espíritu), sino que la determinación en que es naturaleza es precisamente la exterioridad»¹⁹.

Propiamente en la naturaleza sólo hay objetivación, exteriorización, pero no enajenación. Esta aparece realmente en el ámbito del Espíritu, es decir, en el mundo de lo ético (leyes, costumbres, derecho, sociedad, Estado, Historia...), o sea, en el momento en que el Espíritu construye su realidad, pero no la construye como algo suyo, sino al revés como algo ajeno, como algo extraño, como algo natural, es decir, en el momento en que, enlazada con la primera, aparece lo que antes llamábamos «segunda naturaleza». Pero como la exterioridad no es la característica del Espíritu, aunque ambas, objetivación y exteriorización sean inseparables, mientras que sí lo era en la naturaleza, sino que él se sabe, aunque sea de un modo «turbio», autor de sí mismo y de su propia obra, este carácter ajeno de su obrar le produce dolor, desgarramiento, y le obliga a superar una dualidad que es existencialmente insoportable. El dolor, piensa Hegel, en cuanto que es sentimiento de falta, de negación, es un privilegio de los seres vivos²⁰.

¹⁸ *WL*, t. II, p. 506.

¹⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (E.Ph.W.), § 247, ed. Suhrkamp, 1979, t. IX, p. 24.

²⁰ *WL*, t. I, pp. 122-3.

Así pues, la enajenación surge en el momento en que el Espíritu construye su mundo, pero precisamente porque éste es un mundo «objetivo» y no un mero producto de la imaginación, no surge como su propio reino, sino dividido en dos partes, internamente enlazadas pero distantes, es decir, descompuesto en un mundo objetivo que es el mundo de aquí, un mundo que se le escapa, que no puede reconocer ni controlar, aunque lo «sepa» suyo, y un mundo en el Más Allá, que siente como suyo pero que no puede alcanzar. La enajenación supone contradicción entre estos dos mundos, imposibilidad de reconciliarlos, en último término, admisión de la finitud humana.

«El mundo de este Espíritu (el Espíritu extrañado) se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad (*Wirklichkeit*) o del extrañamiento del Espíritu (*Entfremdung*), el otro el que se construye en el éter de la conciencia pura, elevándose sobre aquél primero. Este último, opuesto (enfrentado) a aquel extrañamiento, no está sin embargo libre de él, sino que es sólo la otra forma del extrañamiento, el cual consiste precisamente en que la conciencia tenga dos mundos distintos y los abarque a ambos. No se trata, por tanto, de la autoconciencia del ser absoluto como es en y para sí mismo, no es pues la religión lo que aquí se trae a colación, sino la fe, en tanto que huida del mundo real y por tanto no *en y para sí mismo*»²¹.

La enajenación es objetivación, pero objetivación escindida, desgarrada, irreconciliable, existencialmente dolorosa, básicamente porque es el modo de la dominación del hombre por las cosas («el mundo invertido»), que son producto suyo, pero cuya reapropiación no parece posible, y cuyo punto extremo consiste en objetivar («cosificar») al propio hombre. Lo doloroso surge porque este mundo al revés no se puede volver a invertir, recuperando su verdad, ni se puede evitar su inversión, pues la verdad para Hegel no es más que la ley de la enajenación, ley inseparable de ella, inmanente a ella, a la que no trasciende nunca, aunque la supere, le dé un sentido, la «transmuta», dirá Marx, para quien el esquema es muy diferente, pues en definitiva esta «costra cosificada» no es más que el vehículo de dominación de unos hombres por otros, de una clase por otra.

2. Como es bien sabido, una de las primeras críticas y de las más importantes contra la filosofía de Hegel se centra en el porqué del origen de todo el movimiento exteriorizador de la Idea, movimiento que es la idea misma, y ahí Hegel lleva razón al señalar que no podría ser de otro modo y que, por tanto, su filosofía se demuestra a sí misma. Sin embargo, lo que me interesa no es entrar en la vali-

²¹ *Phänomenologie des Geistes*, ed. Shurkamp, t. III, p. 363.

dez o no de esta tesis, que supone la admisión o rechazo en bloque de la filosofía hegeliana, sino el marco conceptual en que surge su discurso, y éste es, en mi opinión, el propio del discurso religioso.

Es decir, desde el momento en que se parte de una filosofía de la identidad, que pretende ser al mismo tiempo una filosofía de la totalidad, del Absoluto, el planteamiento no admite grandes variaciones. La asunción de la negatividad es el vehículo que le permite mantener una identidad fundante en un mundo diverso y contradictorio, que se pretende reducir a aquella unidad. En último término Hegel lo que ha hecho es secularizar un cierto discurso religioso que privilegia la unidad del Todo frente a la diversidad de las partes, reconduciendo esta diversidad a su unidad originaria. El contenido de la Religión (la Teología) y el de la Filosofía (*su filosofía*) es el mismo, afirma el viejo Hegel, en el *Prólogo a la Filosofía de la Religión de Heinrichs* (1822)²².

Sin embargo, esta identificación tiene dos lecturas: la primera, la de que realmente el modelo de pensamiento que Hegel toma en consideración y en el que elabora su filosofía es el del pensamiento religioso; lo cual no entra en contradicción con la importancia, sobradamente demostrada, de sus preocupaciones político-sociales e históricas. El punto de partida de sus motivaciones pudo haber sido fácilmente de este segundo tipo (social, político e incluso económico...), tal como señala Lukacs²³, pero el modelo de su pensamiento, el molde en el que elabora su filosofía, es el pensamiento religioso o mejor la Teología cristiana. Desde este punto de vista su filosofía muy bien puede ser una secularización de aquélla.

Pero también cabe pensar, más allá de la propia historia personal de Hegel, que en definitiva el contenido teórico de la Religión se centra en la idea humana, «demasiado humana» de la potencia creadora de mundo que tiene el hombre, poder ambivalente, no siempre realizado, pero presente y necesariamente actuante. Dios no sería entonces el Espíritu Absoluto, sino la sublimación imaginaria de la finitud humana, tal como Feuerbach señala²⁴. En esta vía la tematización del contenido especulativo de la Religión abre el camino del ateísmo moderno, ateísmo que no es la negación dogmática ilustrada de la religión, sino la penetración pensante de su contenido especulativo.

²² Ed. Shurkamp, t. XI, p. 63.

²³ Véase especialmente *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1970.

²⁴ El análisis de la religión en Feuerbach y su reducción antropológica es sobradamente conocido y puede encontrarse en cualquiera de sus obras, especialmente en *La esencia del Cristianismo, Lecciones sobre la esencia de la religión*, etc. Véase especialmente *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, Berlín, Akademie V., 1967 y ss., vols. V y VI.

3. SUJETO

He dicho anteriormente que la conjugación del concepto de libertad con el de alienación nos permitiría acceder en mejores condiciones al tema del sujeto, es decir, al análisis del sujeto como soporte ontológico de esta problemática. Vamos a verlo ahora con más detalle.

Para Kant y para Fichte, el único sujeto del que cabe un discurso teórico de carácter filosófico es el sujeto humano, el «hombre». Habría mucho que decir sobre el carácter específico de este «hombre» que no se confunde con el «individuo» (por más que lo recubra conceptualmente), sino que más bien tiende a identificarse con el género, con el «género humano». Todo el análisis de la socialidad humana, del carácter genérico del hombre como rasgo específico suyo, iría por esta vía. Sin entrar en este tema, que dejo para otra ocasión, en síntesis hay que decir que tanto para Kant como para Fichte, y a pesar de los matices existentes entre ambos, el único sujeto del que se puede predicar la libertad y por tanto el único sujeto real es el *hombre*, puesto que él es el único que en el ejercicio de la moralidad actúa como ser libre y para quien la libertad es condición de posibilidad de su mundo propio, del mundo humano o mundo de fines.

En Kant este tema es repetidamente abordado desde perspectivas diversas: la específicamente moral, la histórica, la antropológica, etc. A su vez el supuesto teórico que permite pensar ese mundo de fines viene dado por la idea de la Razón Pura a la que él llama el ideal de la Razón, es decir, por la idea de una armonía universal de la que participarían todas las acciones humanas «como si surgieran de una voluntad superior que abarca en sí todos los albedríos particulares»²⁵. Se trataría de lo que antes he llamado último supuesto ontológico-transcendental de la crítica kantiana, que se corresponde con el concepto positivo de Libertad, a cuya realización tiende la Historia. El otro, el carácter negativo como independencia, afecta únicamente al hombre (al albedrío humano), quien en su carácter doble (*homo phaenomenon* y *homo noumenon*) participa a la vez de ambas vertientes y es por tanto el único sujeto legítimo de la libertad.

En Fichte la Humanidad aparece también como comunidad de fines. Para los sujetos humanos (y no hay otros) el mundo está dado, pero es susceptible de ser incluido en la realización de sus propios fines, lo cual supone una *racionalización* entendida en sentido amplio, es decir, no en sentido legaliforme como imposición de leyes a la naturaleza (aunque también), sino como armonización con los dictados de la razón humana, en el sentido de su inclusión en el reino del

²⁵ *KrV*, A 810-B 838.

deber-ser, deber-ser que es concebido como algo realizable y a realizar. Este, como es sabido, es el último fin del hombre en el mundo (su destino). Basta recordar las páginas del apartado 2.º del Libro 3.º del *Destino del Hombre*, en las que resuena el tono del jacobino radical que siempre fue su autor, para darse cuenta de ello.

Sin embargo, la dimensión propia del hombre, de la «persona» en la terminología fichteana, es precisamente la socialidad o, mejor dicho, la intersubjetividad en el sentido de interrelación de libertades, cuyo carácter concordante y no antagónico se da por sentado. De ahí que su vehículo sea el amor. La forma general de este plexo de interrelaciones es la «comunidad de personas», tesis que reaparece en Feuerbach precisamente en su concepción de la comunidad como «realización de la esencia humana»²⁶ y que tiene importantes repercusiones en la corriente del marxismo humanista. En ambos la posible y necesaria armonización de las libertades individuales está en la base de su teoría comunitaria.

Históricamente esta concepción del hombre y de la sociedad en Fichte y en Feuerbach se entrelaza con el desarrollo de la Izquierda hegeliana²⁷, por cuyo intermedio llega a Marx, quien tras su crítica juvenil del concepto de «hombre» desarrollada en la *Ideología Alemana* (1845), acabará por rechazar toda antropología y en consecuencia todo humanismo, incluido y casi especialmente el «socialismo verdadero» y por tanto humanista, de raíz feuerbachiana²⁸.

Ya en estos primeros textos la diferencia con Feuerbach estriba (y en este sentido creo que Marx nunca fue consecuentemente feuerbachiano ni fichteano, a pesar de ciertas concordancias con estos autores, como señala Garaudy)²⁹, en que la confrontación y el antagonismo entre los individuos en el seno de la colectividad nunca ha sido, ni siquiera teóricamente, soslayada. Marx era excesivamente hegeliano para esto, y por tanto, nunca entendió lo social como intersubjetivo, sino como general, es decir, como comportamiento a nivel de especie, en el que se subsume lo particular. A su vez lo particular es un momento de lo general, que en cuanto tal, queda asumido prácticamente sin restos en aquél, sin recomponer en sí mismo una unidad frente a la diferencia. Aunque más adelante volveré sobre este tema, creo que la relación individuo/colectivo no recibe ni siquiera en esta

²⁶ *Grundzüge der Philosophie der Zukunft, Sämtliche Werke*, ed. Bolin y Jodl, Stuttgart, Frommann, 1960, 2.ª, t. II, p. 318.

²⁷ Es interesante resaltar un cierto fichteanismo en la Izquierda Hegeliana, especialmente en B. Bauer, por intermedio del cual podría haber llegado al joven Marx.

²⁸ El rechazo contundente de esta postura articula en gran medida la *Ideología alemana* (1845), pero es también perceptible en obras más tardías como el *Manifiesto Comunista* (1848).

²⁹ «Fichte et Marx», *Annali*, 1964-5, pp. 136-145.

época y en lo que se refiere a su tratamiento en abstracto, no históricamente, un tratamiento más matizado. Por el contrario, la idea de que el antagonismo es la forma básica de la relación entre los humanos, será un lugar habitual de su pensamiento que la tradición marxista ha heredado como principio fundamental.

Para Marx, a partir de este momento, el concepto de «hombre» se vuelve un concepto ideológico, terriblemente equívoco, cuya función es reproducir y fijar en forma alienada, es decir, separándolos de su base real, aquellos rasgos que constituyen y definen el carácter y la amplitud de las relaciones existentes entre los individuos en un momento dado. La *esencia del hombre* no es ningún conjunto de propiedades innatas que todo hombre posee por el hecho de serlo, sino el plexo de relaciones interhumanas, básicamente productivas, que rigen entre los hombres; estas relaciones, históricamente cambiantes, se establecen sobre el material heredado de las generaciones pasadas que, a su vez, se transmite a las generaciones futuras y que constituye algo así como el punto de partida de su propio desarrollo³⁰.

Resumiendo hay que decir que el hombre, único sujeto de la libertad en la filosofía de Kant y de Fichte, queda reducido en Marx a la idea de «hombre» de unos determinados pensadores y de una determinada época, figura ideal que sublima la impotencia del intelectual y que expresa de modo abstracto el nivel de libertad (grado de universalidad, es decir, de independencia y racionalidad) alcanzado en un momento histórico concreto.

Si esta crítica se dobla con la denuncia de la inanidad de la moral y de su carácter aniquilador, pienso que es difícil mantener un concepto de «hombre» como categoría ontológica sustantiva y mucho menos con carácter fundamentador. Como mucho podríamos utilizar el término «hombre» como pienso que lo utiliza el Marx maduro, es decir, como índice a un alto nivel de abstracción, de aquellas notas mínimas que permiten diferenciar a los humanos de los otros animales y que en el terreno de la libertad se limitaría a denotar el nivel de independencia y de socialidad en las relaciones que los hombres mantienen con la Naturaleza y consigo mismos, en un momento histórico dado.

Sin embargo, si esto es así, si Marx destruye el concepto de «hombre», soporte de la libertad en las filosofías clásicas, ¿qué ocurre con ella y de qué sujeto va a hablar Marx, si es que habla de alguno, a lo largo de su obra? Voy a intentar responder a esta cuestión analizando dos ejes básicos de su pensamiento económico de madurez, el concepto de producción y el concepto de trabajo.

³⁰ *Deutsche Ideologie* (DI), MEW, t. III, p. 38.

1. Producción

Empiezo por la producción puesto que, en puros términos marxistas, para poder afirmar o negar la existencia de la libertad real (o libertad positiva), la única importante por otra parte, habrá que investigar su papel en la configuración de la producción, ya que, de poder darse en algún «lugar», tendrá que ser éste, pues es el que constituye la única categoría ontológica básica.

Entiendo por categoría ontológica básica aquel concepto que sintetiza las relaciones básicas en que se «crea realidad» y ésta es para Marx la producción, a la que concibe como aquel conjunto de relaciones por medio de las cuales los hombres producen y reproducen su propia vida; por tanto, en una visión no economicista, al menos no en primer término, que ha sido tachada repetidamente por los economistas de metafísica. En los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Manuscrito del año 1857-58), concretamente en la Introducción, se postula un concepto general de producción como abstracción válida científicamente, aunque no existente históricamente, cuyo rasgo de unidad consistiría en ser una relación sujeto/objeto, cuyo sujeto es siempre la Humanidad y cuyo objeto es siempre la Naturaleza. Corresponde a lo que A. Schmidt denomina «intercambio material u orgánico» (*Stoffwechsel*, 31) con la Naturaleza, que le sirve de hilo conductor en su análisis sobre el concepto de naturaleza en Marx.

Sin embargo, Marx llama poderosamente la atención sobre el carácter abstracto, es decir, sobre el *status* teórico de este concepto, en el sentido de que cualquier investigación sobre la producción debe tener muy en cuenta las diferencias específicas que la determinan y que la convierten en un modo de producción específico, el cual, a su vez, no es más que el modelo teórico adecuado para investigar una forma de producción históricamente existente. En consecuencia, no tiene más valor que el de evitarnos ciertas repeticiones, simplificar el trabajo teórico, fijar en un concepto los rasgos básicos del complejo de relaciones productivas, esquematizar su estructura general, etc..., pero cualquier desarrollo autónomo de este concepto encierra peligros especulativos graves ante los que Marx pone firmemente en guardia a sus lectores, con lo que incluso un proyecto como el lukacsiano de una ontología del ser social, planteada a este nivel de generalidad, tiene sus problemas³².

Ahora bien, igual que no hay ninguna «producción en general», pues ésta no es más que un concepto, cuyo referente en último término

³¹ M. SACRISTÁN, en su edición de las obras de Marx y Engels, traduce este término por «metabolismo» entre el hombre y la naturaleza.

³² Véase, por ejemplo, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, N. MEGA, Berlín, Dietz, 1983, II, 1, 1, p. 23.

sería la Historia en el específico sentido que Marx le da, es decir, como «sucesión de generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido»³³, del mismo modo no hay ninguna producción general, sino que ésta está siempre determinada, es decir, es agricultura, industria, ganadería, etc. Si podemos hablar de la «producción general» es sólo en el sentido de la totalidad social y, precisamente en este aspecto, ella es el único sujeto³⁴.

Luego la pregunta por la libertad en el sentido de si la producción en general (= Historia) o la producción general (= Sociedad) representa el reino de la libertad es una pregunta mal planteada, totalmente ideológica, a la que cabe dar cualquier respuesta (y la respuesta que se dé dependerá de la perspectiva de cada cual y en definitiva del lugar que ocupe en el proceso productivo global). Pero inversamente en el discurso marxista no cabe hablar de que una sociedad sea libre si este carácter no se desprende de la forma de sus relaciones productivas, es decir, si la libertad no se da fundamentalmente al nivel de la producción, pues como es sabido es la estructura económica la que condiciona la organización de la sociedad entera.

Admitamos que la producción sea una relación sujeto/objeto, único espacio posible, desde una concepción materialista, de la libertad real y por tanto único sujeto posible, tanto histórico como social. Sin embargo, entre la libertad y el sujeto se interpone de nuevo todo el análisis de la enajenación. En efecto, el problema surge cuando esta relación productiva, idealmente idílica y armonizadora, se rompe dando paso a la figura del trabajo alienado, es decir, interponiendo entre el sujeto (el trabajador) y el objeto (la naturaleza, la materia y el producto del trabajo) la propiedad privada, que se apropia del conjunto del proceso a partir de su detentación de los elementos materiales de la producción. De este modo, la propiedad privada (el capital, dirá Marx posteriormente)³⁵, se apropia del conjunto del proceso e invierte sus términos³⁶.

En consecuencia, en unas relaciones capitalistas desarrolladas quien es libre es la producción, *el capital*, es decir, la relación social productiva que se desarrolla en condiciones de propiedad privada (= condiciones de enajenación). Ahora bien, ¿qué puede significar

³³ *D.I.*, p. 45.

³⁴ *Gr.*, p. 23.

³⁵ En los *Manuscritos* Marx utiliza el término «propiedad privada» como sinónimo de «relaciones productivas en condiciones de enajenación», que es lo que luego denominará «capital».

³⁶ «El trabajo es sólo el fermento que se arroja al capital, el cual lo hace fermentar», *Gr.*, p. 218.

decir que una relación y aún más que una relación social productiva es libre?

a) Dado que por capital Marx entiende el plexo de relaciones productivas propias del modo de producción capitalista, se puede decir que estas relaciones son libres, precisamente en el doble sentido, negativo y positivo, del concepto de libertad. Es decir, son independientes, en cuanto que constituyen unas relaciones sociales productivas desgajadas de la comunidad y convertidas en una esfera autónoma, esfera que está separada de las voluntades y las conciencias de los hombres que las producen o, lo que es lo mismo, en la medida en que constituyen el «mercado» como realidad económica por excelencia. En su sentido positivo lo es también en cuanto proceso económico que configura el ciclo unitario de su propia reproducción, es decir, en cuanto que no es más que su propio proceso de reproducción ampliada, en el que la circulación (compraventa de mercancías) y la producción en sentido estricto (producción de valores de uso) son eslabones de un único proceso reproductivo.

Por otra parte, en cuanto proceso omnicomprendivo de reproducción, el capital es libre también en su sentido positivo, o sea es autónomo, no tolera imposiciones de las voluntades particulares (que han perdido su libertad si es que alguna vez la tuvieron), está dotado de dinamicidad interna y de legalidad propia, tiene su propio fin (su reproducción ampliada) y no conoce límites. Marx habla repetidas veces de la naturaleza autoexpansiva del capital que es imposible de domeñar, incluso para sus representantes, los capitalistas. Para éstos, y siempre que se sitúen en el punto de llegada del proceso, éste es coherente; para los demás la libertad del capital no implica más que azar e irracionalidad³⁷.

Con esto estamos muy cerca del punto de partida de la filosofía hegeliana. El proceso que Hegel presentaba, piensa Marx, es la expresión misticada del proceso real, pero no del proceso de trabajo en versión antropológica, sino del proceso de producción del capital, precisamente en su auténtica dimensión ontológica.

b) En su estructuración interna el capital corresponde también al modelo de unas relaciones libres entre los individuos que lo sustentan, precisamente porque su naturaleza interna, que es el intercam-

³⁷ Es interesante señalar que algunos teóricos contemporáneos, Popper por ejemplo, definen también la libertad como azar, si bien a partir de presupuestos totalmente distintos, con una fundamentación epistemológica distinta (mundo abierto frente a mundo cerrado) y con una valoración distinta, pues para él esta «indeterminación» (= libertad) tendría carácter positivo. Véase *El universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1984.

bio, la competencia, la circulación, es la base económica que engendra la libertad³⁸.

El capital es libre, porque su esencia es el intercambio de valores de cambio que presupone la libertad precisamente en sus dos sentidos: negativo y positivo; y sólo en un caso límite, aquél en que los valores intercambiados, aún siendo equivalentes, encubren una relación de explotación (el contrato de trabajo), la libertad demuestra ser dominio, lo cual permite dar un vuelco a todo el planteamiento, pues si en el proceso productivo la libertad es dominio y a su vez la esfera económica es la esfera determinante de la vida social, resultará que de hecho la libertad es dominio, tanto sobre la naturaleza como sobre los hombres, inclusive autodominio de los hombres sobre sí mismos, de unos sobre otros³⁹.

La libertad es el presupuesto y el ser del capital; la dominación es su realización y su resultado. La unidad de ambos define el carácter antagónico de la relación-capital y del modo de producción, del tipo de sociedad que se basa sobre ella. En conclusión hay que decir que las relaciones capitalistas de producción son efectivamente libres en ambos aspectos, aunque de la libertad que ahí se trata, de la única que puede tratarse, no sea de la de los individuos, ni capitalistas ni trabajadores —aunque los primeros, si tienen suerte, sean más libres que los segundos—, ni de la libertad del «hombre», que evidentemente no existe, sino de la libertad del capital en cuanto proceso global y en menor medida, de la libertad de los capitales específicos y de sus representantes corpóreos.

En cuanto a su carácter espontáneo, no necesariamente racional⁴⁰, la libertad caracteriza también al capital, que es la única realidad dotada de un movimiento espontáneo cuya lógica interna es la puramente económica, la consecución de su propia valorización en un movimiento continuado, regido únicamente por su autorreproducción a escala ampliada. Pero si la libertad sólo es posible como independencia y como espontaneidad, la racionalidad económica, la racionalidad del cálculo y el beneficio es a su vez, la única racionalidad posible.

Se produce entonces la disolución del binomio Libertad/Razón, tan estrechamente unido a la génesis histórico-teórica del concepto de libertad, pues el análisis de su dinámica al nivel productivo lleva a descubrir todos los fenómenos de enajenación generados por ella y

³⁸ *Gr.*, p. 168.

³⁹ Ya en la *Ideología alemana* Marx había llamado la atención sobre la relación entre libertad y dominio, *DI*, pp. 282 y ss.

⁴⁰ La racionalidad a la que aquí me refiero es la que podríamos llamar «racionalidad genérica» o «racionalidad de la especie (humana)», que no tiene por qué equivaler a toda forma de racionalidad.

demuestra su irracionalidad; y si lo que irrumpe por todos los poros a partir del nivel más básico, es la más palmaria irracionalidad, es ya teóricamente imposible defender que al exigencia de libertad va pareja con la implantación de la racionalidad.

En consecuencia, el análisis marxista de este concepto en su funcionalidad económica en los *Grundrisse* y en el *Capital* pone de relieve que libertad y racionalidad son incompatibles, provocando la restricción del significado de libertad al de independencia (único aspecto posible para muchos de la libertad⁴¹ y al de espontaneidad incontrolada, terreno abonado de múltiples corrientes irracionistas⁴², y del de racionalidad al de racionalidad económica, reproducción ampliada del capital, lógica interna del capitalismo⁴³, pero eliminando cualquier posibilidad de hacer coincidir en el marco de este sistema productivo la independencia de los individuos con el logro de la racionalidad a nivel genérico. La unidad de libertad y Razón que caracteriza el aspecto progresivo del capitalismo queda a partir de ahí totalmente en entredicho.

En cuanto al problema del sujeto se desprende de todo esto que el único sujeto realmente existente en este sistema es la propia relación productiva, a la que en condiciones de enajenación corresponde el término de capital. El capital, dice Marx, no es una «cosa» (parte de un fondo, instrumento de trabajo, ni siquiera dinero...), sino una relación social productiva que presupone la circulación y se realiza en ella⁴⁴. El es el único sujeto auténtico, que como tal tiene su propia finalidad, su objetivo: la extracción de trabajo excedente (de riqueza) por medio de la apropiación de trabajo ajeno.

Ahora bien, hay que admitir que a partir de este momento la relación en sí misma pierde su carácter subjetivo y por tanto se la puede concebir perfectamente de un modo objetivo, como un proceso autoconstitutivo y dinámico que tiene en sí mismo la ley de su propia reproducción (la reproducción ampliada), perfectamente analizable de un modo científico; a su vez la Historia puede ser vista también como una sucesión de modos de producción, conceptualmente reproducible por medio de una cuasi-combinatoria⁴⁵. En esta perspectiva, que también está en Marx, especialmente en sus obras de madurez, se puede pensar que el problema de la libertad y del sujeto (sociedad

⁴¹ LAPORTA, F. J.: «El término libertad», en *Sistema*, 52 (1983), pp. 23-43.

⁴² Es conocido el análisis lukacsiano del irracionalismo, especialmente en *El salto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

⁴³ La destrucción del concepto de Razón, tal como la desarrolla, por ejemplo, la Escuela de Frankfurt, arranca precisamente de este punto.

⁴⁴ *Gr.*, p. 415.

⁴⁵ Me refiero especialmente a Althusser y Balibar y su forma de entender el materialismo histórico. Véase *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI, 1977, 14.^a, pp. 236 y ss.

e historia) han desaparecido, ocupando su lugar una exposición cuasi objetiva (¿científica?) de los procesos productivos humanos, que relega términos tales como «libertad», «enajenación» y «sujeto» al desván de lo ideológico.

2. Trabajo

Cabría pensar que las conclusiones a que he llegado en el apartado anterior se desprenden de haber tomado un punto de partida falso, es decir, de haberme centrado en el análisis de la producción —como hace Marx por otra parte— y no del trabajo, cuya más próxima raíz antropológica permitiría recuperar la problemática de la libertad y del sujeto (humano). Para comprobarlo voy a dedicar las páginas que siguen al análisis del trabajo.

Para Marx el concepto de trabajo general (= trabajo abstracto), como cualquier otro concepto por otra parte, tiene una génesis histórica que no se debe ignorar, pues aunque en principio pueda aplicarse a cualquier forma de sociedad, de hecho el trabajo abstracto, en cuanto puro consumo de fuerza de trabajo, o lo que es lo mismo, simplemente como medio de creación de riqueza en general, independientemente de su especificidad (trabajo agrícola, industrial, artesano, etcétera y de su ligazón a un individuo concreto (hombre, mujer, etc.), es sólo propio de la moderna sociedad capitalista desarrollada⁴⁶. El trabajo del que habla Marx no es, pues, ningún rasgo antropológico del «hombre» en cuanto tal, sino un tipo de relación productiva, enormemente desarrollada, sólo específica propiamente hablando, de la sociedad moderna, y su método no es postular un «trabajo en general» como propio del hombre, desde una perspectiva antropológica y contraponerle el trabajo alienado como su negación, sino al revés, identificar en gran medida el trabajo alienado con el trabajo propio de los animales (o de las máquinas = trabajo asalariado), cuyo opuesto sería el trabajo general, concepto extraído por abstracción de los trabajos empíricamente existentes y revalidado por la presencia en la sociedad moderna de una forma general de trabajo que sirve de medida a todas las demás.

Vayamos sin embargo al análisis concreto del proceso de trabajo. «El proceso de trabajo es en primer lugar un proceso entre el ser humano y la naturaleza, un proceso en el que éste media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza por medio de su propia acción (*Tat*). Ahí el ser humano se enfrenta a la materia natural como un poder natural»⁴⁷. Lo que caracteriza el trabajo de los seres huma-

⁴⁶ *Gr.*, pp. 40-41.

⁴⁷ *Das Kapital* (K), N. MEGA, t. II, p. 129.

nos, a diferencia del de otros seres naturales o artificiales, es que este proceso está ordenado con relación a un fin, es decir, representa la realización de un proyecto que antes estaba en la cabeza del obrero y que debe ejecutarse de acuerdo a las leyes materiales de la actividad laboral correspondiente⁴⁸.

En los *Manuscritos* Marx había trabajado en detalle este concepto y había llegado a la conclusión de que lo que distingue el trabajo humano de los demás no es el hecho de que los hombres trabajen, sino «el modo cómo lo hacen», es decir, de un modo que no está limitado por su naturaleza (los hombres no son animales específicos, sino genéricos), su comunidad no es natural, sino socio-histórica, y no producen de una forma limitada por sus necesidades, sino «universal», es decir, de un modo que genera nueva vida, tanto en lo que atañe al aumento de los productos como al desarrollo de las necesidades. Eso es lo que Marx denota con el término «genérico».

Precisando más puede decirse que lo que caracteriza esta forma de trabajo humano es el de ser consciente y libre, entendiendo ambos conceptos en un sentido fuertemente naturalizado, pues consciente significa la capacidad que tiene el trabajo humano para distanciarse de su propia actividad y orientarla según un proyecto, realizándola según un fin, y libre se refiere a su capacidad para introducir mediaciones que sin derivarse del carácter específico de un objeto dado sean susceptibles de darle una nueva funcionalidad. Así, libertad y conciencia son notas características del trabajo humano, es decir, de aquella forma de actividad por medio de la cual unos seres naturales específicos (los humanos) serían capaces de desvincularse de sus limitaciones particulares para irse creando progresivamente un campo de actuación con mayores posibilidades. Este proceso constituye la Historia.

Según eso, el proceso de trabajo típico de los humanos es una actividad transformadora de la naturaleza, un metabolismo con la naturaleza, de carácter genérico, ya que no está limitada por la estructura natural de los entes concretos que entran en la relación (hombres y cosas), sino que abarca un amplio ámbito de variabilidad, hasta el punto de utilizar toda la naturaleza y todos los recursos existentes, que forman lo que Marx denomina el «cuerpo inorgánico» del ser humano. A su vez en este proceso los individuos humanos entran en relación unos con otros, de modo que el trabajo de cada uno no tiene un carácter individual, ligado a la particularidad de cada individuo (rasgo que se mantenía y se mantiene en las formas más primitivas de división del trabajo, por ej. en la división sexual), sino que es colectivo, socializado, de forma que el trabajo de cada uno es

⁴⁸ *Idem*, pp. 129-30.

premisa y resultado del trabajo de los demás. Este carácter social es una nota distintiva del trabajo humano que aparece netamente en el análisis de la cooperación y que sirve de fundamento teórico de la posibilidad del socialismo.

En *El Capital* Marx da la siguiente definición: «El proceso de trabajo como lo hemos expuesto en sus momentos simples y abstractos es la actividad finalística (*zweckmässig*) encaminada a la producción de valores de uso, la apropiación de lo natural de acuerdo con las necesidades humanas, la condición general del intercambio material entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto independiente de las formas de esta vida y común a todas las formas sociales por igual»⁴⁹.

Ahora bien, si introducimos ahora el concepto de alienación, su análisis a nivel económico permite comprender cómo se introducen separaciones arbitrarias en este proceso laboral-social que hacen que la unidad del proceso desaparezca y desaparezca también el carácter social del trabajo mismo o, mejor dicho, que esta socialidad aparezca de forma enajenada como poder ajeno sobre el trabajo propio, sobre su resultado (el producto) y sobre el proceso productivo en general. Al mismo tiempo, la enajenación reduce el carácter libre y consciente del trabajo humano, rebajando con ello a su sujeto, el individuo singular y concreto, el trabajador, al nivel mecánico.

Por lo demás, la enajenación produce también otros efectos: divide el proceso de trabajo en dos procesos distintos o mejor diferencia dos dimensiones en un mismo proceso: una como trabajo abstracto (consumo de fuerza de trabajo), otra como trabajo útil (productor de valores de uso)⁵⁰; hace que «el trabajador trabaje bajo el control del capitalista a quien pertenece su trabajo»⁵¹, de modo que él no puede dirigirlo ni controlarlo, sino que se le aparece como un proceso teledirigido, en el mejor de los casos, bajo una cobertura técnica; por último, «el producto es propiedad del capitalista, y no del productor directo, el obrero»⁵², y aunque esto no cambia la naturaleza general del proceso, altera profundamente su funcionalidad, de modo que el valor de uso se transforma en mero soporte material de la forma del valor, en mero pretexto de la valorización y «lógicamente» es expulsado de la esfera económica. El carácter finalista del trabajo ha desaparecido, o mejor dicho, su estructura finalista, su componente consciente y libre ha sido absorbida por el sujeto general (el capital).

⁴⁹ *Idem*, p. 135.

⁵⁰ K, t. I, *MEW*, t. XXIII (este texto no es tan claro en la 1.ª ed., que es la que reproduce el tomo antes citado de la ed. N. MEGA).

⁵¹ K, t. I, ed. N. MEGA, p. 136.

⁵² *Ibidem*.

Esto comporta que el trabajador se vea reducido a un comportamiento animal o mecánico y que todo su mundo resulte profundamente alterado⁵³. Consecuencia de este análisis es que el hombre como sujeto económico e histórico ha quedado totalmente desmantelado, pues en el trabajo alienado los individuos pierden su carácter de sujetos (al menos hipotéticos) para convertirse en elementos de una larga cadena productiva en la que participan junto a otros individuos tan atomizados (y objetivizados) como ellos. Por tanto, de igual modo que el Sujeto colectivo (universal) desaparece en el capital, el sujeto individual desaparece también en el análisis de la producción capitalista, lo que no obsta para que el propio proceso recree constantemente sus propios sujetos (sus polos objetivos y subjetivos) que se convierten en soportes de una relación social enajenada⁵⁴. El análisis del consumo en algunos autores contemporáneos parte precisamente de este punto⁵⁵.

Queda, sin embargo, por aclarar de dónde surge la enajenación, y ahí hay que decir que para Marx ésta es básicamente de carácter histórico, pues es consecuencia de una serie de fenómenos históricos, cuyo punto álgido se encuentra en la separación entre los individuos y los medios de producción. Esta tesis, defendida básicamente en los *Grundrisse*, en el apartado titulado *Formas precapitalistas de producción*, señala cómo la disolución de las formas comunitarias primitivas, en que el trabajador está todavía unido directamente a la comunidad y por tanto es poseedor directo de sus instrumentos de trabajo, es un elemento decisivo de la formación social capitalista, en cuanto que es aquel que permite la aparición de un mercado de fuerza de trabajo.

Es conocido el famoso texto de *El Capital*: «La Naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por el otro meros poseedores de su propia fuerza de trabajo. Esta relación no es una relación natural ni mucho menos social, común a todos los períodos históricos. Es claro que ella misma es resultado de un desarrollo (*Entwicklung*) histórico anterior, producto de muchas transformaciones económicas y del hundimiento de una larga serie de formaciones más antiguas de la producción social»⁵⁶.

⁵³ Véase una descripción casi exhaustiva de esta inversión en *O-Ph, M.*, páginas 514-5.

⁵⁴ «El capital es esencialmente capitalista» (*Gr.*, 415). El capitalista se define como «agente personificado», «agente consciente del proceso que convierte en su fin subjetivo» (...), «capital personificado, dotado de voluntad y conciencia» (*K.*, t. I, p. 168).

⁵⁵ Véase especialmente MARGUSE, H.: *Eros y civilización, El hombre unidimensional*, etc.

⁵⁶ *K.*, t. I, p. 122.

La alienación no tiene, pues, el carácter de una maldición bíblica, ni es resultado de ninguna constante ontológica o antropológica que sea por tanto inevitable, sino que es resultado del modo como se ha desarrollado históricamente, a lo largo de siglos, la producción social humana⁵⁷. Sin embargo, igual que ha sido históricamente producida puede ser históricamente eliminada, lo que permite defender el carácter científico de su proyecto revolucionario. Este carácter del marxismo, por más que discutido, es bien conocido y es precisamente lo que separa el socialismo de Marx de las formas varias del socialismo utópico.

La erradicación de la alienación con la destrucción de la sociedad capitalista y su sustitución por una sociedad socialista ha sido elaborada por Marx en diferentes momentos de su vida y con matices diversos. En un primer momento, al principio de los años 40, Marx parece identificar toda forma de trabajo con el trabajo asalariado, al que se le contrapondría lo que podemos denominar «actividad creativa libre», como forma de objetivación (objetualización) de la especie humana, de carácter autorrealizador. No se trata de liberar el trabajo, sino de abolirlo, dice Marx⁵⁸, sustituyéndolo por la libre expansión del individuo como condición de la libre expansión de todos, en la creación (que es también apropiación) conjunta de un mundo objetivo⁵⁹.

Marx distingue ahí entre objetivación y enajenación, de modo que frente a la objetivación (u objetualización) constitutiva del actuar que tiene carácter positivo, la enajenación, en cuanto compraventa o intercambio (de objetos) en magnitudes pretendidamente iguales, es el elemento básico de la alienación. En otras palabras, el conjunto de fenómenos que configuran la alienación constituyen un proceso en el que el objeto (producto del trabajo) se transforma en cosa (reducto material intercambiable) como modo de ser del mundo del intercambio que, a su vez, es la forma alienada de manifestarse la socialidad inherente al trabajo humano⁶⁰.

Según eso, lo que genera la alienación no es tanto la objetualización (ineliminable), cuanto la independización de los sujetos y de sus trabajos respectivos en el proceso social de la producción, lo que im-

⁵⁷ En los capítulos denominados históricos de *El Capital* Marx intenta demostrar los efectos de la división y especialización del trabajo como factor coadyuvante de la progresiva enajenación global. Es muy interesante comparar estos textos con el fragmento antes citado de los *Gr., Formas precapitalistas de producción*.

⁵⁸ «El trabajo es libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo, sino de abolirlo», *DI*, p. 186.

⁵⁹ Véase *DI*, p. 34.

⁶⁰ Esta socialidad tiene también formas no alienadas de manifestarse como la cooperación y la solidaridad, que son elementos decisivos de la gestación del socialismo en el propio interior del capitalismo.

plica que su socialidad (inherente a ellos) sólo se manifieste como permutabilidad de productos. La propia dinámica del proceso de intercambio culmina el proceso de enajenación (separación) al comprar o vender no sólo el producto, sino el trabajo que lo produce. El trabajo se convierte entonces en mercancía y con él el hombre que lo realiza.

Pero entonces el problema no estriba en la objetivación, al menos no primariamente, ni siquiera en la cosificación, es decir, en el carácter petrificado, cósmico, que adquieren todas las manifestaciones y los productos humanos, sino en que éste es el modo de la apropiación individual de los productos sociales. En otras palabras, la socialidad inherente al trabajo humano se rompe, particularizándose en cosas permutables por un sistema de equivalencias, pero la cosificación no es más que el vehículo de apropiación privada de una socialidad que, de lo contrario, sería inasible.

Más adelante, ya en *El Capital* Marx vuelve sobre el tema estableciendo la distinción entre las dos dimensiones del trabajo que, sin embargo, son dos caracteres del mismo proceso, de modo que ambos fenómenos (objetivación y enajenación) en condiciones de propiedad privada de los medios de producción aparecen entrelazados. Lo que Marx ahora denomina «fetichismo de las mercancías» es la forma extrema de aquella separación o independización primitiva entre el individuo y los instrumentos de trabajo comunes, que se prolonga más allá de las propias cosas, en el tipo de actividad que las produce y en el conjunto de relaciones que encubren, pues, a no ser en una especie de misticismo, no es posible atribuir al trabajo humano y a las relaciones que genera la capacidad para independizarse de sus productores y oponérseles como productos extrañados; en último término esto sólo es posible si ya en el momento de su producción no pertenecen a quien los produce, sino a otro. El que ese otro o esos otros no los puedan controlar se debe al carácter independiente que adopta el conjunto del proceso y a la amplitud y la complejidad de las mediaciones⁶¹.

Pero igual ahora que antes, el único modo de resolver la enajenación, modo que es históricamente posible, dadas las formas de cooperación y de solidaridad (de manifestación no enajenada de la socialidad) que se dan ya en el capitalismo es, como es bien sabido, el comunismo, al que se define como «asociación libre de productores libres» o «asociación de hombres libres que trabajan con medios de

⁶¹ «El ser ajeno al que pertenece el trabajo y su producto, a cuyo servicio se halla el trabajo y a cuyo disfrute se dirige el producto del trabajo no puede ser otro que el hombre mismo. Si el producto del trabajo en vez de pertenecer al trabajador se le opone como una fuerza ajena es porque pertenece a otro hombre» (*O-Ph. M.*, pp. 518-9).

producción colectivos y que despliegan sus múltiples fuerzas de trabajo individual conscientemente como una fuerza social»⁶².

Sin embargo, esto no equivale sin más al viejo reino de la libertad. En primer lugar, el trabajo sólo puede considerarse libre: «1.º si está puesto en su carácter social, 2.º, si en su carácter científico, por lo que es al mismo tiempo trabajo general, no representa un esfuerzo del hombre considerado como fuerza natural adiestrada de una forma determinada, sino que lo pone como sujeto que aparece en el proceso de producción, no en forma meramente natural, espontánea —en cuyo caso no es sujeto—, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza»⁶³.

En segundo lugar, creo que Marx ha sustituido una concepción antropomórfica que ve al hombre como único sujeto y al trabajo como «actividad efectiva de su autorrealización», por una concepción dual en que hombre y naturaleza se enfrentan como dos polos de una relación (dialéctica) en la que el trabajo no es sólo elemento de autorrealización (si es que lo es en su carácter concreto), sino que a la vez está referido constitutivamente a su objeto, la transformación de la naturaleza, para lo cual debe atenerse a su constitución. De ahí que ya no se trate sólo de abolir el trabajo, ni de reformularlo, sino de producir de un modo colectivo y colectivamente decidido lo necesario, suprimiendo la consecución de la riqueza en sí misma como objetivo de la producción y dando cabida a la realización de otras tareas, no inmediatamente necesarias, pero enriquecedoras de la vida humana.

«La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende, pues, de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realiza. El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los produc-

⁶² *K*, t. I, p. 92.

⁶³ *Gr.*, p. 499.

tores asociados, regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas a su naturaleza humana. Pero con todo ello éste seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad»⁶⁴.

⁶⁴ *K*, t. III, *MEW*, t. XXV, p. 828.