

SOBRE EL CONCEPTO DE ENAJENACION EN MARX Y ALGUNAS DE SUS ALTERNATIVAS

Jorge Ruedas

El investigador alemán Fritz Pappenheim¹ ilustra el estado de enajenación del hombre moderno, en la sociedad capitalista, con el sentido de uno de los *Caprichos* de Goya intitolado *A caza de dientes*; en el cual aparece un ahorcado suspendido todavía de la soga y una mujer que con una expresión de repugnancia y terror, interponiendo un trapo entre el colgado y su vista, se apodera de uno de los dientes de éste. La usurpadora es llevada de una superstición que atribuye propiedades mágicas a los dientes de un ahorcado. En esta mujer se da un desdoblamiento en dos normas de conducta. Una natural, surgida del temperamento y de las condiciones sociales que, de observar este hecho a la luz del día, evidenciaría una calidad denigrante, y otra supranatural, que tendría su origen en una cultura tradicional. De la antagonía entre estas dos actitudes, aparentemente irreconciliables, se deriva la enajenación, dada subjetivamente.

Intenta Pappenheim, y lo lleva a cabo identificar esta ambivalencia con diversas manifestaciones de la sociedad capitalista. Encuentra, por ejemplo, la misma motivación en un fotógrafo que para lograr la sensacionalidad, retrata el rostro de un accidentado en el trance de la agonía. A tal hecho no lo ha conducido un interés de aprehensión del dolor humano en sí mismo, sino la posibilidad de usar éste como medio para obtener mayor rédito de su acción (de su trabajo), es decir, de convertirlo en un artículo que pueda representar mayor *precio*. Esta es sólo una de las múltiples expresiones de dicotomía del individuo que pueden apreciarse en una sociedad dominada por la creación de mercancías. El autor de ese ensayo muestra cómo la enajenación del hombre se da en nuestra época de manera omnilateral. La conciencia de este problema se ha vuelto una obsesión para la mayor parte de los pensadores de nuestro siglo. Aunque, como explica Pappenheim, pudo interesar a principios del siglo XIX a filósofos tan distantes entre sí, en muchos aspectos, como Kierkegaard y Feuerbach, y luego constituyó parte medular de las consideraciones de Marx y Nietzsche, ha venido a ser un tema capital en nuestro tiempo.

Se planteó, desde el decaimiento del positivismo, como la dificultad de establecer una relación verídica entre el hombre (sujeto del conocimiento) y el mundo natural o las creaciones humanas (objeto del conocimiento). Gracias a la objetivación de la ciencia natural se lograron adelantos en el conocimiento que de otro modo habrían sido inalcanzables, pero el postulado positivista de que sólo podían considerarse como válidas las verdades que se hubieran adquirido o probado por percepción sensorial, representaba una limitación muy seria para el desarrollo del pensamiento.

A principios de nuestra centuria los hombres empezaron a sentirse extraños, ajenos al mundo circundante. Las obras humanas gracias al inmenso progreso en la ciencia y en la técnica, iban adquiriendo un movimiento autónomo. Su creación ya no pertenecía al hombre, y sí se volvía contra él. Se presentaba como algo irreductible, como algo incluso mortífero y misterioso que presagiaba ya la primera gran conflagración universal de 1914.

¹Fritz Pappenheim, *La enajenación del hombre moderno*. México, Ed. Era, 1967. (El hombre y su tiempo.)

Una anécdota sobre Alfredo Bernardo Nobel, el gran descubridor de diversos explosivos entre los cuales se cuenta la dinamita, me parece elocuente para ilustrar esta reversibilidad de las creaciones humanas. El relato es el siguiente: Ya cerca de su muerte salía el sabio de un templo de San Remo, cuando una anciana se acercó hacia él y le gritó: ¡asesino! ¿Cómo —preguntó él— yo que tan grandes beneficios he traído a la Humanidad? , ¿yo que con mis inventos he proporcionado medios a los hombres de someter y modificar a la naturaleza? —Sí, dijo la anciana, he perdido a mis hijos en la guerra, y tú eres el creador de la dinamita, con cuya acción mueren miles de jóvenes.

El problema, entonces, se planteó como meramente intelectual. Se culpó a la ciencia natural de ese extrañamiento que se daba dentro aun de la conciencia del investigador. Casi un siglo antes Kierkegaard y Feuerbach habían apelado a un sujeto existencial; habían observado que el hombre antes que otra cosa es un individuo existencial, recomendaron no pensar como un filósofo sino filosofar como un ser real y viviente. Así todo pensamiento humano esencial estará relacionado con la noción de existencia.²

Sin embargo, como hemos dicho, el problema adquirió dimensiones mucho mayores. La obra de Edmund Husserl, aunque hermética y confinada a un reducido grupo de discípulos, sedujo a muchos que vieron en ella una esperanza de superar ese extrañamiento entre el sujeto y sus objetos. Empezó Husserl por desconfiar del postulado positivista, y propuso —a fin de volver a los objetos mismos— hacer una separación entre esencia y existencia, y aprehender intuitivamente la esencia de las cosas; lo que sólo puede lograrse por un arduo método que llama “reducción fenomenológica”, que persigue alcanzar una conciencia nítida de las esencias, dejando a un lado la existencia, factual, cambiante. Sus seguidores pronto se percataron de que en vez de volver la mente hacia sus objetos habían ensanchado la división. En el intento de lograr la imparcialidad del “acto cognoscitivo” (impersonalidad e intemporalidad) olvidaron que éste “no se basa en la neutralidad, sino en la más profunda participación”.³ Los existencialistas, por su parte, reprocharon a Husserl su pretensión de que las esencias son neutrales en relación a sus continentes, y, en última instancia, separables de ellos. Ya que el hombre no está determinado por propiedades externas, sino que se crea a sí mismo por su libre albedrío y por sus actos, “el concepto de su esencia no está de acuerdo con sus propiedades básicas”. Es decir, el hombre es capaz de alejarse de sus normas comunes de conducta, de las condiciones externas y en ocasiones hasta de trascender su medio ambiente. Todo esto, llevado a sus últimas consecuencias permitiría definir la existencia del hombre como su posibilidad de mutación.

Los representantes de la escuela existencialista aceptan, por otra parte, la enajenación del hombre como su destino irremediable. Han hecho de este término un concepto antropológico. Piensan que el destino humano es duro y de nada vale lamentarse contra la incapacidad del individuo de superar su calidad de enajenado. En todo momento, piensan los existencialistas, el hombre debe o tiene que discernir entre dos o más posibilidades, entre las cuales debe hacer una elección. A cada disyuntiva el hombre siente un desmesurado peso de compromiso. Por ello —piensa Sartre— “el hombre se siente condenado a ser libre”.⁴ Así, prefiere huir de lo que le parece inexcusable, y al hacerlo tiene que rehuir su propia identidad, con lo que prefiere dejarse guiar por una fuerza impersonal que se ha definido como de “ellos”. Para Heidegger este destino del hombre se presenta como algo ampliamente reconfortante, medida que al aceptar el individuo paga con el precio de su enajenación.

Frente al concepto de enajenación en Marx —que expondremos más adelante— se han ofrecido diversas soluciones al problema, dentro del terreno subjetivo algunas —que hacen del problema un asunto eminentemente antropológico—, y otras más bien consideradas como conciliatorias con el régimen capitalista. Para algunos pensadores la enajenación ha sido siempre característica humana, desde la época primitiva en que el ser humano se sentía enajenado en relación a las fuerzas naturales o simplemente animales, como en la época de la Edad Media en que se vislumbra ya un planteamiento de la enajenación moderna, en virtud del siervo en relación con el señor feudal o del aprendiz en relación con el maestro artesano, conflicto de índole ya social. Gran parte de los que sostienen esta postura la oponen a la idea marxista del retorno del hombre a sí, de que la enajenación es un

²Cfr. *Ibidem*. pp. 27-28.

³*Ibidem*. p. 29.

⁴*Ibidem*.

concepto determinado históricamente, que no se refiere a la esencia humana. Pappenheim dedica una buena parte de su libro a contradecir los diversos argumentos que se esgrimen en este sentido, y concluye que si bien es verdad que en todas las épocas ha habido alguna forma de enajenación, éstas han sido distintas a lo que significa la enajenación de nuestra época, debida —principalmente desde la Revolución Industrial— a una estructura social que descansa en el régimen capitalista de producción; pero sin anotar él mismo que ya en Marx, en los *Manuscritos de 1844*, como anota Adolfo Sánchez Vázquez,⁵ la esencia humana se da como “posibilidad humana no realizada hasta ahora pero que el propio desarrollo histórico lleva necesariamente hacia su realización”. Pero aún así, la mayor objeción que podría hacerse a esas posturas es la de atender sólo al carácter subjetivo de la enajenación, que ciertamente como indica Sánchez Vázquez tiene preponderancia en el Marx de los *Manuscritos*, pero que es completamente superado por el del *Capital*, en donde como veremos la validez de este concepto consiste no en ser el núcleo de una filosofía⁶ sino en los aspectos objetivos en que el hombre se enajena. Así la mayor limitación del trabajo de Pappenheim es el haberse fundamentado sólo en los *Manuscritos*, y en no haber señalado las características objetivas de la enajenación del hombre.

Pappenheim explica que el hombre de nuestro siglo vive desgarrado en dos ámbitos: el mundo de las ideas, teórico, y el de las relaciones humanas, práctico. Este desdoblamiento es mucho más grave y complejo de lo que comúnmente se piensa. Enfrenta al hombre a una disyuntiva cotidiana. Se ve obligado a confinar al mundo de las ideas todo el cúmulo de sus principios, de la lógica y de la generosidad humana. Esto lo conduce a adoptar una actitud conformista y apática. Por este abandono de sí mismo las condiciones externas toman preeminencia y una importancia sustantiva frente a él, y escapan a su voluntad y a su posibilidad de acción. Se ve obligado a actuar en contra de su ética y se conforma con ver desde lejos el desfile de hechos falsos y absurdos, que además se le representan irremediables.

Una de las manifestaciones más claras de esto se da en relación con la tecnología. La máquina llega a ser un contrasentido. Ya no es herramienta para el hombre, sino esclavitud. El hombre tiene que amoldarse a ella, y con frecuencia los conflictos que plantea una elevada tecnología parecen problemas sin solución. La técnica se vuelve contra el hombre, lo deshumaniza; y en un estado en que la técnica y la maquinaria es poseída por una minoría opulenta, que la usa sólo para sus fines y para garantizar esa propiedad, se tornará en maquinaria mortífera, en armamento. Por algo hace más de sesenta años Rosa Luxemburgo vaticinó “que algún día el militarismo llegaría a ser la fuerza impulsora de la economía capitalista”, pero —dice Isaac Deutscher— el hecho de que el gobierno norteamericano gaste anualmente más de 80 billones de dólares en armamentos, hace que esta predicción palidezca ante la realidad.⁷

Pero quizás donde más claro parezca el drama de la enajenación sea en relación a la política. Sobre todo, se ha recrudecido en nuestra época. Nos sentimos ajenos a las fuerzas que mueven nuestra sociedad. Con frecuencia nos vemos condenados a obedecer a presiones extrañas que moldean nuestro destino. Pappenheim recuerda la actitud de pasmo de los soldados norteamericanos que participaron en la guerra de Corea, quienes ignoran la razón de ser enrolados en una campaña militar que no entendían, a pesar de que el gobierno norteamericano hubiera desplegado una tremenda propaganda para explicar los móviles de la “empresa” a los soldados que luchaban en el frente. Esta confusión o incertidumbre se vuelve cada vez más drástica en el mundo capitalista. Somos ajenos a las manipulaciones del gobierno, y los hechos contemporáneos parecen evidenciar con mayor elocuencia nuestro extrañamiento. Por otra parte, en el individuo mismo que se sumerge en la vida política se produce el mismo fenómeno. No es nuevo que por las circunstancias vigentes el líder político se vea obligado a claudicar o al menos a actuar con hipocresía.

Pappenheim presenta dos alternativas al pensamiento de Marx, que resumiremos brevemente. La primera es la obra del sociólogo alemán Georg Simmel, quien expresa más que nada el escepticismo surgido a principios de siglo. En una de sus obras, *Der konflikt der*

⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Ed. Grijalbo, 1967. (Ciencias económicas y sociales.)

⁶ *Ibidem*. Ver el Apéndice II: “Sobre la enajenación en Marx.”

⁷ Isaac Deutscher, *La revolución inconclusa*. 50 años de historia soviética. México, Ed. Era, 1967. pp. 131.

modern kultur, mantiene la idea de que el hombre está destinado a no ser él mismo jamás, de que en su porvenir, como en su pasado, el hombre será un extraño en su mundo. Certeza que todavía comparten los existencialistas. Simmel piensa que el conflicto entre vida y forma, presente en la mayor parte de las civilizaciones en desarrollo, puede explicar la tendencia a la enajenación, puesta de manifiesto de modo contundente en nuestra época.

El imperativo de la vida se da en la creación de obras que se convierten en formas, que se desligan del impulso que las crea y adquieren importancia autónoma. La vigencia de esas formas con frecuencia se opone a la voluntad del individuo y llega a dominarla, y en ocasiones la aniquila. Esto hace que el hombre se subleve contra la forma; y así se explica, por ejemplo, la tendencia de los pintores expresionistas que reducen la apariencia formal de los objetos para dotarlos de una expresión vital. También se explica Simmel las quejas que profieren los moralistas de nuestra época sobre la ausencia de formas normativas entre los hombres de hoy.

Simmel, consciente de que el ser humano carecerá siempre del secreto que impida su enajenación, propone sin embargo una fábula optimista en su libro *Philosophische kultur*: un campesino agonizante dice a sus hijos que en los campos de su propiedad hay un tesoro muy valioso. Al volver del sepelio los herederos cavan la tierra, aunque en vano, porque el tesoro no existe. Sólo un año después, cuando la cosecha se triplica por haber removido la tierra, descubren la intención del padre. Así, dice Simmel, aunque jamás encontremos nuestra liberación, su búsqueda siempre será fructuosa para el hombre. La conformación de Simmel resulta así muy semejante a la de Heidegger.

La teoría expuesta por el sociólogo, también alemán, Ferdinand Tönnies, en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*, permite averiguar las fuerzas de la enajenación y su operación en la sociedad sin diferenciar lo social de lo histórico, división que según Pappenheim es uno de los grandes escollos que impiden a la sociología actual la comprensión de la causalidad de muchos fenómenos. No se ha logrado una traducción aceptable de los términos *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, que constituyen para Tönnies la parte medular de su teoría. El término *Gemeinschaft* engloba la idea de reunión o asociación natural de individuos, que se identifican sin pretender conseguir algún fin o sacar provecho externo de su unión; mientras que *Gesellschaft* es una asociación interesada, en que los hombres se agrupan para conseguir algún fin o en virtud de alguna conveniencia. En el primer caso los hombres permanecen unidos a pesar de alguna separación ocasional; en tanto que en el segundo, permanecen separados aunque exista alguna unión ocasional. Un ejemplo claro de *Gesellschaft* sería la sociedad establecida por un grupo de accionistas o bien la relación tan común que suele darse entre los vecinos de un edificio de Nueva York, en el cual viven unidos sólo por una convención de condóminos, pero viven aislados entre sí. Tönnies piensa que a través de la historia la *Gemeinschaft* que caracterizó épocas pretéritas se ha movido hacia la *Gesellschaft*, constituyendo un proceso que se inició hace siglos y que se aceleró por las modificaciones que sufrió la sociedad durante el Renacimiento y posteriormente durante la Revolución Industrial.

Este sociólogo aprecia en la conversión de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* una realidad incuestionable, que representa nuestro destino, y toda posibilidad en sentido inverso será negada. Algunos sociólogos norteamericanos han protestado contra esta sentencia y piensan que este proceso no tiene por qué ser irreversible. Argumentan que especialmente en los Estados Unidos surgen asociaciones (clubes, fraternidades, organizaciones, logias, etcétera) que indican un retorno a la edad de *Gemeinschaft*. Pero —como dice Pappenheim— eso sólo es síntoma del aislamiento del hombre, y nada asegura, por otra parte, que tales agrupaciones cumplan con las características descritas por Tönnies.

Por el contrario, el deseo de restaurar el pasado, representa un peligro grave. Tönnies ve en esta pretensión sólo artificialidad, producción de formas huecas sin verdadero sentido. Formas que en lugar de propiciar el desarrollo de actitudes vitales y fuerzas auténticas, sólo las impiden y aniquilan. Recomendó aceptar las obligaciones que la *Gesellschaft* trae consigo. Sólo así podrían quizás producirse estados más elevados y dignos de relaciones humanas.

Tönnies, por otra parte, distingue entre dos formas de volición humana que se relacionan con los dos modos de asociación vistos. De esta manera relaciona las cuestiones sociológicas con los problemas de la psicología individual. Estas son: *Kürwille*, voluntad racional, y *Wesenwille*, voluntad natural. La primera se caracteriza por la preponderancia del pensamiento, de la planeación, del cálculo, del interés. La segunda es espontánea, desin-

teresada, impulsiva. Así se identifica la *Gesellschaft* con la *Kürwille* y la *Gemeinschaft* con la *Wesenwille*.

Si bien estas consideraciones se dan más como aspectos antropológicos y subjetivos que como condicionantes concretos, históricos y objetivos (principal diferencia con Marx), Tönnies no se queda aquí. Piensa que el proceso de desarrollo histórico de la sociedad hacia la *Gesellschaft* se encuentra estimulado por el capitalismo, que habiendo sido necesario en su momento, ha determinado el “imperialismo de los países dominantes”. Cree, por otra parte que el paso hacia un régimen socialista es incuestionable y hay que favorecerlo; pero sin llegar a la violencia revolucionaria. Había, sí, que estimular ese cambio por medios pacíficos. Se muestra partidario de una *democracia económica*, del movimiento cooperativo obrero en Alemania, Suiza y Austria; comulga con los planes de reforma agraria y con la extensión de la enseñanza a los adultos, especialmente a los obreros, a fin de prepararlos en las tareas que les esperan dentro de un orden social en proceso de transformación.

Hemos dicho antes que la más seria limitación del trabajo de Pappenheim fue no haber advertido la misma superación que logró Marx del trabajo enajenado. Pappenheim parte de un falso postulado: “Marx interpretó la historia de su tiempo, y en sentido más amplio, la historia del capitalismo, como la historia de la enajenación del hombre.”⁸ Esta que pudo ser la posición del joven Marx de los *Manuscritos* fue superada en *El Capital*. Como ha advertido el profesor Adolfo Sánchez Vázquez, lo que hace válido el concepto de enajenación en Marx, no fue, como había sucedido con los filósofos idealistas alemanes, el haberlo considerado como el núcleo de una filosofía, sino el haberlo integrado como parte de una teoría científica del capital. Y sólo tendrá vigencia como teoría científica en cuanto se relacione con la ley fundamental a que obedece el funcionamiento de las fuerzas capitalistas de producción. Esta ley fundamental no es otra que “la producción de la plusvalía”, el principio de utilidad. En *El Capital* —dice Sánchez Vázquez— ya “no se trata (...) de explicar una estructura económico-social por la enajenación o por una forma concreta de ella (...) sino de explicar lo que pueda corresponder al concepto de enajenación por el propio mecanismo de la producción capitalista”.⁹ Y sobre todo, ya en *La ideología alemana*, el mismo Marx señalaba que los filósofos idealistas alemanes al hacer de la historia humana un proceso de autoenajenación, convierten “toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia”.¹⁰

Por otro lado, aunque Pappenheim se refiere a la producción de “mercancías” y a la calidad misma del obrero convertido en mercancía, predomina su atención al carácter subjetivo de la enajenación: el dominio de la mercancía “que nos lleva a sentirnos como compradores o vendedores potenciales”, el sentido de posesión que invade los sentidos físicos, intelectuales y espirituales, la separación entre el sujeto y el objeto y entre aquél y los demás hombres, la negación del obrero en su trabajo y sobre todo la tradicional del extrañamiento del hombre en sus obras, en las cuales se “objetiviza”, pero que parecen adquirir existencia propia; extrañamiento que padecen las obras del trabajador, le faltó advertir a Pappenheim, porque otro (el capitalista) se los apropia.

La solución que ofrece Marx al problema de la enajenación del hombre es la más radical de la historia, pero, por otro lado, es la más profundamente optimista. Es quien más confianza ha tenido en la capacidad del hombre para desarrollarse unilateralmente, para convertirse en el hombre integral. Esta fe en la capacidad del ser humano se fundamenta no en una vana esperanza, no en dogmatismos ilusorios, sino en la más activa y trascendente participación. Superó la idea hegeliana de que su misma enajenación dotaría al hombre de los medios para su desenajenación.

Adoptó siempre una actitud crítica frente a los distintos procesos históricos. Analizó la enajenación del hombre dentro de su proporción concreta, objetiva, histórica. Sin marginar la alienación del hombre individual, y su pobreza espiritual, su padecer subjetivo, estudió la enajenación a la luz de una teoría científica. Elevó el producto del trabajo humano al rango de producto colectivo y analizó así no sólo el extrañamiento del sujeto en el objeto, sino una doble objetivación de éste, por la apropiación del capitalista. La enajena-

⁸Pappenheim, *Ibidem*. pp. 71.

⁹Sánchez Vázquez, *Ibidem*. pp. 352.

¹⁰Marx, *La ideología alemana*, pp. 77. Cit. por Sánchez Vázquez, pp. 351.

ción del trabajador se da así no sólo en relación con el producto de su trabajo, sino en relación a la propiedad privada y a los medios de producción. Se refirió además a la propia "objetivización" del obrero, convertido en mercancía, que al venderse enajenaba de sí lo único que poseía: su vida. Al apreciar todo esto no soslayó lo más drástico de la enajenación la depauperación progresiva del obrero en el régimen capitalista. Finalmente, analizó en *El Capital* el producto del trabajo humano, como objeto ya independiente del trabajador que lo crea, como producto de una relación social, en virtud de la cual se convierte en mercancía, productos que sólo existen como cosas que pueden cambiarse o valorizarse de acuerdo con la situación que guarden dentro de esas relaciones sociales. Así la "mercancía" no sólo niega su esencia humana sino que "oculta la esencia social objetivada en él". Lejos de convertirse en un satisfactor social, se convierte en un "fetiche".¹¹

Por todo ello sólo el trabajador puede volver a sí, recobrar su esencia humana, cambiando radicalmente el orden social. Liquidando el fetichismo de las cosas, la autonomía de las condiciones, movidas por fuerzas que ya no son misteriosas, sino por la vida que la plusvalía les ha transmitido. Sólo de aquí se puede partir para reducir las cosas a cosas, y para proporcionarle al trabajador la posibilidad de que se reconozca en sus obras.

Frente a esto, hay quienes prefieren negar al hombre toda capacidad para desarrollarse, condenarlo a no ser él mismo jamás. Se esfuerzan por demostrar que la enajenación es cualidad antropológica y que será virtualmente su destino. Que, en otras palabras, el género humano padece algo así como un pecado original, o bien que recibió la maldición de Tántalo que estaba condenado, bajo la tortura de la sed y el hambre, a ver la desaparición de los frutos y el agua cuando intentaba tomarlos.



¹¹ Cfr. Sánchez Vázquez, pp. 355 ss.