

El diagnóstico del hombre. El problema de la ‘enajenación’ en Friedrich Schiller y Karl Marx

Diagnostic of man. The problem of *alienation* in Karl Marx and Friedrich Schiller

Por: Daniel Quiroz Ospina
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
dan_quiroz_92@hotmail.com
Recepción: 21.04.2016
Aprobación: 15.05.2016

Resumen: *El propósito de este artículo es establecer las semejanzas y diferencias entre las propuestas teóricas de Friedrich Schiller y Karl Marx sobre el concepto de enajenación. Una diferencia fundamental radica en las circunstancias de cada autor. Schiller expondrá una serie de situaciones adversas de su época; éstas son difusas y no están reunidas en un concepto específico; Marx, en cambio, le dará un hilo conductor claro a las situaciones de su tiempo que le permitirá acuñar el concepto que me ocupa. Una similitud fundamental consiste en que, en ambos autores, la causa principal de la situación de enajenación es la distinción abstracta entre sujeto y objeto, la cual tendrá consecuencias teóricas y, fundamentalmente, prácticas; esta afirmación es el hilo conductor de este ensayo. Así pues, los pasos que me guiarán son los siguientes: primero, una descripción de la propuesta teórica de Schiller; segundo, una descripción de la propuesta teórica de Marx. Se señalarán las similitudes y diferencias donde éstas tengan lugar.*

Palabras clave: Enajenación, actividad, trabajo, sujeto, objeto, razón, sensibilidad.

Abstract: *The aim of this paper is to establish similarities and differences between Friedrich Schiller's and Karl Marx's theoretical approaches about the concept of alienation. An underlying difference is located in the circumstances of each author. Schiller will expose a series of adverse situations of his time; these are diffuse and not joined in a specific concept; instead Marx will give a clear argument string to the situations of his time that will allow minting the concept with which I deal. An underlying similarity consists that, both authors, the principal cause of alienation situation is the abstract distinction between subject and objet, which will have theoretical and, basically, practical consequences; this asseveration is the argument string of this essay. Thus, the steps that will guide me are following: first one, a description of Schiller's theoretical propose; second one, a description of Marx's theoretical propose. The similarities and differences will be shown where these have place.*

Keywords: *Alienation, activity, labor, subject, objet, reason, sensibility.*

1. Introducción

El ser humano tiene rasgos que lo constituyen. En otros términos, tiene una naturaleza propia que, si se desarrolla lo suficiente, hará que él alcance el máximo nivel posible de humanidad y, con ello, será excelente y feliz, recordando a Aristóteles. Schiller y Marx coinciden, grosso modo, en pensar esta posibilidad para el hombre. Asimismo, ambos concuerdan en que, en sus respectivas épocas, esto no se ha realizado. Lo que hay, según ellos, es un ser humano desdichado, incompleto, que no sabe realmente por qué hace lo que hace. El ser humano realiza actividades, fabrica cosas, pero a fin de cuentas, no se identifica en todo ello; más bien le otorga, consciente o inconscientemente, el poder determinante de su vida a esas cosas, gracias a lo cual considera su situación como normal, incluso como necesaria. Esto se da porque no es capaz de ver que tiene una naturaleza, una potencia que necesita ser desarrollada para saber realmente por qué y para qué está en el mundo. En vez de ello, pone su vida en algo otro y se siente perdido en el momento en que por alguna razón parece eso otro.

Lo anterior no es nuevo. Erich Fromm lo identifica desde los ídolos en el Antiguo Testamento, en un proceso cuyo resultado no se ve sólo en aquel tiempo, sino en el de Schiller, en el de Marx, e incluso y en mayor medida en el nuestro: “La idolatría es siempre el culto de algo en lo que el hombre ha colocado sus propias facultades creadoras y a lo que después se somete, en vez de reconocerse a sí mismo en su acto creador” (Fromm, 1962, p. 56). En este orden de ideas, el ser humano no realiza sus potencialidades porque no le encuentra sentido a sus acciones creadoras; no sabe por qué fabrica cosas, no sabe para qué se levanta a trabajar; sólo sabe que lo tiene que hacer para cultivar un ídolo: riqueza, fama, consumo, etc. El porqué varía, pero su rasgo básico es que no tiene nada que ver con el ser del individuo, su voluntad y su posibilidad de desarrollo pleno.

Estos pensadores encuentran ese sin sentido en el actuar humano en sus respectivas épocas. Ellos ven que los hombres pueden ser mejores y felices si desarrollan sus potencialidades, pero no lo hacen, fundamentalmente, porque la situación de la época lo impide. Dado esto, se encaminan en la misión de denunciarlo y decir, en pocas palabras, que el hombre no es lo

que podría y debería ser. Las circunstancias, razones y propuestas varían, pero el diagnóstico es el mismo: a su manera, ambos señalan que el hombre está enajenado. Schiller lo expresa en otros términos, Marx lo afirma literalmente.

Ahora bien, es necesario entender primero que todo en qué consiste la *enajenación*, pues éste es el tema del que se ocupará este ensayo:

La enajenación (o extrañamiento) significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo de su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás, y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar el mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, *como sujeto separado del objeto*¹ (Fromm, 1962, p. 55).

Si bien esta definición se basa en el trabajo de Marx, también aplica para la denuncia de Schiller, en la medida en que la situación de su época y el comportamiento de sus contemporáneos coinciden sobremanera con lo anterior. El argumento principal de este ensayo consiste en lo siguiente: a pesar de las diferencias entre las concepciones de cada autor mencionado, la coincidencia fundamental entre lo que entienden ellos por hombre enajenado consiste en el aislamiento abstracto entre sujeto y objeto. Esta es la base de las dicotomías que vienen de la Modernidad: racional-sensible, material-espiritual, naturaleza-libertad, particular-universal, etc. (Cf. Marcuse, 1983, p. 134); a partir de éstas, se concede una prelación unilateral a una sola de las partes de cada dicotomía. En cada caso, el criterio de elección es el de racionalidad y utilidad. La consecuencia de ello es que el ser humano actúa con base en este criterio, dejando de lado todo lo demás. La tesis de ambos, a grandes rasgos, es que ese dejar de lado es una de las causas fundamentales de la enajenación.

Con esto en mente, el propósito de este ensayo es contrastar las características fundamentales de la situación del ser humano que cada autor traza en sus obras, señalando las similitudes y las diferencias. Para ello me remitiré a dos textos principales: en Schiller, las *Cartas sobre la educación estética del hombre*; en Marx, su escrito titulado *El trabajo enajenado* en sus *Manuscritos económico-filosóficos*. Los pasos que trazaré son los siguientes: en primer lugar,

¹ Cursiva mía.

haré una descripción de la situación que denuncia Schiller y mostraré los rasgos fundamentales del hombre enajenado según este autor. Posteriormente, haré lo mismo desde la perspectiva de Marx, y señalaré las similitudes y diferencias con Schiller en la medida que surjan; a la par, explicaré por qué el rasgo común fundamental de ambas teorías es la dicotomización de la naturaleza humana, proveniente de la distinción abstracta entre sujeto y objeto.

2. Friedrich Schiller. El hombre moderno: el hombre escindido

La primera entrega de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* fue hecha en 1795, seis años después de la Toma de la Bastilla, acontecimiento culmen de la Revolución Francesa. Esos años fueron suficientes para llegar a la conclusión de que el sueño de sentar a la ley de la razón en el trono, desterrando al estado natural de la comunidad humana, no era más que una vana esperanza (Cf. Schiller, 1999, p. 137). Así, el proyecto estético de Schiller pretende corregir una situación injusta del hombre: el no alcanzar todavía una humanidad ideal, lo cual se traduce en una falta de libertad. A diferencia de la pretensión ilustrada de fundamentar la libertad política, el filósofo alemán aduce que “para resolver en la experiencia este problema político hay que tomar por la vía estética, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad” (Schiller, 1999, p. 121).

Este nuevo matiz de la cuestión se debe a que la Ilustración y la Revolución suscitaron un giro de secularización casi extremo: la política se hizo el centro de prácticamente todo razonamiento. Así, según Rüdinger Safranski (2012): “las preguntas relativas al sentido, que antes competían a la religión, se dirigen ahora a la política [...] Durante un breve periodo, en todas partes predomina el razonamiento político” (p. 36). El camino que tomó esta búsqueda de la libertad le dio un papel exclusivo a la razón, en detrimento de todo lo concerniente a la sensibilidad y las emociones, actitud que provino de los avances de la ciencia, la filosofía política liberal y la filosofía cartesiana (Cf. Durán, 2006). Como consecuencia, la razón, buscando acabar con un régimen injusto, se hizo igual o más tirana que éste, ya que se sintió con la potestad “de hacer tábula rasa, de destruir tradiciones, condicionamientos y costumbres, o sea, la historia entera en la que estamos inmersos” (Safranski, 2012, p. 35). Parte de las *Cartas* de Schiller están dedicadas a describir esta situación y las consecuencias que esto ha tenido para el individuo. La principal de ellas es la dicotomización de la

naturaleza humana, con su consecuente aislamiento, que se ha explicado más arriba. Acerca de esto dice Schiller (1999): “También en nuestro caso se ha proyectado, ampliada, la imagen de la especie en los individuos... pero en fragmentos aislados sin posible combinación, de manera que hemos de indagar individuo por individuo para componer la totalidad de la especie” (p. 145). Las partes, individuos, conforman el todo de la especie humana, pero este mismo todo no está a su vez en cada una de las partes. Estas, si se toma cada una por separado, no nos podrían dar completa cuenta de lo que es el hombre. La razón de ello es que cada individuo, gracias a las circunstancias de la Modernidad, sólo puede desarrollar una de sus facultades en detrimento de las demás, lo cual le ha arrebatado su humanidad para sólo un ámbito que ni siquiera le pertenece: el provecho material y económico de una sociedad que, por el contrario, sí ha avanzado gracias a estas fragmentaciones generadas por la Modernidad.

Para reforzar su punto, Schiller compara al hombre moderno con el hombre griego, y afirma acerca de este último: “Vemos a los griegos plenos tanto de forma como de contenido, a la vez filósofos y artistas, delicados y enérgicos, reuniendo en una magnífica humanidad la juventud de la fantasía con la madurez de la razón” (Schiller, 1999, p. 143). La humanidad que recorrió Grecia fue la que más se acercó a la idea de la parte en el todo y el todo en la parte; en cada individuo se podía observar la humanidad completa. Fueron ellos quienes más se acercaron a la idea de hombre de Schiller: de racionalidad sensible y sensibilidad racional. La razón de ello es que, según el filósofo, existen dos impulsos fundamentales en el hombre:

El primero de estos impulsos, al que llamaré *sensible*², resulta de la existencia material del hombre o de su naturaleza sensible, y se ocupa de situarlo dentro de los límites del tiempo y de hacerlo material [...] Por consiguiente, ese impulso exige que haya variación, que el tiempo tenga un contenido (Schiller, 1999, p. 202-203).

En el hombre, pues, hay algo que lo lleva a situarse en el mundo y a vivir conforme a lo que percibe de él y a determinarse con base en dichas percepciones temporales y físicas; el hombre limita su existencia a ciertos casos concretos según su vivencia del mundo; es la expresión eminente de su finitud. Por otro lado:

² Cursiva en el original.

El segundo de estos impulsos, que podemos denominar *impulso formal*,³ resulta de la existencia absoluta del hombre o de su naturaleza racional, y se encarga de proporcionarle la libertad, de armonizar la multiplicidad de sus manifestaciones y de afirmar su persona en todos los cambios de estado (Schiller, 1999, p. 205).

Este impulso, podríamos decir, saca al hombre de la limitación y la finitud propias de la sensibilidad, puesto que siempre busca juzgar de manera universal y necesaria; el hombre, pues, tiene la capacidad y la tendencia de no quedarse en el mero caso concreto y de abarcar la mayor cantidad posible de éstos, para abstraerlos y sacar de ahí una ley que sea permanente para el resto de casos futuros; la racionalidad de cara a la eternidad y la ahistoricidad se la juega en este impulso que arrastra al hombre igual que lo hace el impulso sensible. Schiller (1999) lo expresa mejor: “el juicio de todos los espíritus se pronuncia por boca del nuestro, y nuestra acción representa la elección de todos los corazones” (p. 209).

El hombre griego era capaz de llevar a feliz término ambos impulsos sin necesidad alguna de aislarlos o de hacer que uno absorbiera al otro. De esta manera, decía Schiller (1999): “Por muy alto que se elevara la razón, siempre llevaba consigo amorosamente la materia, y por muy sutiles y penetrantes que fueran sus análisis, nunca llegaba a mutilarla” (p. 145). De esta manera, las dos características fundamentales de la humanidad griega y por las cuales Schiller la celebra son, primero, que en cada individuo se podía ver y representar la integralidad del conjunto de la cultura; en cada griego se puede ver a Grecia completa. Segundo, que este ser humano especial era capaz de mantener un equilibrio adecuado entre sus componentes racionales y los sensibles. Grecia logró cumplir en muy buena parte con la idea de hombre que Schiller tuvo en mente: “La unión entre naturaleza (pasividad, necesidad física o instinto sensible) y espíritu (actividad, creatividad o instinto formal) en el ámbito de la cultura representa el ideal más alto del ser del hombre, el *escatón*⁴ de su existencia” (Wessell, 1978, p. 191).

Parecería entonces que resolver la difícil situación del hombre moderno implicaría un retorno al hombre griego. Sin embargo, Schiller no cae en esa ingenuidad, pues para él el hombre moderno es superior al griego en cuanto a la especie; la diferencia es que eso no se ve en

³ Cursiva en el original.

⁴ Cursiva en el original.

cada individuo. El paso dado por la humanidad de ese punto casi ideal al contemporáneo de Schiller era necesario. A pesar de la armonía griega, ésta era limitada y simple en términos de razón. Los avances en la Modernidad condujeron necesariamente a romper esa cadena armónica y a crear las escisiones que se han mencionado. De esta manera, volver a Grecia sería retroceder en todos los progresos causados por el avance de la razón, lo cual, si se mira el final de la *Carta VI*, no es lo que pretende Schiller. Se trataría más bien de fundar en el hombre ese equilibrio entre sensibilidad y razón, adaptándolo a las circunstancias modernas:

Tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad; y por mucho que la ley de la naturaleza tienda hacia ese fin, debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada (Schiller, 1999, p. 159).

No es volver a la cultura griega; se trata de crear una cultura moderna que respete los impulsos sensible y formal del hombre, que promueva un manejo equilibrado de todos ellos, sin dicotomizarlos ni aislarlos.

Ahora bien, su propio tiempo asiste a las consecuencias políticas y sociales de las escisiones causadas por el avance de la razón en la Modernidad. En el diagnóstico de Schiller, hay dos maneras en que la racionalidad propia del sujeto se desliga de la multiplicidad que constituye el ámbito sensible desde los objetos, desde el mundo. Por un lado está el salvajismo, donde los sentimientos, al dominar a la razón, se convierten en algo que hace del hombre un mero animal, pues trata con el mundo a partir del mero placer instintivo; el agotamiento de los recursos sólo tiene límites en la satisfacción inmediata (Cf. *Carta XXIV*, Schiller, 1999). Esto se da, en mayor medida según el autor, entre las clases bajas, entre las masas. Por otra parte está la barbarie, la cual representa la unilateralidad más grave, pues al poner a la razón por encima de todo y, así, al considerar que el pensamiento y el trabajo deben servir solamente a propósitos utilitarios, produce el salvajismo ya mencionado, pues el individuo sólo trabaja con la facultad que le resulta más provechosa, descuidando su armonía y siendo susceptible de engaño (Cf. Schiller, 1999, p. 139). La siguiente descripción de Safranski (2012) pone el texto schilleriano en esta perspectiva:

Esta tiranía de la razón la ejerce la nueva élite intelectual, que sabe aprovechar los instrumentos modernos para la movilización de las masas. Como resultado de la Revolución

Francesa, las masas entran por primera vez en el escenario de la historia. Los pogromos durante el gobierno jacobino son la consecuencia inmediata de esta nueva alianza histórica entre élite y populacho, que constituye un preludio de los excesos totalitarios del siglo XX [...] La politización general favorece la mentira, el engaño, de los demás y de uno mismo. Se pretende dominar el todo, y uno ni siquiera es capaz de dominarse a sí mismo. Se pone en marcha el proyecto de mejorar la sociedad, pero quien planifica este cambio se niega a comenzar por mejorarse a sí mismo. En la borrachera de las masas sucumbe la razón y se favorece la irrupción de los bajos instintos. (pp. 36-38).

Ambas aristas del problema de la Modernidad representan formas en que el hombre moderno está enajenado, pues el mundo no es para éste algo en lo que pueda desarrollar su humanidad, sino algo cuya finalidad es el consumo o la utilidad. El salvajismo y la barbarie son expresiones de una sola enajenación en tanto ésta, como se puede ver, es causa de aquéllas. Esto se da, fundamentalmente, en el campo de la política; y por ello, concluye Schiller, no se puede esperar del Estado que solucione el problema para formar así al hombre ideal, puesto que los individuos que lo conforman son precisamente la base del problema. “¿Podríamos esperar esta acción por parte del estado? No, de ninguna manera, porque el Estado que conocemos es la causa del mal, y el Estado ideal, antes que dar origen a una humanidad mejor, tendría que fundarse en ella” (Schiller, 1999, p. 161). No se puede esperar, como lo sugiere Safranski, que quien no se ha dominado ni mejorado a sí mismo pretenda dirigir los destinos de la humanidad. Por el contrario, eso sólo ha traído desgracias a cada uno de los individuos en el sentido de que no les es posible siquiera imaginar el desarrollo todas sus facultades y potencialidades de manera integral y equilibrada, y que sus actividades pueden constituir no un provecho utilitario-racionalista, sino un placer libre, el cual es generado siempre por el poder hacer lo que uno desea sin necesidad de una finalidad exterior.

Esta satisfacción que genera la actividad libre ha sido bloqueada por lo que Marcuse llama *principio de realidad* (Cf. 1983). Éste se encarna, principalmente, en la división social del trabajo puesto en el punto central de la vida comunitaria pues, como lo explica Durán (Cf. 2006), si la felicidad del género humano consiste en la satisfacción suficiente de sus necesidades, es menester la acumulación y distribución de riqueza. Para ello, es vital el trabajo, pues es éste el que origina y representa la riqueza (Adam Smith y David Ricardo), y el que le otorga un verdadero estatus de ciudadano al individuo libre (Emmanuel Sieyès) (Cf.

Durán, 2006, p. 9-10). Así, si cada individuo contribuye con el trabajo para el que es bueno, ejecutando la facultad precisa para él, pondrá el grano de arena preciso para que la sociedad sea rica, pueda satisfacer sus necesidades y sea, en últimas, feliz.

No obstante, si se mira más allá, esto se vuelve ilusorio: “A medida que la sociedad en su conjunto se hace más rica y compleja, el individuo se empobrece en lo que se refiere al desarrollo de sus disposiciones y fuerzas” (Safranski, 2006, p. 404). El hombre elabora, construye y participa en el mundo sólo en la medida en que le ofrece resultados concretos a un colectivo. Su relación con los objetos tiene la barrera de la utilidad en el medio; así, todo lo que haga no le pertenecerá a su humanidad como tal, sino que trabaja para alguien más.

En este orden de ideas, Schiller denuncia la enajenación del hombre por el trabajo que obliga a desarrollar sólo una de sus facultades, la utilitariamente más provechosa, y a abandonar la posibilidad de desarrollarse a través de un buen uso de sus impulsos sensible y formal:

Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de la humanidad, el hombre se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia. Pero, incluso la parte escasa y fragmentaria que aún mantiene unidos a los miembros aislados con el todo, no depende de formas que ellos se den a sí mismos [...] sino que se le prescribe rigurosamente mediante un reglamento que paraliza la actividad de su inteligencia libre (Schiller, 1999, p. 149).

Se ve entonces que la enajenación del hombre tiene dos campos: en la política, el dominio absoluto de la racionalidad no hace posible considerar la relación fundamental del hombre con el mundo físico, su sensibilidad, para atender sólo a lo útil, lo cual ha hecho que el dominio de las masas lleve a las mismas a un estado de salvajismo. Esto se relaciona directamente con la enajenación propia del trabajo humano: el afán de utilidad y la división social del trabajo ha hecho que el ser humano desarrolle sólo la facultad por la cual sirve a la estructura social buscadora de la riqueza. La consecuencia de todo ello: la humanidad no es libre. No es libre porque la posibilidad de que la relación con el mundo le pertenezca realmente no se da. El sujeto y el objeto se hallan desligados, por un lado, en la barbarie al considerar que el centro es el sujeto racional, y por otro, en el salvajismo al retroceder a la

mera animalidad en una relación con el objeto de puro agotamiento y satisfacción instintiva. De ahí que Schiller proponga que a la libertad se llega por medio de la belleza, pues ésta posibilita que el hombre se relacione con el mundo, poniendo en juego con él su subjetividad; aquél no es el sólo vehículo de las satisfacciones animales, y ésta no actúa por intereses utilitarios que no le pertenecen.

El enajenado puede ser el más estúpido y salvaje, pero también el más inteligente y racional: “La mayor estupidez y el entendimiento más elevado tienen una cierta afinidad, en cuanto que ambos sólo buscan lo *real*⁵ y son completamente insensibles a la pura apariencia” (Schiller, 1999, p. 345). Podría decirse que en este contexto lo “real” significa lo necesario de manera más urgente para sobrevivir o para servirse útilmente de ello. La “seriedad” de lo real, como lo llama Marcuse (Cf. 1983, p. 175), consiste en limitarse a lo que es necesario, sin ir más allá de ello. Para lo que concierne al mero sujeto es necesario llegar al establecimiento de leyes unívocas para la manipulación de la naturaleza; para lo que concierne al mero objeto es necesario agotar el mundo para la supervivencia y el instinto. Así, liberarse de la seriedad de lo real consiste en equilibrar ambas posturas, en superar el esquema sujeto-objeto en sentido amplio. El hombre necesita abarcar el mundo, pero también comprenderlo, darle forma. Cuando lo hace, pone su humanidad en el mundo, es decir, le otorga análogamente libertad a lo que aparece, con lo que el objeto es visto sin intereses utilitarios; y esto forma al hombre en tanto da cuenta de la posibilidad de jugar libremente con sus facultades, equilibrarlas y, así, humanizarse en mayor medida.

La naturaleza humanizada, es decir, la naturaleza transformada en una imagen de los poderes creativos del hombre, de esta manera, le “comunica” *estéticamente* al hombre sus propios poderes divinos. Esta experiencia es, subjetivamente, *juego* y, objetivamente, *belleza*. Esta es, de hecho, la *ley estética*⁶ del ser del hombre (Wessell, 1978, p. 193).

Esto, en pocas palabras, se resume en, como se dice desde la Teoría Crítica, recuperar la dimensión estética del hombre, que desde Schiller radica en sacar a flote el *impulso de juego* como llama a ese equilibrio entre lo sensible y lo racional. Sólo así, como él lo postula desde el principio de sus *Cartas*, se llega a la libertad. Esta implica la posibilidad de jugar, de

⁵ Cursiva en el original.

⁶ Cursivas en el original.

desplegar libremente las facultades y las potencias, de manera que el hombre se relaciona con el mundo y lo que hace le pertenece en tanto le comunica esos poderes que hay en él, lo forma armónicamente. De esta manera, el hombre encuentra su humanidad y ya no es enajenado. “En una civilización humana genuina, la existencia humana sería juego antes que esfuerzo y el hombre viviría en el despliegue, el fausto, antes que en la necesidad” (Marcuse, 1983, p. 175).

3. Karl Marx. El trabajo que *de-forma* al hombre

Año 1844, Karl Marx escribe sus *Manuscritos económico-filosóficos*. Han pasado 49 años desde que Schiller hizo la primera entrega de sus *Cartas*. En el paso de ese tiempo ha habido avances vitales en la filosofía. El más importante de ellos para mi caso: la salida a la luz del concepto de *enajenación* en el planteamiento filosófico de G. W. F. Hegel. Aunque Schiller habló de las escisiones en el hombre moderno y sus consecuencias prácticas al preguntarse por cómo fundar la libertad de la humanidad, sus consideraciones sobre el hombre no libre eran aún muy difusas como para ser acuñadas en un concepto que diera cuenta de todo ello. En tales consideraciones, más bien, se puede leer un intento de superación del esquema sujeto-objeto.

Sin embargo, es con Hegel que todo esto toma un carácter explícito. Su filosofía, entre muchas otras cosas, postula que el punto culmen del camino de la conciencia hacia el saber es la reconciliación entre el sujeto y el objeto cuando el espíritu se sabe a sí mismo como tal. En el camino que conduce al *saber absoluto*, el sujeto ha puesto la verdad del saber en variedad de objetos; ha habido siempre una suerte de separación. Esto es lo que llama Hegel *enajenación*, la cual se equipara con la *objetivación*, es decir, con el poner la verdad del saber en un objeto aparte del sujeto. Ya en el saber absoluto, “el sujeto, que se había enajenado en una serie de objetos, se ha asimilado todo el objeto. Todas las enajenaciones han desaparecido, al desaparecer ya toda objetivación” (Sánchez, 1961, p. 240). La separación postulada por el sujeto queda superada cuando la conciencia se conoce a sí misma en lo otro; y para que esto se dé, ella tiene que *trabajar*. En la medida en que lo hace, se forma y, así, adquiere más saber, supera más la enajenación y lo absoluto que tiene en potencia se actualiza. El punto de quiebre aquí es el siguiente: aunque todo ello se concreta en el mundo, finalmente el trabajo superador de la enajenación es intelectual. Todo el proceso de la

conciencia hacia el saber es esencialmente espiritual; la materia, precisamente por ser parte de esa *objetivación*, pasa a un segundo plano. En el mundo material concreto no habría nada que superar explícitamente. Es ahí donde Marx pondrá el dedo en la llaga de la filosofía hegeliana.

Esto en cuanto al surgimiento del concepto. Ahora bien, en los mismos 49 años, ¿qué ha pasado con el escenario práctico en el que el hombre estaba escindido y, por ende, no era libre? La respuesta es sencilla: la situación ha empeorado. El hombre, en términos prácticos, es más miserable que antes. De Schiller a Marx hay un enorme progreso teórico, pero el retroceso práctico es igual de enorme. ¿De dónde proviene esta caída en picada de la humanidad misma de los hombres?

A diferencia de Schiller, quien plantea que el progreso de la razón consolidado en la Ilustración y la Revolución Francesa era la causa de la escisión del hombre y, con ello, de la enajenación, Marx pone la base de su denuncia en un producto práctico de este progreso de la racionalidad y la consagración del criterio de la utilidad: la economía política. Esta se ha encargado de hacer la situación precaria de los hombres algo natural y necesario. El salario, la renta, el intercambio, el capital, la propiedad privada, tal como la han construido y visto, se han vuelto cosas normales, que se suponen en vez de explicarse para entender cómo todo esto puede contribuir realmente a la riqueza de la sociedad y, con ello, a la felicidad de los hombres.

Nuestro punto de partida es un hecho actual de la economía nacional.

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuando más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la acumulación de valor en el mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías (Marx, 2012, p. 484).

La economía nacional, como la llama Marx, ha hecho que el hombre no se tenga que desarrollar sólo según una parte de sí mismo, sino que, de plano, ha hecho que el hombre sea

una cosa que produce cosas, que sólo se diferencia de la máquina en que a ésta no hay que pagarle salario. Lo que hay en este punto es una degradación extrema de lo que Marx considera la naturaleza fundamental del hombre: su carácter productivo. Aquí la diferencia, según mi lectura, radica en que la actividad productiva libre del hombre, para Marx, es un fin en sí mismo pues ella es su humanidad misma; tanto así que cuando el trabajo es enajenado el hombre se pierde su ser de especie, asunto que trataré más adelante. El hombre sólo es tal en tanto transforma realmente la naturaleza. Mientras que para Schiller la actividad humana es un medio por el cual el hombre desarrolla libremente sus facultades mediante el *impulso de juego*, con el objetivo de equilibrar su sensibilidad y racionalidad; así, su criterio de acción es la belleza, la cual está fundada por Schiller como *concepto puro* y que lleva al hombre a ser consciente de sus *poderes divinos* (Cf. Wessell, 1978). Podría decirse, a riesgo de generalizar, que el materialismo de Marx y el idealismo de Schiller se marcan en este punto.

El carácter esencial de la actividad práctica para hablar del carácter de humanidad del hombre se expresa de dos maneras. Por una parte, en la medida en que el hombre se reconoce en los productos de su actividad, es decir, si sabe por qué hace lo que hace y si ve en el objeto lo especial de sí mismo y de su comunidad, es casi evidente que él le encontrará un sentido a su acción y, por ende, disfrutará de la misma. Dice Fromm (1962) al respecto:

El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin –el producto–, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado.

La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido” (p. 52-53).

Si el hombre le encuentra sentido a su actividad, ésta será más humana y, por ende, más libre. Ahora bien, la otra manera de expresar la esencialidad de la actividad para hablar de una humanidad es el papel que juegan las necesidades físicas en ésta. Es claro, dice Marx, que el hombre, al igual que los animales, tienen unas necesidades inmediatas que debe satisfacer para sobrevivir: comida, techo, sueño, reproducción, etc. Necesariamente, pues, tendrá que realizar acciones que sirvan para tal satisfacción básica: cultivar, cazar, recolectar, etc.

Sin embargo, si todas las acciones del hombre tuvieran como único fin la satisfacción de estas necesidades, no habría diferencia entre éste y los animales más que en el grado de complejidad de su hacer para tal satisfacción. El hombre sería simplemente un animal un poco más avanzado, pero no tendría una *humanidad* en sentido amplio. Así, la actividad es más humana mientras menos intervengan las necesidades físicas y mientras más se considere lo que Adolfo Sánchez Vásquez (1961) llama “necesidades específicamente humanas” (p. 239).

Estas acciones también pueden servir para las necesidades básicas, siempre y cuando el individuo y la comunidad se expresen en ellas: el hombre construye vivienda, pero la vivienda de los Mayas no es la misma que la de los Esquimales o los Chinos; el hombre come, pero a diferencia de los animales, cocina, y además los platos europeos no son los mismos que los platos africanos, etc. Si esto es así para las acciones dadas a satisfacer necesidades físicas, resulta más evidente para las que no sirven a ellas: la escultura y la danza no satisfacen necesidades físicas, pero puede decirse que si hay algo que identifica explícitamente a una comunidad especial es su danza o sus esculturas. El deporte y el juego son otros ejemplos acordes para iluminar el asunto, y así sucesivamente. Mientras menos *útil* sea la actividad de un individuo y una comunidad, más humana es, más se distingue de los animales.

Así, hay una gran coincidencia entre Schiller y Marx. En el primero es explícita, en el segundo se trata de una interpretación que hago apoyado en el planteamiento de Sánchez Vásquez (1961). Esta consiste en la importancia de la dimensión estética para hablar del carácter humano del hombre: ambos autores coinciden en que lo estético es lo más humano de todo lo que puede hacer el hombre. En Schiller porque permite más que cualquier otra cosa el desarrollo del *impulso de juego*. En Marx porque es aquello en lo que más se expresa y se reconoce el ser humano tanto individual como socialmente y, además, es el ámbito en el que menos intervienen las necesidades físicas inmediatas; en suma, es lo menos *útil* que hace el hombre, pero es lo que más lo forma, lo que más lo humaniza. Sobre esto, el intérprete español afirma: “En la asimilación artística de la realidad el hombre despliega toda la potencia de su subjetividad, de sus fuerzas humanas, como individuo que, a su vez, forma parte de una comunidad, es decir, como ser social” (Sánchez, 1961, p. 239).

En la actividad más humana el hombre crea cosas que a su vez moldean las características de la individualidad y la cultura. La relación entre sujeto y objeto no puede ser ya unilateral o aislada, puesto que el objeto es humano y éste se identifica con los objetos creados, éstos *tienen vida* dentro de la cultura. Así, dice Marx (2012):

Pero la vida productiva es la vida de la especie, es *vida que genera vida*⁷. El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, le caracteriza especialmente, y la actividad libre, consciente, es la característica de la especie humana (pp. 489-490).

En Schiller la vida genera vida, aproximadamente, porque el hombre le otorga de manera análoga la libertad a la apariencia, es decir, belleza; en Marx la vida genera vida porque el objeto mismo determina en parte los destinos de un individuo y una cultura, ya no basta con que el sujeto le otorgue la vida; el objeto, si se quiere, otorga también vida al hombre. Así pues, vuelvo ahora sobre el hecho fáctico de la economía nacional que Marx denuncia:

Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*⁸ (p. 485).

Así, según Marx, el trabajo bajo las condiciones de la economía política es enajenado porque el trabajador fabrica o realiza cosas que no sabe a ciencia cierta qué son ni qué tienen que ver con él. Ya se vio según lo desarrollado desde antes que la transformación de la naturaleza es algo fundamental del ser humano, y que éste se identifica con lo que realiza en ella. Los objetos juegan un papel esencial, pues son el producto, la *objetivación*; así, en ésta no hay necesariamente enajenación, como lo afirma Hegel. El dedo comienza a meterse en la llaga en el momento en que Marx distingue estos dos conceptos.

⁷ Cursiva mía.

⁸ Cursivas en el original.

Por otra parte, la enajenación no es epistemológica sino, como se puede notar, totalmente práctica. En la realidad se nota que la acción humana está separada de la vida misma, que el hombre no sabe por qué hace lo que hace ni qué tiene que ver con ello. El objeto que debería moldear la subjetividad del individuo, se aísla de ésta última. Así, la objetivación es enajenación solamente en este contexto de la economía política, y no es una cuestión conceptual esencial. La objetivación en el trabajo libre debe ser apropiación del y en el objeto; en el trabajo enajenado es pérdida y, si se quiere, de-formación, pues el hombre es menos humano y más animal. En este punto la relación entre sujeto y objeto es esencial, pues para Schiller la escisión de la relación tiene que ver con la escisión de los impulsos sensible y formal; el papel de los objetos llega al punto de la sensibilidad del sujeto. En Marx la escisión de la relación radica en la no pertenencia del objeto a la subjetividad, es decir, del aislamiento, del papel nulo en la formación de una *humanidad* del hombre.

Por ahora, baste precisar que, para Marx, la enajenación adquiere tres formas que, aunque distintas en sus características, se dan necesariamente en ese proceso enmarcado en la economía política: la enajenación respecto al producto del trabajo; la enajenación respecto a la acción misma del trabajo; y por último, la enajenación respecto a sí mismo, los demás y la especie.

“La inmediata relación entre el trabajo y sus productos es la que hay entre el trabajador y los objetos que produce” (Marx, 2012, p. 486). La enajenación fundamental del trabajo bajo las condiciones de la economía política es aquella en la que el objeto realizado no pertenece al individuo que labora. La explicación de Marx afirma que el trabajador interviene en la naturaleza; ésta le suministra el material para trabajar y los medios para subsistir. En el trabajo enajenado, el individuo sólo manipula el objeto sobre el que trabaja, pero no puede obtener el producto; el individuo ya no es dueño de lo que hace, sino que sólo trabaja, sólo realiza; además, los medios de subsistencia no son sacados por él mismo de la naturaleza que manipula, sino que le son otorgados a través del salario, y sólo en la medida suficiente para que pueda sobrevivir como sujeto físico. “El colmo de esta esclavitud es que el *sujeto físico* ya sólo se puede mantener como *trabajador* y trabajador no significa más que un mero *sujeto físico*”⁹ (Marx, 2012, p. 486). El individuo sólo trabaja, sin que el producto le pertenezca; y

⁹ Cursivas en el original.

sólo pervive como sujeto físico que trabaja, en suma, como cosa. La relación entre sujeto y objeto es explícita; práctica y literalmente hay una separación.

“Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad” (Marx, 2012, p. 487). Si el individuo laborante viera algún sentido en lo que hace, también lo vería en el objeto que produce, lo cual de alguna manera haría que éste le perteneciera. Así, en el caso contrario, como el objeto no le pertenece, el acto mismo tampoco. El individuo que trabaja no encuentra sentido a su labor, se siente disgustado, no hay placer en la acción. El artista que tiene una idea, la plasma en la materia y se identifica con ella, ve en ella su propio ser, necesariamente obtuvo un disfrute con su actividad, pues está satisfaciendo una necesidad humana. En el trabajo enajenado, el hombre es feliz precisamente cuando no está trabajando, pues no está satisfaciendo ninguna necesidad humana. Este individuo se ve a sí mismo cuando sale de la fábrica, come, duerme y tiene relaciones sexuales; para disfrutar de ello necesita dinero, y sólo lo puede obtener mediante un trabajo que no disfruta. El trabajo no es fin en sí mismo sino medio para sobrevivir. El trabajador tampoco es fin sino medio para el disfrute de otro a quien sí le pertenecen los productos del trabajo. Por ahora, baste decir que en este punto es donde más se ve el carácter de-formativo del trabajo enajenado, pues al individuo se le han arrebatado las necesidades humanas para que se concentre sólo en sus necesidades físicas más básicas. Trabaja sólo para ello, y en la medida en que es lo único en lo que se puede identificar y puede disfrutar, el trabajador no es distinto del animal.

“Desde el momento en que el trabajo enajenado le enajena al hombre 1) de la naturaleza, 2) de sí mismo [...] le convierte la *vida de la especie* en un medio para la vida individual [...] La vida misma se presenta simplemente como *medio para vivir*”¹⁰ (Marx, 2012, pp. 489-490). Lo que Marx da en llamar *vida de la especie* es simplemente la naturaleza específica de la especie humana, que consiste en apropiarse de la naturaleza, que el autor llama *inorgánica*, y construir su humanidad en la medida en que interviene en ella a través de la actividad. “Lo que quiere decir Marx, al referirse al ‘carácter de una especie’ es la esencia del hombre; es lo que es universalmente humano, y lo que el hombre realiza, en el proceso de la historia, mediante su actividad productiva” (Fromm, 1962, p. 45). Considero que ya he

¹⁰ Cursivas en el original.

explicado lo suficiente el carácter vital del trabajo para poder concebir una actividad humana; sólo queda postular que en el trabajo enajenado, como no hay pertenencia ni en el objeto ni en la acción misma, el individuo no es consciente de que su ser como humano reside en la actividad consciente y libre; que sólo sería hombre si lo que hiciera tuviera algún sentido. En este punto, cabe decir, se enajena la esencia misma del hombre; así, el individuo trabajador no sabe ni qué vendría siendo; sólo sabe que debe ir a la fábrica ocho horas para poder acceder a los medios que permitan sobrevivir. En este punto, la vida misma está basada en el criterio de utilidad; lo que hago me debe servir para sobrevivir; se ha perdido el ser mismo humano, tanto en sí como en los otros, puesto que todo lo anterior siempre se da para el individuo y para la comunidad. Así, el hombre no sabe cuál es la esencia, la misión y la excelencia de sí mismo y de sus pares. En este orden de ideas, el concepto mismo de humanidad se pierde, se enajena. Sólo queda existir, y para ello debo hacer algo que no disfruto.

El hombre convierte la misma actividad con la que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente; no se trata de una cualidad con la que coincide inmediatamente [...] El trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente como ser consciente, convierte la actividad con la que vive, su esencia, en mero medio para su existencia (Marx, 2012, p. 490).

“Si el producto de mi trabajo me es extraño, si se me opone como un poder ajeno, ¿a quién pertenece entonces?” (Marx, 2012, p. 492). En este punto el filósofo se pregunta quién es la contraparte en el proceso del trabajo enajenado, pues si algo deja de pertenecer a un individuo, es porque pasó a pertenecer a otro. Este otro es un hombre. Y si le pertenece a ese otro, éste lo disfruta, le encuentra un sentido –tampoco muy humano por cierto, puesto que también se rige por el criterio de la sola utilidad. Este individuo es el capitalista, quien posee propiedad privada, es decir, que se ha apropiado la materia y los medios para intervenir en ella; de esta manera, los resultados igualmente le pertenecen. Y como el trabajador enajenado no tiene medios ni materia para trabajar como él lo desee, y necesita sobrevivir, se vende al capitalista como una mercancía más; vende su fuerza de trabajo por un salario miserable. Es por esto que Marx (2012) afirma: “Un *alza masiva del salario* [...] no sería más que una mejor *remuneración de los esclavos*¹¹, sin conquistar el nivel y la dignidad humanos tanto

¹¹ Cursivas en el original.

del trabajador como del trabajo” (p. 495). Así, la cuestión radica en que los trabajadores se liberen del sin sentido que representa su labor, y si esto se da, volverán a obtener como propio su producto, su acción y su vida de especie; volverán a encontrar un sentido en lo que hacen. De esta manera, si los trabajadores se liberan de la enajenación, toda la humanidad quedará restaurada, pues ésta también dejará de ser enajenada. Luego de todo esto, se puede concluir con Fromm (1962):

El concepto de trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, se expresa sucintamente en su visión de la abolición completa de la sumersión del hombre en una sola ocupación durante toda su vida. Como el fin del desarrollo humano es el del desarrollo del hombre total, universal, el hombre tiene que emanciparse de la influencia paralizadora de la especialización [...] El tema central de Marx es la transformación del trabajo sin sentido, enajenado, en un trabajo productivo, libre, no el mejor pago de un trabajo enajenado por un capitalismo privado o un capitalismo ‘abstracto’ de Estado (p. 53-54).

4. Conclusión

Este ensayo prometió establecer las semejanzas y diferencias entre el diagnóstico de Schiller y de Marx sobre la enajenación del hombre. Considero que, en la medida de lo posible, esta promesa fue cumplida. Se puede establecer una similitud fundamental y una diferencia igual de fundamental. La similitud radica en el aislamiento de la relación entre sujeto y objeto; esto fue demostrado; los matices que maneja cada autor también fueron tratados. Por otro lado, la diferencia fundamental radica, naturalmente, en el carácter idealista del diagnóstico de Schiller y el carácter materialista del de Marx. El primero hace la denuncia aduciendo la razón de que el hombre no equilibra sus impulsos sensible y racional por medio del libre juego de sus facultades; no es capaz aún de mirar cuál es la influencia de la naturaleza misma que el hombre transforma y cómo ésta lo transforma igualmente. Cosa que, por otro lado, sí hace Marx, al establecer que una individualidad y una comunidad forman la naturaleza y ésta los forma igualmente.

Finalmente, hice alguna mención sobre la importancia de la dimensión estética y afirmé que, haciendo una interpretación de Marx, se puede decir que ambos consideran ésta como la parte más humana que puede haber en el hombre. Espero que esto haya quedado esbozado de manera suficiente, si bien hubo muchas cosas que se pudieron desarrollar en ese punto. Lo

único que queda por decir es que ambos autores se revelan como los grandes lectores su propia época.

Referencias

- Durán, J. F. (2006). “La construcción social del concepto moderno de trabajo”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 13 (1), pp. 1-18. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Editorial Sarpe, S. A.
- Marx, K. (2012). Manuscritos de París. En: *Obras fundamentales*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Neira, C. (2006). “Estética y estado de derecho en Friedrich Schiller”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Vol. 27 (94), pp. 111-122. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del Idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.
- _____. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.
- Sánchez, A. (1961). “Ideas estéticas en los ‘Manuscritos económico-filosóficos’ de Marx”. *Diánoia*, Vol. 7 (7), pp. 236-258. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schiller, F. (1999). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Wessell, L. (1978). “The aesthetics of living form in Schiller and Marx”. *The journal of aesthetics and art criticism*, Vol. 37 (2), pp. 189- 201. Denver: The American Society for Aesthetics.