



# LO TRÁGICO EN MARX: UN DIAGNÓSTICO DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL CAPITALISMO

JAIME ANDRÉS OTAVO\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph36-73.tmch

## RESUMEN

El presente artículo se enfoca en la idea de lo trágico en Marx. Efectúa una comparación entre *El Capital* y los *Manuscritos de economía y filosofía* para concluir que la comprensión de lo que sucede con el ser humano bajo el capitalismo pasa por entender su condición trágica. Se sostiene que la tragedia es el conflicto entre el ser humano y las condiciones materiales de vida que él produce; conflicto en cuyo desarrollo el ser humano sacrifica sus fuerzas esenciales con la intención de producir nuevos contenidos de vida para él.

*Palabras clave:* Marx; tragedia; economía; praxis; sacrificio

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: jaimeotavo8@gmail.com

Para citar este artículo: Otavo, J. A. (2019). Lo trágico en Marx: un diagnóstico de la condición humana en el capitalismo. *Universitas Philosophica*, 36(73), 63-91. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph36-73.tmch



## TRAGEDY IN MARX: A TAKE ON THE HUMAN CONDITION UNDER CAPITALISM

### ABSTRACT

This paper focuses on the idea of tragedy in Marx. A comparison between *Capital* and the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* is proposed, in order to assert that what happens to the human being goes through the understanding of his tragic condition in the bosom of capitalist production. It maintains that tragedy is the conflict in which the human being sacrifices his essential forces with the intention of producing new contents of life for him.

*Keywords:* Marx; tragedy; economy; praxis; sacrifice

## 1. Introducción

EN LA OBRA DE MARX, la palabra *tragedia* aparece al comienzo de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (2006), cuando se dice que Hegel olvidó agregar que los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen “una vez como tragedia y otra vez como farsa” (p. 17). Allí la tragedia es la figura retórica de una doble aparición, un fenómeno, si se quiere, que sugiere que el paso de la historia es impiadoso con las manifestaciones que no están ajustadas a su época. Este sentido de lo trágico no es el que me propongo explorar aquí. Quiero mostrar que la tragedia en Marx es la forma transitoria que adopta el proceso social de vida del ser humano en el capitalismo. Transitoria, mas no definitiva. El ser humano sacrifica sus fuerzas esenciales para poner en movimiento una realidad que lo excede, pero en su sacrificio están contenidas las posibilidades de superación de las formas de dominación a las que se ve sometido en el modo de producción burgués.

En el contexto de las obras de Marx que analizo, entenderé la tragedia como un aniquilamiento de las capacidades humanas, que guarda cierta relación con la literatura trágica, por cuanto se basa en la idea de sacrificio, pero que, a la vez, toma distancia de ella, en la medida en que no tiene el doble significado de desvigorizar el derecho divino y de ofender a los dioses el héroe en cuanto primicia de una nueva cosecha humana.

Me explico: normalmente, la tragedia pone en escena los grandes problemas del ser humano a través de personajes que suelen ser héroes o dioses. Plantea una situación dolorosa que solo se supera mediante el horror, la desgracia y la muerte, y su núcleo temático es el castigo de la desmesura o la insolencia del ser humano que pretende igualar o superar a los dioses, así como el valor ejemplarizante de dicha medida. Pero en Marx lo trágico no es de carácter trascendente, sino inmanente. Cabe mirar los *Manuscritos de economía y filosofía* (2014) para comenzar a sugerir una lectura de lo trágico en Marx.

En los *Manuscritos*, Marx define al ser humano como vida productiva. Desde esta perspectiva, no es necesaria una fuerza trascendente semejante en su actividad a la acción humana que desafíe a muerte al ser humano; al contrario, las fuerzas que lo destruyen dimanan de él mismo, cuando su propia vitalidad creadora produce algo externo que lo domina. La tragedia así entendida no descansa ya en una ley divina ni es el destructivo producto de un agente externo. Además,

tampoco acaba con la muerte definitiva del ser humano, pues es el terreno más concreto posible que este recorre para poder salir vencedor, cuando, tras ingresar y hundirse en una situación sacudida por la desolación y poblada por fantasmagorías que sacuden su existencia –negándola–, este reconoce en brazos de la actividad revolucionaria la afirmación de la libertad, aunque, para reconocerla, deba pagar primero el precio de su destrucción.

Ahora bien, puede causar sorpresa hablar de ser humano en Marx cuando se cree que las ideas básicas sobre este asunto las expresó únicamente en su juventud. ¿Quiere eso decir que el viejo Marx renunció al concepto de hombre como resto de un pasado idealista que tenía que ser superado? Hay un pasaje en el prólogo a la primera edición de *El Capital* (2011) que, en principio, parece responder de manera afirmativa esa pregunta: “pero aquí solo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas*, como *representantes de determinados intereses y relaciones de clase*” (p. xv; cursivas en el original).

De este pasaje se pueden hacer al menos dos lecturas. La primera es la de Fromm (2014), para quien este pasaje “es un cliché” de la interpretación convencional de Marx (p. 87). Este autor sostiene que Marx no repudió nunca el concepto de hombre. Sin embargo, las pruebas que aporta a su justificación resultan ambiguas, ya que se limita a citar pasajes –no menos imprecisos– de los *Manuscritos de economía y filosofía* y de *El Capital* para acercar ambos textos a una idea común: “la raíz de la filosofía elaborada por el joven Marx no varió nunca” (p. 89). Así, pues, con respecto a *El Capital*, Fromm dice que, en el Marx maduro, “hay ciertos cambios en los conceptos, en el tono, en el lenguaje” (p. 89), todo lo cual, sin embargo, no contribuye a desmentir su principal idea, a saber: “el fin de la evolución humana es el desenvolvimiento del hombre, la creación del hombre ‘rico’ que ha superado la contradicción entre él mismo y la naturaleza y ha logrado la verdadera libertad” (p. 86). Por eso –insiste Fromm– “*El Capital* habla de producir hombres plenamente desarrollados, del pleno desarrollo del hombre, y la necesidad del hombre de desarrollarse” (p. 86).

La segunda lectura del fragmento citado es la que hacen Althusser y Balibar (2010), quienes sostienen que *El Capital* es la evidencia fehaciente de que el ser humano en el capitalismo sucumbe a un poder supremo (el valor) que aniquila su existencia real en la medida en que la reduce a un rol social en el que la vida se confunde con lo que el ser humano se ve obligado a hacer como representante de una

categoría económica. Para estos autores, el ser humano no existe en *El Capital* por esta razón: Marx coloca en el centro de atención únicamente funciones sociales. Al hacer esto, los papeles en el modo de producción capitalista quedan estrictamente definidos: el obrero produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como un poder ajeno a él, que lo explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza, abstracta, existente en la desnuda corporeidad del trabajador, es decir, el obrero asalariado.

A continuación mostraré cómo el ser humano es un aspecto común a la obra de Marx cuando se comprende su condición trágica en el capitalismo. La manera en que voy a proceder es esta: si es cierto –como dice Marx en la “Introducción a la crítica de la economía política” (2012a)– que la anatomía del hombre constituye la clave de la anatomía del mono, entonces la comprensión de la obra del joven Marx debe resultar de la comprensión de la obra del Marx maduro; en virtud de ese principio se puede considerar oportuno interpretar la tragedia del ser humano en los *Manuscritos de economía y filosofía* sobre la base del análisis de la tragedia en *El Capital*.

## 2. Lo trágico en *El Capital*

EL PUNTO DE PARTIDA DE MARX (2011) en *El Capital* es la mercancía: “la riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece (*erscheinen*) como un inmenso arsenal de mercancías y la mercancía como su *forma elemental*” (p. 3). De acuerdo con Harvey (2014), la elección del verbo aparecer (*erscheinen*) señala que bajo esta apariencia hay algo más, pues “el valor no lleva inscrito en la frente lo *que es*” (Marx, 2011, p. 39). Debido a eso, señala Zeleny (1978), en el movimiento teórico desplegado por Marx para analizar la mercancía tiene lugar un movimiento escalonado de relaciones como el siguiente: por un lado, relaciones que operan en la esfera superficial-aparencial; por otro lado, relaciones en la esencia de los procesos sociales; y, finalmente, relaciones entre la esencia y la apariencia.

Así, cuando Marx aplica estas relaciones a la mercancía, con ello revela que, de la esfera aparencial “*a R b*” –donde *a* y *b* son mercancías que se relacionan cuantitativamente para intercambiarse–, hay que realizar un tránsito a la esfera esencial “*S es P*” –donde *S* es la mercancía y *P* el valor–, para después pasar a la

esfera determinante “ $a R b$ ”, que es la esfera de la producción –donde el valor es  $R$  mientras  $a$  y  $b$  son mercancías<sup>1</sup>– (p. 47). Este movimiento le permite a Marx definir el valor como una relación, un proceso cuyo desarrollo lo convierte en mediador universal de los trabajos y los productos del trabajo, pero también en un agente autónomo que independiza los productos de los productores. “¡En *El Capital* los obreros producen el instrumento de su propia dominación!” (Harvey, 2014, p. 246). Y, de hecho, en este proceso de producción de los propios instrumentos de dominación, Marx muestra que el fetichismo –como el momento más sustancial de la transformación de personas y relaciones sociales en cosas–, es en realidad una relación social que se inscribe en la estructura del valor.

Como la economía política burguesa ignora el carácter procesual del valor, por ello supone que la magnitud del valor, su apariencia superficial, es el alma de la mercancía. Pero la magnitud del valor es la forma de manifestarse del valor. Marx demuestra esta verdad por la vía del descenso. De manera parecida a la novela de Lowry *Bajo el volcán* (2014), en donde el cónsul Geoffrey Firmin, tras perder la ilusión de la vida, dice: “permíteme hundirme aún más para que así pueda llegar a conocer la verdad” (p. 315), y luego, tras saberse conocedor de su trágico abismo, que es la verdad de la muerte, la encara con afanoso placer: “me encanta el infierno. Se me hace tarde para regresar a él. De hecho, voy corriendo, ya casi estoy de vuelta a él” (p. 341), así también Marx, en *El Capital*, hace su entrada a la esfera de la circulación e intercambio de mercancías “como quien va al infierno”, según dice en el prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política* (2012b, p. 180). Con ello, quiere revelar que el valor, así como su desarrollo progresivo de dinero y capital, es la forma de manifestación de un contenido: el trabajo abstracto y las relaciones sociales en que ese género de

---

1 Aunque la notación de la esfera apariencial y determinante es la misma (“ $a R b$ ”), existe un cambio de énfasis entre una esfera y la otra. Así, cuando  $a$  y  $b$  son sólo mercancías que se relacionan cuantitativamente, parece, pues, como si el valor de cambio fuese algo puramente casual, como si, por tanto –dice Marx en *El Capital* (2011)–, “fuese una *contradictio in adjecto* la existencia de un valor de cambio interno, inmanente a la mercancía” (p. 4); pero a través de una determinación más precisa, se llega analíticamente a un concepto más sutil:  $R$  es la forma de manifestarse de un contenido común respecto al cual  $a$  y  $b$  representan un más o un menos, es decir, valores de cambio permutables uno por el otro. De este modo, la relación “ $a R b$ ” no representa ya una mera apariencia, sino una determinada relación:  $R$  es necesariamente un algún común que posibilita el intercambio de equivalentes  $a$  y  $b$  medido por el trabajo.

actividad se inscribe. Contenido que, por cierto, resulta invisible cuando se analiza únicamente la magnitud del valor de la mercancía.

Este es el motivo por el que Marx subraya con frecuencia la forma doble que encierra el abajo productor de mercancías, y lo que lo lleva a distinguir a cada paso de su exposición el punto de vista material del punto de vista formal: la forma es la determinación social del producto y, en esa medida, el carácter esencial de cualquier realidad que le sirve de materia o soporte. Por lo que, según esta determinación formal del valor, todo lo que existe en la sociedad capitalista tiende a ser una forma material para la incorporación de las relaciones sociales que aquella forma expresa y para la determinación social que aquella forma imprime. Por algo Marx (2011) dice en *El Capital* que “una sombra material acompaña el carácter social del trabajo” (p. 3).

De acuerdo con Arteta (1993), en *El Capital* se examina la forma social del valor a partir de dos puntos de vista. Primero como representación, es decir, desde el contenido que se expresa en el valor. Lo que da lugar a una teoría de la apariencia social y de su conciencia, cuyas líneas maestras están recogidas en las reflexiones sobre el fetichismo de la mercancía. Después Marx examina la forma social del valor y su vínculo con la materia en que toma cuerpo. Esto hace que se aboque a una teoría del ser social de la realidad. Es en este aspecto de la forma social del valor donde la existencia física del ser humano se vuelve una pura abstracción. En el fetichismo, en cambio, el valor se trastoca, es decir, se convierte en una propiedad del producto. En consecuencia, el ser humano reproduce como real lo que en verdad es una inversión de lo real: la relación social entre personas se presenta como relación entre cosas, lo que da lugar a una mirada engañada y a la falsa conciencia.

Esto dice Marx (2011) de la abstracción del ser humano que produce la forma social del valor:

si prescindimos del valor de uso de las mercancías, estas solo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto [...]. Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparecerá el carácter útil de los trabajos que representan y desaparecerán también, por tanto, las diversas formas concretas de esos trabajos, que dejarán de distinguirse unos de otros para reducirse todos ellos al mismo trabajo humano, al trabajo abstracto (p. 6).

¿Cuál es el residuo de los productos así considerados? Marx (2011) continúa diciendo que

es la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que este trabajo se emplee. Estos objetos solo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalizaciones de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías (p. 6).

Así, pues, las mercancías son valores, o mejor, son valores fijados por el trabajo abstracto. Y Marx llama trabajo abstracto a ese tipo general de trabajo que contrasta con los trabajos concretos que producen valores de uso concreto. El trabajo abstracto es una abstracción producida por la generalización de los intercambios de las mercancías que tienen lugar en el capitalismo. Pero no hay que olvidar que el aspecto abstracto del trabajo queda unificado con el aspecto concreto en el acto unitario del trabajo. Es por eso que Marx (2011) dice que “los valores de uso son el soporte material del valor” (p. 4).

Me explico: el vínculo entre la forma y la materia del valor se debe a que el valor, por ser inmaterial, no puede existir sin un medio de representación. La separación entre trabajo abstracto y trabajo concreto, en cambio, es una operación mental necesaria para postular que todo trabajo es fuerza de trabajo humana y, en ese sentido, es sustancia creadora del valor de las mercancías. Pero cuando Marx reduce el trabajo concreto a trabajo abstracto, le arranca la vida al trabajo: el trabajo concreto se consume y, simultáneamente, arrastra al ser humano a su desaparición. El trabajo abstracto es una forma de disolución del ser humano por cuanto agota la vida en la indiferencia productiva para alcanzar un propósito definido, a saber: explicar el valor contenido en las mercancías como una simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, ya que eso hace a todos los productos conmensurables.

En la equivalencia de las mercancías Marx descubre una objetividad fantasmagórica: la sustancia creadora de valor. Pero el conocimiento de esta exige que Marx sacrifique al ser humano, que al coagular su trabajo, acentúa su tragicidad al trasmudar su vida por la de la mercancía. En *Bajo el volcán*, Lowry (2014) pinta



admirablemente la agonía que debe padecer el cónsul Firmin para acceder al conocimiento de que únicamente su muerte puede salvarlo de sí mismo: “permíteme sufrir de verdad –dice el cónsul–, devuélveme el conocimiento de los Misterios que he traicionado y perdido [...]. ¡Destruye el mundo!” (p. 315), clama desde lo profundo de su corazón. Y Marx en *El Capital* parece replicar: ¡contra la muerte, la batalla de la supervivencia del ser humano está perdida! Pero con su perdición, el misticismo de las mercancías se esfumó: ellas son materialización general de trabajo humano abstracto.

Ahora bien, la expresión “la vida de la mercancía” quiere decir el modo de ser de la forma valor, el cual se impone por la fuerza en las relaciones de intercambio de la mercancía a través de la equivalencia y la cuantificabilidad del valor de cambio. El valor de cambio, en vez de revelar el valor de la mercancía, lo encubre, ocultando con ello el carácter social del trabajo. Tras este ocultamiento, la forma del valor o valor de cambio imprime su determinación en la realidad que le sirve de soporte, lo que produce que lo social fundante se invierta, es decir, que lo social se cosifique y que lo material se personalice. Cuando esto ocurre, los valores de uso de las mercancías adquieren funciones sociales, que de suyo –claro está– no le pertenecen. La expresión “la vida de la mercancía” hace referencia a la manifestación de capacidades por parte del valor que se erigen a costa del sacrificio de las competencias humanas en el capitalismo.

Al ocultar el valor e invertir lo social, la vida de la mercancía no solo desborda el tipo de trabajo que la produce, el trabajo abstracto, sino que también deforma la imagen del ser humano que ese mismo tipo de trabajo expresa, es decir, el gasto de trabajo humano pura y simplemente. Solo que esta deformación no es ya una consecuencia directa de la mercancía, sino mediata, pues es la sustancia creadora de valor la que aniquila al ser humano. A este respecto, Marx (2011) dice que en la sociedad burguesa al trabajo humano le ocurre lo mismo que al hombre, “que como tal *hombre* no es apenas nada” (p. 11). Que el ser humano no sea nada se debe a que la corriente de su vida en el capitalismo lleva anticipada la muerte infalible: el obrero pertenece al capital aún antes de venderse al capitalista, y tal venta es posible solo en función del carácter conmensurable, esto es, abstracto del ser humano. A raíz de esto pasan dos cosas:

1. Como el valor es todo y el ser humano es nada, el valor que se encierra en el continuo intercambio de mercancías se constituye en el sujeto socializador de

la sociedad burguesa. Esto ocurre cuando rige una socialidad privada, es decir, cuando el trabajo que se valida como social en el cambio es el trabajo abstracto y no el trabajo concreto. Como el trabajo abstracto es sustancia común de valor, el valor de cambio, entonces, se convierte en el único lazo social que existe entre los productores de mercancías. Pero esto hace que la mercancía se separe del trabajo del que brota su valor. El desarrollo de la forma-dinero explica de manera admirable esta cuestión. Para Marx la forma-dinero aparece idealmente en el momento en que la relación de valor requiere la presencia de un equivalente general: la mercancía-dinero. La forma-dinero se convierte en una forma desarrollada del valor debido a que borra de modo gradual la sustancia creadora de valor, esto es, el trabajo abstracto, que en la forma simple del valor desempeña el papel de ser sustrato común de valor:  $x$  mercancía A =  $y$  mercancía B.

2. Cuando el trabajo abstracto se borra, la esfera del cambio cobra autonomía y el fetichismo de la mercancía se consume. En consecuencia, el ser humano se dobla a una lógica social que se posiciona a sí misma como necesidad natural: la ley del valor. El ser humano produce de manera indirecta su aniquilamiento tras diluirse en el trabajo abstracto; pero como la mercancía borra este tipo de trabajo con el desarrollo del valor y su transformación en dinero, esta disolución produce ahora de manera directa su propia muerte. En consecuencia, la relación del ser humano con la producción es y se presenta como si fuera una relación de una cosa con otra, y la cualidad social que encarna el producto como si fuera una propiedad material solo suya.

En *El Capital*, hasta ahora, el ser humano muere primero como ser concreto, en el trabajo abstracto, y, después, como fuerza indistinta de trabajo, en la forma valor. Pero hace falta, sin embargo, que muera una vez más, esta vez en su personificación social como trabajador en la fábrica. Explicaré este asunto a continuación.

En la Sección Primera de *El Capital* Marx entiende el dinero como una mercancía, o sea, como un objeto externo que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. Obsérvese que aquí Marx (2011) hace eco de la tercera peculiaridad de la forma-dinero revelada en el apartado sobre el valor relativo y equivalente, esto es, que “*el trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social*” (p. 25). Pero, dado ese paso, según piensa Harvey (2014), Marx invierte la relación lógica entre dinero y trabajo

–cuando el problema era la implicación de actividades privadas en la producción del equivalente universal–, y, ahora, advierte que personas privadas pueden apropiarse del equivalente universal para sus propios propósitos privados (p. 77). De este modo, se comienza a ver la posibilidad de la concentración de poder privado en forma monetaria.

El poder social asociado al dinero impulsa el trabajo de acumular valor. Pero, para que esto sea posible, debe existir una forma de circulación a la que el dinero entre para obtener más dinero. En la Sección Segunda de *El Capital*, Marx (2011) ofrece la fórmula general del capital: D-M-D (p. 103). Esta forma de circulación tiene como finalidad el dinero, no las mercancías. El dinero final, claro está, debe ser mayor del que se tiene al comienzo de la circulación. En cambio, si el objetivo es procurarse otros valores de uso mediante el intercambio de mercancías, aunque medie el dinero, la fórmula es: M-D-M. Pero el capital surge cuando se pone dinero en circulación a fin de obtener más dinero. El capital es un proceso, no una cosa fija; concretamente, es circulación de valores. Esto plantea una pregunta: ¿de dónde proviene esa mayor cantidad de valor-dinero? La respuesta de Marx es la plusvalía, definida como un incremento de valor: D-M-D', donde  $D' = D + \Delta D$ . Pero para explicar la plusvalía hay que encontrar una mercancía con la capacidad de producir más valor que el suyo propio. En el apartado IV.3 de la Sección Segunda de *El Capital*, Marx (2011) dice que esa mercancía es la fuerza de trabajo.

Pero, para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, *dentro de la órbita de circulación*, en el mercado descubra una mercancía cuyo *valor de uso* posea la peregrina cualidad de ser *fuerza de valor*, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, *materialización de trabajo*, y, por tanto, *creación de valor* (p. 121).

Para Marx (2011), el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la fuerza de trabajo. “Entendemos por *capacidad de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente del hombre y que este pone en acción al producir valor de uso” (p. 121). Ahora bien, para que la fuerza de trabajo pueda ser una mercancía, ella debe tener ciertas características. Primera, que el poseedor de la

fuerza de trabajo sea “*libre propietario* de su capacidad de trabajo, de su persona” (p. 121). El trabajador pone a disposición del comprador solo pasajeramente, por un determinado tiempo, una mercancía cuyo uso cede, “sin renunciar, por tanto, a su *propiedad*, aunque ceda a otro su disfrute” (p. 121). El capitalista, según esto, no llega a poseer al trabajador, pero sí su capacidad para trabajar y producir valor durante cierto tiempo. Esta es la segunda condición esencial: el poseedor de la fuerza de trabajo se ve obligado a vender como una mercancía su propia fuerza de trabajo, identificada con su corporeidad viva (p. 122). Esto quiere decir que los trabajadores no están en condiciones de trabajar para sí mismos:

para convertir el *dinero* en *capital*, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado*, entre las mercancías, con el *obrero libre* [...] libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo (p. 122).

El trabajador es tal porque se ve privado de acceso a los medios de producción. En función de esto, “el comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo *trabajar* a su vendedor. Este se convierte así en fuerza de trabajo *en acción*, en obrero, lo que antes solo era *en potencia*” (p. 130). El hecho de que “el capital solo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al *obrero libre* como vendedor de su fuerza de trabajo” (p. 123) demuestra, según Marx, algo indiscutible, a saber:

que la naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías, y de otra parte simples poseedores de sus fuerzas personales de trabajo. Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural*, ni es tampoco un estado de cosas *social* común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el fruto de un desarrollo histórico precedente [...] en el campo de la producción social (pp. 122-123).

La fuerza de trabajo es una mercancía particular. Es la única mercancía que tiene la capacidad de crear valor. Es el tiempo socialmente necesario de los trabajadores el que queda coagulado en las mercancías, y son los trabajadores los que venden su fuerza de trabajo a los capitalistas. Estos, a su vez, utilizan esa fuerza de trabajo para la producción de plusvalía. No obstante, Marx (2011) observa que la forma en que circula la fuerza de trabajo es M-D-M: “el *valor de la fuerza de trabajo* es el *valor* de los *medios de vida necesarios* para asegurar la subsistencia de su

poseedor” (p. 124), mientras que el capitalista opera en un circuito D-M-D’. Lo que quiere decir que uno y otro juzgan con reglas distintas su respectiva situación. Al trabajador le interesan los valores de uso. En cambio, al capitalista le importa obtener plusvalía a partir del intercambio de equivalentes. En el circuito M-D-M “el valor de la fuerza de trabajo se reduce al valor de una determinada suma de medios de vida” (p. 125). Pero con respecto al circuito D-M-D’ en el que se mueven los capitalistas, Marx (2011) comenta: “qué valor de uso obtiene aquel a cambio del dinero que abona es lo que ha de revelar el consumo efectivo de la mercancía, el proceso de consumo de la fuerza de trabajo” (p. 128). Y a continuación dice:

*el proceso de consumo de la fuerza de trabajo es, al mismo tiempo, el proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el consumo de cualquier otra mercancía, se opera al margen del mercado o de la órbita de la circulación* (p. 128).

Por eso –piensa Marx (2011)– es necesario efectuar un cambio de perspectiva:

hemos de abandonar esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos, para trasladarnos, siguiendo los pasos del poseedor de dinero y del poseedor de la fuerza de trabajo, al taller oculto de la producción, en cuya puerta hay un cartel que dice: “No admittance except on business”. En este taller, veremos no solo cómo el capital produce, sino también cómo se produce él mismo, el capital. Y se nos revelará definitivamente el secreto de la producción de la plusvalía (p. 128).

El paso en el argumento supone una consideración de la producción que tiene lugar en la fábrica. Al hacer tal cosa, dice Marx (2011), “parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama” (p. 129). ¿Por qué? Esto responde:

el antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan* (p. 129).

Marx distingue el proceso de trabajo del proceso de valorización del trabajo. Este último, dice, no es más que la forma social concreta que el trabajo reviste

(p. 130). En opinión de Marx, el proceso de trabajo es natural y humano y, como tal, es un intercambio entre el ser humano y la naturaleza. Pero en la forma capitalista del proceso de trabajo el ser humano no desarrolla sus propias potencias, sino que cae prisionero de ellas. Este proceso desemboca en el dominio del producto sobre el productor.

Retomemos a nuestro *capitalista in spe*. Le habíamos dejado en el mercado de mercancías, comprando todos los elementos necesarios para un proceso de trabajo: los *elementos materiales* o *medios de producción* y los *elementos personales*, o sea *la fuerza de trabajo* (Marx, 2011, p. 136).

El capitalista se dispone a consumir la mercancía que ha comprado, la fuerza de trabajo; es decir, “hace que su poseedor, o sea, *el obrero, consuma trabajando* los medios de producción” (p. 137). Este consumo tiene –por utilizar la expresión de Harvey (2014)– “dos cláusulas especiales” (p. 121): el obrero, dice Marx (2011), “trabaja *bajo el control del capitalista*, a quien su trabajo pertenece” (p. 137). Pero hay algo más: “*el producto es propiedad del capitalista* y no del productor directo, es decir, del obrero” (p. 137). Estas dos condiciones permiten, por un lado, que “desde el instante en que pisa el taller del capitalista, el *valor de uso* de su fuerza de trabajo, y por tanto su uso, o sea, *el trabajo*, le pertenece a este” (p. 137). Por otro lado, permiten al capitalista organizar la producción para valorizar el valor:

[para] producir una *mercancía cuyo valor cubra y rebase la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción*, es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, por los que *adelantó* su buen dinero en el mercado de mercancías. No le basta con producir un *valor de uso*; no, él quiere producir una *mercancía*, no solo un valor de uso, sino un valor; y tampoco se contenta con un *valor* puro y simple, sino que aspira a una *plusvalía*, a un *valor mayor* (p. 138).

Crear plusvalor es lo que el capitalista tiene que hacer para obtener beneficio; ese es precisamente su propósito consciente: producir mercancías con mayor valor que el de las compradas al principio. Y todo ese proceso –dice Marx (2011)–, “la transformación de dinero en capital, se opera *en* la órbita de la circulación y *no* se opera en ella” (p. 145). Se opera por medio de la circulación, pues está condicionado por la compra de fuerza de trabajo en el mercado de mercancías.

No se opera en la circulación, “pues este proceso no hace más que iniciar el *proceso de valorización*, cuyo centro reside en la *órbita de la producción*” (pp. 145-146). Al transformar el dinero en mercancías –concluye Marx– el capital es capaz

de incorporar a la materialidad muerta [...] la fuerza de trabajo viva, [con lo que] el capitalista transforma el *valor*, el trabajo pretérito, materializado, muerto, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en una especie de monstruo animado que rompe a “trabajar” como si encerrase un alma en su cuerpo (p. 146).

Cuando el capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo, está pagando solamente el valor de las mercancías necesarias para reproducir al trabajador con un nivel de vida determinado. “El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso de trabajo son, por tanto, dos factores completamente distintos” (Marx, 2011, p. 144). El plusvalor, por eso, resulta de la diferencia “entre el valor que el trabajo coagula en las mercancías a lo largo de la jornada de trabajo, y el que el trabajador recibe como pago por ceder al capitalista su fuerza de trabajo como mercancía” (Harvey, 2014, p. 125). Esto permite suponer que el capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo y la aprovecha para apropiarse como plusvalor de la diferencia entre lo que el obrero recibe y el valor de lo que produce. Debido a que el capitalista controla lo que el trabajador hace en la fábrica, y lo que produce, esa diferencia se puede mantener.

El resultado de todo esto es para Marx (2011) la forma capitalista de la producción de mercancías:

como unidad de proceso de trabajo y proceso de creación de valor, el proceso de producción es un proceso de producción de mercancías; como unidad de proceso de trabajo y de proceso de valorización, el proceso de producción es un proceso de producción capitalista (p. 147).

Como capitalista, él no es más que capital personificado: su alma –dice Marx (2011)– es el alma del capital. El capitalista solo tiene un instinto vital, el de crear plusvalía, el de absorber la mayor cantidad posible de trabajo excedente. Y el tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el que capitalista consume la fuerza de trabajo que compró (pp. 178-179). Así se explican dos cosas: la primera es que el capitalista mantiene su derecho como comprador cuando trata de alargar la jornada de trabajo. La segunda es que el obrero afirma

también su derecho cuando pugna por limitar la jornada de trabajo a una determinada duración considerada normal, pues –piensa Marx–, lo que para el capital es explotación, para el obrero es estrujamiento de energías (p. 179).

Pero este estrujamiento de energías del trabajador es, por otra parte, la condición necesaria para la supervivencia y mantenimiento del modo de producción capitalista. Al alargar la jornada de trabajo, la producción capitalista que es, en sustancia, producción de plusvalía, o sea, absorción de trabajo excedente, no conduce –observa Marx– solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, sino que produce, además, “*la extenuación y la muerte prematura de la misma fuerza de trabajo*” (p. 208). Esta muerte es precisamente la tragedia del ser humano en *El Capital*: la corporeidad del obrero –separada de sus propios medios de objetivación y realización–, que en la jornada de trabajo “*realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*” (p. 144), es objeto de un deterioro “físico y moral” que le impone el valor, el cual no tiene reparos en “*abreviar la vida de la fuerza de trabajo*” para desfaltar su fertilidad; y, por eso, “*alarga el tiempo de producción del obrero durante cierto plazo a costa de acortar la duración de su vida*” (p. 208).

### 3. Lo trágico en los *Manuscritos de economía y filosofía*

EN LOS *MANUSCRITOS* MARX CONSIDERA que el trabajador es reducido a la degradación física y moral a causa del desequilibrio que rige las relaciones entre el trabajo y el capital. Pero el ser humano encuentra en la producción social y sus desequilibrios la razón de su existencia:

el ser *ajeno* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, al que se dedica el servicio del trabajo y a cuyo goce va el producto del trabajo, solo puede ser el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino que se enfrenta a él como un poder ajeno, esto solo puede producirse porque pertenece a *otro hombre que no es el trabajador*. Si su actividad es un tormento para él debe ser fuente de goce y de placer para otro. No los dioses, ni la naturaleza, sino solo el hombre mismo puede ser este poder ajeno sobre los hombres (Marx, 2014, p. 114).

Para Marx (2014) la relación del trabajador consigo mismo se realiza a través de su relación con el ser ajeno. El ser ajeno es poderoso e independiente del



trabajador por cuanto es dueño de la actividad productiva y de su producto. En virtud de esta circunstancia, el obrero se relaciona con su propia actividad como con una actividad que no es libre, “como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre” (p. 114). Es sobre la base de esta realidad, precisamente, que la vida del ser humano en los *Manuscritos* deviene trágica. Voy a explicar este asunto a continuación.

En el “Primer Manuscrito” el punto de partida de Marx es la economía política, o mejor, los presupuestos de la economía política: “hemos aceptado su terminología y sus leyes” –dice Marx (2014)–, a saber, “[que] la economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción” (pp. 103, 116). Pero más adelante señala que bajo la apariencia superficial de la economía política hay otra cosa, y, adoptando la vía del descenso, dice de ella que “no explica nada; simplemente difiere la cuestión a una distancia gris y nebulosa” (p. 104). Es más –continúa diciendo– “así como la teología explica el origen del mal por la caída del hombre; [la economía política] afirma como hecho histórico lo que debería explicar” (p. 104).

Así, pues, para Marx “*la economía política oculta la enajenación en la naturaleza del trabajo en tanto que no examina la relación directa entre el trabajador (trabajo) y la producción*” (p. 107). La relación directa del trabajo con sus productos es la relación del trabajador con los objetos de su producción. El capitalismo invalida esta relación directa y la sustituye por otra: la relación de los propietarios con los objetos de producción y la producción misma. Cuando esto ocurre, el trabajador y el propietario se enfrentan en una relación social hostil a raíz del lugar que ambos ocupan en la producción.

El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye al trabajo por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas. Produce inteligencia, pero también estupidez y cretinismo para los trabajadores (Marx, 2014, p. 107).

El trabajo produce una relación de oposición entre capital y trabajo cuando el trabajo mismo es invalidado, es decir, cuando la objetivación constituye una pérdida del objeto y el trabajador, en consecuencia, se ve privado de las cosas más

esenciales, de su vida y del trabajo que le permite vivir. Así, pues, el trabajo –dice Marx (2014)– se convierte en un objeto que solo puede adquirirse mediante el mayor esfuerzo. Y la apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como enajenación que “cuanto mayor sea el número de objetos que produzca el trabajador, menos puede poseer y más cae bajo el dominio de su producto, el capital” (p. 105).

Ahora bien, la enajenación del trabajo la constituye el hecho de que el trabajo es externo al trabajador, que no es parte de su naturaleza, y que, en consecuencia, no se realiza en su trabajo, sino que se niega. Esto hace que el obrero experimente una sensación “de malestar más que de bienestar, [pues] no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido” (p. 108). Para Marx el ser humano se enajena de su trabajo en la actividad práctica, cuando su relación con el producto del trabajo es la de un objeto ajeno que lo domina: es la enajenación de la cosa; y cuando la relación del trabajador con su propia actividad es también algo ajeno y que no le pertenece: es la auto-enajenación (p. 109). Esta, a la vez, genera que el obrero padezca

la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración, la energía *personal* física y mental del trabajador, su vida personal (¿qué es la vida sino actividad?) como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece (p. 109).

Según Marx (2014) el resultado de la auto-enajenación es que “cada hombre considera a los demás hombres según las normas y las relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador” (p. 113). En la relación práctica del hombre con sus semejantes, así como el productor enajena su propia actividad, confiere al extraño una actividad que no es la suya:

mediante el trabajo enajenado el trabajador crea la relación de otro hombre, que no trabaja y está fuera del proceso del trabajo, con este trabajo. La relación del trabajador con el trabajo produce también la relación del capitalista (o como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado necesario, del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo (p. 115).

En Marx (2014) la propiedad privada es, por una parte, el producto del trabajo enajenado y, por otra, el medio práctico a través del cual se enajena el trabajo,

“la *realización de esta enajenación*” (p. 115). Como medio práctico, la propiedad privada “arrastra la vida humana a la existencia abstracta del hombre como simple trabajador” (p. 121); y como trabajador, la actividad práctica es enajenante, pues la actividad personal es actividad para otro y de otro, la vida es sacrificio de la vida y la producción del objeto es la pérdida del objeto a un poder ajeno (p. 118).

En este orden de ideas, la tragedia del ser humano en los *Manuscritos* se deriva del concepto de trabajo enajenado, es decir, de la relación que existe entre la propiedad privada y la condición humana en el capitalismo. En esta relación, dice Marx (2014), se expresan las leyes de la economía política, que “parte del trabajo como alma verdadera de la producción y luego no atribuye nada al trabajo y todo a la propiedad privada” (p. 116). No atribuye nada al trabajo porque el trabajador se convierte en esclavo del objeto, y el objeto le permite existir, “primero como *trabajador* y después como *sujeto físico*” (p. 106). Pero el trabajador “solo puede mantenerse como *sujeto físico* en tanto que sea *trabajador* ya que solo como *sujeto físico* es un trabajador” (p. 107). Por eso la propiedad privada es todo y el ser humano es nada. Porque tan pronto como el capital no existe ya para el trabajador, “este no existe para sí mismo; *no* tiene trabajo; *no* recibe salario y, como solo existe como *trabajador* y no como *ser humano*, puede dejarse enterrar, morir de hambre, etc.” (p. 119).

Así, cuanto más produce el trabajador menos tiene para consumir; cuanto más valor crea más se desvaloriza él mismo; cuanto más refinado es su producto más vulgar y desgraciado es el trabajador; cuanto más civilizado es el producto más bárbaro es el trabajador; cuanto más poderosa es la obra más débil es el trabajador; cuanto mayor inteligencia manifieste su obra más declina en inteligencia el trabajador y se convierte en esclavo de la naturaleza (p. 107).

El trabajador, pues, “solo se siente a sus anchas en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo” (Marx, 2014, p. 108). El motivo de este malestar reside en que el trabajo no es voluntario sino forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino solo un medio para satisfacer otras necesidades. Como el trabajo es ajeno, “tan pronto como no hay una obligación física o de otra especie es evitado como una plaga” (p. 108). De ahí que el trabajo en que el hombre se enajena sea un trabajo externo, que implica sacrificio y mortificación.

La propiedad privada es la conclusión trágica de la cesión que el hombre hace de su vida como vida separada: “el trabajador es solo un trabajador cuando existe como *capital* para sí y solo existe como capital cuando el capital existe *para él*” (Marx, 2014, pp. 115, 119). La tragicidad del ser humano es que “la existencia del capital es *su* existencia, su vida, puesto que determina el contenido de su vida independientemente de él” (p. 119). La vida del ser humano se vuelve en el capitalismo una mercancía; de acuerdo con ese papel –dice Marx–, el ser humano es producido también “como un ser *mental y físicamente deshumanizado*” (p. 120). En los *Manuscritos* el ser humano, al existir únicamente como trabajador, reduce sus necesidades a las de mantenerse vivo como obrero: “a la necesidad de mantenerse *durante el trabajo*” (p. 120). Pero mantenerse como trabajador es perjudicial, inmoral y frustrante, pues esclaviza al ser humano. Por eso dice Marx que la economía política “no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentre fuera de esta relación de trabajo” (p. 119).

“Con la apariencia de un reconocimiento del hombre la economía política, cuyo principio es el trabajo, lleva a su conclusión lógica la negación del hombre” (Marx 2014, p. 128). Pero el ser humano no es negado solo en la producción –como trabajador–; la propiedad privada, además, borra al obrero, o sea, su actividad productiva, y se convierte ella sola en forma activa en sujeto de la existencia de la producción; mientras tanto el ser humano, que es la esencia de la producción, pierde, cuando trabaja, su existencia propiamente humana. Esta pérdida, precisamente, es la forma trágica que asume el trabajo humano en los *Manuscritos*: cuando el trabajador desciende al nivel de mercancía, su miseria aumenta con la fuerza y el volumen de su producción y, así, su vida se desmorona (física y mentalmente) de manera progresiva a medida que concentra el capital en manos que no son las suyas.

#### 4. Lo trágico y sus posibilidades

TANTO EN *EL CAPITAL* COMO EN LOS *MANUSCRITOS* Marx juzga que el destino del ser humano en el capitalismo es el mismo: acabar siendo desbordado por acontecimientos por él provocados. El poema de Goethe (2012) *El aprendiz de brujo* es útil para describir la atmósfera agónica que experimenta el ser humano en el modo de producción burgués analizado por Marx en ambas obras. En este

poema, el aprendiz, aprovechando la ausencia del maestro, pronuncia las frases de sortilegio para que los espíritus obedezcan sus órdenes y consigue que la escoba vaya al río y traiga agua en una vasija una y otra vez. Pero cuando quiere detener el encantamiento no lo consigue porque no recuerda la frase mágica correspondiente y provoca por tanto la inundación de la casa.

El poema puede considerarse como una tragedia para aquellos que provocan acontecimientos que no son capaces de controlar y acaban siendo desbordados por ellos. Así, pues, leído a la luz de Marx, el poema ejemplifica el problema que enfrenta el ser humano cuando es incapaz de frenar el impulso del capital –que él mismo pone en movimiento– hacia la explotación desmedida de su fuerza de trabajo. Tanto en *El Capital* como en los *Manuscritos* el ser humano sucumbe ante sus propias creaciones; bajo la forma valor en el primero, y a causa de la propiedad privada en el segundo. Aunque, claro está, sin propiedad privada no hay valor, y sin valor, por supuesto, no hay capital.

Pero mientras que la tragedia afecta la esencia del hombre en los *Manuscritos*, su vitalidad creadora, en *El Capital* la tragedia opera en la estructura, o sea, en las relaciones productivas, que disminuyen al ser humano de tres maneras posibles: como ser concreto en el trabajo abstracto, como sustancia creadora de valor en los movimientos de la forma-valor, y bajo el rol social de trabajador en la fábrica.

En *El Capital* el concepto de estructura comprende la dinámica, regulada y funcional, de la reproducción económica. Se trata de la vinculación de las actividades económicas dirigidas hacia la satisfacción de las necesidades del sistema: bajo el capitalismo el plus trabajo se convierte en plusvalor, de manera que la producción de un excedente es un medio para que el capitalista obtenga plusvalor. Así, pues, el ser humano se ve obligado a añadir tiempo de trabajo suplementario al tiempo de trabajo necesario para su propia conservación, a fin de producir los medios de subsistencia del propietario de los medios de producción. Pero, de igual manera, el capitalista se ve obligado a ejecutar ciertos movimientos monetarios de la forma D-M-D' para asegurar el crecimiento del valor. De no actuar así, el capitalista quedaría excluido del sistema.

En los *Manuscritos* Marx critica la perversión de la actividad productiva. El trabajo no es susceptible de ser gozado, porque es un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre de manera negativa. La enajenación significa para Marx que el ser humano no se experimenta a sí mismo como el

factor activo en su captación del mundo. Porque el mundo está separado del ser humano, este lo experimenta de manera pasiva, receptivamente.

Sin embargo, mientras que en *El Capital* la tragedia es estructural, en los *Manuscritos* la tragedia se enmarca en la acción práctica del ser humano, o mejor, en la transformación inhumana de su actividad productiva: durante todo el proceso de objetivación el ser humano no existe más que bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña, no humana. La inhumanidad está representada por el modelo de la animalidad: las funciones humanas –piensa Marx (2014, p. 109)– se ven reducidas a la condición animal.

Pero el hecho de que en los *Manuscritos* la objetivación de la esencia humana se afirme como la acción previa indispensable para la reapropiación de la verdadera esencia humana, abre la posibilidad de que el ser humano arrastre su tragedia por el camino de la afirmación de la libertad humana: si la esencia del ser humano es la vida productiva, la vida que crea vida, entonces, incluso cuando esta se halla en lo más hondo de la degradación humana, aún así –piensa Marx– ella ocupa una posición privilegiada en la batalla por el triunfo de la vida. La razón es esta: al ser humano en los *Manuscritos* siempre es dado buscársele, pues siempre se está produciendo a sí mismo. Esto no pasa ya en *El Capital*, debido a que en esta obra la economía es un cuerpo organizado de funciones normativas que gobiernan la conducta de los individuos: el ser humano es incapaz de cambiar nada debido a que sus capacidades están socialmente estructuradas. En cambio, en los *Manuscritos* la actividad vital del ser humano, su vida productiva, se revela como actividad práctica material; por medio de ella el ser humano transforma la naturaleza y hace emerger la realidad, incluso cuando el mundo, la estructura, se lo impide.

El trabajo niega al ser humano y, a la vez, lo afirma, dice Marx en los *Manuscritos*. Por esa razón, la enajenación puede ser superada: porque la producción (aún en la enajenación) es esencial y fundamental en la vida social del individuo. Como en los *Manuscritos* Marx no desarrolla todavía el concepto de plusvalía –que en *El Capital* integra al obrero a la función de crear valor para el capitalista– la acción del ser humano no está integrada del todo al capital. Por ese motivo es capaz de volver a tomar en sus manos, como sujeto real, su propia esencia negada en la propiedad privada. Así, pues, si en *El Capital* Marx hace del trabajador una

función estructuralmente determinada por el modo de producción capitalista, y que, de antemano, le cuesta la vida en la fábrica; en los *Manuscritos*, en cambio, la estructura económica no es todavía algo acabado, sino, más bien, una relación vivida del ser humano con el mundo que él mismo crea. Y, allí, en ese mundo, el ser humano persiste en su existencia aún cuando permanece en el papel de trabajador.

No obstante, en *El Capital* resuena la idea de los *Manuscritos* de que el trabajo es algo esencial al hombre. Para empezar –dice Marx– (2011) “debemos comenzar analizando el *proceso de trabajo*, sin fijarnos en la *forma social concreta* que revista” (p. 130). Esto reafirma la posición del joven Marx de que el trabajo es una condición fundamental de la existencia humana: “el trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza” (p. 130). Y es que, en opinión de Marx (del joven y del maduro), el ser humano es un agente activo en su relación con el mundo que lo rodea. Pero en *El Capital* el proceso de valorización del trabajo es un proceso completo de sumisión del trabajo al capital: el obrero extingue el dinamismo de su humanidad, el trabajo vivo, en el producto, que bajo la forma del ser –como cualidad fija en inmóvil–, lo domina.

¿Cómo entender el paso del trabajo como vida humana, como metabolismo esencial entre lo natural y lo humano, al trabajo como forma social específica del valor, esto es, como trabajo bajo el control del capitalista? La respuesta reside en la *praxis*. La práctica, es, en su esencia, la revelación del ser humano como ser onto-creador, como ser que crea la realidad, y por ello la comprende y la explica. “La ciencia del hombre mismo es un producto de la autoformación del hombre mediante la actividad práctica” (Marx, 2014, p. 170). La práctica es activa y produce históricamente la relación del ser humano con el mundo. Esto se debe a que la producción material no solo crea objetos, sino que produce relaciones sociales. Además, por cuanto la realidad social es creada por la *praxis*, la historia del ser humano se presenta como un proceso práctico en el curso del cual su acción labra el sentido de la historia.

¿Es la historia del ser humano trágica por el hecho de que el ser humano cae prisionero de sus propios productos y proyectos? Sí y no. Sí, porque la actividad humana produce el instrumento de su propio aniquilamiento, el capital y

la propiedad privada. Pero, como tal, la historia no hace absolutamente nada, ya que todo en ella lo hace el ser humano. Él actúa en la historia por su cuenta y riesgo. En este sentido, a la historia pertenece la tragedia del ser humano en el capitalismo, o mejor, el ser humano padece la tragedia que él mismo realiza en la historia; por tanto, la historia no es trágica, pero lo trágico está en la historia como producción humana.

Por otro lado, la historia, aunque trágica, bajo ningún concepto acaba con la derrota final del ser humano. Si bien el ser humano sacrifica sus fuerzas creadoras mientras transita por el camino del capital, no obstante, tras peregrinar por ese tortuoso sendero, le espera, no ya la perdición, el desastre personal de la condena absoluta, sino la solución energética y real de la afirmación de su libertad, la conquista del mundo al que antes se había resignado.

El poema de Goethe acaba con la llegada del maestro, que pone fin a la desgracia, haciendo que las escobas obedezcan y vuelvan a su rincón. En el capitalismo, visto desde el punto de vista de los *Manuscritos*, el ser humano se pierde a sí mismo, pero no tan enteramente como para no poder encontrar en la negación la afirmación de la vida. A pesar de ahogarse en la inmoralidad del trabajo, el ser humano agita la mano de la vida que crea vida; haciendo esto, hace del desastre una posibilidad del triunfo.

Esto dice Marx en los *Manuscritos* (2014): los movimientos que atraviesa la relación de la propiedad privada con el capital y el trabajo son

*la unidad inmediata y mediata de ambos.* El capital y el trabajo están al principio unidos, después están, sí, separados y enajenados, pero se desarrollan y se promueven entre sí como condiciones *positivas*. *La oposición entre ambos:* se excluyen mutuamente entre sí, el trabajador reconoce al capitalista como la negación de su propia existencia y a la inversa; cada uno trata de despojar al otro de su existencia [...] *Choque de las contradicciones reciprocas* (p. 126).

En *El Capital*, Marx (2011) describe así el choque de las contradicciones entre capital y trabajo:

al luchar por reducir una determinada magnitud normal de la jornada de trabajo, el obrero reivindica sus derechos de vendedor. Nos encontramos, pues, ante una *antinomía*, ante dos derechos encontrados [...]. Entre dos derechos iguales y contrarios, decide la *fuerza*. Por eso, en la historia de la



producción capitalista, *la reglamentación de la jornada de trabajo* se nos revela como una *lucha* que se libra *en torno a los límites de la jornada*; lucha ventilada entre el capitalista universal, o sea, la *clase capitalista*, de un lado, y de otro el obrero universal, o sea, la *clase obrera* (Marx, 2011, p. 180).

La fuerza es fuerza política, es decir, capacidad de movilizar y construir alianzas para estatuir una jornada laboral normal. En este punto de *El Capital* se aprecia la necesidad que tiene el trabajador de asegurar su fuerza de trabajo sobre la desgracia que instituye el sistema disciplinario fabril sobre su vida. En este contexto, el trabajador alza su voz para exigir una jornada de trabajo de duración normal: “sé que no tengo que apelar a tu corazón, pues en materia de dinero los sentimientos salen sobrando [...], lo que parece palpitar en él son *los latidos del mío*” (Marx, 2011, p. 180). Tras hablar así, añade: como “el uso de mi fuerza diaria de trabajo te pertenece, por tanto, a ti [al capitalista]” (p. 180), el derecho burgués sobre la jornada de trabajo, basado en el intercambio de equivalentes, enmascara, en verdad, la explotación y la alienación: “alargando desmedidamente la jornada de trabajo, puedes arrancarme en *un solo día* una cantidad de energía superior a la que yo alcanzo a poner en tres [...]; lo que tú ganas en trabajo lo pierdo yo en sustancia energética” (p. 179). Por eso, el obrero –remedando al maestro del poema de Goethe– se enfrenta al conjuro del capital, a la explotación de trabajo ajeno, para poner de nuevo las cosas en orden: devolverle al hombre su capacidad para llegar a ser lo que realmente es: vida humana completa y no tullida.

Y si para darle la vuelta a esto, para transfigurar lo existente, para poner de pie al ser humano que, acuclillado, carga con la piedra de Sísifo de su tragedia, hace falta primero desplomarse y morir en la fábrica, el azote de la burguesía es, en consecuencia, absolutamente necesario, primero como sepelio y luego como redención, ya que solo así es capaz el ser humano, haciendo suyas las palabras de Raskólnikov –el estremecedor personaje de *Crimen y castigo* de Dostoievski (2015)–, de prorrumper: “¡cualquier cosa con tal de vivir, de vivir, de vivir! [A] mí la vida me la han dado una vez y no volverán a dárme la nunca. También yo quiero tener una vida pletórica o, de lo contrario, más vale no vivir” (pp. 248, 380).

## 5. Conclusión

SI BIEN LA TRAGEDIA EN MARX es la destrucción de las fuerzas esenciales del ser humano, esta se produce únicamente en el marco de unas condiciones objetivas de vida que el ser humano produce y que acaban por determinarlo. Lo trágico, por eso, se manifiesta en el hecho de que el ser humano perece mientras transita por el camino que ha tomado para eludir su destrucción, es decir, produciéndose a sí mismo, en relación con otros hombres, y por medio de una determinada forma de sociedad.

Esto quiere decir que en la tragedia no se cumple una intención elevada; ella no es la razón ni el plan de un mandato superior que determina el destino del hombre. Lo trágico tampoco consiste en que la divinidad depare cosas terribles al hombre. Por el contrario, lo trágico es que estas ocurran en virtud de las propias acciones humanas. En este sentido, no está prefigurado en la historia por una especie de necesidad metafísica que, eventualmente, garantizaría la vuelta del ser humano a sí mismo, su triunfo necesario sobre el capital. Todo lo contrario: el hecho de que, según Marx, el ser humano se produzca a sí mismo como una magnitud despreciable para valorizar el capital, encuentra su explicación en aquello que el hombre hace de su propia actividad, con su propia actividad, desde el momento en que despliega su actividad como algo que no le pertenece.

En este orden de ideas, resulta fácil observar que si lo trágico no es una fuerza absoluta que supera infinitamente la posibilidad de actuar del ser humano, por tanto, este no está condenado a una suerte de quietismo político, sino que, en la lucha por su supervivencia, su misma condición trágica es el *dramatis personae* que origina una tensión insoportable en relación con la *praxis*, que está llamada a transformar esa situación. La transformación se desprende de las condiciones realmente existentes, de la situación del hombre con respecto al capital, que convierte en grilletes el movimiento social del valor en el capitalismo.

Con respecto al uso de la palabra *tragedia* hay que decir lo siguiente: la noción de lo trágico en Marx –como creo haber mostrado– hace su aparición en el proceso de autodestrucción –o de autoconfirmación mediante la autodestrucción– experimentado por el ser humano en el modo de producción burgués. En este contexto, lo trágico en Marx es la contradicción librada por la libertad humana contra el poder del mundo objetivo (la economía), conflicto en cuyo

desarrollo tiene necesariamente que sucumbir el hombre, por cuanto su derrota enuncia nuevos contenidos de vida para él.

Tal vez la tragedia en Marx, por eso, guarda alguna relación con la literatura trágica, en la medida en que apela a la idea de sacrificio. En dicha literatura el ser humano experimenta lo trágico como la escuela más ardua, pero al mismo tiempo más ennoblecedora del “conócete a ti mismo”. La grandeza de Edipo, por ejemplo, es el fruto de su capacidad de sufrimiento. El trágico camino que media entre la ceguera humana y la revelación divina conduce a la inteligencia de un rey que termina encontrándose a sí mismo, pues solo él está cualificado para cargar con semejante desventura.

Tratándose del ser humano en el capitalismo, su condición trágica es el fundamento real para refundar la sociedad sobre nuevas bases. Por eso, en el primer capítulo de *La ideología alemana*, Marx y Engels (2012, p. 63) dicen que el capitalismo se vuelve insoportable cuando engendra una masa de la humanidad completamente desposeída, y en *El Capital* (2011) Marx sostiene que las categorías de la economía burguesa pierden su misterio tan pronto como son desplazadas a otras formas de producción: “imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una gran fuerza social*” (p. 43).

Pero en Marx la tragedia del ser humano no está movida por ningún destino enigmático y, tampoco, esta termina con el hombre entregándose a sí mismo a la justicia que habrá de castigarlo, y que hace que los dioses triunfen por encima de todos los abismos de odio, rabia, venganza y abnegación. El hombre en Marx no está amenazado por el poder catastrófico de los dioses ni por el ciego poder del azar, sino por los conflictos que se desprenden del modo como produce su vida. Por este motivo –dije–, la tragedia es de carácter inmanente: el ser humano produce los instrumentos de su propia aniquilación; solo es trágico el desgarrar que se sigue de la *praxis* productiva.

Puede ocurrir que el concepto de lo trágico aborde la compleja cuestión de los géneros literarios. Si este es el caso, respecto a la posibilidad de fundamentar lo trágico en Marx a partir de una teoría de este tipo, habría primero que descubrir las implicaciones que la obra de Shakespeare, por ejemplo, pudo haber tenido en el pensamiento de Marx: a diferencia de lo que ocurre en la tragedia

clásica, en Shakespeare la contingencia humana no descansa en una ley divina, sino que se apoya ya solo en sí misma, abandonada a su suerte y rodeada de cadáveres de dioses. Sospecho que el interés de Marx por Shakespeare radica en la visionaria capacidad que el dramaturgo tuvo de definir la condición del hombre en toda su desnudez. Quizás, haciendo eco de las palabras de Hamlet, la tragedia en Marx es espejo y crónica abreviada de la época (Shakespeare, 2012, p. 341), pero, claro está, de la época burguesa

## Referencias

- Althusser, L. & Balibar, É. (2010). *Para leer El Capital*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Arteta, A. (1993). *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Dostoievski, F. (2015). *Crimen y castigo*. (Trad. I. Vicente). Madrid: Cátedra.
- Fromm, E. (2014). *Marx y su concepto del hombre*. (Trad. J. Campos). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Goethe, J. W. (2012). *El aprendiz de brujo*. (Trad. C. Blázquez). Madrid: Combel.
- Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. (Trad. J. Madariaga). Madrid: Akal.
- Lowry, M. (2014). *Bajo el volcán*. (Trad. R. Ortiz y Ortiz). Ciudad de México: Ediciones Era.
- Marx, K. (2006). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Agebe.
- Marx, K. (2011). *El Capital. Crítica de la economía política* (Vol. 1). (Trad. W. Rocés). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2012a). Introducción a la crítica de la economía política. En: C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico* (pp. 121-141). (Trad. C. Ruiz, P. Ribas, M. Sacristán). Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2012b). Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*. En: C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 171-180). (Trad. C. Ruiz, P. Ribas, M. Sacristán). Madrid: Alianza Editorial.

- Marx, K. (2014). Manuscritos de economía y filosofía. En: E. Fromm (Ed.), *Marx y su concepto del hombre* (pp. 97-201). (Trad. J. Campos). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (2012). Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (Capítulo 1 de *La ideología alemana* de Karl Marx y Friedrich Engels). En: C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico* (pp. 41-101). (Trad. C. Ruiz, P. Ribas, M. Sacristán). Madrid: Alianza Editorial.
- Shakespeare, W. (2012). Hamlet. En: *Tragedias. Obra completa* (Vol. 2). Ciudad de México: Debolsillo.
- Zeleny, J. (1978). *La estructura lógica de El Capital de Marx*. (Trad. M. Sacristán). Ciudad de México: Editorial Grijalbo.