

# **El concepto de sociedad en la Ideología Alemana: ¿inversión materialista? Entre Hegel y Feuerbach.**

María Belén Riveiro.

Cita:

María Belén Riveiro (2013). *El concepto de sociedad en la Ideología Alemana: ¿inversión materialista? Entre Hegel y Feuerbach*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/663>

## **X Jornadas de sociología de la UBA.**

**20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013 Mesa 71: La formación conceptual del socialismo y la sociología – Indagaciones históricas: El concepto de sociedad en la Ideología Alemana: ¿inversión materialista? Entre Hegel y Feuerbach: Riveiro, María Belén: UBA.**

En la presente ponencia analizaremos el primer capítulo de *La Ideología Alemana*: “1. Feuerbach. El contraste del modo de ver materialista y del idealista”. Nuestro eje será el concepto de sociedad y nos guiará el interés por rastrear las huellas de la filosofía de Hegel y Feuerbach, pero también las críticas a estos autores. Por ello intentaremos complejizar la idea de “inversión” como aquella que define la relación entre Marx y la filosofía hegeliana. En este sentido, nos interesa reponer ciertos temas de la filosofía de Hegel y de Feuerbach. Cabe destacar que esta ponencia cuenta con los valiosos aportes de lo trabajado y debatido en la cursada del segundo cuatrimestre de 2012 de la materia “El pensamiento sociológico del joven Marx. De la alienación a la praxis” (Cátedra Nocera).

### ***La Ideología Alemana***

Tomamos la *Ideología Alemana* por ser estimado por varios autores como un texto en el que Marx formula su propia teoría. Este libro es considerado un “texto marxista y no ya un texto pre-marxista (...) [que] deja de lado (...) entidades como conciencia, autoconciencia y ser de la especie, conceptos todos correspondientes al modo de pensamiento feuerbachiano y, por lo tanto, a la tendencia hegeliana de la filosofía alemana” (Ricoeur:1994,109). Además, tanto Marx como Engels resaltan lo significativo que fue para la reformulación y crítica de las teorías que tomaban como antecedentes. Ello lo vemos cuando Rossi cita el prefacio a la *Contribución de la crítica a la economía política* de Marx: “abandonamos tanto más agradablemente el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, cuanto que ya habíamos alcanzado nuestro fin principal que era ver claro en nosotros mismos” (Rossi:1971,20). Además, Engels se refiere al trabajo de dicho libro como aquel de “autoesclarecimiento”.

Dal Pra (1971) resalta la potencialidad del texto en tanto que en él se exponen los elementos del materialismo dialéctico. Es decir, se plantea un nuevo modo de conocer que disputa con el imperante en aquel contexto: “Si no puede darse otra filosofía sino la especulativa, que pretende para sus propias abstracciones una validez independiente de la historia real, Marx está dispuesto a renunciar a la filosofía” (Dal Pra:1971,251).

Otro de los puntos para destacar en cuanto a lo novedoso del texto es su género, tema que si bien no desarrollaremos nos interesa comentar. La respuesta de Marx a la filosofía de Feuerbach poseía el mismo género –tesis– en el que el propio filósofo había creado su teoría. En el cambio de género en la *Ideología* percibimos la necesidad de expresar conceptos, ideas y construcciones que no encuentran cabida en las tesis. El modo “desordenado” de *La Ideología Alemana* parece no deberse solo a que no se publicó al terminarse de escribir, sino también a la búsqueda de un estilo nuevo que no se acote a afirmaciones teóricas y que permita complementarse con la exposición de los “hechos reales”.

En este punto queremos resaltar que no es nuestro objetivo centrarnos en una ruptura “total” sino en captar la complejidad de la relación entre la propuesta de Marx y la filosofía que lo precede y que critica pero incorpora.

## **Materialismo ¿o? idealismo**

Para comenzar, realizaremos la afirmación general acerca de que el planteo novedoso de Marx se enriquece al tener en cuenta los aportes de Hegel y Feuerbach. Sin embargo, aquellas son dos figuras que reciben críticas contundentes en el libro. Cabe mencionar que, de todos modos, Feuerbach recibe un trato más respetuoso, sobre todo, en relación con los demás jóvenes hegelianos a quienes se los nombra como “San Max”, por ejemplo. Schmidt señala que “Marx le atribuye a Feuerbach haber sido el único en culminar y criticar a Hegel desde un punto de vista hegeliano” (Schmidt:1975,20). Es en esta tensión en la que nos proponemos centrarnos para indagar qué se toma, qué se rechaza y cómo se reformula.

Dal Pra plantea que Marx no dirime entre idealismo y materialismo, pues “no descubre ninguna diferencia radical entre las esencias y los “Sujetos imaginarios” del idealismo y la “naturaleza humana” del empirismo clásico” (Dal Pra:1971,253). A esta conclusión llega debido a que el objetivo de Marx no es “predicar a los hombres un objetivo sino explicar a los hombres como etapa de un movimiento real” (Bermudo:1975,507). El pensamiento burgués, en el que incluye la filosofía tanto de Hegel como de Feuerbach, no podía realizar este tipo de comprensión ya que es la sociedad burguesa la que supone la división del trabajo y por lo tanto un modo de conocer que se basa en las oposiciones entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica.

En relación con este nuevo planteo del modo de conocer, lo empírico se vuelve el:

*“‘proceso vital activo’ del cual son sujetos los hombres reales en sus condiciones determinadas (...) Marx considera empíricamente comprobable el nexo que vincula el modo de producción material con las relaciones sociales que ella produce (...) según el principio rector general de la concepción materialista del mundo y de la historia es preciso basarse en la abstracción fundada en el examen del desarrollo histórico de los hombres; por consiguiente habrá que recurrir a una causalidad que sea resultado de la repetición constante de los nexos verificados en la historia determinada”* (Dal Pra:1971,253-255).

Por ello en *La Ideología Alemana* la expresión “negación de la negación” no tiene lugar sino que se trata de un estudio histórico en términos de lucha de clases y de condiciones necesarias (Dal Pra:1975). Este cambio de foco no se puede reducir a la “superación” del idealismo ya que involucra dejar de lado el pensamiento burgués. Pero ello no se hace de cualquier manera, justamente se lo hace mediante el plantear un nuevo modo de conocer. La superación reside, no en la mera crítica al sistema filosófico, sino también en su explicación desde las bases materiales en las que se apoya, “explicación que consiste en mostrar su necesidad y su posibilidad, la necesidad de su problemática y de su carácter ideológico” (Bermudo:1975,501). Bermudo resalta lo sugerente de este planteo y de sus efectos:

*“Marx supera las oposiciones sujeto-objeto (...) que permanecen tanto en el idealismo como en el materialismo mecanicista. Lo que realmente supera Marx*

*es pues la filosofía burguesa en cualquiera de sus concreciones. Y esta superación es hecha posible, a nivel teórico, por su nuevo concepto de praxis (...) a nivel político nos parece que la tesis básica de la Ideología Alemana es que el proletariado deviene clase revolucionaria a través de la práctica revolucionaria” (Bermudo:1975, 536).*

En relación con lo expuesto, cabe destacar que el subtítulo del apartado que estudiamos de *La Ideología Alemana* es “El contraste del modo de ver materialista y del idealista”. Schmidt afirma que esta oposición no se plantea en el plano del pensamiento, ya que dicho contraste había sido superado por Feuerbach para exponer la tensión entre exposición y representación-especulación. Feuerbach criticaba a la filosofía por ser un monólogo de “El hombre” alienado de su realidad. Por ello propone al filósofo como hombre entre los hombres. En esta misma línea Marx propone:

*“(...) no se parte de los que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida (...) se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia” (Marx:1985,26).*

Por lo tanto, vemos que el contraste entre materialismo e idealismo no se puede resumir en una dicotomía, uno de cuyos polos desarrollaría Marx. En las *Tesis a Feuerbach*, Marx ya había señalado las críticas pero también aquello que recuperaría de cada filosofía: “De aquí, que el lado activo fuera desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente no conoce la actividad real, sensorial como tal” (Marx:1985,1). En esta cita, el “lado activo” parecería referirse a la actividad, el trabajo. Mientras que el materialismo aporta el aspecto de lo sensorial, no obstante, se queda en la receptividad pasiva de la naturaleza. Ello nos conduce a concentrarnos en algunos aspectos específicos: tanto en el desarrollo hegeliano sobre el trabajo como en el de los sentidos de Feuerbach. Para esta tarea nos guiaremos por la tesis de Schmidt: “Marx dota de contenido histórico-social, por medio del concepto de trabajo hegeliano, a las autoridades de Feuerbach: hombre y naturaleza” (Schmidt:1975,20).

## **Rastreo del concepto de sociedad**

Nuestro análisis tiene como eje el concepto de sociedad. Por ello comenzaremos por rastrearlo en *La Ideología Alemana*.

Marx adopta este concepto en sus premisas. Cabe aclarar que estas premisas se proponen como abstracciones “para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en ser de sus diferentes estratos” (Marx:1985,27) en vez de proponer “recetas” o un patrón fijo. Este aspecto del estudio de Marx es fundamental ya que el conocer reside en exponer las premisas del presente, en exponer, en presentar (contrapuesto a la acción de representar) lo que se presupone, es decir, las condiciones de producción y las relaciones sociales en las que nos encontramos inmersos.

Marx trabaja el tema de la historia y de sus premisas y menciona “tres aspectos [que] no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres ‘momentos’ que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia” (Marx:1985,29 y 30). Allí se evidencia la necesidad de cambiar de vocabulario frente “a la manera alemana”. Una de estas fases es la social. Por ello observamos que al tratar lo social y la sociedad, la definición no puede ser unívoca sino que forma parte de la concepción de historia en tanto que premisa que implica otras premisas: “el tercer factor (...) es el de que los hombres (...) comienzan (...) a crear a otros hombres, a procrear (...) esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales (...) tiene, por tanto, que desarrollarse con arreglo a datos empíricos existentes (...)” (Marx:1985,29). Es decir, este concepto tampoco es abstracto sino que posee una historia.

Por otro lado, rastreamos que la atención en el concepto de sociedad también se encuentra en los estudios de Hegel y de Feuerbach. Marx explica:

*“La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil (...) [ella] es el verdadero hogar y escenario de toda la historia (...) abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas (...) La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía [el subrayado pertenece al original]” (Marx:1985,38).*

El sociedad civil pertenece al estudio hegeliano. Riedel (1989), quien traza la historia del concepto de sociedad civil, explica que la adjetivación de la sociedad como civil se contrapone a la conceptualización de los iusnaturalistas. Éstos crean una división entre el hombre y el ciudadano, en cambio, Hegel propone que el hombre es un ser de necesidades y, por ello, hombre privado. De este modo, en la sociedad burguesa, el hombre es un ciudadano (Riedel:1989). Por ello, Riedel continúa explicando que Hegel “(...) puso en la conciencia de la época (...) nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de la sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado (...) y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía (...) solamente dentro de este proceso se separaron en el seno de la sociedad europea su constitución política y la civil” (Riedel:1989,214). En este punto, el planteo hegeliano coincide con aquel de la economía política inglesa, como la del teórico Adam Smith (Mazora:2003).

Creemos que este desarrollo posibilita a Marx introducirse en las relaciones de producción (a diferencia del momento del Estado que supone, según el autor, un salto abstracto para reconciliar intereses contrapuestos), punto que le interesa especialmente al Marx: “No ve [Feuerbach] que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social (...) el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones [que] modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades” (Marx:1985,47). Por ello, creemos que Marx está tomando a Hegel en este punto como lector de su época, la sociedad civil hegeliana es la sociedad burguesa.

Por último, el concepto de sociedad parece remitirse también a la filosofía de Feuerbach. En este sentido, encontramos que en la carta de Marx a Feuerbach

(en la que le envía su libro *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*) también resalta el concepto. Marx comenta: “El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de *sociedad*? [las bastardillas pertenecen al original]” (Marx:1982,679).

Aquí ya queda planteado el interés por este concepto. Sin embargo, es sugerente la cita porque reproduce un fragmento de La esencia del cristianismo:

*“la civilización depende del mundo externo, tiene necesidades innumerables y variadísimas; solo triunfa de los límites de la ciencia y de la vida con la actividad real. El cristianismo no necesita tantas cosas, y por eso no contienen principio alguno de progreso, de educación, ninguna tendencia al trabajo y al esfuerzo porque no rompe los obstáculos de la vida terrenal sino en la imaginación del cielo (...) la necesidad, la carencia, es la fuente de todo trabajo humano, y la sociedad no tiene otro fin, con el trabajo, que realizar un cielo terrestre”* (Feuerbach:1995,49).

A su vez, desde esta misma idea es que Marx va a criticar ,luego, a Feuerbach. En tanto la propuesta política no propone realizar un cielo terrestre sino transformar las condiciones materiales de vida.

En este punto es interesante pasar a desarrollar la relación Marx-Feuerbach.

## **La naturaleza en Feuerbach**

Para adentrarnos en aquellos puntos del planteo feuerbachiano que estudiaremos como huellas en el texto de Marx, partiremos de la explicación de Amengual (1980). Este autor lee a Feuerbach desde el concepto de reducción. Amengual toma esta categoría para referirse al movimiento que realiza Feuerbach y que tiene el sentido contrario al de la dialéctica hegeliana: su objetivo es deshipostasiar la totalidad y volver a sus momentos, en busca de su contenido inmediato. De este modo, se busca no volver abstracta o fija la relación entre los momentos y la totalidad, lo que llevaría a una pérdida del vínculo con la historia. Feuerbach explica que “Es verdad que la última categoría del proceso es la totalidad, la cual reúne en sí a las otras categorías: pero dado que ésta es una existencia temporal y determinada y lleva en sí el carácter de la particularidad, no puede recoger en sí a las otras existencias sin eliminarles el carácter de vida autónoma quitándoles el significado que tienen solo cuando gozan de su libertad total” (Feuerbach citado en Martínez Hidalgo:1997,107).

Este llamado de atención de Feuerbach frente al concepto de totalidad parece haber tenido un efecto en Marx, cuando plantea que

*“la historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede”* (Marx:1985, 49).

Para comprender lo planteado anteriormente debemos referirnos, aunque sea sucintamente, a la crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel. Feuerbach

señala: “Sólo el hombre piensa, no el Yo, no la razón. La nueva filosofía no se funda en (...) una razón carente de esencia, de color y de nombre, sino en una razón embebida de la sangre del hombre” (Feuerbach:1976,118). Por ello, Martínez Hidalgo señala que para Feuerbach la filosofía hegeliana es la “autoalienación de la razón” (Martínez Hidalgo:1997,103) ya que supone a un objeto que es proyección del sujeto: “(...) lo que el concepto (entendido de modo lógico-formal) ‘separa, porque reduce siempre a lo abstracto, unilateral, lo que en la realidad es universal, eso mismo lo liga el sentido, la intuición, la vida’” (Feuerbach citado en Schmidt:1975,83). Esto se debe a que es un diálogo dialéctico consigo misma mientras debería ser con la empiria. En consecuencia, “La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, a filosófico, absolutamente *antiescolástico*, es el principio del sensualismo [las bastardillas pertenecen al original]” (Feuerbach:1976,33).

El “principio sensualista” se define como una teoría del conocimiento en el que la verdad se basa en lo captado por los sentidos (el no yo): “los órganos de los sentidos se convierten en órganos de la filosofía” (Schmidt:1976,102). Aquello que captan los sentidos no es algo externo, como diría el materialismo mecanicista. Los sentidos también captan lo interior, al hombre: “La comunidad del hombre con el hombre es el principio y criterio primero de verdad y generalidad. La certeza misma de la existencia de otras cosas fuera de mí me está mediada por la certeza de la existencia de un hombre diferente de mí” (Schmidt:1975,73).

De ahí que se reformula la relación entre el sujeto y el objeto frente a aquella que proponía el idealismo: “La reducción consiste en afirmar que el objeto de la conciencia no es más que la esencia propia objetivada, y no puede ser otra cosa, pues en esta identidad consiste su ser, infinitud, autosuficiencia, autonomía” (Amengual:1980,63). Sin embargo, el objeto no queda subsumido al sujeto, es ello lo que le critica Feuerbach al idealismo y al materialismo que expone al sujeto como tabula rasa. Esta relación entre sujeto y objeto Mondolfo (1960) la denomina “unidad recíproca”. Para comprender esta relación entre objeto y sujeto es interesante el ejemplo sobre la sed y el hambre, para ello seguiremos a la explicación de Smith (1975). Feuerbach postula que el hombre viene con sed y hambre, que no son vacío ya que suponen un impulso para ser satisfechos (el impulso posee ya en sí potencialmente lo que no posee formalmente todavía). Esta sensación se da porque el objeto por fuera del sujeto ya es parte de él, su sustento y su sensación. Satisfacer la necesidad es volver a la unidad entre sujeto y objeto. “La satisfacción del hambre y de la sed, que se exteriorizan con disgusto, vincula el ser subjetivo con el objetivo; y asimismo muestra su –insuperable diferencia, es decir, la existencia transubjetiva de la naturaleza, en la cual y de la cual vivimos. Según Feuerbach, la ‘sensación del malestar sin sal’ es el ‘lazo entre la sal que nos es necesaria y la sal real fuera de nosotros’” (Schmidt:1975,226).

Si bien existe una identidad entre el objeto y el sujeto ninguno de ellos queda agotado en el otro (Amengual:1980). Feuerbach plantea: “(...) *fijado para sí mismo*, esto es, puesto fuera *del hombre*, el pensar se halla fuera de toda unión y de todo nexo con el mundo. Sólo te elevas al objeto (Objekt) rebajándote para ello a objeto, siendo Tú mismo objeto para otro. Tú sólo piensas porque *tus pensamientos* mismos pueden ser *pensados*, y estos sólo son verdaderos si pasan la prueba de la objetividad, si asimismo los reconoce otro *fuera de Tí*,

para el que ellos son objeto (...) solo está abierto el mundo para la cabeza abierta, y las únicas *aberturas de la cabeza* son *los sentidos* [las bastardillas pertenecen al original]" (Feuerbach:1976,119).

Los sentidos y el cuerpo son los medios por los que el hombre se vincula con el mundo. Sin embargo, esta no es una relación totalmente armónica. La naturaleza le opone resistencia al hombre, por lo que para satisfacer sus necesidades, debe transformarla (Schmidt: 1975). Mondolfo (1960) lo denomina función práctica de la naturaleza, ya que la conciencia del mundo es la conciencia de su limitación. Este desarrollo parece clave para Marx quien plantea también esta concepción de necesidad y de relación con la naturaleza: "La conciencia (...) es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugable" (Marx:1985,31). Agrega Marx que esta conciencia es social. El modo de satisfacer necesidades supone un determinado modo de relacionarse que justamente forma la fuerza productiva.

Para finalizar este aportado, mencionaremos el aporte de Mondolfo, quien se propone "restablecer en sus líneas esenciales" (Mondolfo:1960,20) la teoría de

Feuerbach frente a la figura que construye Marx de este teórico a fin de oponérsele, que no siempre es "justa". Por ello es interesante su trabajo sobre la relación entre Marx y Feuerbach. El autor arriba a la siguiente conclusión:

*"Los hombres, pues, son los factores de la historia, y lo son por aquella fuerza viva de la necesidad, que el humanismo de Feuerbach había puesto en claro.*

*Pero Feuerbach permanecía en el naturalismo, pues ponía a la humanidad en relación y en lucha con un obstáculo y un adversario siempre externo y*

*estáticamente igual: la Naturaleza. Marx, por el contrario, realiza el tránsito al historicismo, pues pone la humanidad dinámicamente en relación y en lucha*

*continua consigo misma, es decir, con sus mismas creaciones históricas, con la propia actividad pasada, creadora de condiciones, de relaciones y de formas*

*sociales [las bastardillas pertenecen al original]" (Mondolfo:1975,10).*

En la siguiente cita de Marx creemos que se condensan varias aristas que mencionamos: "las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario (...) sino premisas reales (...) son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida (...) la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza" (Marx:1985,19). Vislumbramos que una premisa supone la relación con la naturaleza en conexión con el individuo en tanto cuerpo. Sin embargo, cuando Marx se refiere a los individuos y su acción, lo haré en términos de producción. A fin de comprender cómo focaliza en la actividad de los individuos creemos que es necesario analizar uno de los aportes de Hegel.

## **El trabajo en Hegel**

Para analizar la categoría de trabajo en Marx creemos productivo remitirnos a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Desarrollaremos cómo entendemos esta dialéctica a fin de vincularla con las huellas que encontramos en *La Ideología Alemana*.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel traza la historia inmanente de la experiencia humana hacia el verdadero conocimiento. En este camino, se llega

a comprender que el objeto toma su objetividad del sujeto, que detrás del objeto –que se presentaba como algo autónomo– no hay nada más que el sujeto. Sin embargo, ello es solo una verdad subjetiva: “Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. El proceso de conocimiento se convierte en proceso de la historia” (Marcuse:2003,98). Así, Hegel pasa a enlazar cada momento de la conciencia con una etapa histórica (desde la ciudad-estado griega a la revolución francesa).

Dentro de esta complejísima teoría nos centraremos en la dialéctica del amo y el esclavo, ya que allí se desarrolla el concepto de trabajo que creemos reaparece con fuerza en Marx. Para ello seguiremos a Hippolite (1991), quien explica que la autoconciencia es deseo de los objetos que la rodean y de los que se apropia para utilizarlos. Sin embargo, la verdadera autorealización se da con otra autoconciencia, con otro deseo. La autoconciencia es el ser para sí en su pureza, niega toda alteridad y se afirma contra toda otra positividad. Ve en las otras autoconciencias otro extraño, no se reconoce. Por ello es solo certeza subjetiva y no verdad. La autoconciencia es saber de sí, retorno a sí mismo. De ahí que sea deseo, deseo de apoderarse de lo otro y de hacerlo suyo. Por eso es deseo de sí mismo y por ello el hecho de que el objeto de la autoconciencia solo pueda ser otro deseo –otra autoconciencia (su médium)–, deseo de su unidad. Este deseo se traduce en la lucha por el reconocimiento entre autoconciencias: demostrarse cómo son para sí, manifestar el adentro hacia el afuera, disolver la desigualdad que consiste en que cada una es una absoluta autocerteza para sí misma pero solo un objeto del médium de la vida para la otra.

Esta lucha supone que la autoconciencia se enfrenta a la muerte y se dan dos resultados de los que surgen el amo y el esclavo. Si bien la lucha a muerte no logra la intersubjetividad ya que no se supera al mantener y conservar lo superado, sí logra que la autoconciencia desdoble el bloque sin fisuras del yo. Valls Plana (1994) sostiene que no se trata del caso por excelencia de intersubjetividad pero que sí abre la posibilidad de una mediación en el bloque de la autoconciencia: “Resultando de esta primera experiencia es la disolución de esa unidad simple (...) esos dos momentos son en cuanto dos formas o figuras contrapuestas de la conciencia; la una, la autónoma (...) para la cual la esencia es el ser-para-sí, la otra, la no autónoma (la que no tiene su asiento en sí misma, para la cual la esencia es la vida o el ser-para-otro; la primera autoconciencia es el señor, y esta segunda el esclavo” (Hegel:2006,294). Es por esta potencialidad, entre otras cosas, que creemos que Marx explotó, que nos interesa detenernos en este momento.

Pasaremos a comentar brevemente la lucha entre las autoconciencias. Para ello seguiremos a Hippolite (1991). El arriesgar la vida es cuando se demuestra que la esencia no es el ser, el modo inmediato en que surge la autoconciencia. Ésta se despega del ser ahí vital. Al enfrentarse a la muerte, el hombre se eleva por encima de la vida y por ello se libera de la misma. El enfrentarse a la muerte supone experimentar que la vida es tan esencial como la autoconciencia. Por ello, una de las autoconciencias se enfrenta a la muerte, y con ello a la esclavitud de la vida, y su esencia se vuelve el ser para sí abstracto. Sin embargo, la otra autoconciencia prefiere la vida y queda en una relación de esclavitud en la que reconoce a la otra autoconciencia pero en la que aquella no la reconoce más que como un objeto: “En la historia, el

verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital. El amo expresa la tautología del yo=yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se liberará el esclavo” (Hippolite:1991,154).

Como vimos, el amo es la autoconsciencia para sí y es reconocido como tal por el esclavo. Por ello su independencia es relativa, ya que está mediada por el esclavo (se relaciona mediadamente con el esclavo y con la vida, con las cosas). El deseo del amo no conoce la resistencia de la vida (su indiferencia respecto de la naturaleza se muestra como desprecio por la vida, según Valls Plana (1994)), a diferencia del esclavo, que, frente a no poder negar completamente este mundo, lo elabora, lo trabaja, lo transforma (“goce retardado” según Hippolite (1991)). De este modo, el amo recibe la cosa humanizada por parte del esclavo.

El esclavo, si bien no se liberó de la esclavitud de la vida como el amo, sí experimentó la angustia al enfrentarse a la muerte que destruyó la solidez de la conciencia que lo ata a determinaciones concretas y a un determinado ser ahí. Ello lo diferencia de un mero objeto. Por lo tanto, la relación con la cosa es el trabajo. El esclavo choca con el ser independiente del mundo y para adecuarlo al deseo humano lo debe elaborar mediante el trabajo; así mprime la forma de la autoconsciencia al objeto por lo que puede verse a sí mismo allí: “el hacer formante (...) es a la vez la *individualidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual, en el trabajo (o fuera de ella), entra ahora en el elemento de lo que permanece y queda, es decir, del permanecer y del quedar; la conciencia trabajadora, la conciencia que trabaja, llega, por tanto, por esta vía a mirar el ser autónomo *como siendo ella misma* [las bastardillas pertenecen al original]” (Hegel:2003,299).

El objeto no desaparece con el trabajo, como sí sucede con el goce. Por ello, el esclavo al trabajar el objeto destruye su naturalidad –de la que no había querido desprenderse al enfrentar la muerte- y puede verse reflejado en el objeto de su trabajo:

*“El trabajo diferenciado de una habilidad particular, arranca de la conciencia espiritual del hombre y domina todas las cosas. Por parte del hombre viene a ser su lenguaje y su expresión. Por parte del objeto natural elaborado significa una elevación de este objeto, desde su ser natural a un nuevo ser humano y por tanto social. Y esta categoría específicamente humana del trabajo procede según Hegel del temor y el sometimiento absoluto. El hombre sólo puede actuar como hombre a través del sometimiento absoluto. Entonces se hace capaz de dominio universal y de autoafirmación. Pero el trabajo no es todavía una plena realización del hombre. En el fondo queda algo que no ha sido todavía satisfecho, el deseo de reconocimiento y de sociedad perfecta” (Valls Plana:1994,140).*

Valls Plana, a su vez, señala lo esencial que es ello para la teoría marxista. Recalca que Marx lo reinterpreta pero lo critica en tanto no lo percibe como un momento abstracto sino una relación concreta que es necesario transformar, como producto necesario de ciertas relaciones de trabajo (Marcuse:2003). Es decir, en este retomar a Hegel se lo resalta como lector privilegiado de su época.

Concluiremos este apartado con una cita de Marx en la que aparece la idea de trabajo sobre la naturaleza, que aquí ya pasa a conceptualizarse como producción, y que no se eterniza sino que corresponde a una “fase social” dentro de la historia de las fuerzas productivas:

*“La producción de la vida (...) se manifiesta inmediatamente como una doble relación [natural y social] (...) social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos (...) un determinado modo de producción ... lleva siempre aparejado un modo de cooperación o una determinada fase social ... que es, a su vez, una “fuerza productiva”; (...) la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social” (Marx:1985,30).*

## **La sociedad ¿o? el individuo**

Desde lo trabajo con respecto al concepto de Feuerbach de naturaleza y su efecto en el modo de conocer y al de trabajo en Hegel, creemos que podemos enriquecer nuestra lectura sobre la definición de relación social en Marx:

*“Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son: es decir, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad” (Marx:1985,25).*

Es decir, la relación se establece entre productores. Estos individuos no podrían ser pensados sin tener en cuenta la relación de transformación con los objetos que vimos planteada en Hegel. Sin embargo, esta relación tampoco se podría concebir en abstracto, sino en consideración de las condiciones materiales. Ello nos remite a la concepción de naturaleza en Feuerbach y a su crítica a la razón hegeliana.

Sin embargo, esta misma cita propone la existencia de individuos a la hora de pensar lo social. Es por ello que nos vemos en la necesidad de dar cuenta de esta tensión a fin de complejizar el planteo acerca de lo social en Marx.

Por un lado, encontramos la tesis de Bermudo (1975), según el cual el aspecto sociológico es el que se desataca en *La Ideología Alemana*. El autor expresa que ello se evidencia en el concepto de praxis, que se vuelve central en el planteo de Marx. La praxis se define como una relación social en la que se da una unidad dialéctica: la relación entre la teoría como aspecto consciente de la práctica y la práctica como actividad consciente. Bermudo sostiene que mientras que en los Manuscritos se hablaba de un aspecto antropológico que concebía al trabajo como producción y uno subjetivo-social, que trataba la venta de la fuerza de trabajo y la relación entre el obrero y el capitalista, *La Ideología Alemana* reformula estos conceptos. El trabajo-producción y el trabajo-actividad pasan a constituir el concepto de fuerzas productivas que no están referidas al individuo sino a la producción social. Lo subjetivo-social es objetivado por encima del hombre como desarrollo de relaciones sociales. Este proceso, Bermudo lo llama objetivación. Se trata del paso del sujeto desde ser

considerado un individuo a ser concebido como la sociedad. Por lo tanto, la práctica es la relación entre las fuerzas productivas (aspecto objetivo) y las relaciones de producción (lo subjetivo) que determinan el desarrollo de las primeras de manera dialéctica.

Si bien consideremos que el aporte de Bermudo es muy rico para el análisis creemos necesario hacer dialogar su posición con la de Ricoeur. Aquí cabe citar un fragmento de la obra de Marx:

*“La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos: solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal” (Marx:1985,86 y 87).*

En este fragmento observamos la necesidad de la “comunidad” para generar el cambio, sin embargo, no podemos soslayar que el sujeto del cambio aparece como “los individuos”. Además, Marx expresa: “Ahora bien, esta concepción [la dependencia entre los individuos para el control y dominación consciente de poderes] puede interpretarse (...) de un modo especulativo-idealista. Como ‘la autocreación de género’” (Marx:1985,39).

De ahí la relevancia del aporte de Ricoeur en relación con resaltar el lugar del individuo. Según el autor, Marx crea una reducción antropológica para explicar que son los individuos los que entran en las relaciones sociales. Además, Ricoeur plantea que “el gran descubrimiento de Marx es la compleja noción del individuo que vive en condiciones definidas” (Ricoeur:1994,139).

El mantener la dimensión de la relación entre individuos se vuelve esencial ya que Ricoeur da cuenta de los efectos de las diferentes relaciones que se establecen entre los hombres: “Marx dice que si en el proceso de trabajo los obreros son solo dientes de engranajes y obran como individuos de una clase, cuando se reúnen con sus camaradas lo hacen como individuos reales. Cuando entran en esta otra relación se sustraen a la relación de clase” (Ricoeur:1994,136).

En relación con ello, la tesis de Ricoeur es “la brecha entre humanismo y marxismo es inteligible solo si interpretamos el humanismo atendiendo a una afirmación de la conciencia y no del individuo real. La ruptura es la brecha entre la conciencia y el individuo real, no entre el ser humano y las estructuras” (Ricoeur:1994,135). Por ello, Ricoeur discrimina entre dos niveles de lectura de *La Ideología Alemana*: la reducción antropológica o genealogía y la explicación económica (juego de lenguaje del individuo real y juego de lenguaje de clases y fuerzas de producción). Mantener ese doble nivel de lectura es esencial. Sobre todo se resalta la necesidad de dar cuenta del primer nivel mencionado ya que “eliminar la antropología a favor del lenguaje económico es suponer que el estado actual de cosas es insuperable” (Ricoeur:1994,138). Una lectura parcial podría conllevar abstraer a la sociedad y volverla un poder ajeno, como aquel que vimos que ya Feuerbach criticaba porque deshistoriza:

*“El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se presenta a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder*

*ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres, y que incluso dirige esa voluntad y estos actos” (Marx:1985,36).*

## Bibliografía

- Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia.
- Bermudo, J. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Dotti, J. (1983). *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Madrid: Labor.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Hippolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Península.
- Marcuse, H. (1993). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Martinez Hidalgo, F. (1997). *Feuerbach, filósofo moral*. Murcia: Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones.
- Marx, K. (1982) *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos y Cartago.
- Mazora, M. (2003). *La sociedad civil en Hegel. Crítica y reconstrucción conceptual*. (pp.35-46; 47-58). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mondolfo, R. (1960). *Marx y el Marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Riedel, M. (1989). "El concepto de 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico" en V.V.A.A *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. (pp.195-222). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rossi, M. (1971). "La génesis del materialismo histórico", en Vol 3, *La concepción materialista de la historia*. (pp.19-70). Madrid: Alberto Corazón Editor.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).