

Continuidades y rupturas con la filosofía hegeliana en el análisis marxiano del trabajo alienado.

Agustín Diego Borelli.

Cita:

Agustín Diego Borelli (2013). *Continuidades y rupturas con la filosofía hegeliana en el análisis marxiano del trabajo alienado. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/666>

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.

Título: Continuidades y rupturas con la filosofía hegeliana en el análisis marxiano del trabajo alienado.

Autor: Borelli, Agustín Diego – Estudiante de Sociología UBA

Introducción.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx comienza su empresa de crítica a la economía política, discurso que llegó a él a través de Engels por sus “Esbozos para una crítica de la economía política” publicados en *Detsch-Französische Jahrbücher* (publicación en la que también trabajó Marx). Sin embargo no hay que perder de vista que los *Manuscritos*, se inscriben en un interés, por parte del autor, de crítica a la filosofía hegeliana. Ya en el prólogo Marx plantea abiertamente que uno de sus objetivos será la discusión de la dialéctica hegeliana.

En las primeras tres secciones del Primer Manuscrito (*Salario, Beneficio del Capital y Renta de la Tierra*), Marx analiza los aportes de la economía de la época y da cuenta de las contradicciones que surgen de los mismos. Sin embargo, los retoma y reconoce su importancia, principalmente el haber descubierto que es el trabajo aquello que genera valor.

Finalmente en la sección del “Trabajo Enajenado”, Marx admite partir de los conceptos y las leyes de la economía política. El problema es que la economía política parte de la propiedad privada pero no la explica. La economía no logra comprender la propiedad privada, porque a pesar de describir el proceso material de la propiedad privada por medio de leyes abstractas, no da cuenta de la relación esencial que estas leyes guardan con su objeto, de cómo estas leyes derivan de la esencia de la propiedad privada.

Como dice Ricoeur:

“Marx desea oponer un análisis de esencia al análisis de los hechos” (Ricoeur 1994; 81) Vemos entonces que Marx toma las categorías de la economía política, de ellas extrae sus conclusiones y muestra sus contradicciones. Pero, sin embargo, considera que un conocimiento científico no está dado por la enunciación de leyes abstractas, sino que requiere establecer las conexiones necesarias y esenciales entre las categorías. Así Marx parte de un “hecho *actual*”, del cual los aportes de la economía política pueden dar cuenta (si se sacan las respectivas conclusiones de sus premisas) y desarrollando el concepto del trabajo enajenado Marx explica la propiedad privada como la *realización* de este proceso de enajenación.

Es decir que en esta crítica a la economía política Marx pone en juego todo un bagaje de filosofía hegeliana, que se ve por ejemplo en la necesidad de un análisis de la *esencia* de la propiedad privada y en el *desarrollo del concepto* de trabajo alienado. Considero que en esta crítica a la economía política, como ya he mencionado, está en juego también una crítica a la filosofía. Estas críticas no ocurren de forma separada. En el momento en que Marx realiza la crítica a la economía política, pone en juego conceptos filosóficos que a su vez surgen de una crítica filosófica. Se podría pensar que “la figura fenomenológica [en el desarrollo del trabajo alienado] hace las veces de forma, mientras los hechos de la economía ofrecen el contenido material” (Del Pra 1974, 149).

Teniendo en cuenta estas consideraciones, este trabajo se centra en analizar las continuidades y las rupturas que se encuentran en el análisis del *trabajo enajenado* de Marx con la *dialéctica del amo y el siervo* de Hegel.

La elección de estos dos fragmentos está motivada por la centralidad que en ambos tiene el concepto de trabajo, así como también otros puntos de comparación que se pueden establecer, tales como la realización de los sujetos o las formas que adquieren las

relaciones de dominación.

Para llevar adelante esta tarea propongo como método hacer una lectura de la sección del *Trabajo Enajenado* del primer manuscrito, a la luz de la *Dialéctica del amo y el siervo* de Hegel para encontrar en primer lugar las líneas de continuidad y ruptura en la utilización de los conceptos, como así también en los modelos de análisis propuestos y las figuras a las que se apelan.

Por último, se tratará de resaltar la relevancia de los desarrollos filosóficos realizados por Feuerbach a la crítica de la filosofía hegeliana, no solo por su importancia intrínseca y la fama que sus aportes le hayan podido dar, sino por la influencia que tuvieron en el pensamiento de Marx. “Los únicos escritos desde la *Fenomenología* y *Lógica* de Hegel, que contienen una revolución teórica real” exclama Marx en el Prologo a los *Manuscritos* refiriéndose a los trabajos de Feuerbach.

Partir del *hecho actual*. Trabajo, objetivación y alineación.

Partiendo de las premisas de la economía política Marx da cuenta de una contradicción. Los economistas sostienen que es el trabajo lo que genera valor. El capital es trabajo acumulado, pero el capital tiene la capacidad de contratar trabajo y poder despedirlo. Es decir, el capital es producto del trabajo pero somete al mismo.

Así el hecho actual del cual parte, Marx lo describe de la siguiente forma:

“El trabajo se torna tanto más pobre cuanto más riqueza produce, con cuanto mayor volumen y poder incrementa su producción. El trabajador se convierte en una mercancía más barata cuanto más mercancía produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa al mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y, por cierto, en la proporción en que produce mercancías.” (Marx 2010: 106)

El concepto de *trabajo alienado* expresa este hecho, que el producto del trabajo se le presenta al trabajador como un ser *ajeno* a él, como una fuerza *independiente* de él, como así también, que su actividad se le presenta como ajena, como externa a él.

“El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador; la objetivación *como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación como *alienación*, como *enajenación*.” (Marx 2010: 106)

En este pasaje, Marx condensa la significación que van a tener tres conceptos centrales en su análisis del *trabajo alienado*, a la vez que nos permite vislumbrar a través de ellos líneas de continuidad y ruptura respecto de la dialéctica del *amo y el siervo* tal como la había planteado Hegel en la *Fenomenología*. Estos tres conceptos, como se notará, son los de *trabajo*, *objetivación* y *alienación*.

Para Hegel la alienación no tiene una connotación peyorativa. La alienación es un momento necesario en el desarrollo de la conciencia. La alienación hace referencia a la salida de la conciencia de sí misma para ponerse en un objeto, poner al objeto como sí misma. A través de la alienación la conciencia “asume la propia objetividad y en su “ser otro como tal” se hace no obstante siempre “en sí”” (Del Pra 1974: 148). La alienación es en Hegel un proceso necesario para el paso de la conciencia a la autoconciencia. Como tal, objetivación y alienación son en Hegel dos elementos que van juntos en el salir de la conciencia de sí misma y ponerse en un objeto.

Con respecto al análisis *del trabajo formativo* que realiza Hegel podemos ver como este proceso de alienación y objetivación es necesario para que el *siervo* pueda llegar a ser *autoconciencia* en sí para sí. A través de la experiencia del *temor a la muerte*, al *amo absoluto*, que realiza el siervo, éste se vuelve negatividad absoluta. Se da el momento de la *fluidificación*, la pérdida de todo lo objetual. Es un momento de pura negatividad, de disolución en sí. Aquí el siervo es sólo una autoconciencia en sí. Pero a diferencia del amo, a quien el objeto no se le presenta como algo autónomo y que por tanto se relaciona

con su objeto sólo a través de un deseo animal, que es la pura negatividad del mismo, que lo devora, lo destruye, el trabajo formativo que realiza el siervo es *deseo inhibido*. Este no destruye el objeto, sino que lo supera. El siervo le transmite su negatividad al objeto y lo transforma. Ahora, la autoconciencia del siervo ve que esa naturaleza que se le presentaba como *independiente*, es ella misma y se reconoce en el mundo objetivo que ha creado. De forma que de la pura negatividad, el siervo deviene en autoconciencia en y para sí a través del trabajo. Es decir que el alienarse, el salir de sí misma y objetivarse es un proceso necesario para la realización de la autoconciencia. Es lo que le permite a la conciencia que trabaja, al siervo, que solo es *en sí* en el momento de realizar la experiencia del temor a la muerte, al amo absoluto, recobrase para sí y reconocerse en el mundo objetual por él creado y por tanto devenir autoconciencia *en sí para sí*. En palabras del mismo Hegel: “La autoconciencia trabajadora, la conciencia que trabaja, llega, por tanto, por esta vía a mirar al ser autónomo [es decir a lo objetual, a la naturaleza que se le presentaba como independiente de ella misma] *como siendo ella misma*” (Hegel 2006: 299).

Sin embargo, en Marx la significación de la *alienación* cambia y pasa a tener una connotación peyorativa a la vez que se establece una clara diferencia de ésta respecto de la objetivación. Para Marx el trabajo también es una actividad cuyo resultado es la objetivación. El resultado, el producto de un trabajo es la objetivación. También aquí el trabajador sale de sí mismo y pone parte de su ser en el producto de su trabajo, “el trabajador pone la vida en el objeto” (Marx 2010: 107). Sin embargo en el trabajo alienado aquella vida que pone el trabajador “ya no le pertenece a él, sino al objeto” (Marx 2010: 107). Es decir que el trabajador ya no se recupera, no se reconoce en el mundo objetual por el creado. El mismo sigue manteniendo su autonomía. La alienación ya no es, o no solo es¹, un proceso necesario para la realización de la autoconciencia. Es la ruptura de la dialéctica por la cual el siervo se realizaba como autoconciencia en Hegel. La alienación en Marx significa el no reconocimiento en el objeto de trabajo. Este se presenta como una fuerza ajena y hostil independiente al trabajador. Esto es expresado de forma clara y concisa por el mismo Marx:

“La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino también que él existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno.” (Marx 2010: 107)

Por tanto para Marx la objetivación es un proceso necesario del trabajo. En la forma general del trabajo siempre hay objetivación. No sucede lo mismo con la alienación (siempre y cuando se entienda ésta de acuerdo a la reformulación del concepto previamente desarrollado). Pero en la forma de trabajo actual, en el trabajo como se da en la economía política, vale decir en la economía capitalista, es decir en esta *forma particular* de trabajo que es el *trabajo alienado*, ambos procesos (objetivación y alienación) se dan juntos, por tal la objetivación significa para el trabajador, la *pérdida del objeto* y la *desrealización*. Por esto mismo sostiene Marx:

“Lo que es el producto de su trabajo no lo es él [el trabajador]. Cuanto mayor es, pues este producto, tanto menor es el trabajador mismo.” (Marx 2010: 107)

Para poder comprender mejor el cambio operado por Marx sobre el concepto de alienación y su alcance, es necesario también hacer una referencia al concepto de alienación desarrollado por Feuerbach, el cual es retomado por Marx.

1 Se aclara que no solo es eso, porque cabría pensar que, de todas maneras, el proceso de alienación no deja de ser necesario para la realización, que el mismo se daría en un trabajo no enajenado, pero se reconoce que lo determinante del un trabajo alienado es que ese su punto último (el de la enajenación). Es decir que lo propio de un trabajo alienado es que este proceso de alienación es el límite al que llega el sujeto sin poder avanzar hacia el reconocimiento de sí mismo en ese mundo objetual por él creado.

El modelo de la alienación de Feuerbach es presentado primero en *La esencia del Cristianismo*, aplicado al estudio de la alienación religiosa y luego es ampliado en sus bases para una crítica a la filosofía especulativa en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en *Principios de la filosofía del futuro*. Para Feuerbach, con la alienación se daba un proceso de inversión. Alienación es tomar al predicado como sujeto. Así ve como en la religión todos los atributos divinos no son más que atributos del hombre. El hombre se escinde de sí mismo y ve a Dios como un ser que le resulta independiente. “El hombre objetiva en su religión su esencia secreta” (Feuerbach 1955: 85). Lo que es la esencia del hombre aparece así puesto en Dios, pero éste es visto como un ser diferente y autónomo que tiene poder sobre el hombre. El hombre no reconoce en Dios su propia esencia. Este descubrimiento le permite a Feuerbach operar una reducción antropológica de la religión. Por cuanto todos los atributos divinos se reducen a atributos humanos, la esencia de Dios no es más que la esencia del hombre.

Este método reductivo es retomado por Marx, así también en su análisis, la propiedad privada que es dada por la economía política como un hecho, es el resultado de la enajenación del trabajo. Marx da crédito al modelo de enajenación religiosa elaborado por Feuerbach y lo aplica a la crítica de la economía política. Marx recurre frecuentemente a la analogía entre el proceso de alineación del trabajo y el proceso de alineación de la religión.

“En este estadio del pensamiento de Marx no se afirma que la alienación religiosa proceda de la alineación económica; la relación es aquí una relación de analogía de modo que no es necesario llevar más lejos la interpretación.” (Ricoeur 1994: 83)

Para resaltar lo dicho y ponerlo de manifiesto de forma más palpable se puede apelar a la siguiente cita de los *Manuscritos*:

“Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto; pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es, pues, esa actividad, tanto más desprovisto de objeto se encuentra el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo no es él. Cuanto mayor es, pues, ese producto tanto menor es el trabajador mismo” (Marx 2010: 107)

Luego de definir el concepto de trabajo alienado atribuyendo las características que hemos presentado, “Marx procede como lo hiciera Hegel en la *Fenomenología*: analiza una figura, una forma explicando sus diferentes “momentos”” (Ricoeur 1994: 83). De tal manera, lo que propongo a continuación es seguir el desarrollo de este concepto tal como lo presenta Marx.

Los cuatro momentos del trabajo alienado.

El primer momento del trabajo alienado presentado por Marx es la alienación respecto del objeto de trabajo. Se refiere a la naturaleza externa, pero es de resaltar que Marx la llama *mundo externo sensorial*. El resaltar lo externo y sensorial no es casual. Es un indicio de cómo está operando la crítica feuerbachiana a la filosofía hegeliana.

Para poder esclarecer más esta idea será necesario exponer escuetamente algunas de sus implicaciones.

“Abstraer significa poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo sistema reposa en estos actos de abstracción. Ella identifica de nuevo ciertamente, lo que separa más sólo de una manera a su vez *separable, mediata*. La filosofía carece de *unidad inmediata, de certeza inmediata, de verdad inmediata*.” (Feuerbach 1976b: 25)

Feuerbach critica a la filosofía hegeliana de forma análoga a como llevó a cabo la crítica de la religión. En la filosofía hegeliana también se opera una inversión entre el sujeto y el predicado. En ésta el pensamiento es el sujeto y el ser el predicado. Por eso ésta filosofía enajena al hombre de sí mismo, y al mismo tiempo a éste de la naturaleza. A la inversa de la filosofía hegeliana que parte del infinito para concebir lo finito, la nueva filosofía debe

partir de lo finito y buscar lo infinito en lo finito. Si la filosofía especulativa invierte el camino y va de lo ideal a lo real, Feuerbach propone partir de lo real.

“El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre es *no filosofía*, lo que mas bien está *contra* la filosofía, se opone al pensamiento abstracto; por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Sólo así la filosofía se convertirá en un poder *universal, acontradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, afilosófico, absolutamente *antiescolástico*, es el principio del sensualismo.” (Feuerbach 1976b: 33)

Así Feuerbach considera el sensualismo como el principio que puede devolverle el hombre y la naturaleza a la filosofía y volver a unificar al ser y la naturaleza con el pensamiento.

Entonces, volviendo al análisis de los *Manuscritos de 1844*, hay que tener en cuenta que cuando Marx habla de *mundo externo sensorial*, está retomando ésta crítica feuerbachiana y quiere referirse al mundo externo, real y concreto tal como se le presenta al hombre. Es la naturaleza real que esta ahí. No es una abstracción.

Esta naturaleza por un lado aporta los *medios de vida del trabajo*, es decir lo objetos necesarios para trabajar, pero también los *medios de vida en sentido estricto*, es decir los medios de subsistencia física del trabajador. Por eso el trabajo alienado cuanto más produce también más aliena al trabajador la naturaleza en estos dos sentidos. Es decir, cuanto más se apropia de esta naturaleza por medio del trabajo tanto más se ve privado de sus medios de vida en los dos sentidos mencionados. Así el trabajador se hace siervo del objeto ya que “sólo en cuanto *trabajador* se mantiene como *sujeto físico* y sólo como *sujeto físico* es trabajador” (Marx 2010: 108). Aquí encontramos un momento de la dialéctica del amo y el siervo.

“El señor se *refiere al siervo mediatamente a través del ser autónomo* [es decir lo objetual]; pues precisamente a ese ser es a lo que el siervo se atiene; ese ser es su cadena de la que él en la lucha [por el reconocimiento] no fue capaz de abstraer, mostrándose, por tanto, como no autónomo, sino como teniendo su consistencia y su autonomía en la coseidad.” (Hegel 2006: 295)

En la lucha por el reconocimiento tal como es presentada por Hegel se encuentran dos conciencias contrapuestas y desiguales. Una, la que corresponde al señor es la autónoma, la cual es puro ser para sí, porque ha logrado realizar la abstracción de todo lo objetual al despreciar su vida y la del siervo. Sin embargo la conciencia del siervo no pudo realizar tal negación, por lo tanto es la conciencia no autónoma para la cual “la esencia es la vida o el ser para otro” (Hegel 2006: 294). A esta última corresponde el tener que trabajar la cosa, es decir el lado de la autonomía de la misma, lo cual es presentado en el *señorío* como un hacer inesencial.

En ambas exposiciones, la que realiza Marx y la que realiza Hegel, se ve cómo al sujeto que trabaja la naturaleza, ésta, se le presenta como autónoma, por tanto como algo que lo enfrenta, de la cual depende y por tanto a la cual se somete, y cómo esto impide el reconocerse como puro ser para sí.

El segundo momento de la enajenación hace referencia a la relación del trabajador con su actividad. Este momento se deduce del primero por cuanto que el producto sólo es el resultado de la actividad productora. Es decir, si el trabajo supone objetivación y ese objeto resultado del mismo es alienado al trabajador, esto quiere decir que “la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto de trabajo se resume solo la alienación, la enajenación en la actividad del trabajo mismo” (Marx 2010; 109).

Este momento de la enajenación consiste en que el trabajo es externo al trabajador. Este trabajo no pertenece a su esencia. En él el trabajador se niega. Por eso, el trabajador siente “que esta junto a sí mismo fuera del trabajo y que en el trabajo esta fuera de sí” (Marx 2010: 109-110). Por tanto este trabajo no es voluntario sino que es un trabajo

forzado. No satisface por sí mismo una necesidad sino que es un medio para satisfacer necesidades externas al trabajo. Esta exterioridad se manifiesta para el trabajador en que su trabajo no le pertenece, como en que tampoco se pertenece él en su trabajo.

Este aspecto del trabajo también es presentado por Hegel y también se desprende del anteriormente presentado. En efecto, Hegel sostiene que:

“... lo que el siervo hace es propiamente el hacer del señor; para el señor solo hay el ser para sí, la esencia o; la esencia es el puro poder negativo para el que la cosa nada es y, por tanto, el puro y esencial hacer en la relación que estamos describiendo; el siervo en cambio, no es un hacer puro o puro hacer, sino un hacer inesencial.” (Hegel 2006: 296)

En ambos casos que se presenta un hacer que no pertenece al sujeto que trabaja, por tanto, un hacer inesencial, que no pertenece a su esencia, por cual el sujeto no se puede realizar; en Marx, como ya ha quedado claro, a causa de la alienación y, en este caso, en Hegel por no darse la reciprocidad que exige el mutuo reconocimiento de las autoconciencias. Al respecto cabe recordar que no solo el siervo hace contra sí aquello que el señor hace contra él, sino que el siervo no hace contra el señor lo que este hace contra él y el señor, por su lado, no hace contra sí mismo lo que hace contra el siervo. En el análisis marxiano el resultado de esta enajenación de su actividad, es que el hombre siente que actúa libremente sólo cuando realiza sus funciones animales. Estas funciones se refieren a las necesarias para mantener la subsistencia física, se refieren a la vida biológica. “Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal.” (Marx 2010: 110). Sin embargo, Marx aclara que estas funciones son también auténticamente humanas, sólo que “en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana, y que las convierte en sus fines últimos y únicos, son actividades animales” (Marx 2010: 110).

Este fragmento está cargado de reminiscencias de la filosofía hegeliana pero recién se van a desarrollar con más consistencia al llegar al tercer momento. El mismo deviene de las consecuencias lógicas de los anteriores, pero más aun, parece la expresión conceptual del hecho de que el hombre se afirme en lo animal y se sienta desrealizado en lo humano. Este tercer momento es la alienación del ser genérico del hombre.

Marx primeramente da su definición de ser genérico para luego profundizar en el análisis. “El hombre es un ser genérico, no sólo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género, tanto al propio como al de las restantes cosas, sino también – y esto es sólo otra expresión de la misma idea- porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como con un ser *universal* y, por ello, libre.” (Marx 2010: 111)

En este momento, puede volver a notarse la injerencia del pensamiento feuerbachiano. Aquí aparece el tema de la esencia genérica del hombre. Al hablar de esencia genérica se apela al colectivo, a la humanidad. Así en sus análisis de la alienación religiosa Feuerbach sostiene que el portador de los predicados divinos es la humanidad y no que en cada ser humano se encuentra toda esa esencia alienada en lo divino. Sin embargo también en este momento del análisis del trabajo alienado surgen elementos de la filosofía hegeliana. El mismo Hegel trató el tema del ser genérico y pueden notarse continuidades con el mismo.

Para Marx la vida genérica tanto del hombre como del animal, consiste en que físicamente tanto el hombre como el animal, viven de la naturaleza inorgánica. Marx nos da una definición clara de lo que es la naturaleza inorgánica:

“La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo a fin de no perecer.” (Marx 2010:112)

Ahora presentemos una cita de la *Fenomenológica del Espíritu* acerca del surgimiento de un ser viviente particular en la dialéctica de la vida:

“Esa figura se presenta como vuelta contra la sustancia *universal*, negando la fluidez y su

continuidad con ella, y afirmándose como algo no disoluble en ese universal, sino como algo que por segregación se mantiene contra su naturaleza inorgánica [contra eso de donde viene], y mediante consunción de ella.” (Hegel 2006: 281)

Así podemos ver la gran similitud en ambos casos de la presentación y significación del concepto de naturaleza inorgánica. La naturaleza inorgánica es así también, aquello de lo que se diferencia el hombre, es decir la naturaleza. Por eso a pesar de su diferenciación el hombre es también naturaleza, es también un ser natural. Así se explica que Marx sostenga que las funciones animales son a su vez auténticamente humanas. Por esta misma razón nos dice Marx:

“El hecho de que la vida física y espiritual depende de la naturaleza inorgánica no significa otra cosa, sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza” (Marx 2010: 112).

Sin embargo a diferencia del animal, la universalidad del hombre está dada por el mayor ámbito de esta naturaleza inorgánica de la que vive. Esta universalidad “aparece, en la práctica, precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico” (Marx 2010: 112) , tanto como medio de vida inmediato, como objeto de su actividad vital.

Para Hegel lo humano también es vida biológica y por tanto naturaleza, pero supera esa condición. Por ende también diferencia lo propiamente humano de lo animal, si bien reconoce a esto último como un momento de aquello.

“La figura diferente solo viva, suprime y supera en el proceso mismo de la vida también su propia autonomía, pero junto con su diferencia cesa ella a la vez de ser lo que ella es; pero no, esa figura diferente o distinta que ahora es aquí el objeto de la autoconciencia sigue siendo objeto autónomo en esta negatividad de sí mismo; y es por ello por lo que ese objeto es para sí mismo género, fluido universal en ese su serse él propio que representa su individualidad y separación, es decir, ese ser él su propia particularización o segregación; ese objeto es autoconciencia viva, autoconciencia viviente.” (Hegel 2006: 285).

Lo animal para Hegel no puede superar su individualización en la dialéctica de la vida sino más que por medio de la muerte. Pero aquí no hay un recuperarse, sino que implica dejar ser lo que se es. Por su parte la autoconciencia que comienza siendo puro yo indistinto puede superarse a través de la mediación del deseo ya que en su intento de suprimir lo independiente y ganar certeza de sí puede experimentar su ser otro por medio del verse en lo otro (que luego se verá que es también autoconciencia) y su posterior recuperarse como ser para sí.

Para Marx la actividad vital del hombre es el trabajo. Esta es una actividad libre y consciente. Esto lo diferencia del animal por cuanto que este no se diferencia de su actividad vital. “El hombre convierte su actividad vital misma en el objeto de su voluntad y de su conciencia” (Marx 2010: 112). Ello lo hace un ser genérico porque lo abre a lo universal. Su hacer no está determinado por una fuerza externa como lo está lo animal. Este no estar determinado por una fuerza externa es lo que permite la superación que realiza la autoconciencia. Como se puede ver en esta última caracterización de la actividad vital del hombre, tenemos más elementos hegelianos en el análisis marxiano que hacen referencia a la diferenciación entre lo animal y lo humano.

Si el hombre es consciente de su actividad vital, si su vida es objeto de su conciencia y voluntad, en términos hegelianos estaríamos en el nivel de la autoconciencia, el saber de sí mismo. Este es el nivel propiamente humano en Hegel, mientras que lo animal es la figura solamente viva, la cual sólo puede superar su independencia en la dialéctica de la vida (es decir con la naturaleza inorgánica) por medio de su propia muerte. No puede superar el deseo animal que solo consume lo objetual y lo destruye. Esto por otra parte se condice con la siguiente afirmación de Marx.

“La creación de un *mundo objetivo* a través de la práctica, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la prueba de que el hombre es un ser genérico consciente...” (Marx 2010:

113)

Otra vez las itálicas son muy sugestivas. Para la elaboración de la naturaleza ya vimos como en Hegel había que superar el deseo de consumir la cosa, y esta posibilidad estaba dada por el deseo inhibido del siervo quien creaba su mundo objetivo con el trabajo. Para Marx la auténtica producción humana también esta liberada de necesidad. Así vemos que el concepto de producción en este sentido sobrepasa la producción económica.

“...la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida.” (Marx 2010: 112)

Entonces el hombre deviene ser genérico a través de la producción de su mundo objetivo. A partir de ello Marx presenta el problema de la alienación del ser genérico del hombre de forma precisa:

“El objeto del trabajo es, por ello, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: en la medida en que este no solo se duplica, como en la conciencia, intelectualmente, sino de modo activo, real; y, por eso, se contempla a sí mismo en un mundo por él creado. Por ende, en la medida en que el trabajo alienado despoja al hombre del objeto de su producción, lo despoja de su vida genérica, su verdadera objetividad genérica y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica.” (Marx 2010: 113-114)

En efecto, ya vimos que en el primer momento del trabajo alienado, el trabajador era despojado del objeto de su producción lo cual implicaba también que su misma actividad en la producción no le perteneciera en el segundo momento. Así la universalidad del hombre es rebajada. En la medida en que se aliena al hombre de la naturaleza (primer momento) y de sí mismo, en su actividad vital (segundo momento), se aliena al hombre del género. Pero no sólo esta vida genérica se le aliena al hombre, sino que se le presenta a él solo como un medio de su existencia individual. Es decir que lo humano mismo se le presenta como un simple medio para satisfacer sus necesidades físico-biológicas inmediatas, por ende rebajado a una finalidad perteneciente a lo animal. El cuarto momento deriva también lógicamente de los anteriores. Este es el momento de la *alineación del hombre* respecto del *hombre*. La alienación del hombre se realiza y expresa en la relación de un hombre con otro. “Así pues, en la relación del trabajo alienado, cada hombre considera al otro según el parámetro y la relación en que se encuentra él mismo como trabajador” (Marx 2010: 115). Este es un momento de alienación a nivel de la intersubjetividad que refuerza el concepto de la alineación del ser genérico.

Para comprender esto es necesario tener en cuenta que para Marx “la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida” Marx 2010: 112). Efectivamente el hombre se hace hombre (en cuanto género) por medio del trabajo. Si esta actividad vital del género se presenta alienada, es el género humano aquello que se aliena.

Si previamente se dijo que en el ser genérico como lo planteaba Marx podían encontrarse relaciones con el momento de la autoconciencia en Hegel (sobre todo si consideramos su diferenciación con lo animal), tenemos ahora más elementos que sostienen lo dicho. En efecto para Hegel una autoconciencia solo puede realizarse con otra autoconciencia. Aquí también se presenta el elemento de la intersubjetividad en la lucha por el reconocimiento. Por tanto si no reconozco a la otra autoconciencia como tal y la supero a la vez que ella me supera, no puedo llegar a la plena realización.

Para Hegel una autoconciencia es en y para sí en cuanto ella es otro. Es solo en cuanto es reconocida. El movimiento del reconocimiento supone tres *dobles sentidos*. En el primero la conciencia sale de sí y se pierde en un ser distinto, pero la autoconciencia supera al otro ya que no lo ve como un ser, sino que se ve a sí misma en lo otro. Luego la autoconciencia debe superar la autonomía de la otra para adquirir certeza de sí misma como esencia y por tanto debe superarse a sí misma dado que la otra es ella misma. Por último mediante tal superar a la otra la autoconciencia se recobra a sí misma, pero al mismo tiempo en ese recobrarse libera o recobra al otro.

En este movimiento una autoconciencia esta frente a otra autoconciencia y para que se

de el reconocimiento es necesario que este hacer sea mutuo. Es una relación intersubjetiva. “Es una relación de reconocimiento mutuo. En ésta, cada una de las conciencias representa el papel medio o lugar a través del cual se posibilita la reflexión del yo. Este medio sin embargo, no es un medio puramente pasivo, sino que debe cooperar en la acción que pasa a través de él” (Valls Plana 1994: 120).

Volviendo a los *Manuscritos* Marx dice:

“Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta a los otros hombres-” (Marx 2010: 114)

Es decir que el proceso de alienación no solo es interno. La forma de relacionarse alienada con el objeto, es la forma en la que el hombre se relaciona con los demás.

“Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del otro hombre con el hombre, como también con el trabajo y el objeto de trabajo de otro hombre.”

La relación intersubjetiva se vuelve alienada en tanto que al adoptar la forma alienada de relacionarse con su trabajo como medio para relacionarse con los demás, se pierde la posibilidad de reconocer al otro. En efecto, si el trabajador se pierde a si mismo porque no puede recuperarse en su objeto, pierde la mediación necesaria no solo para reconocerse él mismo, sino también al resto de los hombres.

El que no trabaja.

Finalmente, luego de exponer los momentos del trabajo alienado, Marx se pregunta a quién pertenece todo ese producto y ese trabajo enajenado. Ese ser ajeno solo puede ser otro hombre.

Este otro hombre distinto del trabajador al que pertenece el producto y el trabajo enajenado, es el que no trabaja, el capitalista.

Marx considera que la relación de un hombre consigo mismo, no deviene objetiva si no es a través de la relación con otro hombre. Por tanto, si se relaciona con su actividad como con una actividad no libre quiere decir, que se relaciona en su actividad como con una actividad al servicio de otro hombre. En este punto se hace patente nuevamente la analogía con la relación intersubjetiva desarrollada por Hegel y diversos elementos de la misma: su necesidad para superar la certeza, es decir lo meramente subjetivo, y llegar al momento de la verdad, la duplicación de las autoconciencias, la desigualdad en la lucha por el reconocimiento.

Es por lo anteriormente dicho que Marx considera que la alineación se da por un medio de índole práctica. Así el trabajador mediante su trabajo alienado no solo genera una relación de alineación respecto de su producto y su actividad, sino que también genera la relación con otro hombre respecto de su producto y su actividad y la relación en la que se encuentra con ese otro hombre, por tanto genera el dominio de aquel que no produce. La economía política no daba cuenta de esa relación inmediata del trabajador y su producción, por tanto ocultaba la enajenación presente en la esencia del trabajo.

En este momento aparece claramente dentro del análisis de Marx la figura del *señor o amo*. Marx atribuye a este hombre (el que no trabaja) y a su relación con quien trabaja características análogas a las que Hegel atribuye al amo y a su relación con el siervo. Uno trabaja y otro goza del producto:

“Si la actividad, es para este [el trabajador] una tortura debe ser *disfrute* y alegría vital para el otro [el que no trabaja]”

La relación desigual en el reconocimiento y la falta de correspondencia en su hacer mutuo:

“...el no trabajador hace contra el trabajador todo aquello que este realiza en contra de sí, pero no hace contra sí mismo lo que hace en contra del trabajador” (Marx 2010: 121)

Conclusiones.

En el análisis marxiano del trabajo enajenado podemos reconocer las influencias tanto

feuerbachiana como hegeliana.

Por el lado de la influencia de Feuerbach encontramos sobre todo la matriz de análisis general de la alienación, entendiendo a ésta como una inversión. Así el análisis concluye en mostrar, con el desarrollo del concepto de trabajo alienado, que es éste la causa de la propiedad privada. Es decir que la propiedad privada no es más que la realización del trabajo enajenado.

No menos importante es la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa hegeliana. Su crítica al lugar de supremacía que se le da a lo infinito en desmedro de lo finito, a la ponderación de lo absoluto y la falta de contenido real.

Sin embargo este análisis marxiano contiene varios elementos claramente hegelianos. La necesidad del movimiento dialéctico, el poder deducir una proposición de la otra, la concepción de conocimiento científico el cual debe dar cuenta de las particularidades pero fijar las necesidades objetivas, las generalidades permanentes; la importancia dada el trabajo y a la relación entre hombre y naturaleza, la importancia para el hombre de las relaciones intersubjetivas, son algunos de los elementos hegelianos que se reconocen, como ya vimos, en el análisis marxiano, sin contar las numerosas analogías que se pueden establecer entre diversas dialécticas hegelianas y los momentos que presenta Marx en el trabajo alienado.

El avance de Marx respecto de Hegel es no apelar a la *Idea* como concepto de la historia y por tanto, el abandono de la convicción del triunfo de la plena realización del hombre. Y es precisamente en este sentido que opera la crítica feuerbachiana a la filosofía hegeliana. En efecto, Marx apela a los economistas porque ellos describen las condiciones reales de la vida. Así partiendo de sus premisas otorga mayor realismo y contenido al análisis del trabajo alienado.

Del Pra sintetiza muy bien el aporte tanto de Feuerbach como de Hegel al análisis marxiano:

“Y si con gran autoridad Feuerbach señala la necesidad de situarse frente a la realidad, Hegel indica con no menos autoridad la importancia que para comprenderla tienen las estructuras evolutivas dinámicas, que son el instrumento propio del pensamiento.” (Del Pra 1971: 159)

Bibliografía.

- Astrada, C. y Korn, A. (2005). *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Quadrata.
- Del Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Dri, R. (2006). *La Fenomenológica del espíritu de Hegel. Tomo2. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Buenos Aires: Biblos.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: 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.
- Labarriere, P. J. (1985). *La Fenomenológica del Espíritu de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Hidalgo, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral*. Murcia: Universidad de Murcia Servicio de publicaciones.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos Económico- Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Nocera, P. (2005). “La abstracción real en El Capital de Karl Marx. Apuntes para una reconstrucción” en *Nómadas – Revista crítica de ciencias jurídicas y sociales*. Numero 12 (Julio- diciembre). Madrid: Universidad Complutense.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).

