

DR. JESUS RODOLFO SANTANDER
LOUVAIN

LA FILOSOFIA MARXISTA DEL TRABAJO. I. (*)

(*) Este trabajo constituye el 1er. capítulo de la Tesis de Doctorado en Filosofía sobre "Trabajo y praxis en *El Ser y el tiempo* de M. Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo", defendida en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, en 1979.-

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

Introducción

Nuestro propósito es aproximar el pensamiento de Heidegger y la filosofía marxista del trabajo. Para ello desarrollaremos en esta parte algunos aspectos significativos del pensamiento marxista sobre el trabajo, la praxis y la alienación. Nos ocuparemos principalmente con los "Manuscritos de París", las "Tesis sobre Feuerbach" y con algunos textos de "El Capital". Pero no nos limitaremos a las obras de Marx y apelaremos a dos trabajos pertenecientes uno a Herbert Marcuse, el otro a Karel Kosík. Ambos autores han desarrollado los puntos de vistas de Marx, aunque no siempre en forma coincidente.

1. LOS CONCEPTOS DE TRABAJO Y PRAXIS

1) El concepto de trabajo en la "Fenomenología del Espíritu"

Marx desarrolla el concepto filosófico de trabajo que encuentra en Hegel. En los "Manuscritos económico-filosóficos" escritos en París en 1844, Marx decía que el inmenso mérito de la "Fenomenología del Espíritu" es que Hegel en ella aprehende la esencia del trabajo y al hombre como resultado de este trabajo (1). Este reconocimiento podría transfor-

1) "Das Grosse an der Hegelschen P h a n o m e n o l o g i e und ihrem Endresultat — der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip — ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entausserung und als Aufhebung dieser Entausserung; dass er also das Wesen des A r b e i t fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen A r b e i t begreift. Das w i r k l i c h e, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens; d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, dass er wirklich alle seine G a t t u n g s k r a f t e — was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschlechteraus-scheidung, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist". K. MARX, "Ukononisch-philosophische Manuskripte", pág. 113.

mañse en un reconocimiento del idealismo alemán en la medida en que éste contribuye a la formación del concepto de trabajo en las obras de Kant, de Fichte y del joven Hegel (2). Pero nosotros nos limitamos al estudio de ese concepto en la "Fenomenología del Espíritu" que es el lugar donde Marx lo encuentra. El concepto hegeliano de trabajo constituye la base del concepto marxista de trabajo. Nos proponemos en el presente párrafo determinar esa base, que es punto de partida del concepto de trabajo que Marx desarrolla, ocupándonos con el capítulo 4, sitio donde el trabajo se tematiza estrechamente ligado a la lucha de las conciencias y a la dialéctica del amo y del esclavo. Consideramos primero estos dos aspectos, luego nos ocupamos del concepto de trabajo.

A) La lucha de las conciencias por el reconocimiento

En el comienzo de esta dialéctica tenemos la conciencia singular aislada (Yo=Yo), el resultado es el elevamiento de la conciencia singular a la conciencia universal. Pero para devenir conciencia de sí es necesario la mediación, ya que no basta el Yo=Yo dado al comienzo. La dialéctica se desencadena cuando un individuo aparece frente a otro individuo. Estos individuos aparecen el uno para el otro como objetos cualquiera hundidos en la vida, esto es, como cosas vivientes y no como puro ser-para-sí o conciencia de sí. Por otra parte, cada una de ellas se sabe absoluta pero no tiene una certeza absoluta de su ser para sí mientras el otro no la reconozca. Por ello debe entablarse una lucha en la que, por el riesgo de su propia vida, cada contendiente trata de mostrarse desligado de la vida, libre de toda singularidad. Este riesgo es necesario a la conciencia de sí, porque sólo en el riesgo de la vida puede probarse que ella no es meramente el ser o vida en la cual surge, sino que está por encima de la vida, esto es, que su esencia es libertad, puro ser-para-sí y que nada en esa libertad es más que un momento. "Sólo por el riesgo de la vida se conserva la libertad" (3).

Por otra parte, sólo en una lucha de este tipo podemos lograr la verdad de la certeza de nuestro ser para sí, esto es, sólo si el otro reconoce en una lucha a muerte nuestro ser para sí, logro una certeza de mí no sólo mía sino en el otro. Es en la otra autoconciencia que la conciencia de sí se reconoce como puro ser para sí, alcanzando de este modo una certeza no meramente subjetiva sino objetiva de la libertad.

2) Marx no conoció los trabajos del joven Hegel. Cfr. Jean Hyppolite, "Etudes sur Marx et Hegel", pág. 121.

3) G.W.F. HEGEL, "La Phénoménologie de l'Esprit", T.I, pág. 159.

Debemos distinguir esta lucha de las conciencias de la que libran los animales. Los animales luchan por la conservación o por la extensión de su poder. En la lucha de las conciencias se combate para ser reconocido. Para probarnos a nosotros mismos que somos una conciencia de sí autónoma, debemos probárselo al otro. Esto pone de manifiesto el carácter espiritual que Hegel otorga a la lucha. No debe pensarse que esta lucha es un hecho histórico que ocurre en lugar y fecha determinados. Estamos más bien ante "una categoría de la vida histórica", una condición de la experiencia humana que Hegel descubre "estudiando las condiciones del desarrollo de la conciencia de sí" (4).

B) La dialéctica del amo y del esclavo

¿Cuál es el resultado de esta experiencia que la conciencia de sí hace en la lucha por el reconocimiento?

En la lucha pongo en peligro la vida del otro como el otro pone la mía. Pero al buscar el reconocimiento del otro, comprendo que la muerte en tanto negación natural elimina la posibilidad del reconocimiento. Entiendo, por lo tanto, la vida como condición esencial de la conciencia, tan esencial como la conciencia de sí. Desemboco en otra experiencia donde ya no se trata de una negación natural, sino espiritual (que niega y conserva) que será el trabajo del esclavo. No habrá eliminación física ni del uno, ni del otro, pues de haberla no se daría lo que buscamos, a saber, el reconocimiento. "Para devenir hombre, el hombre debe permanecer con vida". El resultado de la lucha no es, entonces, la eliminación física, sino un vencedor y un vencido, un amo y un esclavo.

El amo es "la conciencia independiente para la cual el ser-para-sí es esencia"; el esclavo "la conciencia dependiente que tiene por esencia la vida o el ser para otro" (5). Los dos momentos de la conciencia de sí se separan en las dos figuras del amo y del esclavo. Mientras que la conciencia del Amo "se eleva por encima del ser de la vida", a la conciencia cosificada del esclavo pertenecerá, en cambio, el "estar esencialmente sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general", esto es, ser para otra conciencia (6). El esclavo hizo su elección: prefirió "vivir (es-

4) J. HYPOLITE, "Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit'", T.I. pág. 164.

5) HEGEL, op. cit. I, pág. 161.

6) HYPOLITE, op. cit. I, pág. 167. HEGEL, op. cit. I, pág. 161.

clavo) que morir (por la libertad)"; por ello ha quedado "sometido al mundo natural" (7). En cambio el amo, que enfrentó la muerte conscientemente, se liberó del mundo natural. Pero el triunfo definitivo no será del amo sino del esclavo.

El amo no reconoce al esclavo pero es reconocido por la conciencia del esclavo. Pero la conciencia del esclavo es una conciencia inesencial, es la conciencia de un hombre que no es más que esclavo. Esto degrada el reconocimiento. Hay una imposibilidad en el amo mismo: no puede ser reconocido por hombres libres.

El amo lucha como hombre por el reconocimiento pero en relación al objeto no pasa el nivel del deseo (Begierde). Se limita, en efecto, a destruir el objeto elaborado por el esclavo en el trabajo, consumiéndolo. "Puede morir como hombre, pero no puede vivir sino como animal". Esto es lo que Kojève llama la "inhumanidad" del amo (8).

C) El trabajo

El amo y el esclavo guardan una distinta relación a la cosa. El esclavo niega la cosa pero "sin conducir la negación a su término". No llega al goce. Esta negación inacabada no es otra cosa que la elaboración (Bearbeitet) de la cosa en el trabajo. La cosa es transformada, formada, elaborada, trabajada, pero manteniendo su independencia frente al esclavo (9).

El amo no se enfrenta directamente con la naturaleza, ese poder extranjero, ajeno, sino con una naturaleza mediada por el trabajo del esclavo, donde mediación significa negación, de modo que podemos igualmente decir que el amo no se enfrenta inmediatamente con la naturaleza sino con una naturaleza negada. Una naturaleza negada es una naturaleza de la que ha desaparecido lo extraño a la conciencia, una naturaleza que, en la transformación, ha sido subjetivada. Por ello ese objeto no le ofrece resistencias. La cosa es "nada" frente al amo quien, frente a la cosa, es "puro poder negativo" (10).

El ser del amo es negador porque alcanzó la conciencia de sí en una lucha que probó, de un lado, que él no estaba ligado a la vida, del otro,

7) A. KOJEVE, "La dialéctica del amo y del esclavo", pág. 61.

8) KOJEVE, op. cit. pág. 62.

9) HEGEL, op. cit. pág. 162.

10) HEGEL, op. cit. pág. 163.

que el esclavo sí lo estaba. Porque su ser está ligado al ser de la vida, el esclavo no logra el ser-para-sí y por ello no alcanza el poder negador del amo sino sólo a medias.

En la prueba que las dos conciencias tuvieron que afrontar, el amo supo mirar la muerte de frente y vencerla, esto es, vencer el temor de la muerte. Pero el amo no ha experimentado a fondo la muerte como absoluta negatividad. El esclavo, en cambio, ha experimentado la muerte en la experiencia de la angustia. En la angustia se experimenta, en efecto, la disolución de todo lo que subsiste dentro de límites fijos en una "fluidificación absoluta". Nada queda fuera de esta conmoción. Lo que se experimenta es la absoluta negatividad del ser-para-sí (11). Esto permite afirmar que el ser-para-sí está en la conciencia del esclavo. El movimiento de fluidificación universal que el esclavo experimenta en la angustia es la esencia misma del ser-para-sí.

La conciencia que ha hecho la experiencia de la absoluta negatividad en la angustia está, ciertamente, en camino de la sabiduría. "El temor del amo es el comienzo de la Sabiduría" (12). Pero hay que reconocer que si esta conciencia es ser-para-sí, "todavía no es ser-para-sí para ella misma" (13). Debe recorrer todavía un camino. La conciencia del esclavo deviene para sí misma ser-para-sí por la mediación del trabajo. En el trabajo el esclavo podrá llevar a cabo realmente (wirklich) la disolución universal que él experimenta en la angustia. Por el trabajo podrá asimismo romper su dependencia de la existencia natural en la cual está sumido y llegará a ser puro ser-para-sí. El esclavo no consigue esto de golpe, sino en una labor paciente que disuelve cada uno de los momentos de dependencia al ser natural. La angustia es sólo el principio de la liberación. Es el trabajo lo que liberará al esclavo. Pero para ello la disolución universal experimentada en la angustia debe ser recorrida en todos y cada uno de sus momentos por la negación del trabajo.

11) "Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixé a vacillé en elle. Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue, de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur e t r e - p o u r - s o i, qui est donc en cette conscience même". HEGEL, op. cit. pág. 164.

12) HEGEL, op. cit. pág. 164.

13) HEGEL, op. cit. pág. 164 y nota 29 del traductor.

La negatividad de algo es su independencia. Mientras una cosa se mantiene como otra, no ha sido asimilada por el sujeto y es independiente. Cuando decimos que el hombre se enfrenta a la naturaleza en tanto poder ajeno, queremos decir que se enfrenta a la naturaleza en su otredad, como algo independiente. Aunque, en rigor, no es el "hombre" sino el esclavo quien se enfrenta con el lado ajeno e independiente de la naturaleza. El amo no conoce el lado "duro" e independiente de la cosa, porque interpuso al esclavo entre él y la naturaleza. El esclavo le entrega la cosa mediada, negada.

Lo propio del ser-para-sí es una negatividad absoluta, ya que no se identifica con ninguno de sus momentos. Hay una subordinación de la existencia natural al ser-para-sí, lo que significa que el ser-para-sí niega al ser natural y no a la inversa. Esto denuncia el hecho de la dependencia de la existencia natural respecto de la conciencia e, inversamente, la independencia de ésta respecto de aquella. Esta negatividad del ser-para-sí se manifiesta en el deseo y en el trabajo, pero de manera diferente.

Es en el elemento de la vida que la conciencia de sí hace aparición. La primera forma que toma es el deseo. La conciencia que desea destruye la alteridad del ser de la vida en el goce. Pero el goce es un "estado evanescente", es decir, una actividad casi vacía de un yo que sólo encuentra una "alteridad provisoria". En el goce la conciencia no es capaz de alcanzar un ser estable. El objeto es negado también en el trabajo pero en forma diferente. La operación formadora niega al objeto, pero esta negación no implica en este caso su destrucción instantánea. Por el contrario, la operación formadora "refrena" el deseo, "retarda" el momento de la desaparición del objeto, el cual frente al trabajador conserva su independencia. La negación del objeto en el trabajo no desaparece sino que al llegar a ser forma de este objeto independiente, esa relación negativa deviene algo permanente (14).

Si el amo ha vencido el ser-ahí de la naturaleza, su ser-para-sí, en cambio, ha quedado separado del ser-en-sí. El esclavo, por el contrario, vence por el trabajo la separación del ser-para-sí del ser-en-sí. El ser-para-sí experimentado en la angustia deviene la forma del ser-en-sí, actualizándose en una forma subsistente. "Este ser-para-sí se exterioriza a sí mismo en el trabajo y pasa al elemento de la permanencia" (15). De este modo el esclavo vence el ser-ahí de la naturaleza y alcanza su libertad.

14) HEGEL, op. cit. pág. 165.

15) Ibidem.

La obra es fruto de la subjetividad y puede ser entendida como subjetivización del objeto. "Lo que él (el esclavo) encuentra en la obra es a sí mismo", comenta Hyppolite (16). El trabajo adecúa el mundo al deseo humano, humaniza la Naturaleza (17). Esta actividad transformadora es también formadora (Bildung) del esclavo. El trabajo permite así no sólo la constitución de un mundo humano sino también la emergencia del hombre sin más. Marx va a tomar y desarrollar este concepto hegeliano del trabajo como autocreación.

U) Trabajo y naturaleza

El hombre está en un permanente intercambio con la naturaleza. Ella le suministra los materiales, los instrumentos de su existencia. La naturaleza constituye como el cuerpo del hombre, su "cuerpo inorgánico" (18). Esos elementos que la naturaleza ofrece no son aprovechables por el hombre sino después de una transformación. Es en este sentido que la naturaleza viene a ser objeto de la actividad humana del trabajo (19).

Algunos animales trabajan, es verdad. Pero el significado del trabajo humano es profundamente diferente al que corresponde al trabajo animal. El hombre es un ser genérico (Gattungswesen) y su actividad genérica es el trabajo. En el trabajo el hombre objetiva su ser genérico. Como las fuerzas genéricas o fuerzas esenciales (Wesenskrafte) son el contenido del ser genérico, podemos decir también que en el trabajo el hombre objetiva sus fuerzas genéricas o sus fuerzas esenciales o, simplemente, su esencia. Para comprender el sentido de la objetivación, es decir, del trabajo, debemos preguntarnos qué es la Gattungswesen. La afirmación de Marx de que el hombre es un ser genérico significa que aquel es un ser universal y libre. Su universalidad consiste en que no sólo es capaz de tomar a cualquier ser natural (planta, vegetal o animal) en tanto especie, teóricamente o prácticamente, como objeto. También es capaz de tomarse a sí mismo en tanto especie, como objeto teórico o práctico.

16) HYPOLITE, op. cit. I, pág. 170.

17) Ibidem.

18) Karl MARX, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", año 1844, pág. 56.

19) La naturaleza es medio de vida en el doble sentido de ser, en primer lugar, quien suministra al hombre su medio de subsistencia y, segundo, quien suministra los medios para que el hombre realice su actividad vital. Op. cit. pág. 53.

Es la actividad genérica del hombre, el trabajo, lo que prueba su carácter de ser universal. A diferencia del animal, la producción humana no está determinada por una necesidad inmediata. En el trabajo "el hombre reproduce la naturaleza entera", mientras que el animal sólo es capaz de producirse a sí mismo. El hombre se pone libremente frente al producto de su trabajo como frente a un objeto, mientras que ese producto es en el animal sólo una parte de su propio cuerpo. El hombre es capaz de atenerse en su producción a cada especie mientras que el animal sólo produce siguiendo su propia especie. En fin, puede el hombre no sólo aplicar a cada objeto su "medida inherente", también sabe producir conforme a las "leyes de la belleza" (20). Se hace evidente que el trabajo no sólo testimonia la universalidad genérica del hombre sino que la constituye.

Esta universalidad es tanto más completa cuanto que nada hay fuera del hombre y de la naturaleza. Dios no existe y en este punto Marx se considera más allá del ateísmo que se limita a negar esta inesencialidad (Unwesentlichkeit), mientras que él hasta considera imposible la pregunta por ella. (21). Ya Feuerbach había cumplido la reducción de lo divino a lo humano. En adelante sólo hay la naturaleza y el hombre. Además, naturaleza y hombre se identifican. Precisemos cómo debe entenderse esta identidad entre hombre y naturaleza.

En primer lugar, el hombre es un ser natural en tanto forma parte de la naturaleza, de modo que el comercio constante entre uno y otro debe entenderse como una relación de la naturaleza consigo misma (22). Vistas así las cosas, todo el proceso que tendrá lugar por obra del trabajo, será un proceso natural.

En segundo lugar, todo lo natural que se quiera por su origen, el hombre no puede ser considerado ni por su esencia, ni por su destino, un mero ser natural, una especie como las otras. Considerando el trabajo como la realidad esencial del hombre y su destino como universal, el hombre por su esencia está separado de la naturaleza, tanto más cuanto que es capaz de ponerla frente a sí en su totalidad como objeto teórico o práctico. Debe considerarse, entonces, que ver en el hombre una parte de la naturaleza ni limita el carácter universal del hombre, ni insinúa indistinción.

20) Op. cit. pág. 57.

21) Op. cit. pág. 86.

22) "...denn der Mensch ist ein Teil der Natur". Op. cit. pág. 56.

entre naturaleza y hombre. La indistinción completa impediría, por lo demás, toda oposición. Ahora bien, el trabajo en tanto objetivación es oposición (23). Pero la distinción y oposición se da en el interior de la naturaleza, en tanto el hombre ha surgido de la naturaleza y pertenece a ella. La historia humana es, nos dice Marx, "una parte real de la historia de la naturaleza, del devenir hombre de la naturaleza" (24). Solamente, la pertenencia a la naturaleza no anula la distinción y oposición que el hombre porta en sí en tanto realiza su actividad genérica.

En tercer lugar, la actividad genérica del hombre es la producción de vida, no sólo de la suya propia sino también la de las otras especies que él es capaz de reproducir según las leyes de la naturaleza.

La actividad del hombre es la producción de vida. No sólo de la suya propia sino la de las otras especies que él es capaz de reproducir, de modo que puede afirmarse que el hombre produce naturaleza (25). ¿No significa ello que Marx olvida la distinción entre hombre y naturaleza? ¿No confunde naturaleza y trabajo cuando afirma que la "vida productiva" es "vida creadora de vida"? ¿Confunde la operación productiva del trabajo con la operación productiva de la naturaleza que ya los griegos distinguían? (26). Diversas expresiones de los Manuscritos de París afirman la identidad entre hombre y naturaleza.

23) Cfr. más arriba pág. 7, nota 1.

24) Op. cit. pág. 83.

25) MARX, op. cit. pág. 57.

26) En Aristóteles el arte médico coopera estrechamente con la naturaleza ($\varphiύσις$), pero no se confunde con ella. El operar del arte médico tiene otro origen que el operar de la ($\varphiύσις$). Devolver la salud es el fin del arte médico pero la vuelta de la salud ($υγυασις$) no toma su origen ($αρχή$) en el arte médico sino en la $\varphiύσις$. El origen del arte médico, en cambio, se encuentra en la ($τεχνή$), que está ligada a la ($ίδεια$). Cfr. Odette LAFFOUCRIERE, "Le Destin de la Pensée et 'La Mort de Dieu' selon Heidegger", pág. 81. La diferencia entre la ($\varphiύσις$) y la ($ποίησις$), a cuyo dominio pertenece la ($τεχνή$), reside en que mientras la ($\varphiύσις$) tiene en ella misma la posibilidad de abrirse, la ($ποίησις$) tiene su punto de arranque (Aufbruch, dice Heidegger) en otro. Ese otro es, sin duda, el artista o artesano ($τεχνίτης$). La consideración de este último, empero, conduce a situar esa posibilidad en la ($ίδεια$). La ($τεχνή$) "implica un cierto conocimiento de la obra por hacer". En este punto estaban de acuerdo Aristóteles y Platón. Este último entendía que la obra exige una imagen previa. Cfr. LAFFOUCRIERE, op. cit. pág. 80; M. HEIDEGGER, FT 11.

"...der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen... geworden ist" (27).

Estas y otras expresiones similares (28) podrían llevarnos a pensar que Marx no distingue entre la producción del trabajo y de la Naturaleza. Pero ello sería equivocarse con respecto al carácter de la identidad de los dos términos. La cuestión se aclara si recordamos la diferencia entre la producción humana y la animal.

La producción humana, que es libre y universal, se realiza según leyes y medidas inherentes al objeto y conocidas por el hombre. Es una producción consciente. Tanto la posibilidad de operar en esta forma universal como la posibilidad de un conocimiento universal, esto es, tanto la universalidad práctica como la teórica, descansan en el carácter universal de la esencia humana, que ya Feuerbach había subrayado. En Feuerbach la conciencia revela al hombre como un ser genérico (Gattungswesen), un ser universal. Solo el hombre tiene conciencia (Bewusstsein). El animal sólo tiene un sentimiento de sí (Selbstgefühl) que acompaña su actividad, que le permite tomarse así mismo como objeto, pero sólo en tanto individuo, nunca en tanto género. En cambio el hombre puede llegar a ser objeto para sí mismo en tanto género gracias a la conciencia. Lo propio de la conciencia es que el ser consciente se toma a sí mismo, a su propio ser, como objeto. Ahora, este objeto, el ser genérico del hombre (Gattungswesen), es universal. La posibilidad de la ciencia reside en la conciencia, al mismo tiempo que la conciencia encuentra su fundamento en el ser universal del hombre (29). Así, para Feuerbach, la conciencia separa al hombre del animal y lo revela como ser universal en el cual ella se funda. Por ello pueden también otras cosas que no son el hombre ser tomadas "como objeto y según su naturaleza esencial" (30). Marx recibe este concepto de ser genérico de Feuerbach (31). Por otra parte, el hombre se distingue de su propia actividad hasta el punto de que la puede tomar como objeto. El animal, en cambio, no se distingue de su propia actividad ni produce otra

27) MARX, op. cit. pág. 86.

28) MARX, op. cit. pág. 81, 83, 84.

29) "Wo Bewusstsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewusstsein der Gattungen". Ludwig FEUERBACH, "Das Wesen des Christentums", pág. 37.

30) Op. cit. pág. 38.

31) Ver más adelante, pág. 29.

cosa que a sí mismo. El producto del animal se confunde con su propio cuerpo, mientras que el hombre es capaz de objetivarse poniendo frente a sí mismo los objetos que produce (32).

Ahora bien, la producción animal es un tipo de producción natural y es por ello que he recordado sus caracteres. Esos caracteres la contraponen a la producción humana. Marx no puede, entonces, confundir el operar de la naturaleza con el operar del hombre. Un texto de "El Capital" distingue ambas formas en base al elemento ideal preexistente en la imaginación del trabajador. Señalando ese elemento, el "Arbeit" marxista se coloca en la línea de la griega (33).

"...ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur" (34).

La identidad entre hombre y naturaleza expresada en diversos pasajes de los Manuscritos de París no significa tampoco que, bajo la omnipresente forma humana, la naturaleza ya no aparece sino como mero material de trabajo. La naturaleza no es una simple materia pasiva sobre la cual se aplica la actividad humana para modelarla a su antojo. Que el hombre produce según las leyes de la especie que debe reproducir, significa que los seres naturales tienen su propia espontaneidad y legalidad a la cual debe someterse todo operar que quiera dominar la naturaleza. En este sentido Bacon decía que "a la naturaleza no se le vence más que obedeciéndola". Que en la producción de la obra la voluntad humana sufra esta imposición de conocer y obedecer las leyes de la naturaleza nos parece una prueba de que en el trabajo la naturaleza no es mero material de trabajo sofocado por la subjetividad humana y que en la relación hombre-naturaleza la identidad no se realiza en todos los niveles a favor del hombre. Pero la voluntad humana debe someterse también a otra exigencia: la legalidad emergente del fin que se propone a la voluntad. De este modo la voluntad está sometida en el trabajo a una doble exigencia. Una que se revela en el conocimiento y que proviene de la medida o ley immanente del objeto al que la producción deberá adaptarse cada vez según la naturaleza del objeto a producir. Es en este sentido que los Manuscritos de París dicen que el

32) K. MARK, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", pág. 57.

33) Ver más arriba, pág. 19, nota 2.

34) "Le Capital", pág. 728.

hombre reproduce la naturaleza o que el hombre produce universalmente. La otra exigencia son los objetivos o fines humanos que no tienen su fuente en la naturaleza pero a los que la voluntad debe someterse en todo momento durante la producción y conciernen a una posibilidad que debe realizarse. Este último aspecto es puesto de manifiesto por Marx en el pasaje citado de "El Capital" (35).

Podemos resumir la situación en la que el hombre y la Naturaleza se encuentran en la filosofía del trabajo marxista como sigue.

De un lado el hombre conoce y obedece las leyes y medidas que gobiernan la materia natural sobre la cual debe trabajar, al mismo tiempo que soporta el peso de la legalidad emergente de los fines humanos. Del otro lado, la naturaleza es transformada y adecuada a los objetivos humanos. Así, pues, adecuación del hombre a la Naturaleza en el conocimiento, adecuación de la Naturaleza al hombre en la praxis. En este sentido se puede decir que el resultado del trabajo humano no es exclusivamente natural, ni exclusivamente humano, sino ambas cosas. En el producto del trabajo humano están presentes no sólo las fuerzas humanas, ni sólo los objetivos humanos. También se objetivan las fuerzas de la Naturaleza. Comprendemos, entonces, que en el proceso del trabajo la Naturaleza devenga humana y que sea considerada por Marx la obra humana. También que, inversamente, el hombre llegue a ser Naturaleza, sólo que, a decir verdad, esta última afirmación es más difícil de mantener. Si, en efecto, el hombre debe adecuarse en el trabajo a la Naturaleza, en definitiva en Marx es la adecuación de la naturaleza a las finalidades puestas por la libertad humana la que prevalece. La tensión entre naturalismo y humanismo se resuelve, entonces, en favor del humanismo. A lo cual puede responderse recordándonos que el hombre es parte de la Naturaleza, que la Naturaleza es su cuerpo inorgánico y que su ser es, en tanto ser genérico, la Naturaleza entera. Con lo cual parece ahora que el naturalismo toma la primacía sobre el humanismo. Surge entonces la impresión de una indecisión en relación a las posiciones fundamentales de

35) "Ce n'est pas qu'il (el trabajador) opere seulement un changement de forme dans les matières naturelles; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté." "El Capital", pág. 728.

humanismo y naturalismo. Sin duda esta impresión debe rechazarse en la medida en que para Marx —que en este punto no es una excepción en el pensamiento moderno sino que, por el contrario, es heredero del idealismo alemán— son los designios humanos los que presiden la transformación de la Naturaleza. Esta primacía de lo humano sobre lo natural, encuentra una traducción —y también una confirmación— en la manera en que teoría y praxis se relacionan. El conocimiento de la Naturaleza viene exigido por la transformación de la Naturaleza y se subordina a esta transformación, del mismo modo que, en general, toda teoría se subordina a la praxis.

La identidad entre hombre y Naturaleza que expresan los Manuscritos de París, no es una identidad dada sino mediada. Por la mediación de la Naturaleza el hombre deviene hombre, por la mediación del hombre la Naturaleza deviene Naturaleza. Los términos dados al comienzo son opuestos. Pero gracias a esta mediación que se da en y por el proceso del trabajo, los términos opuestos, dados al comienzo son transformados y unificados en una nueva realidad: el hombre objetivo o la naturaleza humanizada. O simplemente la sociedad:

“...die Gesellschaft ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen un durchgeführt Humanismus der Natur” (36).

III) *Hombre y sociedad*

El proceso del trabajo puede ser visto bajo diferentes aspectos. En el párrafo anterior lo hemos considerado sólo bajo uno de esos aspectos, el definido por la relación hombre-naturaleza. Ahora debemos considerarlo bajo el aspecto definido por la relación hombre-sociedad. Este es un aspecto que no ha sido elegido al azar. Como se verá, hombre y sociedad guardan una relación particular en Marx. Nuestro interés es determinar esa relación. Para ello vamos a considerar la sociedad, en primer lugar, en conexión con el trabajo, luego, en conexión con el individuo, finalmente, en conexión con la esencia del hombre.

Veamos que el hombre es parte de la naturaleza. Perteneciendo a la naturaleza, en intercambio constante con ella, se le opondrá convirtiéndola en objeto de su actividad genérica, en un proceso siempre abierto, no con-

36) K. MARX, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte”, pág. 77.

cluido, que lleva a la formación del hombre objetivo: la sociedad. La sociedad es, entonces, el producto del trabajo humano, el propio hombre objetivado. Todo lo que encontramos en el mundo humano es fruto de la actividad productiva pasada que se acumula constituyen los objetos. Puede decirse que la sociedad es acumulación de trabajo humano y que la historia es acumulativa. Porque es acumulativa puede liberar la preocupación humana del yugo de la necesidad inmediata a la que está sometido el animal. El trabajo de los otros, de nuestros contemporáneos o de nuestros antepasados; sostiene nuestra vida presente. ¿La lengua que hablamos no es, acaso, el resultado de una historia en la que han concurrido una multitud de pequeños, actos individuales? Sobre el trabajo del pasado se construye la obra del presente. Sin aquél no sería posible éste. Sin Aristóteles y Kant no es pensable Hegel. La actividad objetivada de todos los individuos en el pasado es también la base de nuestra vida futura.

De este modo, realidad social es una obra de arte, una mercancía, la ley, la lengua, etc. Nuestra enumeración podría continuar indefinidamente. Nada parece escapar a la sociedad. Podríamos pensar que frente a la sociedad que todo lo abarca, queda, al menos, el individuo. Pero no es así. Marx subraya en los Manuscritos de París que "el individuo es el ser social" (37). El individuo es la manifestación (Ausserung) y afirmación (Bestätigung) de la sociedad y no hay diferencia entre la vida genérica y la vida individual. Aunque el individuo sea solo un caso particular de la comunidad, no es por ello menos la totalidad social, es decir, "la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí" (38).

El individuo es absorbido por lo social. Pero también es cierto que los individuos son la realidad concreta, fuera de la cual la sociedad sería una realidad abstracta. La sociedad reposa sobre los individuos, quienes, al mismo tiempo, son el resultado de la sociedad.

¿Pero son los individuos nada más que el resultado de lo social? ¿Queda la realidad de los individuos enteramente comprendida en lo social? La actividad de los individuos no puede ser considerada solo mero resultado, puesto que esa actividad es una actividad creadora. Resultado y causa a la vez, los individuos crean en el presente en su trabajo viviente, el futuro, al mismo tiempo que son resultado del pasado.

37) "Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen". MARX, op. cit. pág. 78.

38) "...das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich". MARX, op. cit. 79.

Sin embargo, toda tarea productiva, por mucho que tenga la apariencia de ser individual como, para tomar el ejemplo de Marx, la tarea de un científico en su gabinete, debe ser considerada una actividad social, porque es una tarea en que el individuo obra con conciencia de su ser social, es decir, en tanto hombre (39). Actividad social no es sinónimo de tarea en grupo y no importa que una tarea sea realizada solitariamente. La actividad productiva de los individuos es una actividad social. Es socialmente que los individuos producen su existencia. Como se ve; la sociedad todo lo comprende. Aún el trabajo presente, el trabajo vivo que crea la sociedad es el mismo social. ¿Qué le queda al individuo en estas condiciones? Solo la muerte parece quedar en los Manuscritos de París como lo único que pertenece en propio al individuo. Se muere sólo en tanto se es, un ser genérico determinado, finito, es decir, en tanto individuo. La especie no muere, sólo muere el individuo (40).

Este carácter social de la realidad humana se manifiesta aún en la sensibilidad que, entre las capacidades humanas, puede parecer una de las más ligadas al individuo. Consideramos por un momento el pensamiento de Marx sobre la sensibilidad.

El pensar no es para Marx la sola fuerza esencial del hombre (Wesenskrafte) (41). Junto al pensar cuentan también como fuerzas esenciales el querer amar, actuar, contemplar y los sentidos como el oír, el ver, etc. (42). Las fuerzas esenciales son capacidades subjetivas (subjektive Fähigkeit) gracias a las cuales el individuo puede apropiarse del objeto correspondiente y sin las cuales ese objeto ni siquiera puede presentarse (43). El trozo musical más bello nada dice a quien carece de sentido musical. Pero sí a quien posee la fuerza esencial de un sentido musical. Estas fuerzas esenciales pueden estar en unos individuos y faltar en otros, pero en Marx

39) MARX, op. cit. pág. 78.

40) "...aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich". MARX, op. cit. pág. 79.

41) MARX, op. cit. pág. 81.

42) MARX, op. cit. pág. 79. La naturaleza del hombre no se reduce a la esfera de las necesidades económicas, como lo supone Heidegger de Marx. "Der 'gesellschaftliche' Mensch ist ihm der 'natürliche' Mensch. In der 'Gesellschaft' wird die 'Natur' des Menschen, das heisst das Ganze der 'natürlichen Bedürfnisse' (Nahrung, Kleidung, Fortpflanzung, wirtschaftliches Auskommen), gleichmassig gesichert". Uff, en Weg. 151.

43) MARX, op. cit. pág. 81.

no son fuerzas individuales. Por el contrario, las fuerzas esenciales son sociales, genéricas, (44) sin olvidar que "toda vida social es esencialmente práctica" (45). Esto separa la concepción de Marx sobre la sensibilidad de la de Feuerbach. Este último todavía piensa la sensibilidad como intuición (*Anschauung*), es decir, en un sentido teórico. Marx, en cambio, como actividad humana práctica (46). En este sentido habla de la constitución de órganos sociales en la historia (47). Es la historia entera de la humanidad la que interviene en la formación de la sensibilidad, corresponde ésta a los sentidos corporales o espirituales. La sensibilidad humana se desarrolla a través de la constitución del mundo objetivo por obra de la objetivación de la esencia humana (48). Esta concepción marxista de la sensibilidad nos presenta también el carácter práctico de la realidad humana unido al carácter social de esa realidad (de ello nos ocuparemos más adelante). Pero por lo pronto nos prepara a comprender en un caso concreto en qué sentido es social la realidad humana.

Es cierto que Feuerbach había reducido la religión a la antropología, la esencia de Dios a la esencia del hombre, y que Marx lo sigue en estas reducciones. Sin duda para éste la realidad de Dios debe resolverse también en la realidad humana. Pero el sentido de esta reducción tendrá que ser, forzosamente, diferente en uno y en otro, pues ambos conciben de manera diferente la esencia del hombre.

En Feuerbach aquella base a la que debe reducirse lo divino es el individuo que, en tanto separado de la sociedad y de la historia, solo puede ser, a los ojos de Marx, una abstracción. Sin embargo, en una carta del 11 de agosto de 1844 en que declaraba su deuda con Feuerbach, Marx creía reconocer en el concepto de *Gattungswesen* de Feuerbach su propio concepto de sociedad (49). Pero en las "Tesis sobre Feuerbach" escritas al

44) MARX, op. cit. pág. 81.

45) MARX, "Thesen ad Feuerbach" 8a. tesis, pág. 191.

46) "Feuerbach, mit dem ä b s t r a k t e n D e n k e n nicht zufrieden, will die A n s c h a u n g; aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als p r a k t i s c h e menschlich-sinnliche Tätigkeit". MARX, op. cit. 5a. tesis, pág. 191.

47) MARX, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", pág. 80.

48) MARX, op. cit. pág. 81.

49) "Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der G e s e l l s c h a f t". Cfr. "Texte zu Methode und Praxis II", "Philosophie der Neuzeit". Band 9, pág. 185.

año siguiente, se hace claro para Marx que Feuerbach piensa la realidad humana en tanto individuo humano. La Gattungswesen, la Menschengattung es en ambos lo que constituye la unidad de un hombre con los otros hombres, es decir, lo que lo hace hombre. Pero como ese lazo en Feuerbach es interno y proviene de la naturaleza humana común, debe pensarse que el género es una "universalidad" abstracta que inhiere en los individuos (50). El individuo es, así, la verdadera realidad del hombre y el sujeto sobre el cual reposa la sociedad. Pero a los ojos de Marx el individuo, aislado de las condiciones sociales e históricas concretas, sólo puede ser un individuo "aislado", "abstracto". Pensada como individuo la esencia del hombre es también pensada abstractamente (51).

Para Marx, en cambio, el lazo que constituye la unidad genérica del hombre, lo que lo hace hombre, es decir, su esencia, es la sociedad. Pero la sociedad pensada concretamente como "conjunto de las relaciones sociales" (52). La relación entre individuo y sociedad se invierte. Ahora el sujeto es la sociedad, no el individuo. Puede decirse, si se quiere, que la naturaleza del hombre es la sociedad, pero entonces la naturaleza no debe ser entendida como una naturaleza que actúa silenciosamente (stumme) y en forma invariable en el fondo de los individuos. No se trata en Marx de algo interno e invariable. La naturaleza social debe ser pensada como algo externo y variable pero no por ello menos esencial. Ello pone las bases de su concepción historicista que, a nuestro juicio, no es simplemente historicista, desde que las condiciones exteriores no por ser tales son menos esenciales. Indicando — como lo recordáremos más arriba — que "el individuo es la esencia social", Marx subraya su intención de pensar la sociedad como la naturaleza inmediata de los individuos, no como algo que está más allá de ellos.

Comprendemos, en fin, el distinto sentido que la crítica marxista de la religión debe tener con respecto a la de Feuerbach. La reducción feuer-

50) "...das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit befasst werden". "Thesen ad Feuerbach", 6a. tesis, pág. 191.

51) "Feuerbach ... ist gezwungen: 1) von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt — i s o - l i e r t — menschliches Individuum vorauszusetzen". 6a. tesis, pág. 191.

52) "Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse". Ibidem.

bachiana de la esencia de Dios a la esencia del hombre debía, pues, parecer insuficiente a Marx, para quien la religión no es el desdoblamiento de la esencia humana abstracta sino "un producto social". Más aún, no sólo el sentimiento religioso es producto social, sino que hasta el individuo pertenece él mismo, como resultado de la sociedad y de la historia, a una "determinada forma social" (53).

La expresión "hombre social" que aparece en los Manuscritos de París expresa, en primer lugar, el carácter social del hombre en los aspectos señalados, a saber, que el hombre crea la sociedad y a sí mismo en la actividad práctica, que esta actividad práctica es ella misma social. "Hombre social" expresa además del ser social del hombre —su naturaleza social— también el hecho de que el hombre debe devenir social. En este sentido "hombre social" expresa un imperativo que regula cierto devenir de la sociedad hacia el "estado de sociedad" (im gesellschaftlichen Zustand), que es también una vuelta del hombre a sí mismo, su humanización (54). El "estado de sociedad" define el estado social que alcanza el hombre al superar la presente alienación. Lo que en definitiva debe entenderse por "hombre social" se aclara cuando consideramos su opuesto, el hombre no social, esto es, el hombre alienado. De ello nos ocuparemos más adelante.

Hemos puesto en relación los términos hombre y sociedad, señalando lo social como la esencia del hombre en Marx. No basta, sin embargo, para la Antropología y la filosofía del trabajo marxistas decir que el hombre es social. Es necesario, además, pensar sociedad y praxis como dos términos inseparables, en el sentido de que "toda vida social es esencialmente práctica" como se dice en la 8a. tesis sobre Feuerbach. Las razones de ello, ya suficientemente explicitadas, son en resumen que la sociedad es el fruto de la actividad práctica, que esa actividad es ella misma social y que, en fin, la humanización del hombre exige una transformación práctica de la sociedad. Debemos interrogarnos, ahora, por la relación de hombre y praxis.

IV) Trabajo y praxis

¿Cuál es la relación del hombre a la praxis? ¿Es lo mismo trabajo y praxis? ¿Qué es la praxis? En este párrafo tratamos de responder a estas cuestiones.

53) "Feuerbach sieht daher nicht, dass das 'religiöse Gemüt' selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört". 7a. tesis, pág. 191.

54) K. MARX, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", pág. 82.

Ante todo conviene precisar que cuando la filosofía marxista del trabajo pone a éste en relación esencial con el hombre, no piensa al trabajo tanto como una particular actividad utilitaria sino como el fenómeno original de la existencia. Ello permite distinguir entre el concepto económico y el concepto filosófico del trabajo. Este último responde a la cuestión del sentido y función del trabajo en la existencia humana. Tratando de responder a ésta cuestión Herbert Marcuse ha considerado el fenómeno original de la existencia en su trabajo "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", publicado en 1933. (55). En el fenómeno original de la existencia encuentra, por un lado, la temporalidad de la existencia. Sin duda Marcuse piensa el concepto hegeliano-marxista de trabajo a la luz de nuevos supuestos, en particular, el carácter temporal de la existencia que Heidegger había subrayado con vigor en "Sein und Zeit". Del carácter temporal del trabajo nos ocupamos en el próximo párrafo. Por otro lado, encuentra que el fenómeno original de la existencia es praxis. Es sobre este aspecto que en primer término nos detenemos, para comprender cómo y por qué la existencia humana es entendida como praxis.

La existencia humana tiene lugar en el mundo. Este acontecer temporal de la existencia es un acontecer esencialmente práctico. Ello en el sentido de que la primera tarea del Dasein humano es producir y reproducir su vida o —lo que es lo mismo— que el existir es tarea, que el hombre debe hacerse a sí mismo. Si ahora nos preguntamos por qué es ello así, encontramos una respuesta a esta pregunta pensando en la situación "natural" del hombre en el mundo, en la que el hombre experimenta necesidades que no puede satisfacer inmediatamente. Esta suerte de indigencia fundamental es el motor de la actividad humana. Sólo por la actividad mediadora del trabajo podrá transformar su situación y satisfacer esas necesidades. El acontecer (Geschehen) del Dasein humano no puede tener lugar sin esa mediación (Vermittlung). Es lo que constituye la diferencia entre el acontecer humano y animal. El acontecer es en el animal un *d e j a r* acontecer, en el hombre es un *h a c e r* acontecer (56).

55) Herbert MARCUSE, "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", pág. 7 a 48.

56) "Das Geschehen des menschlichen Lebens ist Praxis in dem ausgezeichneten Sinne, dass der Mensch sein Dasein selbst tun muss —derart, dass er es als Aufgabe zu ergreifen und zu erfüllen hat. Sein Geschehen ist ein dauerndes Geschehen-m a c h e n ..." MARCUSE, op. cit. pág. 20. "Schon in diesem vermittelndwissenden Tun, in dieser dauernden Produktion und Reproduktion des menschlichen Daseins gründet (gegenüber dem unmittelbaren Geschehen-lassen z.B. des tierischen Daseins) die A r b e i t". MARCUSE, op. cit. pág. 20, 21.

Para Marcuse el trabajo no es simplemente un fenómeno económico, sino todo lo contrario, el trabajo como fenómeno económico tiene sus raíces en el fenómeno originario de la existencia que él entiende como praxis. ¿Pero hay alguna diferencia entre trabajo y praxis? ¿Qué entiende Marcuse por praxis? De la praxis presenta la siguiente definición:

“Die menschliche Praxis ist Arbeit am und im Gegenwärtigen durch umgestaltende ‘Aufhebung’ der Vergangenheit in vorgehender Sorge für die Zukunft” (57).

Esta definición tiene el mérito de vincular el trabajo al tiempo. Pero el concepto de praxis que ella expresa no es otro que el concepto de trabajo que hemos venido presentando. Se ha señalado que Marcuse no distingue entre trabajo y praxis (58). Nos interesa en lo que sigue distinguir el concepto de praxis frente al concepto del trabajo, en la filosofía marxista. El contenido de praxis tiene en ésta un contenido específico que hace posible distinguirlo del concepto de trabajo.

El concepto marxista de praxis es más amplio que el de trabajo. Recordemos que la actividad por la cual el sujeto humano se objetiva, transformando la naturaleza en el proceso de mediación (Prozess der Vermittlung), creando así un mundo humano y a sí mismo, es el trabajo. Pero el concepto de trabajo, con determinar esencialmente al hombre, no expresa, sin embargo, toda su realidad. Según Kosik, el concepto de praxis comprende, además del aspecto “laboral”, otros dos aspectos: uno existencial, otro de conocimiento (59).

El aspecto “laboral” de la praxis, esto es, el concepto de trabajo, apunta sobre todo a la objetivación del hombre y a su relación con la naturaleza, pero no pone de manifiesto el hecho de que el trabajo se realiza en una situación social donde hay dominadores y dominados. Tal oposición define una situación de opresión y al mismo tiempo un objetivo: “la realización de la libertad humana”. La realización de la libertad humana en tal situación (la dialéctica del amo y del esclavo expresaría, en este sentido, una situación arquetípica) sólo puede cumplirse en una lucha que engloba e invade todos los aspectos del trabajo, dándole un sentido. Toda la realidad

57) MARCUSE, op. cit. pág. 35.

58) “...el trabajo se caracteriza aquí (en Marcuse) como esencia de la praxis y ésta es definida esencialmente como trabajo”. Karel KOSIK, “Dialéctica de lo concreto”, pág. 217, nota 44.

59) KOSIK, op. cit. pág. 231 a 246.

humana está impregnada por esta lucha que constituye el aspecto existencial de la praxis. A este aspecto debe agregarse, según lo señalábamos, el aspecto del conocimiento.

¿De qué tipo de conocimiento se tratará aquí? ¿La praxis, en tanto hace primar por todas partes las finalidades humanas, no recluye al hombre en sí mismo? ¿O acaso es capaz de abrirnos a un conocimiento verdadero de las cosas mismas? Kosik afirma que, lejos de encerrarnos en nosotros mismos, la praxis nos abre a la comprensión del ser. En sus creaciones el hombre no se limita a expresar su subjetividad. Al contrario, "sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí y en sí mismo, es decir, de estar abierto al ser en general" (60). Por lo tanto no se trata aquí sólo de conocimientos estrictamente científicos y técnicos que se aplican en la producción material. Esta apertura realizada gracias a la praxis permite al hombre entrar en relación con la totalidad. De este modo puede romper su reclusión en la animalidad o en una clase social, superando su propia finitud (61). Es en esta relación al todo donde debe buscarse la posibilidad del lenguaje, la poesía y el saber (62).

Vemos ahora que la praxis, más que el concepto de trabajo, es un concepto que quiere expresar la realidad humana en su conjunto y, al mismo tiempo, la posibilidad de apertura de la totalidad de la cual el hombre forma parte (63). La praxis en este sentido se revela, a la vez, como un concepto fundamental de la ontología y la condición de posibilidad de toda ontología.

El concepto de praxis expuesto no es, empero, mérito exclusivo del pensamiento marxista. Tiene, por el contrario, raíces antiguas que deben buscarse entre los griegos. Estos hablaron de (*πραξις*) y la distinguieron de la (*ποιησις*), en cuyo dominio incluyeron las artes mecánicas, lo que

60) KOSIK, op. cit. pág. 244.

61) KOSIK, op. cit. pág. 245.

62) KOSIK, op. cit. pág. 246. No encontramos en Kosik un desarrollo amplio de la praxis como fundamento de la ontología. Sobre la relación del hombre con la totalidad, este autor se conforma con una breve indicación sobre su sentido.

63) "...si la praxis es el modo específico de ser del hombre, forma parte esencialmente de él en todas sus manifestaciones y no sólo determina algunos de sus aspectos o características. La praxis se funde con t o d o el hombre y lo determina en su totalidad". KOSIK, op. cit. pág. 241.

tal vez podría inducir a asimilar la praxis y el trabajo marxista a la (πραξις) y a la (ποιησις) griegas. Nosotros queremos mostrar aquí, brevemente, que esto no es posible. Para Aristóteles, la (πραξις) es la acción inmanente que, como la acción moral o política, tiene en ella misma su propio fin, mientras la (ποιησις) es la acción de producir una obra exterior al agente, como la del artesano (64). Tanto uno como otro tipo de actividad tuvieron en Aristóteles un rango subordinado: en relación a la teoría, que constituía el fin último del hombre y era colocada por encima de toda forma de actividad práctica, aún de las más elevadas. Pero mientras la praxis, guiada por un intelecto práctico, poseía el estatuto de una actividad racional, las artes mecánicas fueron consideradas como una actividad que, entrando en relación con la materia y "separada de la teoría", sólo podía ser una actividad servil. Y Aristóteles reflejaba la opinión de las clases dominantes en una sociedad de estructura esclavista cuando, considerando la política una ocupación digna de un hombre libre, veía en la producción material la actividad propia de los esclavos. Esta opinión no impedía al hombre libre estimar la obra de esa producción material, pero dejando en la sombra al creador (65). Nosotros hemos visto como Hegel definía esta situación. Es el esclavo el que está en relación directa con la naturaleza, mientras que el amo solo está en relación con el producto del trabajo, esto es, con la naturaleza mediada por el esclavo, sin que ello conduzca al amo al reconocimiento del esclavo, que para él es sólo una conciencia inessential.

Ahora bien, aparte de que Marx valoriza, en el contexto de un pensamiento que ve en la praxis la esencia del hombre, la producción material, y que hace de esta una actividad racional y la pone a la base del desarrollo social, no puede asimilarse el trabajo marxista a la (ποιησις) ni la praxis marxista a la (πραξις), por lo consiguiente. A la (ποιησις) falta esta referencia al sujeto de la producción, constitutiva del concepto de trabajo marxista. El trabajo, hemos visto, no es sólo una acción transformadora de la materia sino formadora del sujeto. En este sentido el trabajo marxista debería ser considerado no sólo (ποιησις) sino, a la vez, (πραξις), ya que la producción de un objeto exterior al agente comporta una acción in-

64) "...en la práctica, Aristóteles olvida a menudo esta distinción y llega a describir la estructura de la acción (πραξις) moral tomando como modelo la actividad técnica...", dice P. AUBENQUE en "Aristóteles y el Licco", pág. 228.

65) Pierre-Maxime SCHUHL, "Machinisme et Philosophie", pág. 6 y ss. Adolfo SANCHEZ VASQUEZ, "Filosofía de la praxis", pág. 14, 23 y ss.

manente que perfecciona al sujeto. Por otra parte, la producción de objetos crea las condiciones a partir de las cuales el hombre social puede manifestar nuevas potencialidades que, al objetivarse, transformarán nuevamente las condiciones dadas para una nueva manifestación de las fuerzas esenciales humanas. Este movimiento dialéctico, constitutivo también del concepto marxista de trabajo, no puede ser asimilado a la (ποίησις), sino en todo caso a la (πρᾶξις), y esto último sólo en el sentido de que ese movimiento no termina en el resultado externo de la acción productiva, sino que tiene como fin una nueva manifestación del sujeto. Como se ve, el trabajo rebasa la (ποίησις) y no puede ser confundido con ésta. La (ποίησις) sólo podría representar un momento abstracto del trabajo. Por ello sería inadecuado entender el trabajo marxista como (ποίησις). Pero también sería inadecuado entender la praxis marxista en el sentido de la (πρᾶξις) aristotélica, desde que esta última constituye una actividad bien separada de la producción material, y en tanto praxis marxista no sólo no es posible sin la producción material, sino que en cierto sentido es idéntica con ella. Es verdad que, tomada en su plenitud, la praxis marxista no se agota en la relación productiva con la naturaleza y la sociedad, sino que tiene otras dimensiones, y comprende otras prácticas, como la del saber y la política. Pero, por una parte, la acción política no constituye en Marx el privilegio de la clase dominante, sino una acción cuyo sujeto histórico no es distinto del sujeto de la producción material, y, por otra parte, lo fundamental en la praxis marxista, aquello sobre lo cual todo lo demás reposa, es la práctica material productora de objetos, esto es, el trabajo. Esto último separa el concepto marxista de praxis del concepto de praxis elaborado por la filosofía del Idealismo alemán.

La filosofía marxista conserva diferentes determinaciones del concepto de praxis elaborado por el idealismo desde Kant a Hegel. La dialéctica del amo y del esclavo que Hegel desarrolla en la "Fenomenología del Espíritu", por ejemplo, la que para un autor marxista como KOSIK representa el "modelo fundamental de praxis" (66). La praxis fichteana, podríamos señalar por nuestra parte.

En Fichte la praxis quiere designar la realidad humana en su conjunto y lo esencial de esa realidad. La libertad trasciende incesantemente los límites que encuentra en una acción dialéctica que busca conformar enteramente el universo al Yo absoluto. La voluntad humana no debe adecuarse al mundo sino, al contrario, el mundo debe adecuarse a ella, lo cual

66) KOSIK, op. cit. pág. 243, nota 1.

determina la transformación de éste. Pero el concepto fichteano de praxis es ciego para el concreto campo del obrar humano, es decir, para la vida humana social. Todo lo más ese campo aparece como algo accidental (67). Sin duda la praxis marxista recibe diversas determinaciones de la praxis idealista, pero ambos conceptos son diferentes y el propio Marx lo dice en la "Ideología Alemana". Marx piensa que la praxis idealista no aprehende los hombres "en su proceso de desarrollo real en condiciones determinadas" y por ello es incapaz de ser otra cosa que "la acción imaginaria de sujetos imaginarios" (68). En Fichte la praxis estaba todavía lejos del trabajo humano real. La concepción marxista de praxis comprende, como su núcleo, la noción de trabajo como acción de sujetos reales en condiciones reales, es decir, tal como se desarrolla en el ámbito real dado. Esta inclusión del trabajo real separa la praxis marxista de la idealista.

Al definir la praxis bajo el aspecto del trabajo exclusivamente, Marcuse ignora los otros aspectos de la praxis, confundiéndola con el trabajo. Sin embargo nos parece que no por ello su definición pierde todo interés, ya que definiendo la praxis bajo el aspecto de trabajo la define bajo el aspecto central. Por otra parte, Marcuse no considera el trabajo un fenómeno particular sino un fenómeno original de la existencia en tanto responde a una originaria carencia humana. En este sentido pertenece a la estructura del ser humano. Ello hasta el punto de que el Dasein humano es presentado como tarea. Pero volviendo, para concluir, a la definición, nos parece que otro interés que presenta es la de comprender el trabajo a partir de la estructura temporal de la existencia. Con esta relación entre trabajo y tiempo nos ocuparemos en el próximo parágrafo.

V) Trabajo y tiempo

Marcuse encuentra tres caracteres inherentes al trabajo: duración, permanencia y carga (69). Nosotros hemos de referirnos, en primer

67) "...descuidar el campo real y concreto de actuación de la moralidad humana, la vida de los hombres en la sociedad que son ciegos para ese campo, que lo tratan como algo casual, accidental, externo", es el reproche que, según Lukács, el joven Hegel dirige por igual a Kant, Fichte y Jacobi. Georg LUKÁCS, "El joven Hegel", pág. 297.

68) MARX - ENGEIS, "I. 'Ideologie allemande'", pág. 37.

69) "Vom Spiel aus gesehen charakterisiert sich das arbeitende Tun zunächst durch drei Momente: durch seine wesentliche Dauer, durch seine wesentliche Ständigkeit und durch seinen wesentlichen Lastcharakter". MARCUSE, op. cit. pág. 17.

término, a esos caracteres apuntando a su contenido temporal, con el propósito de ver más de cerca la temporalidad en la producción. En segundo término, vamos a considerar el trabajo en relación a la estructura temporal de la existencia.

Hemos visto que la filosofía marxista considera el trabajo como la actividad esencial del hombre. Además de trabajar, los hombres realizan muchas otras actividades como hablar, viajar, jugar, etc. ¿Por qué, entonces, ese privilegio del trabajo por sobre toda otra actividad? ¿Por qué no pensar que jugar, por ejemplo, es tan esencial como trabajar? Porque, responde Marcuse, el juego no tiene "ni duración, ni permanencia en el conjunto de la vida humana". Su tiempo no es más que un "por momentos" (zeitweise) que se cumple en los intervalos de otro hacer, el trabajo, que reclama para sí el centro de gravedad de la existencia y frente al cual el juego solo es una actividad "dependiente", "subordinada", cuya finalidad no puede ser otra que la del trabajo. El juego como dispersión, distensión, reposo, se opone y al mismo tiempo complementa la actividad del trabajo como reunión, tensión, esfuerzo, autoconciencia (70). Esta tensión de la existencia entera orientada hacia el trabajo, nos impide pensar la duración en el trabajo como la duración de una actividad particular. A decir verdad, la existencia tiene duración sólo en el trabajo y el tiempo humano es, primero, el tiempo del trabajo. La temporalidad del juego, si tiene alguna, es accidental y tiene su substancia, por decirlo así, en la temporalidad del trabajo. La vida humana es, antes que otra cosa, "ser-en-el-trabajo". Marcuse designa esta temporalidad del sujeto con el término "duración" (Dauer) (71).

Del lado del producto de la objetivación, el tiempo presenta caracteres diferentes a la temporalidad del sujeto. El producto sobrevive a la actividad particular que le da origen. El tiempo está hecho aquí de calma y reposo. Es el momento de la "permanencia" (Ständigkeit).

Estos dos tipos de temporalidad son opuestos. De un lado, como se señala en "El Capital", la inquietud, el movimiento, la tensión, la "progresión temporal". Del otro, el reposo, el ser, la "condensación o la eliminación de la sucesión temporal". De un lado la temporalidad del sujeto, del otro la temporalidad del objeto. Pero no debe suponerse un hiato ontológico. Marx no quiere decir que el objeto es y que la actividad no es. Más bien, se habla de "ser" porque, en la tradicional oposición en-

70) MARCUSE, op. cit. pág. 16.

71) MARCUSE, op. cit. pág. 18.

tre ser y devenir, es claro que la permanencia corresponde a la representación del ser, en tanto que la inquietud y la actividad a la de devenir. Además, sujeto y objeto encuentran en el trabajo un punto de unión. El trabajo se encuentra, en diferentes "estados", dos veces: antes y después de la objetivación, en el sujeto y en el objeto (72).

El trabajo consiste en la objetivación, es decir, en un proceso de transformación en el que el sujeto deviene objeto haciéndose "algo permanente, presente, real" (73). Con ello no se quiere decir que, en adelante, no hay más sujeto (la inquietud y la actividad siempre renacen), sino más bien que el sujeto transforma la cosa, materia o materia prima, cediendo algo de sí, en tanto la cosa gana en la objetivación lo que le viene del sujeto. Terminado el proceso de producción, la cosa sigue todavía "ahí y está ahí para otro", como algo que, dotado de constancia, puede ser llamado objeto (Gegen-stand) (74). La permanencia no es atemporalidad sino también un acontecer que tiene lugar en otra dimensión temporal. El acontecer del objeto no tiene lugar, en efecto, en la naturaleza sino en otro tiempo y espacio que es el mundo de la realidad objetiva o histórica (75).

El hombre vive en un mundo objetivo, resultado de la objetivación no del propio Dasein sino de los otros Dasein. El mundo no comienza con cada Dasein. Por el contrario, cada hombre lo encuentra allí como fruto de la actividad de otros Dasein en el pasado. El mundo objetivado en el que ahora debemos vivir conserva en el presente el tiempo pasado encarnado en las obras, es, en este sentido, "la realidad de un Dasein sido", un "pasado presente" (76). El acontecer histórico, por lo demás, no se somete al arbitrio de una voluntad individual, sino que tiene su propia legalidad. La temporalidad histórica no es un aspecto abstracto del tiempo, mera temporalidad abstracta, sino una dimensión temporal que se da junto a la temporalidad del Dasein.

72) "Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist gegenständlich und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf seiten des Produkts". "Während des Arbeitsprozesses setzt sich die Arbeit beständig aus der Form der Unruhe in die des Seins, aus der Form der Bewegung in die der Gegenständlichkeit um". K. MARX, "Das Kapital", cit. por MARCUSE en op. cit. pág. 34.

73) "...ein Bleibendes, Vorhandenes, 'objektiv' Wirkliches..." MARCUSE, op. cit. pág. 34.

74) MARCUSE, op. cit. pág. 18.

75) MARCUSE, op. cit. pág. 32.

76) MARCUSE, op. cit. pág. 29.

Por otro lado aclaremos, en relación a la temporalidad del sujeto, que no todo en ella es inquietud y actividad. Gracias a la objetivación, el trabajador gana una cierta permanencia o constancia, esto es, una cierta realidad. El trabajo otorga al trabajador un lugar en la sociedad (oficio, clase social) y lo mantiene en él. Con ello el trabajador es investido de permanencia (77).

Hemos considerado la temporalidad del lado del sujeto y del lado del objeto, al hilo de los caracteres del trabajo puesto de manifiesto por Marcuse en contraposición al juego. Así hemos encontrado "duración" de la existencia en el trabajo, "permanencia" del objeto en el tiempo histórico, también permanencia del trabajador. Pero la temporalidad del trabajo ha sido presentada demasiado unilateralmente como yendo exclusivamente del sujeto al objeto, en base a los textos de "El Capital" comentados. El carácter de carga (Lastcharakter) del trabajo nos permite corregir esa representación. No comprendemos correctamente la temporalidad de la producción si no tenemos en cuenta ese carácter al que "El Capital" alude por lo demás en forma expresa, en un texto que hemos citado más arriba (78).

Independientemente de la carga o peso emergente, para el trabajador, de las condiciones concretas en que se desarrolla el trabajo en el ámbito de la Economía política, independientemente de esas u otras condiciones en que el trabajo pueda desarrollarse, la existencia humana experimenta en la actividad laboriosa ese carácter de carga que pertenece al hecho mismo del trabajo. La razón es que en el trabajo "la actividad humana está puesta bajo una ley extraña, impuesta: bajo la ley de la cosa que ha de hacer" (79). La existencia humana está como inclinada por el peso de lo otro, centrada en lo otro, por lo tanto, abierta a lo otro. Este carácter "ec-stático" —si podemos llamarlo así— de la existencia laboriosa se señala también en lo está en juego en el trabajo: la obra, no el trabajador. La obra por hacer es portadora de una legalidad immanente a la que el obrar debe someterse. Es la obra la que conduce el obrar. Así, junto a la dirección señalada en primer término, en la actividad y en el tiempo, dirección que va de la actividad al resultado, de la causa al efecto, encontramos, gracias a la consideración del "Lastcharakter", otra dirección de la actividad y el tiempo. Una dirección que va de la obra: por hacer al obrar, de algo posible a algo real. De acuerdo a ello habrá que decir que la obra tiene su propio devenir.

77) MARCUSE, op. cit. pág. 18.

78) Cfr. más arriba pág. 22, nota 1.

79) MARCUSE, op. cit. pág. 19.

Hay un tiempo de la obra antes de que ésta haya devenido resultado. La "permanencia", entonces, sólo puede caracterizar el estado final del trabajo. Ese devenir realidad de la obra, sin duda entremezclado y sostenido por la actividad del sujeto, no puede ser reducido a ésta. La prueba de ello es precisamente la experiencia de la carga, que no es otra que la experiencia de la negatividad. La obra tiene su propia historia que no coincide enteramente con la subjetividad que la produce. La obra a producir es una "realidad" o *tría* que, antes de llegar a una existencia independiente del sujeto, tiene su propia legalidad y su propio devenir.

Consideremos, ahora, el trabajo en relación a la estructura temporal de la existencia.

La división del tiempo en pasado, presente y futuro es la forma de la existencia humana y ella concierne a todo comportamiento práctico, sea individual, social o histórico. Hacer un puente, promulgar una ley, abrir una fábrica o escribir un poema, son acciones realizadas en el presente que deben, transformando la realidad dada, superar el pasado en vista a un futuro que preveemos y al que en diversas formas siempre nos referimos, aún en la indiferencia por ese futuro, en el abandono o en la incuria. Por ello Marcuse define la praxis humana a partir del tiempo (80).

Pero Marcuse no se limita a dar a la praxis una forma temporal, sino que también la hace depender del tiempo. Esto se ve claramente en relación a la distinción entre la praxis primitiva y la histórica. Lo que básicamente distingue esos dos tipos de praxis es lo mismo que distingue el Dasein primitivo del Dasein histórico: el tiempo. Pero no el tiempo en sentido cronológico. El tiempo del que aquí se trata guarda una particular relación con el Dasein. Esta relación al tiempo es lo que lo hace, al Dasein, primitivo o histórico, constituyendo el tipo de trabajo respectivo (81). De este modo el trabajo queda subordinado a una "Verhältnis zur Zeit", como a una condición trascendental de posibilidad. El tiempo funda el trabajo y, de algún modo, se sitúa más allá de él.

80) Hemos citado la definición más arriba, pág. 35.

81) "Arbeit setzt ein ganz bestimmtes, das menschliche Dasein durchherrschendes und seine Praxis führendes Verhältnis zur Zeit voraus". MARCUSE, op. cit. pág. 34.

"Die Primitiven haben nicht jenes Verhältnis zur Zeit, das das Dasein erst zum geschichtlichen macht und das auch für die Arbeit als Daseinspraxis konstitutiv ist". MARCUSE, op. cit. pág. 35, 36.

Kosik piensa la relación entre tiempo y trabajo en forma opuesta (82). No es el tiempo quien funda el trabajo, sino, a la inversa, es el trabajo, la objetivación, quien funda la temporalidad tridimensional del hombre (83). Es sobre la base del trabajo que se da la temporalización de la existencia, se abre la dimensión del futuro. Y sólo porque se abre el futuro, sabe el hombre de su propia muerte. La primacía que Heidegger otorga al tiempo se presentará, en esta perspectiva, como una interpretación fetichista de la temporalidad, que no es sin relación con la desvalorización que en la misma filosofía experimenta el presente a favor de un futuro "fetichizado" (84). Ahora bien, el lugar que Heidegger acuerda al futuro viene, según Kosik, primero del hecho de que el Dasein humano es determinado como siendo "Cura" en su esencia, segundo, porque la estructura misma de la "Cura" privilegia el futuro. En la "Cura" el individuo, anticipando el futuro, "se halla siempre en el futuro y se sirve del presente como medio o instrumento para realizar sus proyectos". Es el futuro el que revela la autenticidad de la existencia, frente al presente que sólo es fuga (85). De este modo, Heidegger y toda filosofía que comprenda al hombre como "Cura" deberá privilegiar el futuro. La cuestión que aquí se nos presente es la siguiente. Si el hombre sabe de su propia muerte sólo porque se abre al futuro, lo que sólo es posible por la temporalización que descansa últimamente en el trabajo, ¿cómo, entonces, juzgar la actividad objetiva del hombre como huida ante su posibilidad más propia, su ser para la muerte, cuando justamente es gracias a esa actividad que el Dasein puede saber que muere?

82) KOSIK, op. cit. pág. 223, 224.

83) "sin la objetivación no hay temporalización". KOSIK, op. cit. pág. 223. Pero el hombre sólo sabe que es mortal en cuanto distribuye el tiempo sobre la base del trabajo como acción objetiva y creación de la realidad humano-social. Sin la acción objetiva, en la que el tiempo se divide en futuro, presente y pasado, el hombre no podría saber que es un ser mortal". Ibid. pág. 224.

84) KOSIK, op. cit. pág. 90, 91.

85) KOSIK, op. cit. pág. 90.