

MARX: DIALÉCTICA DE LA ALIENACIÓN

ROMEL ARMANDO HERNÁNDEZ SILVA

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
SAN JUAN DE PASTO
2006**

MARX: DIALECTICA DE LA ALIENACIÓN

ROMEL ARMANDO HERNÁNDEZ SILVA

**Trabajo de tesis presentado para optar al título de Licenciado en Filosofía y
Letras**

Asesor:

Doumer Mamian Guzmán

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
SAN JUAN DE PASTO
2006**

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

Pasto, Mayo de 2006

AGRADECIMIENTOS

Agradezco con mucho amor a mis padres por soportar mi existencia, a mi tío y a mi abuelo José María Hernández, a quien conozco tan solo por hermosos relatos que creo son la chispa revolucionaria que anida en mí. Igualmente a mi asesor y a quien desde hace seis años entabla conmigo un diálogo inconcluso.

“La fábrica había devorado su jornada: las máquinas habían succionado en los músculos de los hombres toda la fuerza que necesitaban. El día había pasado sin dejar huella: cada hombre había dado un paso más hacia su tumba, pero la dulzura del reposo se aproximaba, con el placer de la taberna llena de humo y cada hombre estaba contento”.

Máximo Gorki: La madre

RESUMEN

En el presente trabajo se realiza un pequeño estudio sobre la obra de Marx: los manuscritos parisinos o mejor conocidos como "Manuscritos Económicos Filosóficos", pretendiendo profundizar sobre el aspecto central de ese libro que es la alienación y que no dejara de ser el punto focal de la preocupación de Marx durante toda su vida.

Para ello se hace un recorrido desde el origen de este concepto, que comienza en Hegel, pasa por Feuerbach y concluye con Marx. Obviamente que las dos primeras visiones de la enajenación se engendran una como tesis que poco a poco, desde su interior, va gestando su destrucción; y otra, la antítesis, la cual debe desaparecer pero que no cede el paso a un tercer elemento sin ser estas dos posturas parte de esta última, todo esto a la manera dialéctica.

La enajenación de Marx, según ese proceso dialéctico, es el resultado de la negación y confrontación de las concepciones anteriores que asume su realidad como enajenación humana cuando ha abandonado la espiritualidad del sistema hegeliano y el materialismo abstracto de Feuerbach, para encontrar su punto final en la superación de la propiedad privada fundamento esencial de la sociedad comunista.

ABSTRACT

The present work, it realized a little study about Marx's work: The Parisian Manuscript or best known as Economic and Philosophy handwrite, it understakes to deepen to the central aspect from that book which is the Alienation and will not be the point of convergence and Marx's preoccupation during all life.

For that, it makes a readjustment from the concept's origin, that beginning with Hegel to Feuerbach and finishing with Marx. It's clearly that two first sights of Alienation gently begate its teory from inside become its destruction, and the other, the antithesis which disappears but it doesn't permite the pace to third element. The two positions aren't part of the last one, al this is the some dialectic shape.

The Marx's Alienation, according it dialectical process is the result of negation and confrontation of before conceptions, that talkes its reality humanity alienation whit it has leaved the spirituality of hegelian's system, and the abstract materialism of Feuerbach, by find it a final point in the overcoming of the private property base of essential of communist society.

CONTENIDO

	Pág
INTRODUCCIÓN	
1. LA ALIENACIÓN: ARTICULACIÓN DEL ESPÍRITU	12
2. DIOS: EL ESPEJO DEL HOMBRE	28
3. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO MAS ALLÁ DE LA ECONOMÍA POLITICA	34
4. DIALÉCTICA DE LA ALIENACIÓN Y SUPERACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA	42
4.1. LA TESIS DEL ABSOLUTO O EL ABSOLUTISMO	
4.2. LA ANTITESIS ANTROPOLÓGICA O LA CRITICA DE LA RELIGIÓN	45
4.3. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO Y LA ALIENACIÓN GENÉRICA	
4.4. SUPERACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA	
Conclusiones	55
Bibliografía	57

INTRODUCCIÓN

En alguna ocasión, con un amigo, hablamos sobre la necesidad que hay de profundizar sobre el pensamiento de Marx para entender lo que es el comunismo, aquella vez nos propusimos la tarea de llevar a cabo ese proyecto, pero como la única vez que nos reunimos seriamente fue en esa ocasión, solo logramos concluir que el comunismo tenía tres principios fundamentales para ser posible: 1) abolición de la propiedad privada 2) creación del hombre nuevo y 3) desvanecimiento del Estado.

El proyecto quedó ahí, en el recuerdo de una tarde tibia, humeante y de olor a café; no he vuelto a ver a ese amigo, pero estoy seguro que donde esté su memoria volverá a aquella tarde para preguntarse a si mismo ¿qué paso de aquello?. Por mi parte puedo decir que después de seis años de esa charla, no he podido olvidarme de ese proyecto, por tal motivo he aprovechado esta ocasión del trabajo de grado para intentar exponer el primer punto.

Muy probablemente, se pregunte quien lea esta introducción, que si éste es el primer punto, debería titularse “abolición de la propiedad privada”, en lugar de “Marx: Dialéctica de la alineación”, la verdad es que este trabajo pretendía abarcar, de manera torpe, todos los tres puntos, afortunadamente la ayuda del asesor de tesis, mostró la complejidad del trabajo y recomendó, realizar algo más sencillo, en apariencia, que fuera el motivo para otro trabajo, entonces seguí ese consejo.

La dialéctica de la alineación comenzó como una propuesta de mi asesor, del cual, pensaba, me estaba desviando del tema, pero al final encontré que la idea de abolición de la propiedad estaba dentro de la “Dialéctica de la alineación”, y que ya no era abolición, sino superación, por tal motivo este trabajo lleva ese título.

El principal objetivo es profundizar sobre el pensamiento de Marx, sobre lo que éste pensaba del comunismo y cuál es la base teórica de su construcción, para tal propósito consideré fundamental ver hacia atrás. De ahí que, en la “dialéctica de la alineación”, el lector encontrará, que se hace un regreso a viejos autores, maestros de Marx, para ver en ellos los orígenes de sus ideas. Además considere necesario desligarse un poco del marxismo y volver a Marx, con la pretensión de enriquecernos de la fuente misma de este pensador

Dentro de la filosofía clásica alemana, los orígenes del pensamiento de Marx son como ya sabemos: Kant, Hegel, Feuerbach, Fichte, Schiller, entre otros, Marx

bebí de todos estos autores, se formó bajo la sombra de ellos y de ellos es de donde brotarán sus ideas de libertad, del hombre que desarrolla todas sus potencialidades superando la propiedad privada, esto último tomado de la otra fuente que es la Economía Política, pero por esto no se debe creer que él como un rompecabezas está armado de piezas ajenas, por el contrario su grandeza está en haber entrado a estas teorías y haber roto los límites, por ello de, Marx, dirá Engels, que fue el fin de la filosofía clásica alemana, pues hasta Feuerbach, esta filosofía seguía viva. No olvidemos que en su infancia la filosofía es religión, y en su madurez es política; por eso Marx constituye, según Engels, el fin de la filosofía, donde la política abandona “las pieles de serpiente” en las que se suele encubrir. Así como en la economía, no se quedó atrapado como Proudhon, en una metafísica de la economía, al contrario la superó e inició lo que muchos llaman una “meta economía”.

La “dialéctica de la alineación” está compuesta por cuatro capítulos, de los cuales tres abarcan el concepto de enajenación en Hegel, Feuerbach y Marx, respectivamente, exponiéndolos de manera sencilla y breve con el fin de permitir su comprensión. La exposición de los tres autores nos llevará a ver la diferencia que hay entre los tres conceptos y en el cuarto capítulo, se apreciará cómo esas diferencias son la negación de cada una de las concepciones que van surgiendo poco a poco. Este proceso culmina, al final del cuarto capítulo, con una nueva etapa, donde ésta es negada en su aspecto falso y se la asume como propiedad realmente humana, este aspecto se conoce como superación de la propiedad privada.

Esto es lo que el trabajo pretende mostrar de una manera sencilla y sintetizada cumpliendo así los objetivos planteados en el proyecto – tanto el de grado, como el personal – y, principalmente, se resuelven algunas de las dudas que me inquietaban, razón por la cual me siento satisfecho de ello, creo que por lo demás, “La dialéctica de la alineación” aporta algo novedoso en cuanto cada capítulo, a manera de ensayo, lleva paralelamente a la idea central acerca de la superación de la propiedad privada.

El recorrido del trabajo ya el lector lo verá en su desarrollo, solo puedo decir de ello que al principio parecía fácil realizar la exposición de los conceptos de alineación en Hegel, Feuerbach y Marx, pero no pensé en encontrarme con la dureza de Hegel, que sin éste, muchas partes de los otros dos se tornaban oscuras; gracias a otros autores y a mi asesor creo que logré arrancarle ciertas nociones que me posibilitaron continuar con el trabajo, de lo contrario estaría todavía sin poder pasar del prólogo de la Fenomenología del Espíritu. De Feuerbach tengo que decir que es sencillamente agradable leerlo, no por nada Marx en “La Sagrada Familia” elogiaría su escritura para burlarse de la complicada

prosa de los hegelianos que subidos en su cielo espiritual despreciaban lo terrenal.

A parte de esta dificultad, encontré otra mucho más cruda; el desprecio de la gente hacía estos temas, el desprecio de aquellos que en alguna época fueron fieles alumnos de los autores socialistas y hoy tildan a estas temáticas como trilladas, olvidando que “al desandar los caminos, realmente se construye nuevos caminos nunca antes imaginados”¹, por eso el volver a esta temática es pretender volver a la discusión sobre una nueva sociedad, sobre unas nuevas condiciones de vida, sobre el ¿por qué de la indiferencia?, no puede ser posible que la condición de vida mía sea la condición de hambre de los otros. Decía un periodista en película sobre la delincuencia común: “en una sociedad donde un joven, en un callejón oscuro te ve y te saluda, es normal, pero en una sociedad donde el joven te ve y te amenaza con una navaja, es una sociedad que esta enferma”², cosas como éstas deben ser motivo de reflexión, por ello sigo insistiendo en la necesidad de volver al pensamiento de Marx, y por ello, en aquella ocasión, surgió la necesidad de realizar este proyecto del cual ahora se tiene el primer punto o parte del primero.

Al finalizar este trabajo queda el compromiso real y fundamental de continuar con el resto de los puntos del proyecto personal.

¹ Palabras de apertura del encuentro de Etnoliteratura y reapertura de la maestría en la Universidad de Nariño, por parte del Profesor Silvio Sánchez.

²SANCHEZ, Carlos. Película documental titulada “El Jarol”. México 1982.

1. LA ALIENACIÓN: ARTICULACIÓN DEL ESPÍRITU

“Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo”

Carlos Marx, Manuscritos Económicos Filosóficos

La filosofía prehegeliana, cuyos máximos representantes son: Schlegel, Novalis, Scheiermacher, Holderlin y Goethe, conformaron, algunos tan solo por un breve tiempo, el movimiento o grupo denominado “Sturm und Drang” que en alemán significa “tempestad y asalto”, movimiento que antecedió a la Revolución Francesa y ayudó al decaimiento de la Ilustración.

Los planteamientos de ese movimiento eran de melancolía y anhelo de reconstrucción de los ideales griegos y las ideas platónicas. A pesar de ésto sus posturas eran de ataque a la razón, por tal motivo, las discusiones que surgían tenían una inclinación al campo religioso, en cuanto concebían la verdad o al mundo de las ideas como el todo, que alejado de la particularidad es tan atractivo para este último. Así, de lo que se trataba era de alejarse un poco de la ciencia como medio para alcanzar la verdad e intuir la y captarla en la naturaleza, de apreciarla como una cosa, por eso algunos llegaban a plantear la armonía y la belleza (a la manera griega de lo estético) como la posibilidad de alcanzar el todo, otros veían en la poesía, que expresaba la hermosura de la naturaleza, la posibilidad de elevarse a ese mundo del *todo*. Scheiermacher veía en la religión el medio para lograrlo, considerando con esto a la metafísica y a la ética como aproximaciones al *absoluto* porque tienen al hombre como el centro, mientras que la religión entiende el todo como el centro y al hombre como parte de éste. Novalis se valió de la ironía, un instrumento semejante al de Sócrates, para burlarse del hombre y desenmascarar así su finitud que revelaría la infinitud.

En definitiva, las discusiones de los prehegelianos, tenían como fundamento el sentir, la fe en la verdad, de alcanzar el *todo* en lo inmediato, no de manera mediata como la ciencia, de ahí la necesidad de ver a través de la intuición en el gran libro de la Naturaleza, lo finito buscaba a lo infinito, esa era toda la disputa prehegeliana. Lo general y lo particular se encontraban separados.

En esta disputa que cada vez más parecía alejarse de la ciencia, Fichte establece lo que se conoce como la “Doctrina de la Ciencia”; Fichte se podría decir que es el antecesor de Hegel, en cuanto a la similitud de sus ideas y los términos por él utilizados.

Para Fichte el todo es el principio, solo que el todo debe negarse a si mismo para lograr reconocerse, en lo singular, la actividad del *yo* puro (la totalidad) es, en sentido estricto, autointuición, en cuanto autoposición *yo en sí*, para indicar el *yo* como condición incondicionada, el *yo* como totalidad que se niega en un *no yo* y que se reconoce como *yo* en particularidad, invirtiendo la relación antes planteada de lo finito que busca la infinitud; pero este recorrido ahora invertido plantea algo que será el fundamento de la Fenomenología del Espíritu, hacer que el *yo*, espíritu o idea, recorra etapas hasta reconocerse, en este caso como particular.

Así, el *yo* puro (idea total), se niega en un *no yo*, poniéndose como otro en una etapa que se conoce como sensación y que reconoce a ese *no yo* como parte de sí mismo en la intuición sensible, para darse cuenta que como *no yo* es particular; en este darse cuenta estará la etapa conocida como intelecto, pero ese darse cuenta en Fichte es un darse cuenta de lo particular, no como en Hegel “universal autoactivante”.

Lo que Fichte hace es llegar al final, a la conclusión, sin ponerle mucha importancia al recorrido, al método y considera todavía la particularidad alejada de la totalidad puesto que la totalidad se intuye como particular y al final logra reconocerse como tal, llevando a cabo un desplazamiento que aleja a las partes y no las identifica como iguales, sino más bien como algo distinto que se reconocen como existentes.

La importancia de Hegel en esta discusión se da al plantear el todo en la misma posición que la particularidad, no como separados, el todo y la particularidad son lo mismo, el espíritu que como *yo* en Fichte se pone a si mismo, pero no es el *yo* puro que reconoce a la particularidad, al contrario es la particularidad que se asume como todo y que ve todo aquello que está fuera de él como él mismo. Para ello Hegel se valdrá de la enajenación, debido a que solo por medio de ésta, el *yo* puede identificarse como otro, reconocerse en el otro y asumirse poco a poco como sí mismo sin necesidad de separarse, tan solo moviéndose dialécticamente. La enajenación que posibilita este movimiento sobre si misma, se va perdiendo paso a paso en la Fenomenología del Espíritu, gracias a la cientificidad de la filosofía, puesto que eso es lo que Hegel pretende, para por medio de esta cientificidad alcanzar la verdad que para Hegel se encuentra en la filosofía especulativa apreciable solo al final de todo este recorrido.

En la “Fenomenología del Espíritu”, Hegel pretenderá convertir a la filosofía en ciencia, para poder llegar a la verdad, sobre esto dirá: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella, contribuir a que la

filosofía se aproxime a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse, amor por el saber para llegar a ser saber real; he ahí lo que yo me propongo”.¹

Pero ¿por qué Hegel quiere que la filosofía sea ciencia? Porque el conocimiento inmediato es “falso”, o sea no es el objeto como objeto la verdad, sino el constante cambiar del objeto, lo real, su desarrollo, pero dicho desarrollo, dicho movimiento, no es para Hegel un fluir sin dirección, por el contrario, tiene ya trazado un camino y por eso al conocer dicho camino se conoce la verdad. Ese camino se manifiesta en todos los aspectos de la vida humana y de la naturaleza, por eso para Hegel si el individuo quiere alcanzar dicha verdad, deberá hacer el recorrido que ya el espíritu general ha hecho, esto Hegel lo manifiesta en el siguiente párrafo de la Fenomenología:

“También el individuo singular tiene que reconocer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado por el espíritu, vemos así como en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres... y en las etapas, progresivas pedagógica, reconocemos la historia de la cultura proyectada como en culturas de sombras.”²

El individuo como conciencia debe atravesar las diferentes etapas o fenómenos para llegar al saber absoluto, y esos son los que conforman la Fenomenología del Espíritu, o sea, lo que se entiende como introducción al sistema total de las ciencias que se desarrolla en la Lógica. Ese recorrido o introducción a la ciencia, es ya la ciencia, es ciencia misma, pues para Hegel “la forma verdadera en que existe la verdad no puede ser otra que la del sistema científico de la misma... la necesidad interna de que el conocimiento sea ciencia radica en su misma naturaleza y la única satisfacción de este hecho en la exposición”.³

En este recorrido fenomenológico, el yo puro o espíritu es, sujeto y objeto en cuanto es el mismo quien se pone, pero no es el yo puro el que actúa en principio como tal, sino un yo particular que como conciencia se ha enajenado del yo puro. Toda la historia de la Fenomenología es la historia de la desenajenación, que el espíritu de manera inocente debe recorrer para reconocer, para, solo al final, sentirse como todo.

“El espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo otro, es decir, objeto de un si mismo y

¹ HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México 1997. p. 9.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 9.

superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o al simple solamente pensado, se extraña para luego retornar a sí desde este extrañamiento y es solamente así como es expuesto en su realidad y en verdad, en cuento patrimonio de la conciencia.”⁴

Toda la Fenomenología del Espíritu se encuentra resumida en este pequeño párrafo donde se comprueba que el movimiento es la experiencia que se busca a sí misma, y donde el “yo” no debe desplazarse hacia otro que esté fuera de él, sino hacia otro que dentro de él se encuentra enajenado, perdido y que este otro poco a poco, gracias a los procesos dialécticos o especulativos que hacen parte de la experiencia, termina identificándose.

Según lo anterior podemos decir, con las palabras de Hegel, que la enajenación es la conciencia que no se reconoce a sí misma como verdad, o sea la conciencia que en su particularidad todavía esta envuelta en el papel sensible que ciega su conocimiento, en la autoconciencia que es su objeto.

Decir esto sobre la enajenación en la Fenomenología, es decirlo todo, pero a la vez es no decir nada, puesto que la enajenación es el estado primario del espíritu que tan solo por sucesivas etapas fenomenológicas se va superando hasta lograr reconocerse como esencial para el proceso; más sin embargo, poco importa aquí, dentro de lo fenomenológico, saber la verdad como cosa, sino ver el proceso, “pues en efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni en el resultado es el todo real, sino que lo es en su devenir”⁵, por eso no se dice nada al afirmar que la enajenación es la conciencia que no se reconoce a sí misma, pues falta el proceso, pero, se dice todo, en esa afirmación está el principio y el fin.

Sin embargo, se podría argumentar que nuestro interés es el conocer tan solo lo que es la enajenación en Hegel, desechando así muy atrevidamente la parte fundamental del proceso, pero al decir esto entramos en dificultades, pues intentar entender la particularidad sin conocer el todo, es creer que podemos ver una estrella apartada del cielo. Por eso es fundamental ver poco a poco cómo en el desarrollo del conocimiento dialéctico, la enajenación, que al principio se encuentra perdida, va apareciendo lentamente como un barco que en el horizonte marino se acerca.

Para comprender que la enajenación se da en toda la Fenomenología del Espíritu, es conveniente hacer, de una manera supremamente breve, el recorrido

⁴ Ibíd., p. 26.

⁵ Ibíd., p. 8.

del espíritu, para posteriormente ver claramente lo que ésta es, cómo se produce y cómo se supera.

La primera etapa en el recorrido fenomenológico del espíritu es la conciencia, en esta etapa el conocimiento se da como inmediato, esto es lo que se llama “certeza sensible”, el objeto es apreciado como el ésto, el aquello, el ese, el ahora, aquí se pretende captar la coseidad a través de la universalidad del lenguaje, pues el esto, el aquello, al ahora, etc., no se les puede asignar un significado particular, así:

“el ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora, ni la indicación del ahora son algo inmediato simple, sino un momento que lleva en si momentos distintos; se pone el esto, pero lo que se pone es más bien un otro, o el ésto es superado; y este ser otro o superación de lo primero es nuevamente superado, a su vez, retornándose así a lo primero..... La indicación es pues ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora ese en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de horas”⁶.

Esta certeza sensible que pretendía alcanzar la verdad mediante el lenguaje, no es pues capaz de ello y lo que muestra es que el ésto, el ahora y el hoy, etc., están llenos de propiedades, de características, de particulares, que conforman la cosa, el objeto.

La imposibilidad de captar el objeto en la universalidad de lenguaje lleva a que aparezca la percepción, donde la conciencia ya no concibe el objeto a través de determinaciones universales: esta sal, este tintero, sino que los muestra como el asiento de múltiples propiedades, Hegel manifestara ésto de la siguiente manera:

“La cosa tiene varias propiedades. En efecto, la cosa es, en primer lugar, lo verdadero, es en sí misma; y lo que es en ella es en ella misma como su propia esencia y no es en virtud de otra cosa... Es en verdad la cosa misma la que es blanca y también cúbica, también de sabor salina, etc., o la cosa es también él médium universal en el que subsisten las múltiples propiedades las unas fuera de las otras, sin tocarse ni superarse, y así captada, la cosa es captada como lo verdadero”⁷

Según eso la cosa para la percepción es el permanecer en sí misma, por eso todas las propiedades de la cosa son unidades contradictorias; lo cubico no puede ser salado, lo salado no puede ser blanco y así sucesivamente, esta percepción al no poder reconciliar esta propiedad como una sola cosa y siendo parte de otras

⁶ Ibíd., p. 68.

⁷ Ibíd., p. 72.

en unidad se desmorona, pues al resaltar la universalidad de las propiedades la universalidad de la cosa se deshace.

Esta imposibilidad de reconciliar la unidad de la cosa con la diversidad de aspectos en un plano meramente sensible, lleva inevitablemente a concebir la idea de dos mundos, uno de lo sensible que contiene todo lo relacionado con las propiedades y el otro, el de una realidad oculta, de carácter más interior, donde tienen cabida entidades inobservables las cuales sirven para comprender los fenómenos captados por los sentidos.

Con esta separación, la etapa de la conciencia, denominada percepción, por su incapacidad de lograr la verdad, es negada por el entendimiento. Ahí las entidades inobservables o como los denomina Hegel “universales incondicionados”, aparecen en una entidad denominada fuerza, dicha fuerza es *en sí*, pero su existencia *en sí* independiente de lo sensible, requiere para manifestarse un otro y en donde se puede manifestar, llegando a un estado de ser para otro, y en donde ella solicita al otro para poder ser, y el otro solicitado por ella requiere de ella en cuanto se lo solicita y dicho requerimiento es un provocar que identifica a los dos como provocantes y por tanto como una sola fuerza, esta fuerza que antes por estar separada de su parte sensible era *para otro*, ahora es *para sí*, en cuanto unidad. Con esto el entendimiento mira el fenómeno, no como una abstracción de fuerzas (dos mundos), sino como un “reino de leyes”, al respecto Hegel dirá:

“Esta diferencia como universal es, por tanto, lo simple en el juego de la fuerza mismas y lo verdadero de él es la ley de la fuerza... El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan presente en él, como su tranquila imagen inmediata.”⁸

Pero dichas leyes no expresan la verdad de los objetos, o sea no los explican, tan solo se limitan a hacer una redescipción ordenada de estos, “el entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal, que expresa la realidad universal como tal, pero solo ha descubierto el hecho del concepto de la ley misma, algo así como si declarara que toda realidad es en ella misma conforme a la ley.”⁹

El entendimiento – para Hegel – aquí se desmorona, y toda esta confusión de la conciencia por alcanzar la verdad de la cosa, no hace más que revelarse a sí misma, la conciencia entiende lo suprasensible como su suprasensible de lo otro,

⁸ *Ibíd.*, p. 92.

⁹ *Ibíd.*, p. 93.

y al entender esto de esa manera, la conciencia es para sí, o sea deviene autoconciencia.

“La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El proceso necesario de las figuras anteriores de la conciencia, para lo que lo verdadero era una cosa, otro que ella misma, expresa cabalmente que no solo la conciencia de la cosa es posible para una conciencia de sí, si no, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras.”¹⁰

La conciencia que se ha reconocido a sí misma a través del otro, ya no puede servirse de este otro si este otro es incapaz de negarse lo que le es extraño, pues solicita del otro ser un espejo de ella, un otro que sea igual a ella, “es una autoconciencia para una autoconciencia”¹¹, tan solamente reconoce al otro “y solamente así es en realidad, pues solamente a sí deviene para ella la unida de sí misma en su ser otro”¹², esta conciencia se reconoce a sí misma en cualquier otra autoconciencia, abandonando así su carácter personal; “el yo es el nosotros y el nosotros es el yo”¹³, posibilitando así la aparición del espíritu de una manera inconciente, que se manifiesta como “el punto de viraje a partir del cual se aparta de las aguas coloreadas del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible para marchar hacia el día espiritual del presente.”¹⁴

En esta fase en donde se a manifestado el espíritu, ya no se da el “mundo subterráneo de fuerzas distintas” y objetos oscuros, pues aquí se tiene “un mundo de personas concientes que se reconocen mutuamente”¹⁵. Para Hegel aquí comienza una lucha por el reconocimiento de las autoconciencias, “la autoconciencia es primeramente simple, ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de todo otro; y en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular.”¹⁶, esto es, pues, el reconocimiento del otro como yo mismo, pero no al reconocimiento del otro como diferente a mí en cuanto a su existencia, en cuanto a su independencia, esta autoconciencia no mira más allá de sí misma como singular, aquí solo hay rivalidad.

Cada autoconciencia pasa por esa lucha de vida o muerte en la que cada “sí mismo” intenta hacer valer su autoconciencia, no importa arriesgar la propia vida, es la vida o la libertad. Es muy sugestiva la opinión de Hegel de que sólo quien está dispuesto a arriesgar la vida de esa manera puede merecidamente ser

¹⁰ *Ibíd.*, p. 93.

¹¹ *Ibíd.*, p. 112.

¹² *Ibíd.*, p. 113.

¹³ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 115.

reconocido como una persona, pero al suceder la muerte en este enfrentamiento, la autoconciencia perdería una de sus condiciones de existencia como tal, que es el encuentro con otra autoconciencia, por ello la autoconciencia ganadora le permite vivir a la perdedora, algo conveniente para las dos, bajo la condición de esclava. Aquí comienza lo que Hegel denominaría “Señorío y Esclavitud”:

“ El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, - la autoconciencia esclava -, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general”¹⁷.

Esta relación se da con base al miedo y la intimidación de la guerra. El esclavo se somete al amo y el amo lo trata como cosa, “el señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo.”¹⁸

El señor no puede alcanzar la más plena autoconciencia, en un objeto, al negarle al esclavo su libertad, el señor no puede verse a sí mismo o más allá del esclavo, pues al esclavo le esta negada su libertad, en cambio el esclavo ve en el señor a su autoconciencia, es una representación más valiosa que la que él mismo pone ante su señor. El esclavo en realidad no depende del señor como éste último depende del esclavo, el trabajo de este ultimo es la base del señor, pero dicho trabajo no puede presentarse para el esclavo invirtiendo esta relación, pues para él toda actividad racional le ha sido negada, y su trabajo es voluntariedad, su proyección por eso debe hacerse más allá de esta relación en lo que se conoce como la conciencia estoica, el proceso dialéctico da un paso hacia delante y la conciencia estoica, antes esclava, alcanza la libertad pero no de forma viva, sino en las ideas, debido a que esta libertad al sobre ponerse a la relación esclavo siervo, cree que el pensamiento al elevarse al más puro yo, donde todas las ideas que se identifican consigo mismo, son la verdad. Por ello no importa ser rey o un desposeído, encerrado en un calabozo, la libertad está en el puro pensar.

Esta fase de la autoconciencia, al negar todo lo sensible, todas las experiencias, se convierte en escéptica, no solo por la negación de la determinación, sino porque comienza a negar toda actitud positiva y en esta negación se afirma así misma, se vuelve contradictoria, el escepticismo

“deja disolver en su pensamiento el contenido no esencial, pero en ese mismo acto es la conciencia de algo inesencial; proclama un universal desvanecerse, pero su proclama existe, y por lo tanto, es parte del desvanecerse proclamado; afirma la nulidad del ver, oír, etc.,

¹⁷ Ibid., p. 117.

¹⁸ Ibid., p. 118.

y debe ver, oír, etc., afirma la nulidad de supuestos principios éticos esenciales, y hace de supuesto principios éticos esenciales poderes rectores para sus propias acciones; sus obras y sus palabras se desmienten siempre unas a otras; tienen en si mismo, la doble conciencia contradictoria de su propia e inmodificable constancia y la de su total inconstancia y contingencia.”¹⁹

Para Hegel este escepticismo esta afectado por una contradicción entre un mundo inmutable, que es el yo identificador de todo y uno mutable, que se afirma como cambiante, como existente por su variedad de formas de particularidades. Esta conciencia que concibe esta separación en estos dos mundos es lo que Hegel conoce como la conciencia infeliz, esta se sitúa a si misma entre las cosas de este mundo, pero nunca deja de extender sus manos anhelantes hacia las remotas playas divinas.

Este paseo fenomenológico que se acontece como superación del conflicto señor siervo, no demuestra haber sido abandonado,

“la relación señor esclavo no es todavía verdaderamente superada cuando Dios pasa a ser el señor y nosotros sus esclavos, y esas formas inadecuadas de señorío tienden a ser superadas en esa forma final, racional, en la cual ni las tendencias unificadoras inherentes a la conciencia, ni las tendencias y circunstancias particulares sobre las que aquellas operan, son sentidas como ajenas a nosotros mismos”²⁰

El esclavo no es libre por negar al señor elevándose por encima de su realidad , y el señor no es libre por desconocer al esclavo y mantenerlo como tal, su contradicción solo tiene solución en la siguiente etapa denominada razón.

Hasta aquí, el desgarramiento de la autoconciencia y su extrañamiento que se produce para Hegel, porque su reconocimiento en el otro, hace del otro un objeto o una cosa extraña a mi, o que es mía, pero que en cuanto se extraña es rechazada y entra en conflicto, o en cuanto es mía es porque yo en ella me reconozco

La razón a diferencia de las anteriores etapas entra en un proceso de aceptación y reconocimiento del otro, como un ser vivo, como un ser natural, como un ser independiente o seres independientes. La razón aparece ahora como “una sustancia general fluida, como un inmutable, simple cosidad que, como la luz que

¹⁹ Ibid., p. 127.

²⁰ FINDLAY, Op. cit, p. 219.

se rompe en estrellas, se rompe, como en inmutables puntos luminosos, en numerosos seres enteramente independientes”.

La razón es aquí una sociedad de hombres que viven individualmente, se reconocen como individuales y dicha esencia individual es su alma. Las antiguas relaciones de señor siervo desaparecen, el individuo al reconocerse y al reconocer a los otros ha abandonado todos sus antiguos conflictos con el más allá y con el más acá, ahora busca su felicidad en el culto a “la vida plena”, sin embargo, esa vida plena es la lucha de múltiples seres queriendo cada uno buscar la felicidad, es un choque que los enfrenta, pues cada hombre para llegar a su fin debe desconocer la postura del otro, o sea, su felicidad se hace desconociendo la felicidad ajena.

Este desconocer la felicidad ajena por buscar la propia lleva a que se asuma la siguiente etapa de la razón denominada: La ley del corazón, en donde el individuo se guía por sus propias leyes, por lo que le dicta el corazón. Sucede entonces que lo que no es dictado por el corazón lo siente ajeno y por lo tanto se burla de las leyes que no son propias, más sin embargo, esta razón nota que a pesar de la poca importancia que le da a la leyes no propias hay que cumplirlas, entonces entiende que hay una ley general para todos los corazones incluido el suyo.

“El latido del corazón por el bien de la humanidad va a parar a los desvaríos de la presunción a la rabia de la conciencia por salvarse a sí misma de la destrucción arrojando de sí la perversión que es realmente ella, y haciendo todos los esfuerzos por ver esa perversión, y habla de la misma como algo ajeno”²¹

Sucede entonces que esta ley con su actuar, calificador, termina siendo virtud donde todo se determina como bueno o malo, y donde se cree que el bien triunfa en todas partes, el bien no es más que mi ley, que mi actuar y mi ímpetu, es aquí donde aparecen los caballeros, los quijotes. Dichos caballeros lo único que anhelan es restaurar los viejos valores, leyes que en el fondo sean validas para todos, pero que por su carácter parecen necesitar ser acatadas de manera particular, estas leyes son: amor al prójimo, verdad y respeto. Esto le otorga a esta razón el papel de “razón legisladora”,

Esta razón legisladora establece leyes que en la medida del análisis la llevan a que se extienda, así ella comienza a ver que en la ley que promulga “decir la verdad” implica no solo decirla, sino también conocerla, convencerse de ella, conocer la mentira. Sucede así que la ley ya no será solamente la ley como “cada cual debe decir la verdad”, sino que debe conocerse como: “cada cual debe decir la verdad, siempre con arreglo a su conocimiento y a su convicción de ella” y si el análisis se continua, la extensión de esta se hará más grande, por eso solo es

²¹HEGEL, Op. cit., p. 129.

posible mantener tales leyes ha condición de que sean indefinidamente cualificadas, en cuyo caso pronto quedarán privadas de significación.

Esta razón legisladora con su procedimiento pasa a ser ahora razón que examina leyes, en donde se exige que los juicios que se hagan sean de carácter universal. “aquí ya no se estatuye leyes, sino que solamente se examinan; y las leyes están ya dadas para la conciencia examinadora; ésta acoge su contenido tal como es simplemente, sin entrar en la consideración de lo singular y lo fortuito adherido a su realidad”²²

De esta etapa de la razón, Hegel continuara con la etapa denominada “Espíritu”, donde las leyes son establecidas como humanas y divinas. Las primeras hacen parte de la sustancia ética o comunidad. Las segundas hacen parte de la familia.

En la ley humana toda individualidad aparecerá representada en ella, pero dicha representación es fundamentada desde la ley divina que constituye la base de la comunidad. Esta premisa devela un conflicto constante entre las dos leyes, entre lo que es correcto y lo que no lo es, en este conflicto Hegel representará y mencionará a la tragedia de Sofocles titulada Antígona. Donde Antígona y Creonte se enfrentaran actuando siempre desde lo que consideran correcto. Esta actuación de lo “correcto” encierra en si la posesión del “tengo derecho” que se manifiesta en una autonomía donde el poder de la sustancia ética se atomiza y necesita presionar desde su centro a los individuos, permitiendo esto la centralización del poder, llegando a la etapa que Hegel denomina: “señor y dueño del mundo”, aquí es la persona, el Cesar, el Rey, quien controla los derechos y da paso a lo que Hegel denomina “el espíritu extrañado de si mismo; la cultura”

En esta etapa del espíritu, la presión del centro al individuo, crea algo que era característico de la conciencia infeliz, se enajena en algo que cree será su realización, su liberación, en algo que es un más allá desprendido de su origen, de su realidad, por eso ve el poder y la riqueza (del Estado) como la posibilidad de su realización, entonces éstas toman fuerza y se imponen por sobre todo, así las acciones que marcan la vida de la sustancia ética son siempre decisiones de sujetos de poder, mandatarios o personas acaudaladas, cuya acción suele ser en ocasiones un actuar vanidoso para si mismo, y en ocasiones una generosidad total, pero para Hegel esas acciones, nobles o vanidosas, son similares en su esencia enajenante, esto lleva a que la cultura, que se caracteriza por ser el poder y la riqueza, se desvanece, se desintegre, dándole paso al espíritu para que éste se aparte de ella, emerja en sí mismo a través de “la fe religiosa” que le dará paso a la “ilustración”.

El mundo desintegrado de la cultura es enfrentado aquí con la pura conciencia de un ser absoluto, pues el espíritu en la fe religiosa a través de la oración y del

²² Ibid., p. 250.

servicio cree ser uno con su objeto. Por otro lado la visión racionalista aspira a una forma de ser independiente, de desligarse de todo aquello que lo ata, “superar cualquier forma de autoexistencia independiente, sea en lo presente o en la esencia que lo subyace, y volviéndola en concepto.”

Lo que muestra Hegel en este paso fenomenológico, es que hay dos tendencias: La fe, que al pretender alcanzar a Dios en sí mismo (el ser absoluto) como el todo que contiene a las partes, es similar a la visión racionalista, que pretende conceptuar la materia. Según Hegel ambas tendencias son iguales, puesto que Dios en si mismo como el todo que contiene a las partes, es similar a la materia, porque ésta también las contiene – sus determinaciones sensibles – como también la materia como Dios en invisible, inaudible e intangible.

“Es esencial, aquí, considerar que la pura materia solo es esto que resta si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc., lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia sino el calor, una piedra, la sal, etc., la materia es más bien la pura abstracción y así se da aquí la pura esencia del pensamiento o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados.”²³

En este enfrentamiento entre “la fe” y “la visión racionalista”, estas dos nociones se muestran como diferentes, pero Hegel dirá que no es así, porque las dos al ser iguales en su sustancia, son una sola, y estas nociones unificadas las denominada Hegel “utilidad”, que es “la realidad tal y como es objeto para la conciencia real de la pura intelección”,²⁴ “una relación objetiva de una cosa con otra, que encierra obviamente una relación implícita al yo que ve todas las cosas.”²⁵

El espíritu que ha retornado a sí al superar la contradicción entre esas dos visiones, se siente libre, emancipado de todos los vínculos, “es consciente de su pura personalidad y en ella de toda realidad espiritual, siendo toda realidad solamente espiritual: el mundo es para él meramente su voluntad, y su voluntad es universal”²⁶, este espíritu hace abolición de todas las diferencias y se “eleva hasta el trono del mundo”, esto instaura, lejos de alcanzar la igualdad, el terror.

Esta libertad absoluta que instaura el terror, liquida toda la organización compleja de la sociedad y con ello se liquida a sí misma, pues ese terror está en que liquida todo aquello que es particular y cuando ha liquidado a todo no le queda mas que liquidarse, abandonado el trono del mundo y dejándolo libre, dándole paso con

²³ *Ibíd.*, p. 339.

²⁴ *Ibíd.*, p.341.

²⁵ FINDLAY, *Op. cit.*, p. 124.

²⁶ HEGEL, *Op. cit.*, p. 346.

esto a un orden social que acoge la voluntad de todos, donde el interés es general.

El espíritu ahora entra en la etapa de “la concepción moral del mundo”, donde la moral actúa de manera que su armonía no choque con la ley natural (práctica), la moral hace su trabajo sin importar si concuerda con la ley natural. Así entonces moral y práctica se encuentran separadas y por ello es contradictoria. La moral dice lo que no hace y hace lo que no es de su convicción. Es así como en esta etapa surge la “duplicidad moral del mundo”, ésta intenta establecer una armonía entre moralidad y existencia, que en principio solo se ve posible en un más allá, en un Dios trascendente; pero dicho más allá, dicho Dios trascendente, no es más que un impulso para realizar sus intenciones; con ésto, esta conciencia pasa a ser “conciencia concienzuda” y que Hegel describe como: “aquella que es completamente válida para si misma en su contingencia, que conoce su inmediata singularidad como puro conocimiento y acción, como la verdadera actualidad y armonía”²⁷

Esta “conciencia concienzuda”, hace coincidir las decisiones morales con su acción, pues sabe muy bien que todo lo que hace está bien, es segura de sí misma, tanto que el más allá para ella ha desaparecido debido a que ella es “el genio moral que sabe que la voz interior de su conocimiento inmediato es la voz de Dios”²⁸. Mas, sin embargo, esta conciencia concienzuda, debe ser reconocida y respetada por todas las personas, de tal manera que lo que es bueno para ella debe ser visto como tal para las demás personas conscientes, no en la medida de que el otro piense como buenas tales afirmaciones, no puede ser buena para otras personas en su para sí, pero estas otras respetan, esperando que ella reconozca también lo ajeno como existente, autoafirmante y no contradictorio.

Esta conciencia concienzuda, que se afirma como consecuente, al llevar al extremo esta acción, termina refugiándose en sí mismas, en “el alma bella”, donde busca no ser afectada por alguna de sus decisiones que la comprometa; según Hegel eso sucede porque ha perdido su capacidad de exteriorización, “de conseguir ella mismas una cosa”, y conseguir ser, para precisar su pureza, escapa a la realidad y se vuelve impotente. En esta etapa la impotencia conlleva a pedir perdón, o a concederlo, pues se vuelve tolerante e indulgente, con las demás personas, esto hace que haya un desprendimiento de toda superioridad moral frente al hombre de acción. Hegel expresara esto de la siguiente manera:

“El sí de la reconciliación en el que los dos Yo hacen dejación de su ser contrapuesto, es el ser allí del Yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su

²⁷ Ibid., p. 374.

²⁸ Ibid., p. 377.

perfecta enajenación y en su perfecto contrario – es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se sabe como el puro saber”²⁹

Después de esa larga etapa titulada Espíritu, Hegel aborda en la fenomenología la etapa denominada “religión”, en esta etapa la autoconciencia, se reconoce en su proyección que es ella misma, se sabe como verdad, como poder, pero todavía en otro que es el mismo, así por ejemplo, las diferentes manifestaciones religiosas que Hegel trabaja reflejan esto: La religión de la luz o religión natural, que ve en animales y fenómenos naturales, su ser ahí, inmediato, dicha religión manifiesta la grandeza de la naturaleza, apreciable solo por la autoconciencia, en todo lo existente, de ahí la adoración por los animales, las plantas y los fenómenos naturales.

“El espíritu autoconciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura o ha elevado su inmediatez al sí mismo en general, determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la percepción espiritual en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres.”³⁰

Pero ahora la manifestación religiosa, pasa de una etapa instintiva espiritual, a una mejor pensada o autoconciente, más adecuada; “la religión del arte”. La música, la literatura, la escultura, son manifestaciones de esta religión, en donde el espíritu se concretiza más y comienza ya a manifestarse plenamente como el creador. Ya no es el fenómeno natural como tal, sino el dios que produce la acción del fenómeno natural, y ese dios posee todas las características de un hombre, toda la grandeza de esa expresión se da a conocer en las esculturas, jeroglíficos y no solo a través de estas, sino también en el movimiento y el lenguaje, apreciable a través de los himnos, las odas, el teatro y en especial la comedia.

De esa etapa de movimiento y manifestación pensante, se pasa a la religión de la palabra hecha carne o religión revelada. Aquí el absoluto que para la autoconciencia era ella pero en otro que manifestaba todo su poder creador y transformador, se materializa se hace hombre, se hace realmente autoconciencia. El Mesías, el salvador, que no es precisamente a este al que la autoconciencia llega, sino al creyente. En esta etapa la autoconciencia ve en el otro ya su sí mismo, ve todo igual a sí, pero el otro es todavía Dios, Dios hecho carne, reconoce en dicho hombre a Dios, igual a ella, pero que todavía no es el mismo, o mejor no se siente seguro de ser ella misma.

Esa materialización de Dios o de la Idea, es la objetivación que reconoce en la Idea (el padre) a sí mismo y el sí mismo se reconoce en su materialización

²⁹ Ibid., p. 25.

³⁰ Ibid., p. 406.

humana (el hijo), ambos son concientes de sí mismo como iguales o como partes de uno mismo, dicho otro de lo que ambos son es el Espíritu, “de tal modo que las diferencias que se establecen son disueltas tan inmediatamente como se han establecido y se establecen de modo tan inmediato como se disuelven y lo verdadero y lo real son cabalmente este movimiento que gira en si mismo”³¹.

El sí mismo, encarnado en un hombre muere y su muerte es la muerte de lo particular en lo universal, y todos aquellos que veían en él a su salvador, saben que al morir los ha salvado, pues se ha entregado a ellos, ya que aquí muere la esencia divina, no para irse a un más allá, sino para hacer parte del todo, para hacer posible todo lo inalcanzable; lo divino se ha humanizado, *Dios ha muerto*; “esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de si mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo que no diferencia ni sabe ya nada fuera de ella”³²

El sí mismo al devenir carne, crea un mundo al cual llega virgen, pero en su recorrido adquiere la experiencia, conoce paso a paso la verdad y guía a los demás hacia la salvación, que no es otro más que la filosofía especulativa, esa filosofía dialéctica, triádica por las cuales ha transcurrido el espíritu hasta llegar a sí mismo. (al mundo de las ideas, al mundo racional, al mundo científico). “El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado en sí con la esencia y de la esencia se sabe ciertamente, que no conoce el objeto como algo extraño, sino como algo igual a ella en su amor”³³.

Como punto final, se culmina con el saber absoluto, donde la actividad universalizadora del pensamiento; la autoconciencia de sí mismo, es simplemente la conciencia de esa actividad y en esa conciencia de sí mismo se resume en cierta manera los actos particulares de universalización de todo lo que ha pasado; es ahora el espíritu consciente, pero ya no como algo extraño, como algo ajeno, sino como momentos, fragmentos de su retrato que han sido reunidos ahora en el saber absoluto, en donde comienza la ciencia sistemática (lógica). En este punto los momentos son partes del tiempo, las etapas fenomenológicas son el tiempo que en el desarrollo del proyecto dialéctico se van reconociendo poco a poco como universales, esto es el pensamiento especulativo.

En este final, la enajenación se manifiesta como un recuerdo, el espíritu es consciente de todo lo que ha pasado, o sea, es consciente de sus momentos, de sus etapas, de su historia, que conforma la experiencia. El espíritu veía el todo, la verdad, a Dios, como un algo lejano, apartado de sí, casi inalcanzable, pero en su transcurso capta la verdad en sí mismo y humaniza paso a paso lo divino,

³¹ *Ibid.*, p. 445.

³² *Ibid.*, p. 455.

³³ *Ibid.*, p. 457.

dándose cuenta que la división que al principio se manifestaba entre la individualidad y la totalidad no existía, el todo y la parte son lo mismo, solo que la parte se desconoce como tal.

Todo este recorrido no hubiera sido posible si la enajenación no se hace presente, la enajenación que es el desconocimiento del espíritu mismo, le sirve a éste para que sea posible la movilidad, el fluir, para que se cumpla el proceso dialéctico, por eso veíamos como la fenomenología atraviesa por diferentes etapas que se van superando, pero que no se deben asumir como un proceso lineal de principio y fin, sino como un rompecabezas que se va armando y al final es apreciable y comprensible. Con la enajenación el espíritu puede ser el objeto y el sujeto de si mismo, él puede actuar sobre si mismo como sobre otro y negarse, hasta tal punto en que puede negar su propia individualidad; poder hacer abstracción de si mismo. En definitiva la enajenación en Hegel es el piñón articulador del espíritu que le posibilita la movilidad y le facilita el acceso a la ciencia.

2. DIOS, EL ESPEJO DEL HOMBRE

“La religión es para Feuerbach, la relación sentimental, la relación cordial de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su realidad en un reflejo fantástico de la realidad – en la mediación de uno o muchos dioses, reflejos fantásticos de las cualidades humanas – y ahora la encuentra directamente, sin intermediarios, en el amor entre el yo y el tú.”

F. Engels. “Feuerbach y el Fin de la filosofía Clásica Alemana.”

Para Hegel, el espíritu, el “Yo” puro, el entendimiento, debió enajenarse para poder reconocerse y lograr verse a través de la científicidad. Con esto Hegel contribuyó a la discusión religiosa que se venía dando en su tiempo y que consideraba lo finito y lo infinito separadamente. Hegel se valió del concepto de enajenación para lograr ese propósito, con ello el espíritu se muestra como el principio y el fin.

Pero el espíritu al plantearse como el “Yo”, la totalidad, no ponía fin a la discusión religiosa, era entonces ésta una discusión enajenada por el carácter teórico. Si bien Hegel con su método dialéctico en la filosofía especulativa, contribuyó a romper parte de esa discusión religiosa que propugnaba por una quietud filosófica, no la rompió en su totalidad, debido a que siguió siendo el espíritu el objeto de debate y éste solo se encerraba en las categorías del sistema para afirmarse que el era la absoluta verdad.

Con la filosofía especulativa parecía que el espíritu había logrado el fin, un solo hombre (Hegel), ponía termino a todo el proceso de desenvolvimiento humano, la historia parecía así, no ir más allá de Hegel, hasta cuando Feuerbach remueve el mar en calma y pone en el lugar del puro entendimiento (espíritu) al hombre, como aquel que es uno con el pensamiento, con ello Feuerbach considera al hombre no solo como pensamiento (autoconciencia en Hegel), sino de una manera integra, desde los pies a la cabeza, no solo idea.

Así, la filosofía de Feuerbach será la filosofía de la religión, pero de una religión del hombre que lo concibe como un ser que ama, que sufre, odia; un sujeto que se relaciona con otro semejante a él y que en dicha relación manifiesta su ser genérico. En esta filosofía Feuerbach planteará que la religión es la enajenación del hombre, pues ella es todo lo que él, como hombre, es, y esta religión que tiene en su esencia a un Dios con todas las determinaciones humanas, es el Dios que manifiesta el ser genérico del hombre.

El concepto de enajenación en Feuerbach, aparecerá vinculada a la religión; el hombre enajenado en ella se diviniza y se reconoce a través de Dios; Feuerbach veía en la religión a la enajenación, pero no constituía para él una preocupación esencial, como tampoco lo fue para Hegel, por eso no fue motivo de un trabajo especial, esto explica las razones por el cual Feuerbach se refiere a ella muy indirectamente a través de la religión cristiana o la teología, no con el objetivo de suprimirla, o liberar al hombre de ésta, al contrario, la religión en éste autor es renovada, liberada de su carácter teológico y puesta sobre un fundamento antropológico, que como diría Engels: le da un sustento material. Por ello para comprender el concepto de enajenación, en la filosofía de este autor, hay que descubrir de una manera general, lo que para él constituye la esencia de la religión, y así poder ver claramente el concepto de enajenación que Feuerbach tiene.

En la “Esencia del Cristianismo”, Feuerbach inicia estableciendo una diferencia entre los hombres y los animales a partir de la religión. Para él, la religión hace a los hombres humanos, pues es ahí donde la esencia del hombre se manifiesta, gracias a la religión el hombre se identifica.

“La religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal, los animales no tienen religión. Los naturalistas, sin rigor crítico atribuían al elefante, entre otras loables propiedades, la virtud de la religiosidad, pero la religión del elefante pertenece al reino de la fábula. Cuvier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, apoyándose en sus propias observaciones, que el elefante no posee mayor nivel de inteligencia que el perro”³⁴

Lo que Feuerbach quiere decir en este párrafo es que la diferencia entre los animales y el hombre consiste en que este último tiene religión porque posee inteligencia, por eso la idea de que el elefante posee la “loable propiedad”, es una fábula, pues éste no tiene mayor inteligencia que la del perro. Con ello Feuerbach afirma que el hombre solo puede tener religión por su inteligencia, por su capacidad de pensamiento más alta que la del animal; la religión no es en el hombre algo que le sea natural, no es algo con lo que él ha nacido, sino algo que por la inteligencia logra concebir, Feuerbach menciona esto regresando al inicio de la diferencia entre el hombre y el animal preguntando y respondiendo.

“ ¿En qué consiste esa diferencia esencial que existe entre los hombres y el animal? La respuesta más simple, mas general y también más popular a esta cuestión es: en la conciencia, pero conciencia entendida en sentido estricto; puesto que la conciencia entendida como sentimiento de si mismo, como facultad de distinción de lo sensible, de la percepción e incluso del juicio sobre las cosas externas, según determinadas características sensibles, no puede negarse a los

³⁴ FEUERBACH, Ludwig. La esencia del Cristianismo. Editorial Trota S.A. Madrid 1995. p. 53.

animales. La conciencia en sentido estricto sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad.”³⁵

La diferencia es la religión, pero la diferencia esencial es la conciencia en sentido estricto, la conciencia que le permite abstraer, la conciencia que le permite ser objeto de sí mismo y que le permite entablar diferencias con otros, sin que el otro esté presente, “el animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo – por eso posee sentimiento de sí mismo –, pero no en cuanto género – por eso carece de conciencia, nombre derivado de saber.”³⁶

El poseer conciencia le permite entender la diferencia entre el yo y el tú, “el hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú”. Esta posibilidad de abstraer le permite ver más allá de su individualidad y concebir su esencia, ¿pero como el hombre logra reconocer su esencia? ¿en donde se manifiesta?, ésta según Feuerbach, se manifiesta en la religión, pues la religión manifiesta la infinitud, la religión es la conciencia de lo infinito.

“la religión es la conciencia de lo infinito, es y solo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita, un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento, ni, por supuesto conciencia de un ser infinito, pues la limitación del ser implica la limitación de la conciencia.”³⁷

Esencia que en la religión se manifiesta infinitamente a través de un ser: Dios. El hombre se relaciona con los objetos exteriores de tal manera que éstos manifiestan no su simplicidad, sino la característica apreciación del hombre, según Feuerbach, el hombre al apreciar un objeto no solo aprecia al objeto como tal, sino que este manifiesta, según el caso, parte de la esencia del hombre, así por ejemplo, un hombre al mirar un objeto con sentimiento, el objeto le manifestara el sentimiento, lo mismo la razón, lo mismo la voluntad, “a los hombres cuya esencia determina el sonido, domina el sentimiento, por lo menos aquel sentimiento que encuentra en el sonido su elemento correspondiente”³⁸

La voluntad, el corazón y la razón, son para Feuerbach, la esencia del hombre, por eso la relación del hombre con los objetos es una relación que le manifiesta esas cualidades, estas según Feuerbach son el motor de su acción, ante ellas él responde y con ellas él responde, “la trinidad divina en el hombre, es amor, razón y voluntad... Fuerzas que lo animan determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas a las que no puede oponer resistencia alguna.”³⁹

³⁵ *Ibíd.*, p. 53.

³⁶ *Ibíd.*, p. 53.

³⁷ *Ibíd.*, p. 54.

³⁸ *Ibíd.*, p. 57.

³⁹ *Ibíd.*, p. 60.

Pero para Feuerbach, los objetos exteriores son objetos sensibles, objetos que le son indiferentes, en cuanto éstos, si bien es cierto manifiestan en su relación la esencia del hombre, no son permanentes, no son constantes y, por lo tanto, no pueden ser objeto de la religión, por la cual en ellos el hombre no puede verse a sí mismo, tan solo los objetos interiores son objetos religiosos:

“El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso esta en él, le es interior, por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral, es un objeto íntimo, el más íntimo de todos los objetos próximo de todos los objetos.”⁴⁰

Esa autoconciencia, o conciencia moral, objeto interior del hombre es Dios, es su ley moral, por medio de la cual es consciente de sí mismo como del otro; Feuerbach manifiesta que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, por medio de Dios el hombre conoce su esencia, la reconoce, la ve, la entiende, pero:

“si la conciencia de Dios es definida como la autoconciencia del hombre, esto no lo debemos entender como si el hombre fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pero la carencia de esta esencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre... El hombre busca su esencia fuera de sí antes de encontrarla en si mismo.”⁴¹

Al plantear Feuerbach, que la religión es lo interior del hombre, Feuerbach pone o sienta las bases del materialismo de Marx* y define a la religión como enajenación del hombre, ahí es realmente donde Feuerbach concibe la enajenación, pero no de una manera explícita, sino de una manera mesurada, tanto que parece no presentarle preocupación; ahora, esta enajenación de la esencia del hombre en la religión se entiende cuando el hombre atribuye la “trinidad humana” a Dios.

⁴⁰ Ibid., p. 64

⁴¹ Ibid., p. 67

* En carta a Feuerbach de agosto 11 de 1844, Marx manifiesta a Feuerbach lo siguiente: “Sus obras, “filosofía del futuro” y “esencia de la fe”, a pesar de ser pequeños volúmenes, tienen más importancia que toda la actual literatura alemana en su conjunto. En dichas obras – no se si con intención – ha dado al socialismo una base filosófica y es así como los comunistas lo comprendieron al instante. La relación de la gente con la gente, el concepto de genero humano trasladado del mundo de las abstracciones a la tierra en que vivimos, ¿que es sino el concepto de sociedad?”

Dios es la esencia del hombre, el hombre es la esencia de la religión, el hombre se encuentra enajenado en la religión, el hombre es el Dios perfecto, el hombre perfecto, que ama, razona y está dispuesto para con los otros, o sea, es razón, corazón y voluntad; el hombre se ha objetivado en Dios, Dios es el hombre mismo en esencia, por eso Dios posee, igualmente, la trinidad divina (humana), Feuerbach resumirá esto en una sola frase: "Dios es el espejo del hombre".⁴²

La relación del hombre con Dios, es la relación del hombre con el hombre, es la relación ideal, el yo y el tú. El hombre que se relaciona con otros hombres por medio del amor, la voluntad y la razón, motivo por el cual el hombre tiene en Dios el ser genérico, por eso el comportamiento del hombre hacia el otro es como el comportamiento de su Dios hacia él, Dios es un espejo, una guía del hombre perfecto a seguir, solo en la relación con los otros el hombre se siente como hombres, pues en ellos se reconoce.

Esa es toda la tesis central de Feuerbach, el hombre que se reconoce a través de Dios, y que se reconoce no de manera directa, sino de manera indirecta porque está enajenado y esta enajenación tiene origen en la soledad, en la individualidad y en la finitud de la existencia del hombre; la infinitud de su entendimiento lo lleva a concebir a Dios, un ser todo poderoso donde puede reconocer a los otros, a sí mismo, en su forma mas perfecta, en su esencia, "Dios surge del sentimiento de una carencia, lo que el hombre echa de menos – bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente – esto es Dios. Por eso necesita el inconsolable sentimiento de vaciedad y soledad, un Dios en el que halla una comunidad, una unión de seres que se aman íntimamente"⁴³, por eso en Feuerbach el amor es importante, por eso para él Dios es carencia, se soluciona con el amor entre el hombre, en especial entre el yo y el tú, entre el hombre y la mujer. Para él todos los conflictos son falta de amor, falta de entrega; Feuerbach soluciona la enajenación del hombre en la religión, con la enajenación del hombre en el amor. Esta nueva enajenación es la nueva religión del amor, que Engels menciona en "El fin de la filosofía Clásica Alemana", y que se cita al principio de este segundo capítulo.

Feuerbach, como ya se dijo, no trata específicamente la enajenación, sino que la expone a través de la religión, por eso la necesidad de hacer ese recorrido breve sobre su exposición filosófica de la religión, para llegar a la conclusión de que la enajenación del hombre es la enajenación en la religión, que tiene origen en la soledad, principalmente en la falta de amor y que se soluciona en la relación amorosa y amistosa entre el tú y el yo; para él la filosofía del amor, la religión del amor es la posibilidad de liberar al hombre de Dios, el amor sustituye a Dios.

⁴² Ibid., p. 114

⁴³ Ibid., p. 123

“Mientras el amor no sea elevado al rango de sustancia de sujeto, mientras en el fondo del amor aceche un sujeto que, aun sin amor, todavía es algo, un monstruo sin amor, un ser demoníaco, cuya personalidad diferenciable del amor y realmente distinta se divierte con la sangre de los herejes e infieles, existirá el fantasma del fanatismo religioso. Sin embargo, el amor es lo esencial en la encarnación, aunque todavía esté ligado a la noche de la conciencia religiosa. El amor fue lo que determinó en Dios a exteriorizar su divinidad. La denegación de su divinidad propiamente dicha, tal y como aparecería en la proposición Dios es el amor – se trataría de una negación del sujeto que es Dios - , sino que esa denegación se hace por el amor, por el predicado. En efecto, el amor es un poder y verdad superior a la divinidad. El amor supera a Dios. Fue el amor a quien Dios sacrificó su divina majestad. ¿Qué clase de amor era? ¿Diferente del nuestro al que sacrificamos nuestros bienes y nuestra sangre? ¿Era acaso el amor a sí mismo como a Dios? No; era el amor al hombre. ¿Pero no es el amor al hombre un amor humano? ¿Puedo amar al hombre sin amarlo humanamente, sin amarlo como él mismo ama, cuando ama de verdad? De lo contrario, ¿no sería el amor un amor diabólico? El diablo ama también a los hombres, pero no por amor del hombre, sino de sí mismo, es decir, por egoísmo, para aumentar y extender su poder. Pero cuando Dios ama al hombre, lo ama por el hombre mismo, para hacerlo bueno, feliz y santo. ¿No ama, entonces, al hombre como el hombre verdadero ama al hombre? ¿tiene el amor en general un plural? ¿No es acaso, en todas partes, igual a encarnación, sino el texto simple del amor, sin añadidos, sin diferencias de amor divino y humano? Pues aunque se dé entre los hombres un amor egoísta, solo merece el nombre de verdadero amor humano el que sacrifica lo que tiene por amor del prójimo. ¿Quién es, por lo tanto, nuestro redentor y reconciliador? ¿Dios o el amor? El amor; pues Dios en cuanto Dios no nos ha redimido, sino el amor que está por encima de la diferencia entre la personalidad divina y humana. Como Dios ha renunciado a sí mismo por amor, por amor debemos también nosotros renunciar a Dios; pues si no sacrificamos Dios al amor, entonces sacrificamos el amor a Dios, y tendríamos a pesar del predicado del amor aquel Dios que es la esencia maligna del fanatismo religioso.”⁴⁴

⁴⁴ Ibid., p. 103 - 104

3. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO MÁS ALLÁ DE LA ECONOMIA POLÍTICA CLASICA

“La critica principal de Marx al Capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza, es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado sin sentido, que transforma al hombre en un monstruo tullido.”

Erik From. “Marx y su Concepto del Hombre”

Feuerbach miró la enajenación en la religión y concibió al hombre, ya no como autoconciencia, sino como hombre, fisiológica y psicológicamente entendido. Con esto Feuerbach desprendió al hombre del azul celeste espiritual y lo expulso al roce de la carne, a manifestar su amor, en todos los aspectos. Esta postura feuerbachiana, asumida en las obras: “Reforma de la filosofía”, “Esencia del Cristianismo” y “Filosofía del Futuro”, que rompió el círculo de la critica de los “Jóvenes Hegelianos”, abrió muchas expectativas y caminos que cada vez llevaron más y más al terreno del materialismo, en especial a Marx, quien en carta a Feuerbach, manifiesta su agrado por haber mostrado que el hombre, en este caso el filósofo, no se puede separar de los sentimiento y las pasiones, por ello le manifestara a Feuerbach, criticando a Bauer:

“Mi viejo amigo Bruno Bauer, que ahora es cada vez más y más extraño para mi, en su periódico critico “Literatura – Zeitung” editado en Berlín, ha ofrecido una nueva prueba de lo difícil que le es al alemán salirse de esa unilateralidad antagónica, no se si habrá leído ese periódico. En él hay velada mucha polémica contra usted.

El carácter fundamental de “Literatura – Zeitung” consiste en que la “critica” se convierte en él en cierto ser trascendente. Los berlineses, editores de este periódico, no se consideran personas que se dedican a la crítica, sino crítica que solo por casualidad tiene la desgracia de ser personas.”⁴⁵

Pero hay algo que Marx, ya por esa época comienza a asimilar, es que la enajenación religiosa, que en su maestro se produce por carencia de amor, él la entenderá a través de la economía. Por aquella época, Marx, en París, comienza a relacionarse con los obreros y lideres de los movimientos, hasta ahí él todavía es feuerbachiano, pues recién ha salido de la Alemania dividida en miles de reinos, al

⁴⁵ MARX, Carlos. Obras fundamentales, primer tomo. Fondo de Cultura Económica. México, 1982. Pág. 679

París tumultuoso de la razón absoluta, vanguardia histórica de todos los países cuyo capitalismo está naciendo. Es en este ambiente donde con la Economía Política, comprenderá el mecanismo de explotación y la concepción de propiedad, trabajo y alienación que ella tiene, y de la cual partirán muchos de sus contemporáneos, para proponer un nuevo orden social.

La Influencia de Feuerbach en Marx, es supremamente importante, pues es de esa concepción feuerbachiana de alienación de donde nacerá su materialismo, y de la concepción de la esencia del hombre extraída de la esencia del cristianismo, de donde Marx partirá para explicar la alienación del trabajo, que lo ha llevado a formular un nuevo significado de la idea de trabajo. Así la exposición de la alienación en Marx, partirá de los conceptos de trabajo de la Economía Política Clásica, a los cuales cuestionara por dar ciertas cosas como presupuestas, específicamente la propiedad privada, y partir de ellas para explicar la realidad existente, luego a través de esta crítica formulará sus conceptos, fundamentos esenciales de su futuro proyecto comunista, entre los cuales figura la alienación. Para ello Marx parte de la economía política*, de los conceptos de la EP (clásica), así, por ejemplo, para estudiar el trabajo partirá del salario, por eso el primer manuscrito comienza con una sección titulada salario.

A través del salario, de mirar detenidamente lo que es el salario para la EP, ascenderá al trabajo, al concepto de trabajo que la EP tiene, así dirá al comienzo del primer Manuscrito. “El salario está determinado por la lucha abierta entre el capitalista y el obrero necesariamente triunfa el capitalista. El capitalista puede vivir más tiempo sin el obrero que éste sin el capital”⁴⁶

En la última parte de esta afirmación, Marx revela ya la condición fundamental del obrero con relación al capitalista, una relación de dependencia, en la cual el salario es el intermediario y es el que regula la relación en la medida que determina quien tiene la mayor fuerza; por tal motivo Marx afirmaría “necesariamente triunfa el capitalista,” pues es el quien en últimas determina, de acuerdo a las condiciones del mercado, el costo que se ha de pagar, pero ¿qué se ha de pagar, porqué?, sencillamente por el trabajo.

La relación de dependencia que el obrero tiene con el capitalista, está determinada porque el obrero necesita el salario para poder sobrevivir y evitar así “que se extinga la raza de los trabajadores” por eso “el salario habitual es según Smith, el mínimo compatible con la simple humanite, es decir, con una existencia animal”⁴⁷.

* De aquí en adelante solo se mencionara EP (Economía Política)

⁴⁶ MARX, Carlos. Manuscritos: Economía y Filosofía. Ediciones Altaya S.A., Madrid 1993, p. 55.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

Para ello el obrero debe vender su trabajo y al venderlo, al ponerlo en el mercado, esperando su comprador, “el obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador”.⁴⁸

Como mercancía el trabajador está atado a las condiciones del mercado, por eso cuanto más gana, más trabaja, “cuanto más quiere ganar, tanto más de su tiempo debe sacrificar y, enajenándose de toda libertad, ha de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de esclavos.”⁴⁹

Así el hombre cuyo trabajo es realizado a cambio de un salario y para otro, realiza este trabajo para su subsistencia, pues “el trabajo se presenta en la economía política únicamente bajo el aspecto de una actividad lucrativa”⁵⁰, una actividad “... donde lo que el obrero gana, es en el mejor de los casos, lo necesario para que de cuatro hijos, dos se le mueran de desnutrición.”⁵¹

Por lo anterior, Marx concluirá que el trabajo en la EP parte de la concepción del hombre como un simple homo oeconomicus y lo expresará de la siguiente manera:

“Se comprende fácilmente que en la Economía Política, el proletariado es decir, aquel que desprovisto de capital y de renta de la tierra, vive solo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como obrero. Por esto puede la economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar. No lo considera en sus momento de descanso como hombre, sino que deja este cuidado a la justicia, a los médicos, a la religión a los cuadros estadísticos, a la política y al alguacil de pobres”⁵²

El trabajo concebido por la EP es un simple trabajo lucrativo como ya afirmaba Marx, por ello no tiene en cuenta al hombre en sus otros aspectos, porque es para ella un simple productor, motivado por sus necesidades, el trabajo es así, un medio y no un fin. Marx con ello define qué es el trabajo para la EP, ahora con esa definición intentara analizar la propiedad privada, para concluir con la alienación. Este recorrido es iniciado en los Manuscritos cuando afirma: “la EP parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica”.⁵³

Partir de esta afirmación es fundamental, debido a que, al parecer, la causa del trabajo alienado es la propiedad privada, ¿pero por qué surge la propiedad

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 56.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 58.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 63.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 61.

⁵² *Ibíd.*, p. 63.

⁵³ *Ibíd.*, p. 108.

privada? ¿qué es la propiedad privada? Eso es lo que no responde la EP y de lo que ella parte para explicar lo que es el trabajo, el capital, la renta de la tierra, etc., por ello Marx criticará a la EP y a partir de esta crítica, de este análisis, intentará definir lo que es la propiedad privada, la relación que esta tiene con el trabajo, con el trabajador y la sociedad. Así Marx bajará de esa abstracción absoluta que intenta explicarlo todo, para partir del siguiente hecho real concreto:

“Nosotros partimos de un hecho económico actual.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción, en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto mas barata cuanto más mercancía produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.”⁵⁴

En la parte final de esta afirmación de Marx, el trabajo aparece como objeto, como realizado en la mercancía y como enfrentado a su creador, más adelante Marx dirá:

“.. el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo, la realización del trabajo en su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la EP como desrealización del trabajo, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación”⁵⁵.

¿Por qué en la EP, el trabajo objetivado aparece como desrealización del trabajo?, porque el trabajo para la EP, como ya se había dicho, es la producción de objetos, pero el obrero que los produce no los puede disfrutar, así “la objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios, no solo para la vida sino incluso para el trabajo”⁵⁶. Por eso para la EP, según Marx, la desrealización del trabajo se manifiesta en la objetivación como pérdida del objeto, como extrañamiento, y esa pérdida de los objetos como extrañamiento es la enajenación que la EP concibe, como una separación entre productor y producto.

⁵⁴ Ibid., p. 105.

⁵⁵ Ibid., p. 105.

⁵⁶ Ibid., p. 110.

Para la EP, dicha separación se da como normal, no la profundiza, por eso Marx para ir mas allá de lo simple se preguntara: “si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada ¿a quién pertenece entonces?. A un ser otro que yo ¿quién es ese?”.⁵⁷

La respuesta a la pregunta no puede estar en los dioses pues “... los dioses no fueron nunca los dueños del trabajo”⁵⁸, qué contradictorio sería que cuando más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuanto más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce de los productos. Por eso la respuesta a la pregunta ¿quién enajena mi trabajo? solo puede ser el hombre mismo; así lo dirá: “El ser extraño al que pertenece el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquel y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el hombre mismo”⁵⁹ el hombre mismo, otro hombre como el capitalista, quien enajena mi trabajo a través de la propiedad privada y la propiedad privada no es más que mi trabajo.

Eso era de lo que la EP partía y no sabía explicar, no sabía decir de donde surge; Marx concluirá diciendo que “la propiedad privada es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”.⁶⁰

Al definir lo que es la propiedad privada en la EP y cuál es su origen, se deduce muy fácilmente que la enajenación, partiendo del concepto de trabajo de la EP, tomando los términos de la EP y su concepto de trabajo, es la separación del trabajo y el objeto, del productor y el producto.

Para Marx la enajenación no se queda solo en la relación sujeto-objeto, va más allá de esa pretensión de apropiación del objeto, a la cual es imposible avanzar si el concepto de trabajo es el mismo que el que propone la EP, pues al concebir el trabajo tan solo como la producción de objetos para la satisfacción de necesidades y al tomar al hombre solo como un *homo oeconomicus*, la enajenación tiene solución en el disfrute de los objetos, en la apropiación del productor de su producto, sin que esto transforme la concepción de la propiedad privada y sin reevaluar la idea de *homo oeconomicus* que la EP concibe, manteniendo una relación necesidad – satisfacción, o necesidad – placer que no sería una concepción humana, pues el trabajo no sería más que una respuesta, un medio la satisfacción y no un fin en sí.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 120.

Así, entonces, para ampliar el mapa de la enajenación, Marx partirá de una concepción de trabajo que construye como contraposición al de la EP, de la que surgirá una nueva idea de propiedad y que presupondrá necesariamente un nuevo estado de la sociedad. Marx explica lo que es el trabajo en este pequeño fragmento: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella, es ella. EL hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia”⁶¹.

En pocas palabras lo que quiere decir es que su trabajo no es ya un medio, no es la forma de satisfacer sus necesidades, no es algo que solo surja como respuesta al hambre o al frío, es ya una actividad consciente, o sea una actividad sobre la cual él puede influir directamente, así lo diría Marx más adelante: “no es una determinación en la que el hombre se funda inmediatamente, la actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal”⁶²

Pero no es solo esa conciencia sobre el trabajo lo que distingue el trabajo humano del de los animales, el ser consciente sobre su actividad le da al hombre la posibilidad de una producción libre como lo diría Marx en este fragmento:

“Es cierto que el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero producen únicamente lo que necesita para si o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de las necesidades físicas y sólo produce realmente liberado de ellas, el animal se produce solo así mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto.”⁶³

Esa producción, esa realización del trabajo, libre de la necesidad física, es lo que permite crear universalmente y bajo leyes que no provienen directamente de la naturaleza sino que son ya propias del hombre, “por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza”⁶⁴.

⁶¹ Ibid., p., 119.

⁶² Ibid., p., 115.

⁶³ Ibid., p., 116.

⁶⁴ Ibid., p., 116.

El trabajo libre⁶⁵, la actividad creadora libre de las necesidades físicas, que le permite al hombre crear según las leyes de la belleza, conlleva a que éste, mediante su trabajo también se cree a sí mismo, no en cuanto se alimenta, no en cuanto respira, sino en cuanto su actividad convierte lo elemental en algo espiritual; así por ejemplo, cuando Marx dice que el “ojo se ha hecho un ojo humano”⁶⁶ es porque la apreciación de las imágenes tiene ya la capacidad de ver en la naturaleza no solo un simple paisaje, sino posiblemente una historia. No es lo mismo la “Monalisa” vista por un estudiante, que por un artista, así no es lo mismo comer con las manos que con cubiertos, incluso para apreciar la mala cocina hay que tener gusto, pues el gusto solo se da en la educación del sentido, la música es música en medida que ella sea para mi un algo lleno de significados, en la medida que mi oído se haya humanizado.

Entonces el trabajo no es el medio sino el fin, es la actividad afirmadora del hombre, no solo individual sino genérica, porque su actividad no es solo en sí, sino para sí, porque lo que el otro es para él, él es para el otro de la misma forma. En esa relación los otros toman sentido no como objetos sino como seres vivos, humanos, llenos de significado porque interactúan con él.

Al sustentar esta nueva visión del trabajo, Marx da a conocer dos aspectos más de la alienación que no se podía observar si se partía de los conceptos de EP. Uno de ellos corresponde a la alienación del trabajo como tal y a la alienación genérica del hombre.

En la primera, la alienación se produce porque es la negación del trabajo, no como práctica, no como acción real, sino como insatisfacción en la práctica, en la actividad. El trabajador realiza su actividad pero no se siente realizado en ella, le es ajena como su producto e incluso es aburrida, esto sucede porque el trabajo de supervivencia hace que el hombre deba vender a cambio de un salario su trabajo y por lo tanto dicho trabajo, dicha actividad ya no es una actividad del hombre, sino del que tiene los medios de producción, además que el trabajador no es libre de terminar lo que se ha de hacer en su acción, al hacer esto el hombre se convierte en obrero y su condición de obrero determinada por su situación económica y social lo deforma de tal modo que solo es feliz fuera de ella y solo se siente realizado lejos de ella, así el trabajo no es el fin, es el medio y por la sencilla razón de que ya no le pertenece, de que es de otro, y de que esta condenado a realizarla si no quiere morir de hambre, de ahí la necesidad del comunismo, no con el fin de hacer del trabajo una actividad más lucrativa, mejor pagada, sino por

⁶⁵ Al tipo de “trabajo libre” que se hace referencia aquí no es el mismo que Herber Marcuse, plantea en el libro “Razón y revolución”, Edición Altaya. El trabajo libre que se menciona aquí es el que se da en el ocio, pues no produce ninguna renta que aumente el capital, se puede decir que es subjetivo, incluso se diría que es un devenir trabajo, pues no parte de ningún referente, más que el beneficio personal, más que la simple satisfacción.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 152.

la necesidad de que el hombre recobre su humanidad, recobre el trabajo como su medio de realización.

El trabajo donde el hombre es libre, donde el hombre se realiza como hombre y no como obrero, es el trabajo en donde el egoísmo del individualismo capitalista se ha esfumado, el hombre ha encontrado su ser genérico, lo social y lo individual ya no se enfrentan se reconocen. La enajenación del trabajo, niega la posibilidad de realización de la humanidad como tal, pues el hombre rebajado a la condición más miserable debe luchar con sus semejantes por su supervivencia, su individualidad es una individualidad egoísta, una individualidad que no se reconoce con los otros, sino que ve en la realización de los otros una amenaza, en el caso del obrero, y una oportunidad de lucro, en el capitalista, su individualidad no se reconoce en lo social porque lo social es la selva humana donde la selección natural del mercado escoge a los sujetos mejor adaptados, y esta adaptación convierte al hombre en un obrero cuyo trabajo entorpece todos los sentidos porque lo convierte en un ser unilateral, en un ser que no sabe amar, que no reconoce el dolor, que no es sensible al arte y, sobre todo, que no es feliz si no tiene dinero.

Dicha enajenación se produce porque la propiedad privada vuelve a los hombres estúpidos en cuanto les desarrolla el sentido del tener y el tener se convierte en la condición de vida, lo que le permitirá vivir como un animal, naciendo, creciendo, comiendo y reproduciéndose sin siquiera preocuparse por los demás, tan solo por el e incluso por sobre todos los demás.

En el segundo aspecto de la enajenación, la lucha por la supervivencia le niega al hombre la posibilidad de reconocer en el trabajo a los otros hombres, no le permite ver en su trabajo la realización de otros hombres, su egoísmo lo separa de su género, lo vuelve hostil a él con los demás por la simple razón de que la asunción de unos, el bienestar de unos es el sufrimiento de los otros, la individualidad no se identifica con la sociedad, no se identifica con el todo, su condición de mercancía, de objeto, lo lleva a entablar relaciones con los demás como si estos otros fueran objetos.

Tales son pues los dos aspectos de la enajenación que muestra cuando sustenta su concepto de trabajo y propiedad privada, con los cuales hace una crítica a la EP, esa crítica es la crítica real, que no sigue el camino trazado por el proyecto, sino que va en contra del proyecto, así lo se lo puede ver cuando no parta de la propiedad privada como acabada, sino que sospecha de ella y es a partir de esa sospecha de donde surgirá la tesis del comunismo donde la enajenación será superada cuando se supere la propiedad privada.

4. DIALÉCTICA DE LA ALIENACIÓN Y SUPERACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA.

“El obrero antes que luchar por pan, lucha es por dignidad”
Carlos Marx

El concepto de alienación en Marx, que parte rompiendo la tradicional postura de la EP, sobre el trabajo, propone también un nuevo concepto de propiedad que es fruto del proceso dialéctico por el cual debe pasar la enajenación para hacer posible la superación de la propiedad privada.

La propuesta fundamental de Marx es su visión del comunismo, de una nueva sociedad que haya superado todos los defectos de la presente, con el objetivo de que el hombre cambie, con el objetivo de crear un hombre nuevo, no se trata de buscar la perfección, tan solo se trata de que el hombre asuma su papel de humano en cuanto sea capaz de superar el estado de supervivencia en cual se encuentra para que pueda por medio de ella entrar a construir la historia abandonando la prehistoria de la humanidad. Esta primera caracterizada por el hombre que abandona la unidimensionalidad en que se encuentra para desarrollar todo su potencial. El comunismo, así entendido, es un individualismo, al abandonar el estado de supervivencia competitiva del capitalismo, supera el individualismo egoísta, para asumir el individualismo que en su actuar ve al genero y sabe que su actuar es la representación de toda la humanidad.

Marx concibe esta sociedad a partir de la superación de la propiedad privada, para él, la superación de la propiedad privada es el fin de la alienación humana, puesto que para Marx el trabajo hace realmente humano al hombre, no en cuanto sea su esencia, sino en la medida que posibilita despertar los oscuros rincones adormecidos por el trabajo de producción, que por circunstancias del capitalismo no se habían podido manifestar. La superación de la propiedad privada es la muerte del hombre que abandona el tener, aquí aparece la verdadera apropiación, que no es más que la apropiación de la capacidad creativa del hombre, ya no se trata de trabajar para subsistir, se trata de trabajar para poder satisfacer las necesidades espirituales, de esta manera el hombre desaparece de su forma criminal, como expropiador de todo, como devorador de todo, para pasar a la libertad del ser, libertad no exclusiva de quienes poseen, sino de todos en cuanto todos libres de las cadenas de la producción para la subsistencia, son dueños de su trabajo real, de su existencia que les da sentido a la vida.

La superación de la propiedad privada fundamento de la sociedad comunista, es apreciable a través de la dialéctica de la alienación, que se da como resultado de un proceso en Marx, por tal motivo en los otros capítulos de este trabajo se ha hecho un recorrido sobre lo que era la enajenación en Hegel y Feuerbach, puesto que Marx al llegar a su concepción de alienación comprende la propiedad ya no como trabajo objetivado, sino como trabajo real, en el cual está la desalienación.

Para comprender mucho mejor esto, retomaremos a Hegel y Feuerbach en su contexto histórico para que se haga entendible por qué se dice que el primero es tesis, el segundo antítesis y como estas dos son el punto del cual Marx se nutrirá para elaborar el concepto de enajenación que le permite concebir la superación de la propiedad privada como fundamento de la sociedad comunista.

4.1. LA TESIS DEL ABSOLUTO O EL ABSOLUTISMO

No es para nada extraño que el saber absoluto, puntada final del sistema hegeliano, tenga relación con el Estado Monárquico prusiano, un estado policiaco hostil a cualquier manifestación de libertad. Si para Hegel, el espíritu absoluto es el reconocimiento del mismo espíritu, la totalidad a la cual los objetos como particulares deben su existencia y éstos como objeto no son más que enajenación de él. El Estado es para Hegel ese espíritu absoluto que se ha enajenado en esferas sociales, como la familia y la sociedad civil, las cuales deben su existencia a éste. Esto lo expresan Hegel de la siguiente manera.

“Frente a la esfera del derecho privado y del bien privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, de una parte, una necesidad externa y en potencia superior, a cuya naturaleza están supeditados y de la que dependen sus leyes y sus intereses; pero, de otra parte, es el fin inmanente de dichas esferas y su fuerza radica en la unidad de su fin último general y del interés particular de los individuos.”⁶⁷

Con ello Hegel muestra como el Estado es para él la expresión absoluta de la razón y como esta expresión es el espíritu que no brota de las esferas, sino que, al contrario, éstas le deben su vida al Estado, pues sin él ellas no podrían lograr sus fines.

“La idea real el espíritu que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud para llegar a ser, así partiendo de su idealidad, el espíritu real infinito para sí, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto masa, por donde esta distribución entre

⁶⁷ HEGEL. G.F. Filosofía del Derecho, Editorial Ciudad Universitaria. México 1975. p. 249.

lo individual parece realizarse por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación”⁶⁸

Lo que Hegel pretende resaltar es que las esferas, son la finitud del Estado, pues todo interés de la finitud es la expresión lógica de la ley que la totalidad concibe, con esto legitima al Estado como racional y, a la vez, real, en especial legitima al Estado prusiano, que el día de la muerte de Hegel (1831) lo sepultara con todos los honores, pues el sistema filosófico hegeliano favorecía el poder absoluto del monarca prusiano. Por ello Engels nos dirá en el texto “La Filosofía Clásica Alemana”:

“La humanidad, que en la persona de Hegel fue capaz de llegar a descubrir la idea absoluta, tiene que hallarse también prácticamente en condiciones de poder implantar en la realidad esta idea absoluta. Y así al final de la filosofía del derecho nos encontramos con que la idea absoluta había de realizarse en aquella monarquía por estamentos que Federico Guillermo III prometía a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano: es decir, en una dominación indirecta limitada y moderada de la Alemania de aquella época; demostrándonos además, por vía especulativa, la necesidad de la aristocracia.”⁶⁹

Así se revela que la enajenación del espíritu no es más que el Estado que se divide en infinitudes, para reconocerse como Estado, como totalidad, y si cada esfera es una finitud del Estado, ningún interés de éstas puede ser diferente a los de él. Con ello se justifica el Estado Policial, pues el espíritu enajenado en las esferas sociales, solo se desenajena a través de un proceso de confrontación, de sometimiento absoluto, que termina con el reconocimiento total del Espíritu, ahí esta pues la importancia de la enajenación para el sistema hegeliano y para el gobierno prusiano.

Ahora el Estado prusiano tenía como religión oficial el cristianismo, fundamento del gobierno, que se comprometía a defender, bajo el pacto de “La Santa Alianza” con el objetivo impedir las revoluciones liberales que buscaban el fin de la monarquía y la participación de la burguesía en el gobierno, para de esa forma consolidar el gobierno absolutista en toda Europa. La religión, ante el absolutismo que no permitía crítica alguna, se convirtió en la forma de hacer política y si el sistema filosófico hegeliano era la teoría oficial del gobierno prusiano, el cristianismo no era ajeno al sistema. La idea absoluta de la que Hegel hablaba era similar al Dios cristiano, pues se constituía en principio y fin de todo, por ello Feuerbach dirá en la filosofía del futuro: “El espíritu absoluto, es el espíritu fallecido de la teología, que como espectro todavía merodea en la filosofía Hegeliana”.

⁶⁸ Ibid., p. 252.

⁶⁹ ENGELS, Federico. Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana. Editorial Progreso Moscú 1978. p. 11.

El pacto de la Santa Alianza fue el cinturón de fuerza que no permitía el surgimiento de nuevas fuerzas, esta tenía como base la defensa del cristianismo, los ataques religiosos por parte de la oposición, en especial los hegelianos de izquierda, no se hicieron esperar, entre ellos se encontraba Feuerbach, como ya se vio en el segundo capítulo, daría un golpe fuerte con su obra "La Esencia del Cristianismo".

4.2. LA ANTÍTESIS ANTROPOLOGICA O LA CRITICA DE LA RELIGIÓN

Las posturas de Feuerbach, son la contraposición radical al sistema hegeliano, contraposición que no aparece como arbitraria, sino como consecuencia de condiciones objetivas que posibilitan el desarrollo de las ideas. Engels manifestaría que a toda revolución política, le antecede una revolución filosófica, y así sucedió, las discusiones que por aquella época en revistas y periódicos se desarrollaban, eran consecuencia del derrumbamiento del orden absolutista, de Federico III de Prusia, que alentados por la naciente burguesía a esperaban su abdicación para asumir el poder total, por eso:

“En 1840 cuando la batería ortodoxa y la reacción Feudal absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido, la lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora tratabase ya, de acabar con la religión heredada y con el estado existente. Aunque en los “Deuthech Jahrbucher” los objetivos finales de carácter práctico se vistiesen todavía preferentemente con ropaje filosófico, en la “Rheinische Zeithing” de 1842 la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical ascendente, y solo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.

Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa, por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política.”⁷⁰

No solo el ambiente político hizo favorable el surgimiento de las tesis feuerbachianas, también los progresos en la ciencia contribuyeron al desarrollo de las ideas, pues “Feuerbach pudo asistir todavía en vida a los tres descubrimientos decisivos: el de la célula, el de la transformación de la energía y de la teoría de la evolución”⁷¹, este ultimo muy probablemente ayudó mucho en la visión

⁷⁰ Ibid., p. 14.

⁷¹ Ibid., p. 23.

feuerbachiana del hombre que plasmaría en sus tesis (Esencia del Cristianismo y Filosofía del Futuro).

Pero la crítica a la religión que debería haber sido el fin de la enajenación, como fue el fin para el sistema hegeliano, no lo fue, Feuerbach volvió al materialismo, negando que la materia de las cosas o las cosas son tan solo la enajenación de la idea, con lo cual el hombre, se constituye en el centro de la discusión, antes autoconciencia, paso a ser un sujeto actuante libre. Pero no lo liberó totalmente, pues para la religión cristiana, pasó a ser la religión del amor, todo problema se solucionaba en el amor. Mas sin embargo, el hombre de Feuerbach, todavía es una abstracción, es un ser fisiológico, pero no histórico, producto todavía de la abstracción, cuya única manifestación realmente humana es el amor.

“Feuerbach arranca del hombre, pero como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que lleva la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre no ha nacido del vientre de una mujer, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del Dios de la religión monoteísta, y por tanto no vive en un mundo real históricamente surgido e “históricamente determinado, entra en contacto con otros hombres, pero estos son tan abstractos como él.”⁷²

La Filosofía de Feuerbach que no es el fin de la religión sino una reforma de ella, no contribuyó a comprender la dinámica de la historia y más bien la frenó, pues concluyó con que todos los problemas de miseria de “enemistad de clases” y de guerras, eran falta de amor, así entonces cuando el hombre descubre su esencia en otro hombre, descubre el amor y la amistad. No ayudó a ver que entre el capitalista y el obrero se encontraba una relación que en apariencia es de hombres libres, pero que por las condiciones en que se realiza dicha relación es una esclavización de este último, llevando esto como consecuencia a una lucha entre ambos por mejores condiciones de trabajo para el obrero y aumento de la productividad para el capitalista, mejoras en el salario para el obrero y disminución de gastos para el capitalista. Este enfrentamiento que ni Hegel, ni Feuerbach lo miraron y que es la base de toda alienación, ya Marx lo apreció al entrar en contacto con Say, Smit y los obreros franceses organizados en sindicatos clandestinos, con ellos Marx vio que esa lucha era en el fondo una lucha política y una económica por la apropiación de la plusvalía.

Con la EP, la enajenación asumió su carácter terrenal; el Estado, la riqueza, la religión, no era ya la enajenación directa, sino un producto de la enajenación económica que concebía la separación entre productor y producto que era el principio de la riqueza, la riqueza el origen del poder y el poder el origen del sometimiento.

⁷² Ibid., p. 30.

4.3. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO Y LA ALIENACIÓN GENÉRICA

Al final del tercer capítulo de este trabajo, se decía que la enajenación concebida por Marx, encierra dos aspectos que son “la alienación del trabajo” y “la alienación genérica del hombre”. El primer aspecto de la enajenación, el trabajo alienado surge de la EP y la Fenomenología hegeliana. De la Economía Política Marx tomará los conceptos de propiedad privada, trabajo y alienación, y de la Fenomenología hegeliana tomará el proceso dialéctico que recorre el Espíritu en su desenajenación.

Entonces, recuérdese que la EP partía de la propiedad privada como verdad, como dada, como natural y de ahí explicará ascendentemente, como si se trataran de peldaños de una escalera, el trabajo y la alienación, Marx aplicará a este proceso de acenso: Propiedad privada, trabajo y alienación, el método dialéctico por el cual pasa el espíritu para reconocerse en la Fenomenología hegeliana; con ello lo que sucede es que el origen de todo el proceso se pone en duda, haciendo un proceso de descenso donde el origen es el fin, o sea, la propiedad privada, como el espíritu hegeliano en sus principios, se encuentra extrañado de sí mismo y hace todo el recorrido dialéctico para terminar en el punto de inicio solo que ahora enriquecido, de la misma manera a la propiedad privada de la EP, Marx la cuestiona, no la toma como concreto y más bien, busca el origen de ella,

Marx comienza definiendo lo que es el salario, en apariencia no comienza con la propiedad privada, obviamente la tiene que presuponer pues a ella pretende llegar para poder explicarla, o sea, quiere dejarla de presuponer para hacerla real. El salario es la compra del trabajo, dirá en el primer capítulo de los Manuscritos, y la compra del trabajo es lo que produce la separación del producto –productor y por lo tanto el trabajo alienado. No se olvide que “la condición de existencia del capital es el trabajo asalariado”⁷³ y si el trabajo asalariado es la condición del capital y el salario es la compra del trabajo objetivado, la propiedad privada es el capital, y el capital es del capitalista quien compra el trabajo, llevando esto a la conclusión de que la separación se da por el capital, o sea por la propiedad privada. Todo esto que ya fue explicado en el tercer capítulo, de una manera un poco más amplia, estaba ya en el interior de la concepción de la propiedad privada que la EP tenía, pero que no había visto y que Marx logra mirar porque, si se reflexiona detenidamente, lo que se hace es un recorrido parecido al que Hegel hace con el espíritu.

Así la propiedad privada era una abstracción, no se sabía de donde provenía, por ello Marx dirá, en alusión a ese supuesto de la EP: “así es también como la

⁷³ GARAUDY, Roger. “Lecciones de filosofía marxista”. Editorial Grijalbo, S.A. México 1966. p. 296.

teología explica el origen del mal, por el pecado original: dando por supuesto como hecho como historia, aquello que debería explicar”⁷⁴

De esta manera es como Marx se ha apropiado de la dialéctica y ha comprendido que la EP, ve al hombre como un homo oeconomicus, pues cree que la abolición de la propiedad privada, el retorno de los objetos al productor, es la desenajenación, o la superación de la enajenación. Por ello Marx dirá, de la idea de Proudhon de abolir la propiedad privada mediante la igualdad de salarios, que:

“El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener es algo totalmente idéntico con la pretensión de superar la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su *esencia objetiva*, con la pretensión de superar la expresión *económica* de la autoenajenación humana. Pero, como su crítica de la economía de la economía política, no logra todavía desembarazarse de las premisas de la economía, política, vemos que la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aun bajo la forma de la misma posesión.

En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la Crítica crítica, sino que contrapone al viejo modo del tener, a la *propiedad privada*, la *posesión*. Explica la posesión como una “*función social*”. Pero lo “interesante” en una función no es el excluir al otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas esenciales.

Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la “*posesión igual*” es la expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del hecho de que el *objeto*, como *ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*, es, al mismo tiempo, la *existencia del hombre para el otro hombre*, su *actitud humana ante el otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el hombre*. Proudhon supera la enajenación económica dentro de la enajenación económica.⁷⁵

El segundo aspecto de la enajenación en Marx, la enajenación genérica, es lo que lleva a que el hombre se rebaje a la condición más miserable, donde debe luchar con sus semejantes por su supervivencia. El hombre que por su supervivencia mira en sus semejantes a rivales, no ve como en Feuerbach, el amor, la voluntad y la razón; al contrario, cada acto es un acto egoísta, individualista, pero un individualismo que no ha asumido el género, tal y como lo propondría Feuerbach,

⁷⁴ MARX, Carlos. Manuscritos: Economía y Filosofía. Ediciones Altaya S.A., Madrid 1993, p. 109.

⁷⁵ MARX, Carlos. ENGELS, Federico. La sagrada familia. Editorial Grijalbo S.A. México 1958. p. 107. La letra cursiva es del original, los subrayados no.

en la medida de que cada acto de superación individual, es un acto de superación de toda la humanidad, esta enajenación acaba con la sensibilidad social.

Este aspecto de la enajenación Marx lo tomo de Feuerbach, hay que recordar que en Feuerbach, el Dios del hombre que es la esencia enajenada, es la guía de acción del hombre, para Feuerbach un hombre sin Dios no es hombre, por la sencilla razón de que en Dios el hombre no solo se reconoce, reconoce a los demás hombres y se comporta con ellos como Dios ha ordenado. Ya, en este caso, el Dios es el amor, la voluntad y la razón, por ese motivo, el hombre, al reconocer ese triángulo divino, actúa con los demás de esa manera.

Como se había dicho, Feuerbach no comprendió que para que los conflictos cesen no basta con que el amor haga intermediación, pero este amor del hombre convertido en esencia de la religión feuerbachiana, es de donde Marx tomará la idea del ser genérico y la idea de la alienación genérica.

En los Manuscritos Económicos Filosóficos, en el capítulo titulado: "Propiedad Privada y Comunismo", aparece el siguiente fragmento:

"Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la "sociedad" una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la vida social"⁷⁶

El individuo es el ser social, aquel que no ve la sociedad como una abstracción, sino como parte de su individualidad, por eso esta parte es su "exteriorización vital", parte que no es más que la afirmación de su existencia, porque

"La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más particular o más general de la vida genérica, o sea una vida genérica una vida individual más particular o general.

Como conciencia genérica, afirma el hombre su real vida social y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser pensante."⁷⁷

Con esto vuelve a afirmar que el individuo y el género son uno, por más particular que sea la vida individual, y esto se debe a que en Marx el hombre parte de una

⁷⁶ MARX, Op. cit., p. 150

⁷⁷ Ibid., p. 150

realidad social, nace en un mundo producto de la sociedad y no sobre una nada, el primer contacto del hombre es humano y todo lo que el aprende es producto de la humanidad, por ello:

“cuando yo sólo actuó científicamente, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social, porque actuó en cuanto hombre, no solo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el personaje) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social”⁷⁸.

En Feuerbach estas afirmaciones aparecen bajo la sombra del amor, en él hombre que es todavía un hombre abstracto, tiene como esencia enajenada, una esencia abstracta, un Dios que es la expresión de su genero, así Feuerbach nos dirá:

“Yo amo porque Dios ama; el amor de Dios por el hombre es el fundamento del hombre por Dios; el amor divino causa y provoca el amor humano “lo amamos, porque él antes nos ha amado” ¿qué amo yo pues en Dios? El amor, y por cierto el amor por el hombre. Pero si amo y adoro el amor con que Dios ama a los hombres, ¿no amo entonces al hombre, no es mi amor así Dios indirectamente también un amor hacia el hombre?... El amor es el corazón del hombre. ¿Pero qué es el amor sin lo que amo? Entonces lo que amo es mi corazón, mi contenido mi ser ¿por qué se aflige el hombre, porque pierde hasta las ganas de vivir, cuando ha perdido el objeto amado? ¿por qué? Porque junto con el objeto amado ha perdido su corazón el principio de su vida. Ama a Dios, por tanto, a los hombres, y es el hombre el principio de su vida, por tanto a los hombres, y es el hombre él corazón de Dios; el bienestar del hombre, su interés más íntimo.”⁷⁹

Recuerdece que para Feuerbach la religión es producto de la inteligencia y de la conciencia que le permite darse cuenta de su existencia y no solo de sí mismo, sino de los otros o del otro, que tan solo es apreciable, según Feuerbach, a través de la religión, o sea el hombre se reconoce a través de Dios, no solo a sí mismo, sino al otro, ve a través de su esencia enajenada a su semejante y lo ve no como sujeto real actuante, sino como el amor, y es, a través del amor, cómo el yo y el tú se relacionan.

Esa relación entre el yo el y tú es una relación genérica, puesto que Dios, o el amor, la voluntad y la razón, son la norma de conducta para con los otros

⁷⁸ Ibid., p. 150.

⁷⁹ FEUERBACH, Ludwig. La esencia del Cristianismo. Editorial Trota S.A. Madrid 1995. p. 108

hombres, de ahí que se diga que la relación del hombre con Dios es una relación indirecta con los hombre.

A esta relación genérica de Feuerbach, intermediada por Dios, Marx la toma y transforma. Si la esencia enajenada del hombre es el amor, la voluntad y el corazón, que se ven en un Dios, que se articulan y dirige el actuar de los hombres, Marx dirá que estos hombres, al estar ya dentro de la sociedad y ser para su humanidad producto de ella, todo su actuar es también en cierta medida producto de la sociedad y por ende una acción genérica, reemplazando el Dios del autor por la comunidad, las relaciones sociales y la religión por la política.

Este proceso es lo que se considera como dialéctica de la alienación y que, al permitir entender, el concepto de enajenación de Marx, permite ver la posibilidad de su culminación en lo que se podría denominar “superación de la propiedad privada” y que es el fundamento de la sociedad comunista.

4.4. SUPERACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA

La pretensión de Marx es superar realmente la enajenación humana, la cual abarca los dos aspectos ya mencionados, obviamente ya se vio que no era posible dentro de los parámetros de la EP, y que todas las demás formas de la enajenación no eran más que simples reflejos de la enajenación humana.

El concepto de enajenación de Marx surge de la aplicación del método dialéctico en la EP, puesto que al hacer eso supo explicar el origen de la propiedad privada, de la que partía la EP, quitándole el lado místico que le rodeaba, ahora con esa conclusión logro definir lo que era el hombre para la EP: *homo oeconomicus*. Esa conclusión le posibilito ver que la solución a la enajenación no esta dentro de la EP, sino fuera de ella. Muy probablemente en el hombre de Feuerbach.

La autoconciencia hegeliana y el *homo oeconomicus*, eran similares, totalmente determinados, el actuar no era su actuar propio, sino el que desde mucho antes, la filosofía especulativa o la economía habían trazado, por eso la autoconciencia despreciaba lo sensible y el *homo oeconomicus* solo veía en su trabajo la forma de mantenerse con vida. El hombre de Feuerbach, totalmente diferente, contribuyó a romper esos viejos arquetipos, pero todavía era un ser sin historia, o sea sin movimiento, sus ideas eran suyas, pero surgían como si hubieran surgido de un dios. A este hombre Marx lo sentó sobre los procesos dialécticos de la historia que le dieron como resultado que todo su pensar y su actuar era el producto de su forma de vida desarrollado a través de la historia; así “el ser determina la conciencia”.

Con esto el hombre ya no fue más solo espíritu o producción, fue mucho más, una pluralidad enorme de posibilidades encerradas en un marco determinado y para liberarlas había que matarlo, o mejor matar lo que contribuía a que el estuviera

encerrado; la propiedad privada. Había que acabar con ella, no con el mismo juego de la EP, ni con los principios metafísicos de lo bueno o lo malo, donde lo bueno es la abolición de lo malo, sino de una manera dialéctica, que desechaba lo viejo, lo falso y recogiera lo positivo; así, entonces, superando la propiedad privada.

Dentro de esa unidimensionalidad de la economía política la propiedad privada tenía como fundamento la apropiación, el hecho de que el tener, el abarcar, el poseer, es lo importante, por ello la enajenación era la separación de obrero – producto, y el trabajo era la producción de objetos. Pero Marx al romper con la EP, al proponer otra visión del trabajo y de la alienación, como se lo explicó en el tercer capítulo, propone también otro concepto de propiedad que es más correlativo a los conceptos por él planteados y para explicarlos, partirá de su concepción de trabajo que es un trabajo libre.

Esta concepción del trabajo remite necesariamente a una visión de la propiedad que no partirá del objeto, sino del trabajo, así, entonces; si el valor del trabajo está no en el objeto, sino en su actividad (libre), la apropiación del objeto será una apropiación subjetiva y no objetiva, que no estaría en el objeto, sino en el trabajo mismo o mejor en el resultado del trabajo, en lo que me haya dejado a mi ese trabajo, no se pretende ser dueño del objeto porque yo lo produje o porque legalmente es mío, se trata de apropiárselo en cuanto a su belleza o riqueza, en cuanto producto de mi trabajo libre y subjetivo y sobre todo formativo.

Marx dirá con respecto a esto lo siguiente: “La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto en sentido objetivo como subjetivo.”⁸⁰

Qué quiere decir en la última parte con “...tanto en sentido objetivo como subjetivo”. Quiere decir que la producción de objetos del hombre en el trabajo son para el hombre en cuanto su consumo implica ya una apreciación humana, no es lo mismo comer carne cocida que cruda, al animal le da lo mismo, al hombre no, es porque la producción objetiva supone ya un consumo subjetivo, en pocas palabras, una apreciación de gusto. Esto parece contradecir lo antes dicho sobre la apropiación, pero no es así, cuando Marx dice al comenzar la cita: “ la superación de la propiedad privada es la emancipación plena de todos los sentidos...” quiere decir que la propiedad deja de ser asumida en su forma vulgar, así dirá:

“la propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en

⁸⁰ Ibid., p. 152.

resumen, utilizado por nosotros, aunque la propiedad privada concibe a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como medios de vida y la vida a la que sirven como medios es la vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización.”⁸¹

La propiedad como propiedad privada, solo concibe la riqueza en cuanto ganancia, en cuanto capital, en cuanto trabajo acumulado, el objeto humano se convierte en objeto mercancía, los objetos se vuelven bellos e importantes entre más valor tengan y pierden esas cualidades en cuanto dejan de representar un valor monetario.

Por ello, la superación de la propiedad privada es el desarrollo humano del hombre que libera sus sentidos del simple sentido del tener, para que ello le permita desarrollar “...no sólo cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos, en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humana.”⁸², el tener dentro del sistema capitalista, expresado en la propiedad privada, niega la parte positiva de la propiedad que es la fase humana de la propiedad, la cual posibilita el desarrollo de las potencialidades humanas del hombre, por ello se hace necesario la superación de la propiedad privada, o sea, asumir la propiedad positivamente, como lo dirá Marx en este fragmento:

“La superación positiva de la propiedad privada, es decir la apropiación sensible por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del goce inmediato, exclusivo, en el sentido de la posesión del tener. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste. La apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la afirmación de la realidad humana; es, por esto, tan polifacética como múltiples son las determinaciones esenciales y las actividades del hombre; es la eficacia humana y el sufrimiento del hombre, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre”⁸³

⁸¹ *Ibid.*, p. 152.

⁸² *Ibid.*, p. 154.

⁸³ *Ibid.*, p. 152.

El trabajo de supervivencia presupone la propiedad privada, por que dicho trabajo es un trabajo enajenado y por lo tanto la enajenación se ve en la aparición de la propiedad privada, el trabajo real, libre, creativo, no presupone la propiedad privada, se da con la superación de la propiedad privada, y la propiedad que él presupone es una propiedad que va más allá del simple objeto, por eso para lograrlo hay que llegar al comunismo, donde el trabajo de supervivencia se supera y se da el trabajo libre o la libertad del trabajo, solo a través de la libertad del trabajo o del trabajo libre se supera la propiedad en cuanto tenencia y los sentidos perciben la potencialidad del objeto que antes se reducía al simple tener.

5. CONCLUSIONES

La “Dialéctica de la alienación” es la reflexión filosófica que sufre la alienación desde Hegel, a Feuerbach y de Feuerbach a Marx. Este último, concluyendo la reflexión en la teoría de la superación de la propiedad privada.

La abolición y la superación de la propiedad privada se diferencian en cuanto la una es de carácter jurídico, la otra es personal e implica el desarrollo de las potencialidades del hombre, implica que éste asuma su carácter humano, por ello la abolición es fundamental para la construcción del socialismo, pero no para el comunismo, este requiere de la superación de la propiedad. Además con el decreto de abolición de propiedad privada no se acaba la alienación, con la superación si.

Superar la propiedad privada, significa asumir la propiedad en su aspecto positivo. Dentro de la dialéctica, la superación no es la negación falsa del abandono del pasado, por el contrario es la integración de lo viejo, de aquello que ya ha acontecido a lo nuevo, pero de forma positiva. Así pues la propiedad privada, es negada por la propiedad, en cuanto esta primera tiene como condición fundamental, el tener, el poseer, importándole solo el aspecto comercial (valor de cambio), y la otra asume la posesión, la tenencia, no en cuanto al valor del objeto, sino en cuanto al valor de uso que este tenga para mí, y me deje a mí. Así por ejemplo, es posible ser dueño de un objeto sin que este sea mío, lo que en realidad me pertenece de él, es que él ha aportado a mi espíritu, en el proceso de trabajo que yo realizo sobre el, sin necesidad de que este me pertenezca legalmente.

La superación de la propiedad privada, es para Marx la solución definitiva de la alienación, no importa que él, en los escritos conocidos como de madures, diga que hay que abolir la propiedad privada (El Manifiesto del Partido Comunista, La Guerra Civil en Francia, Crítica al Programa de Gotha etc.), pues su idea originaria sigue siendo la que rige el destino de su actuar, no podemos olvidar que los Manuscritos tienen importancia en cuanto en estos se encuentra aprisionada toda la futura obra de este autor y que por cuestiones de táctica y estrategia tan solo desarrollará la parte económica y política, sin que ello quiera decir que el resto de su obra la haya abandonado. Con ello quiero referirme a las afirmaciones que dicen que la alienación pierde importancia para el viejo Marx y que la abolición es más importante que la superación.

Tal vez lo más importante de todo el desarrollo del trabajo, es ver cómo al romper con las determinaciones que sobre el hombre imponía la filosofía y la economía, tiene mucha importancia la subjetividad como elemento de desarrollo del aspecto

humano, posibilitando así afirmar, que, negado el aspecto privado de la propiedad, o sea desligada de la posesión la propiedad y asumida subjetivamente, la propiedad es fundamental en el comunismo, no porque sea signo de poder o de bienestar, sino porque aquel que logra apropiarse de un objeto, es porque logra apreciar la riqueza interior que este puede brindarle, sin necesidad de que le pertenezca físicamente, rescatando con esto el valor de uso del objeto que no está determinado por la producción, ni por la sociedad, sino por el desarrollo de las potencialidades del individuo.

El hombre nuevo de Marx, es el hombre que carece de determinación, ya no es autoconciencia, ni obrero, sino espíritu, o sea múltiple, que se expresa en su trabajo libre, indeterminado o subjetivo.

BIBLIOGRAFIA

FEUERBACH, Andreas Luwdig. La filosofía del futuro. Ediciones Calden. Argentina 1969.

FEUERBACH, Andreas Luwdig. La esencia del cristianismo. Editorial Trotta S.A. Madrid 1995

FROMM, Erich. Marx y su concepto del hombre. Fondo de Cultura Económica. Reimpresión colombiana 1997.

GURMENDEZ, Carlos. La alienación Humana. Editorial Ayuso. Madrid 1973.

HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión Colombia 1997.

HEGEL, G. W. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Editorial Porrúa. Mexico 1971.

LUKÁKCS, Georg. Historia y conciencia de clases. Editorial Orbis. Mexico 1985.

LUKÁCKS, Georg. En torno al desarrollo filosófico del joven Marx, En la revista Ideas y Valores Numero 38-39. Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 1971

LUKÁCKS, Georg. En torno al desarrollo filosófico del joven Marx, segunda parte, En la revista Ideas y Valores Numero 40-41. Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 1972

MARCUSE, Herber. Razón y revolución, Altaya S.A. Barcelona 1993

MARX y ENGELS. La Ideología Alemana. Ediciones pueblos unidos. Quinta edición española. Buenos Aires 1975.

MARX, Carlos. Manuscritos: economía y filosofía, Altaya S.A. Barcelona 1993.

MARX Y ENGELS. La sagrada familia. Editorial Grijalbo, S.A. Barcelona 1960.

MARX Y ENGELS. Obras fundamentales, primer tomo (escritos de juventud). Fondo de cultura económica. Mexico 1982.

NOVACK, George. Teoría Marxista de la alienación. Editorial Pluma. Bogota 1997.