

EL TRABAJO COMO DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA: FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO OBRERO

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Nacional Autónoma de México

e-mail: mvenebram@uaem.mx

N.º ORCID: 0000-0003-3880-8155

DOI: 10.60940/comprendrev26n1id427450

Article rebut: 08/02/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resumen

El objetivo principal de este artículo es mostrar el modo en que la fenomenología husserliana del cuerpo propio posibilita la radicalización del concepto marxiano de trabajo mediante una reconducción a su génesis de sentido en el esfuerzo. El esfuerzo está en la génesis egoica del trabajo, es su origen trascendental, condición que expongo en el primer apartado, dedicado a una descripción fenomenológica del esfuerzo. En un segundo momento me centro en el análisis de la voluntad egoica que emana del esfuerzo y que Husserl propone como libertad. Esta idea de libertad conforma el núcleo antropogénico del trabajo, y tiene un contenido material e histórico que se expone en el tercer y último momento de este texto. En última instancia, este artículo aspira a mostrar la cercanía teórico-práctica del materialismo husserliano y el utopismo científico de Marx. La radicalización fenomenológica del análisis del trabajo desemboca en la generación de un campo entero de convergencia entre la teoría marxiana de la revolución y la idea husserliana de una conciencia despierta y libre.

Palabras clave: Corporalidad, esfuerzo, voluntad, libertad.

The work as anthropological dimension: phenomenology of the worker body

Abstract

The central objective of this paper is to expose how the husserlian phenomenology of the own body enables the radicalization of work in its Marxian basis. This radicalization consists in a reduction of work concept to its genesis in the efforted acts. The effort is at the root of wear away that Marx proposes as an exponent of concrete work, a condition that is developed in the first section —consistent in a phenomenological description of

effort. In a second moment, I focus on the analysis of the egoic will that emerges from the effort and that Husserl defines as freedom. This idea of freedom is the anthropogenic core of the work, and it has a material, historical content that is exposed in the third and last moment of this text. Finally, this paper aims to show the theoretical-practical closeness of Husserlian materialism, and the scientific utopianism by Marx. The phenomenological radicalization of work leads to the generation of a whole field of convergence for the Marxian theory of revolution, and Husserlian idea of an awake free conscience.

Key words: Corporeality, effort, will, liberty.

1. Introducción

El trabajo no es un modo entre otros de relación o trato con el cuerpo, sino una dimensión existencial o antropogénica, que envuelve la condición humana, y que materialmente la unifica. El trabajo es un «fenómeno fundamental de la existencia humana» en el sentido que Fink o que —críticamente— Javier San Martín dan al término.¹ Para Kojève, un fenómeno antropogénico abarca las condiciones generativas de la humanidad: el trabajo produce genérica o generativamente al cuerpo humano.²

El trabajo es humanizante, pero también, y esencialmente, alienante. Si bien como fenómeno o dimensión antropológica el trabajo no es una relación o un lidiar con el

¹ Críticamente, porque San Martín reconoce la problematicidad de la amplitud con la que Fink utiliza este concepto, como un rasero por el que pasan tanto afecciones o sentimientos (el caso de la dignidad) como dimensiones humanizantes concretas, el propio trabajo. Considerando precisamente las esferas en las que la existencia se despliega como actividad humanizante, Javier San Martín describe el trabajo, el amor, la muerte y el juego más bien como «escenarios de la vida humana». Cfr. Javier SAN MARTÍN SALA, *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999, p. 220; Javier SAN MARTÍN SALA, «Natur und Verfassung des Menschen. Zur Anthropologie Eugen Finks». En: Anselm BÖHMER, *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Würzburg: Koenigshausen, 2006, pp. 114-127 y pp. 114-115. Este mismo concepto, fundamental en todos los modelos contemporáneos de antropología filosófica —o por lo menos los más potentes—, se presenta también en la antropología de Eduardo Nicol como «situaciones vitales», concepto que Nicol utiliza para describir los modos de relación específicos que integran la situación vital de lo humano. Cfr. Eduardo NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*. Ciudad de México: FCE, 1996. Este esquema en realidad es de Dilthey, por lo menos para las ciencias sociales modernas; es Dilthey quien instaura esta perspectiva unitaria sobre la vida humana como vida en relación, relativa a la naturaleza, los otros, los dioses y el sí mismo. Estas relaciones se despliegan conforme a su propio orden de legalidad, pautas concretas de acción que se sujetan a factores universales que inciden en la vida individual, el azar, la necesidad y la libertad. Cfr. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*. Ciudad de México: FCE, 1977, pp. 34-35. Los polos de relación y los factores de la acción integran para Nicol la estructura de la situación vital del animal humano: el trabajo es el modo de relación fundamental con la naturaleza o lo otro de lo humano, la religión con los dioses, la filosofía con el sí mismo, etc. Conforme a este esquema los mismos escenarios de la existencia tienen en realidad cabida en cada uno de los ámbitos de relación.

² Cfr. Alexandre KOJÈVE, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Trad. Juan José Sebreli. Rev. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 2007.

cuerpo, uno entre otros vínculos de apropiación posibles, sí engendra un modo de relación o trato de la carne como materia, cosa y mercancía. El cuerpo así entendido es producto del yo, lo que simbólica y espiritualmente resulta del haber de la carne, porque la conformación del carácter personal se entiende como un proceso de historización de la carne: el cuerpo es producido por el yo, significado por una voluntad que le atribuye o le niega su valor; que lo pone en circulación en el mercado como mercancía. El cuerpo como producto no equivale al cuerpo como mercancía, el primero es la meta infinita de la apropiación que se entiende aquí como historización del cuerpo o territorialización de la carne, no como alienación sino como constitución de sentido sobre —o en torno a— la heterogeneidad originaria, ontológica, entre el yo y su cuerpo. La producción y economía del cuerpo implica una profundización o radicalización de la hendidura entre la voluntad y la carne. El humano no anula en sus obras las determinaciones orgánico-materiales de su existencia, ni las suspende ni las supera, más bien profundiza, radicaliza la fisura en la que se distingue la voluntad libre, la conciencia, inmaterial pero encarnada, de la causalidad eficiente que rige la materialidad pasiva de su cuerpo.

El trabajo implica toda una dimensión existencial, que en la arquitectónica concéntrica de la persona y el carácter puede ocupar la posición más amplia y abarcante. El trabajo, en su forma alienada, no puede definir, sin embargo, ninguna vía de realización del hombre. El diálogo entre Marx y Husserl posibilita el deslinde entre dos dimensiones del trabajo, una que podríamos llamar auténtica o antropogénica y otra, más bien negativa, que Marx describe como enajenada.³ La alienación del hombre por el trabajo no se entiende sino como lo opuesto de la praxis, si por praxis se entiende, tanto en Marx como en Husserl, la dimensión activa de la conciencia sobre lo inmediato (lo predado), la naturaleza. Para Husserl, la dimensión práctica de la conciencia es más bien un nivel que soporta los otros dos planos, el estimativo y el teórico; esas dos esferas son para Husserl formas o modalidades de la praxis, esto es, de la vida orientada o volcada al mundo. En Marx, el concepto cualifica esta actividad como transformadora, el modo de estar volcado al mundo es la transformación, tanto teórica como práctica, y en este sentido existe una franca coincidencia entre ambos, pues si bien la esfera práctica de la vida individual es la primera, en el curso del desarrollo de la persona la vida teórica también envuelve la orientación práctica y valorativa hacia las cosas del mundo. Valoramos lo que conocemos, etc. Esto significa que la praxis es actividad valorativa, reflexiva o teórica, y que abarca o envuelve todo hacer humano. En Marx, la praxis misma es un devenir activo, no pasivo, humanizante de la naturaleza, o naturalizante de lo humano: «En la medida en que el ser humano se ha hecho naturaleza para el hombre, la naturaleza se ha

³ Rubio Llorente traduce como «enajenación» los conceptos *Entäusserung* y *Veräusserung* considerando que Marx los utiliza indistintamente en los textos editados en la MEGA, que es el texto de referencia de su traducción de los *Manuscritos de economía y filosofía*, en la edición aquí citada. Cfr. Karl MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2013 (en adelante, *MEF*).

hecho ser humano del hombre».⁴ Esta actividad es necesariamente interpersonal. La persona es el sujeto colectivo, esto es, el individuo en términos materiales es la unidad de capacidades y potencialidades realizables en la sociedad, con y a través de otros. El sentido de ser de lo social es la conformación de las condiciones para la plena realización de los individuos; esto también es el comunismo como culminación de la evolución humana: «El comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre».⁵

La fenomenología reconduce el trabajo a su principio en el esfuerzo como génesis de la voluntad que la producción encauza. Se trata de entender la relación entre las dos facetas de la constitución del cuerpo por el trabajo: su condición de productor y producto del mercado; y de comprender, con ello, el proceso por el cual su dimensión históricamente secundaria, como producto, se impone materialmente sobre su esencia productora, como en una «inversión real»⁶ en la que lo fundado, o abstracto dependiente, se pone en la base de lo fundante, o concreto independiente. Lo que sigue es un ensayo o intento por tres vías de clarificación de las relaciones en las que el cuerpo se constituye para sí en el trabajo, como propio y como otro, radicalmente otro, pero en el sentido de la radicalidad que encarna una abstracción, o que materializa su propia enajenación.

La fenomenología de la corporalidad recorre la distinción vivida entre mi cuerpo como lo que soy y mi cuerpo como mi propiedad, como lo que tengo. Esta última condición es antropogénica, e implica una alienación o enajenación de la propiedad autosintiente del haber; la alienación se deriva de la hendidura en sí misma, la fisura ontológica de la unidad autosintiente de la conciencia, de la que el yo se desgaja como voluntad libre o no determinada por la materialidad del cuerpo. Esta distinción exhibe el reconocimiento de una estructura vital y experiencial conforme a la cual el yo se relaciona, se vincula, con lo que es él mismo, con su propio cuerpo.

El animal humano es sujeto autoconsciente y la autoconciencia es un momento evolutivo de la persona que, fenomenológicamente, es descriptible desde su raíz en el esfuerzo: «Finalmente todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida».⁷ Esa proto-

⁴ K. MARX, *MEF*, p. 172.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶ Para Marx, como para Husserl, la crisis del pensamiento, que es crisis del sentido práctico de la existencia, comienza en una *methabasis* que produce una inversión de los valores de la realidad dependiente e independiente, lo abstracto y lo concreto, que en la ciencia se traduce en una inversión de las posiciones de lo fundado —las ciencias— en lo fundante —la lógica, la filosofía—. El dinero en su forma de salario es la abstracción que se pone en la base del trabajo concreto. El resultado de esta inversión es en ambos casos una deshumanización sobre la que la filosofía lleva un trozo de responsabilidad.

⁷ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. Ciudad de México: UNAM-FCE, 2005, § 50, p. 302 (en adelante, *Ideas II*).

capacidad que surge de la vida es el esfuerzo. El esfuerzo es la génesis fenomenológica del trabajo, o la concreción material de la hendidura vinculante yo-cuerpo. El trabajo no suelda la distancia ontológica que separa la voluntad esforzada del cuerpo que gobierna —limitadamente—, sino que produce, profundiza y radicaliza esta distancia. La reducción del trabajo al esfuerzo nos permite entender la estructura material del desgajamiento de la voluntad egoica, irreductible al acontecimiento mundano que es su cuerpo.

El proceso de apropiación del cuerpo puede entenderse como trabajo, o producción del cuerpo, y esta clarificación explica, a su vez, sin justificarla, la alienación del trabajo y el cuerpo, que recomponen históricamente este vínculo originario, y desecan una dimensión o fenómeno humano fundamental, no individual sino genérico o generativo. Genérico es el término con el que Marx se refiere a lo que Husserl llama generatividad; se trata de la estructura transmisiva de la cultura que envuelve las determinaciones biológicas y los modos de transmisión histórica de las determinaciones materiales.⁸ La generatividad y el género designan la materia de la historicidad. Uno de los aspectos más interesantes del significado del género en Marx es su relación con la autoconciencia, cuya concreción, ni en Marx ni en Husserl, está en el individuo, sino en lo social. La historia y la cultura son formas de autoconciencia o expresión de la condición genérica de lo humano: «Otro de los rasgos característicos de la naturaleza humana que aduce Marx es la conciencia, el ser-conciente: “la actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Precisamente y exclusivamente por eso es el hombre un ente genérico. O también: es un ente consciente, o sea, su propia vida le es objeto, precisamente porque es un ente genérico”».⁹ Mientras que en Husserl la fenomenología generativa «es la dimensión más concreta de la fenomenología»,¹⁰ pues abarca la historicización individual como despliegue de una temporalidad transgeneracional en la que se concreta la temporalidad individual.

El esfuerzo funda el trabajo, la praxis, que es historicización de la socialidad concretamente humana. Es posible esquematizar este planteamiento conforme a los tres momentos en los que se entiende la antropogénesis del cuerpo obrero: a) el esfuerzo, como origen del trabajo; b) la producción, como *telos* o finalidad del acto esforzado, y c) la alienación o enajenación del cuerpo, que abarca la producción del cuerpo como algo otro y como cosa.

⁸ «El hombre es un ser genérico no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre (...). La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital». K. MARX, *MEF, op. cit.*, p. 141.

⁹ György MÁRKUS, *Marxismo y antropología*. Trad. Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1973, p. 48.

¹⁰ Anthony J. STEINBOCK, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995, pp. 266-267.

2. Descripción del esfuerzo

El esfuerzo no es un movimiento instintivo ni meramente inercial, es del yo, no es reacción mecánica ni respuesta impulsiva, no es fuerza, o mejor, el esfuerzo es fuerza expuesta, orientada en una dirección, una fuerza que es sacada de un sí, de un espacio «interior» de la propia corporalidad; pero no es la expulsión, sino la dirección con la que esta fuerza es «empleada», la canalización del poder corporal conforme a algo que en primera instancia rebasa sus propios límites. El esfuerzo es el acto de mediatización de la fuerza por una orientación, dirección, cálculo, anticipación del resultado, y todo frente a una enorme posibilidad de fracaso.¹¹ El esfuerzo es el cuerpo empeñado en un «más allá» de la propia fuerza; el yo volcado en su cuerpo como propio y como medio empleado en la consecución de una meta no segura, no dada, cuyo alcance —o fracaso— forja genéricamente nuevas posibilidades.

Esforzarse significa ir más allá de lo dado; en todo caso, de lo dado dentro de las potencialidades y capacidades, por así decir, «inmediatas» del propio cuerpo. Yendo más allá de sí, de lo pre-dado del cuerpo en el esfuerzo, el sujeto de la voluntad instaura cada vez nuevos límites materiales en el acto esforzado, pero esta instauración es en realidad una forma de cumplimiento o «planificación» del sentido de propiedad del cuerpo, es decir, el esfuerzo es un acto (no el único) de constitución del cuerpo como cuerpo propio, como objeto trascendente e íntima propiedad: es mi cuerpo, y al mismo tiempo soy capaz de rebasar, extender, llevar más allá sus posibilidades, esto es, empleo mi cuerpo, lo vuelvo a él mismo fuente de lo posible para mí.

«El intervenir de la voluntad: éste no es ya asociativo, pero se basa en las constituciones empíricas. Por tanto, el ejecutar un movimiento subjetivo en el mundo de las cosas como movimiento voluntario, el “intervenir”, no es comprensible tal como un proceso físico meramente intuitivo, sino que tiene un estrato hiperfísico».¹² El estrato hiperfísico es la voluntad en tensión sobre el estrato físico. La conciencia encarnada que «despierta» en el esfuerzo es el yo individual; el esfuerzo, así pensado, es principio de individuación en la medida en que forja el horizonte de potencialidades del yo (en la esfera de la naturaleza) sobre la base de sus actos y capacidades presentes. El esfuerzo como empeño del yo, y de un yo despierto, tiene siempre un objeto como fin y meta; esto es

¹¹ Pero el fracaso, como apunta A. Serrano de Haro, no es del cuerpo sino del yo: «La atribución del mérito o demérito al sujeto de la actividad, desatendiendo o dando por supuesta la corporalidad omnipresente, se hace muy expresiva en los casos en los que es el propio lanzador quien se reprocha con acritud el fallo cometido; se culpa a sí mismo, a su persona soberana, no a algún miembro inhábil de su cuerpo sumiso ni a este en su integridad». Agustín SERRANO DE HARO, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta, 2007, p. 14. El cuerpo no puede ser «agente» del fallo porque no es «sujeto» sino medio de la voluntad, es la voluntad la que está en juego, o bien el cuerpo como órgano de esa voluntad.

¹² Edmund HUSSERL, *Ideas*, II, *op. cit.*, anexo XIV, p. 438. En este anexo Husserl es especialmente enfático en la idea de la «intervención». Se trata de un curso causal o habitual-material (acción mecánica del cuerpo) en el que «interviene» el yo como desde fuera de la determinación misma del decurso tal.

lo que hace de su despliegue algo más que la inercia de un peso sobre otro peso, o una limitada expresión de «fuerza»; se trata de una fuerza extraordinaria que, conforme a una meta no segura, pone en movimiento al cuerpo. El cuerpo esforzado tiene una función constituyente en la medida en que, sobre sus potencialidades y posibilidades actuales y latentes, se constituye protentivamente la realización de un acto, la concreción de una meta determinada por el yo.

En la raíz de la constitución de la identidad de los objetos espaciales están las potencialidades cinéticas o automovientes del propio cuerpo (y de sus órganos —los ojos— y extremidades). Las protenciones se enlazan con estas potencialidades efectivas y constituyentes de la corporalidad; en el esfuerzo las protenciones se enlazan con potencialidades corporales no dadas o no efectivamente dadas, de ahí el eventual fracaso de los actos esforzados. Esforzarse es llevar la propia corporalidad más allá de sus capacidades, más allá de su propia fuerza, implica tanto la constitución práctica de nuevas capacidades como el franqueo de imposibilidades reales, es decir, hacer posible lo «aparentemente imposible», como «unir» con un puente flotante los dos extremos de una cañada de veinte metros de profundidad, o hacer fuego. Toda la técnica humana se basa en esta posibilidad abierta más allá de los límites del propio cuerpo, de la propia estatura, o de la propia fragilidad. El esfuerzo implica la compleja objetivación de los límites corporales, y los trasciende; esto es lo que significa ir más allá de las capacidades dadas y del «mero» impulso.

El esfuerzo es resistencia al impulso, ya como impulso primario en la pauta higiénica en la que se instauran las fuentes de su valor, ya como impulsividad adquirida en el modo de hábitos personales o pautas íntimas de comportamiento que integran momentos de la estilística unitaria de la vida egoica. El esfuerzo es acto concretizante de la voluntad egoica, primariamente, como un «yo puedo»; el «yo puedo» está determinado por un «yo hago» que le precede, y en el que el esfuerzo se concretiza no sólo como unidad de la corriente intencional, sino como persona. Las capacidades físicas se convierten en capacidades espirituales a través del esfuerzo. En sentido genético, el esfuerzo en cuanto potencia del yo encarnado despierta como voluntad de autogobierno que se despliega complejizándose a la par que la estructura de la vida subjetiva y la experiencia personal del yo. Su primera valoración, como cumplimiento de un sí mismo libre, queda también instaurada en el cumplimiento de la pauta higiénica. El «yo puedo» que emana del esfuerzo es el sujeto capaz, autoconsciente.¹³

¹³ «El “yo puedo” o la “capacitación” (*Vermöglichkeit*), como eso de lo que uno es capaz, resulta así una categoría fundamental en el análisis husserliano del modo como llegamos a un ser conscientes de nuestro mundo; y lo más elemental de lo que el ser humano es capaz es el poder-mover-se entre las cosas que le rodean (...). Comportarse significa, por tanto, el movimiento auto-dirigido en medio de las cosas y, en realidad, tomado primariamente de un modo completamente literal, como acercar-se, alejar-se, etc.». Ludwig LANDGREBE, «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo». Trad. Noé Expósito Roper. *Acta Mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* [Ciudad de México], 2, 2017, pp. 93-124, p. 103.

Mediante el cuerpo se detona un proceso humanizante del mundo-ambiente, porque el esfuerzo es humanizante no solo del cuerpo, sino del entorno. El mundo se ordena en función de la necesidad de autosubsistencia del cuerpo, la naturaleza paradójica del esfuerzo estriba en no ser, en cuanto acto libre, una necesidad, ni responde estrictamente a una necesidad. Si el esfuerzo es tendencia a un más allá de las determinaciones materiales efectivas de la corporalidad, no es necesario,¹⁴ ni se corresponde con una necesidad *de facto*, por esto mismo el esfuerzo es del yo, no del cuerpo, y no es un protoacto, sino un primer acto, la básica actividad de un yo en vigilia; el esfuerzo es el despertar del ego a la pasividad de su cuerpo, su necesidad, urgencia y determinación. Esforzarse es resistir, en primera instancia, al mandato de la determinación sin necesariamente superarla, humanizarla sin rebasarla, significarla, encauzarla, sin solo subsistir o existir; el esfuerzo es el polo noético de lo posible en el mundo como horizonte vital. Al instaurar nuevas capacidades y cumplir otras, el «yo puedo» que se forma en el esfuerzo tiene un correlato determinado por el «yo hago»¹⁵ al que corresponden dichas posibilidades, y la unidad de la correlación forma la estilística de la persona humana, su unidad o identidad personal.

El esfuerzo es desgajamiento del yo, desgarramiento de la unidad autosintiente del cuerpo vivido. La voluntad despierta en la superación del sueño y el cansancio; en el riesgo en que entra el cuerpo y entra el yo en todo acto esforzado, la voluntad emerge ahí y desde ahí. El esfuerzo es la condición material de estos modos de trato con el cuerpo, y la fuente de la adquisición del carácter personal o histórico del sujeto.

La voluntad implicada en todo acto esforzado es la dimensión que eslabona el devenir histórico-constituyente de la corporalidad, en el devenir histórico-teleológico la vida trascendental. Esta voluntad tiende originariamente a su «realización» o plenificación, a su concreción en el «despertar histórico de la conciencia», y el esfuerzo es su dimensión más básica, su raíz material y espiritual. El esfuerzo es el núcleo material de la voluntad humana como voluntad productora, pues el cumplimiento protentivo del acto esforzado produce nuevas capacidades y potencialidades del yo. El esfuerzo produce materialmente el cuerpo humano como cuerpo obrero.

Es condición esencial del esfuerzo el que, siendo un empeño individualizante, constituye la esfera en que arraiga la generatividad, el género humano. El cuerpo que el

¹⁴ «La comparación con los animales nos muestra que esta explicación del origen del lenguaje a partir del trabajo y con el trabajo es la única acertada. Lo poco que los animales, incluso los más desarrollados, tienen que comunicarse los unos a los otros, puede ser transmitido sin el concurso de la palabra articulada». Friedrich ENGELS, «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre». En: Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Obras escogidas*, vol. 2. Madrid: Akal, 2016, p. 80.

¹⁵ «En referencia a mis actos de yo centrípetos, tengo la conciencia del “yo puedo”. Son acciones, y en su curso entero yace precisamente no un mero ocurrir que va transcurriendo, sino que el curso ha salido siempre del centro-yo, y hasta donde esto sea el caso llega la conciencia del “yo hago”, “yo actúo”. Si el yo es “arrastrado” o “encadenado” de alguna forma por alguna afección, entonces el “yo hago” propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como yo activo, es no libre, “movido, no moviente”». Edmund HUSSERL, *Ideas*, II, *op. cit.*, p. 305.

esfuerzo produce es el del sujeto personal concreto, pero he aquí lo genéricamente humano de este hecho, y es que este producto que es en sí mismo antropogénico es una adquisición comunitaria, social, y esto es lo que le da el carácter de producto, su inmediata conversión en adquisición y ganancia acumulada o sedimentada no solo para el individuo sino, a través del sujeto, para el género.

3. El cuerpo como órgano de la producción

La producción es el modo específico, o mejor, genérico de la subsistencia humana, tanto individual como colectiva. El hombre produce los medios de su subsistencia y esa es la génesis de su condición, ahí es persona o miembro de una colectividad extensa no solo en el espacio, sino coexistente también en el tiempo. No se confunde la producción con el trabajo, la producción es el fin del trabajo, se trabaja para producir algo; ese algo es, sin embargo, una cosa ya existente de algún modo en el mundo, en una forma previa al proyecto de su transformación. Producir es esencialmente transformar los objetos; más que creación, la producción es apropiación del entorno. El mismo modo de apropiación que se expone hasta aquí sobre el cuerpo, bajo la misma estructura que hace de lo otro del cuerpo algo para sí.

La naturaleza que se transforma es el correlato de la praxis, cuya primera forma es la producción. El trabajo como praxis transformadora o productora de la naturaleza produce en primera instancia al cuerpo vivido, se lo apropia.¹⁶ La producción es apropiación,¹⁷ como la apropiación del cuerpo es apropiación del impulso y de la necesidad, no la rebasa, la orienta, y en esa misma medida la desborda; este desbordamiento explica el hecho de que la producción exceda la satisfacción de lo necesario, «...y esta creación de necesidades constituye el primer hecho histórico».¹⁸

Esto quiere decir que la producción del cuerpo orienta primariamente los modos de la satisfacción, y esta pre-orientación es ya interpersonalmente prefigurada; los modos de satisfacción así producidos producen ellos mismos nuevas necesidades, de tal modo que en esa producción de lo satisfactorio, y no solo de lo necesario, se quiebra la unidad naturaleza / cuerpo, se escinde el metabolismo, y la producción no funciona aquí como sutura sino que profundiza, significa y orienta la escisión originaria —cuerpo / yo— del acto esforzado.

¹⁶ «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material». Karl MARX y Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014, p. 16.

¹⁷ «Marx parte de la naturaleza como “la primera fuente de todos los medios y objetos del trabajo”, es decir, la ve de entrada en relación con la actividad humana». Alfred SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1976, p. 11.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

Al producir los modos de satisfacción a través de las adquisiciones del «yo puedo», se producen también las capacidades correlativas a estas mismas posibilidades para un «yo hago». El yo produce su cuerpo, y el cuerpo es órgano de la producción porque produce sus propias capacidades en la producción de sus necesidades. La naturaleza como lo otro es el primer producto del trabajo como concreción esforzada de la praxis: la praxis es generativa. El sujeto aprende a usar su cuerpo, sus propias potencialidades son descubiertas gracias al «cuidado» del otro, a la forma y el desarrollo de las capacidades y potencialidades de los otros. La praxis humana es una disposición ontológica históricamente adquirida, pero no en el modo de algo que se instaura desde un afuera —una exterioridad previa—, sino en el modo de la apropiación, de la vitalidad colonizada de sentido y de significado por la voluntad.

En el límite de la génesis se trata la masa heredada y hereditaria del instinto y los valores espirituales que lo ordenan y significan; en términos antropológicos, es la tradición como marco de sentido espiritual, materialmente prefigurado, lo que conforma esta herencia *trans* o intergeneracional. No caemos en el mundo como la nieve, afirma Husserl, este mundo es el legado de una larga cadena de generaciones humanas; nacemos, pues, en una tradición (en el eslabón de una cadena de generaciones) y, con ello, en un horizonte de sentido, de significado, de valoraciones y posibilidades para cada sujeto. La tradición y el horizonte cultural de las personas es un legado generacional o generativo, o genérico, que el individuo no solo recibe pasivamente. Si bien no es creador de la cultura en la que nace, sí recrea la materia que hereda y transmite a su vez ese movimiento en que se reactivan desde sí los valores heredados, en la aceptación o en el rechazo. La generatividad, o el ser genérico, es el núcleo o contenido material de la historicidad, de lo que para Marx significa el decurso evolutivo del humano como especie. Cada acervo histórico es materia de re-creación y reactivación de un sentido totalizante del horizonte espiritual.

Para Marx, la condición genérica es el proceso de universalización del ser humano, o bien, de disolución del antagonismo entre el interés social y la necesidad individual; dicho con otras palabras, la humanización del mundo, el logro mismo de la condición humana. La historia es la tendencia a su resolución por la generación de condiciones de existencia cada vez más perfectas, o bien más libres. Marx concibe la historia como un continuo tender a la libertad, a la liberación de la necesidad de subsistencia como objetivo de la colaboración social, que equivale a la plena realización de las capacidades y potencialidades humanas. La condición genérica del humano es describable en términos de una sedimentación intergeneracional en cuya trama se constituye la historia del trabajo como continua transformación —evolutiva— de los modos de producción, es decir, de las formaciones sociales concretas. Las formaciones sociales como unidades productivas son las estructuras metabólicas específicamente humanas —o económicas— que conforman la unidad humanidad / naturaleza.

El sujeto no es una individualidad pasiva o meramente receptiva, sino quien produce, quien se autoconstituye en la vigilia de su lucidez histórica, consciente y autocons-

ciente, la propia estructura generativa de la producción así lo determina, porque la generatividad implica procesos de transformación en el acto transmisivo en cuanto tal, no sólo como formas reproductivas variables, o profusas interpretaciones posibles; más bien son los enteros modos de apropiación de lo dado lo que se transforma en cada generación. No obstante, la estructura misma de la transmisión de toda pauta tradicional y la tendencia a la apropiación es lo que fenomenológica o experiencialmente importa. La cultura y la tradición se transforman porque cambian efectivamente los modos de apropiación de la materialidad del cuerpo, o bien los modos de producción de la naturaleza en el nivel primario de medio de subsistencia. La individuación recae materialmente sobre las formas de apropiación y reconocimiento de lo dado, sobre la producción.

Este proceso generativo es el *qué* de la socialidad, tanto en Marx como en Husserl; en su base está la posibilidad de autoconciencia, y la posibilidad de comportamiento para consigo mismo que esto implica. Es el yo quien produce, esto es, quien constituye, en el decurso de su autoconstitución, o bien, de la configuración histórica de su autonomía individual, de su cuerpo como órgano productivo. La vida de conciencia para Marx es vida material, es vitalidad orgánica tendente a su propia realización y libre en su autodeterminación frente a la necesidad. La vida subjetiva para Husserl es vida encarnada constituyente de mundo. La producción significa la concreción de la potencia trascendental en su devenir histórico o constitutivo; así, todo lo afirmado sobre el trabajo como actividad productora hace inteligible una dimensión de la vida trascendental como actividad constitutiva, y autoconstitutiva.

El trabajo en sentido auténtico es el trabajo que produce algo, como un cesto o una libra de carne, o una partitura, un sistema hidráulico, un nuevo instrumento musical o una vacuna, es decir, algo real e ideal, todo lo que el humano produce tiene estas dos dimensiones, y esta es su estructura generativa.¹⁹ La idealidad de los objetos producidos es lo que se hereda, la estructura y la forma de los procesos más bien que los objetos mismos, la posibilidad de ese mismo trabajo vivo. Trabajar es producir, lo que se produce es para otros, con otros, en otros, en el sentido de ser los depositarios de un cierto legado de conocimientos, creencias y pautas simbólicas que orientan nuestra actividad en el mundo.

¹⁹ La objetividad ideal es un núcleo de sentido intersubjetivamente constituido y reactivable. La reactivación de sentido que en el trabajo se despliega es historizante porque es creadora (ontogénica) o transformadora de lo que hay; esta transformación es el contenido de un nuevo nivel de historización: «Esta es propia de toda una clase de productos espirituales del mundo cultural al cual pertenecen todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, aunque también, por ejemplo, las formaciones de las artes literarias. Obras de esta clase no tienen, como las herramientas (martillos, tenazas) o las obras arquitectónicas y productos por el estilo, una reiterabilidad en varios ejemplares iguales entre sí. El teorema de Pitágoras, como la geometría en su integridad, existe solo una vez, no importa cuantas veces sea expresado ni tampoco el idioma en que se exprese. Es idénticamente el mismo». Edmund HUSSERL, «El origen de la geometría». Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. *Estudios de filosofía* [Lima], 4, 2000, p. 36.

El yo produce su propio cuerpo en el establecimiento de límites cada vez más distantes de sus propias posibilidades orgánicas; trae al mundo, por la apropiación, la entera novedad de sus productos, del resultado de su esfuerzo, la original individualidad de su propia presencia. La vida trascendental es el proceso mismo de la historicidad, del devenir de la naturaleza como horizonte práctico de realización del yo. Lo que para Marx es la posibilidad de la libertad, para Husserl es la efectividad de la voluntad como momento concretizante de la vida trascendental, esto es, exposición en carne y hueso de esa posibilidad que Marx avista en el futuro y que para Husserl constituye el núcleo del presente viviente, como mío, como el sujeto que produce. Sobre este punto preciso podemos aplicar a Marx y Husserl lo que Marx afirma de Proudhon y Ricardo, respectivamente, y es que Proudhon convierte en utopía lo que Ricardo describe científicamente de la estructura económico-política de su propio momento histórico.²⁰ La voluntad concretada en el esfuerzo es el sustento material de la idea no metafísica de libertad que Marx intenta fundar filosóficamente (utópicamente). La apropiación del cuerpo en el trabajo es su producción, la apropiación concretamente humana del mundo en torno y el más allá de este, es la producción del sí mismo. No existe una materia pura²¹ o abstracta para la producción, la materia de la transformación es una masa generativa primordialmente espiritual, la naturaleza es primariamente una realidad espiritual e históricamente heredada, transformada en el acto mismo de la apropiación.

El trabajo no absolutiza la dirección de la vida humana, pero es una dimensión esencial de su realización. Marx distingue entre un sentido auténtico del trabajo, que emana del comunismo, y un sentido alienado del mismo, que es básicamente continuado a través de todos los sistemas productivos. En el sistema capitalista la alienación del trabajo alcanza tal punto de deshumanización que el trabajo deja de hecho de ser productivo. La reducción del esfuerzo del obrero a pura fuerza física, a la presencia de su cuerpo en un espacio, alcanza los niveles más agudos de deshumanización. A partir de aquí la distinción entre trabajo auténtico y trabajo alienado aclara la distinción entre las formas de la socialidad auténtica e inauténtica o alienada y, desde luego, de la conciencia, como conciencia auténtica o alienada, falsa conciencia —en la *Ideología alemana*— y conciencia de clase. La distinción entre trabajo auténtico e inauténtico como la

²⁰ «La teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual; la teoría del valor de Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo». K. MARX, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.- J. Proudhon*. Ed. Martí Soler. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987, p. 18.

²¹ Para Marx, la ingenuidad del materialismo de Feuerbach radica precisamente en pretender partir de una naturaleza en sí, más allá o más acá de la praxis; esta ingenuidad deriva en un naturalismo que a su vez engendra una visión meramente epifenoménica de la vida de conciencia: «El materialismo anterior a Marx se basaba en la gnoseología tradicional que arranca de una cortante separación, contraposición y comparación entre los contenidos individuales de conciencia y el conjunto de la realidad material; por eso dicho materialismo no ha podido respetar la unidad fáctica del hombre 'material' y el hombre 'espiritual-moral' más que degradando la conciencia, la 'vida interior' del hombre a una especie de derivativo 'mundo de las sombras', secundario y ontológicamente irreal: a la condición de epifenómeno». György MARKUS, *op. cit.*, p. 52.

más básica de estas oposiciones se explica por la condición no objetiva del esfuerzo en el que pervive la voluntad egoica. El trabajo inauténtico es el trabajo alienado, aquel en el que no se realiza el sujeto, ni sus capacidades ni su cuerpo, sino que, por el contrario, se limitan y maquinizan en un proceso enajenante de su propia voluntad productiva.

Sin la grieta ontológica que abre el esfuerzo no se entendería la base espiritual de la producción, la independencia del valor espiritual del objeto como producto, y de la materialidad transformada en el proceso productivo. La acción productiva humana es un acto físico espiritualmente orientado. Transformar significa esta mutación de la materia en algo más que *res*, en cultura, en valor del género humano. El rasgo antropogénico del trabajo es la producción de la necesidad y no solo de la satisfacción. En la vida animal impera la unidad entre la necesidad y la satisfacción, el quiebre de esta unidad en el esfuerzo es ya la primera transformación de lo dado, o pre-dado, del propio cuerpo —en su materialidad autosiente.

La base espiritual de la producción es su contenido ontogénico, lo que significa, pues, traer a existencia algo que no es; producir implica proyectar no desde la nada, sino desde el núcleo generativo, genérico que cada individuo se apropia activamente. La condición del cuerpo como haber es la condición material, no meramente formal, del cuerpo como otro, y en cuanto tal, del cuerpo como cosa, como objeto, y como mera fuerza, o bien como producto de un proceso no necesariamente apropiante o productor, sino alienante y deshumanizante, su conversión en mercancía.

4. El cuerpo como producto

La enajenación del trabajo es alienación de sí, del propio cuerpo, deposición de la voluntad para el mantenimiento físico del cuerpo (por la mera subsistencia). En última instancia, la alienación es una condición posibilitada por la estructura objetivo-subjetiva del cuerpo y del yo, del cuerpo como órgano de la voluntad, y cosa material. En la producción esa condición deviene orgánica en un nuevo nivel, es decir, no solo orgánica sino supraorgánica, deviene materialidad productiva. La estructura bidimensional de la corporalidad es lo que posibilita la enajenación y cosificación del cuerpo o, más precisamente, su condición productiva. El *hiatum* originario yo / cuerpo es la condición material originaria de la alienación, o la alienación en el sentido positivo que señala Marx.

La mercantilización del cuerpo es un hecho histórico motivado por la confluencia de diferentes factores materiales y sociales. La «desacralización» de la tierra es para Marx uno de estos factores principales en el proceso de «alienación» del trabajo, o del trabajador, que se lleva de modo deshumanizante en el capitalismo y se sella en la antropología cínica²² de la economía política. La cosificación de la tierra, o su puesta en circulación como mercan-

²² En referencia a la crítica del valor de Ricardo, señala Marx: «Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del

cía, acarrea o posibilita una despersonalización de las relaciones de producción que determina la alienación, o enajenación, o extrañamiento de la producción y del trabajo.

La alienación es el proceso deconstructivo o deshumanizante del trabajo y del trabajador, es un continuo vaciamiento de sentido de la existencia y de la labor, también sujeta al mero mantenimiento físico del cuerpo,²³ y este ‘mero’ mantenimiento señala sobre todo la dimensión creadora y humanizante del trabajo que se aliena. La alienación del trabajo, como alienación negativa de la voluntad corporal, equivale a la negación de su valor como órgano productivo. La enajenación es acción intersubjetiva, instauración de un vínculo de sometimiento, en el que el trabajador está obligado a ceder su voluntad mientras el patrón (o el amo) bien puede rechazar la oferta de sí del obrero. En su oferta al otro, el trabajador pone en circulación su propio cuerpo, el tiempo de su vida y la presencia de su cuerpo ya rebajada a fuerza, por el rasero de la simplicidad como medida de una jornada.

Los términos de la ecuación que integran la trama conceptual puesta como base de la alienación están integrados, según Marx, por la codicia, la propiedad privada, la división espontánea del trabajo, la tierra, el intercambio y la competencia. Si tuviéramos que establecer una jerarquía fenomenológica entre todas estas condiciones sería seguramente la codicia la fundamental, en tanto emana de la condición sensible de la subjetividad, que para Marx —como para Husserl— es el criterio último de validez. Como la ira o el odio, la codicia es un sentimiento, impulso y pasión no racional sino visceral, ciego, que somete al yo. El yo es ensombrecido por el odio, se vuelve esclavo de su sentimiento, como el codicioso se vuelve esclavo de su necesidad de posesión. Todo conduce al cuerpo: «La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Solo cuando parte de ella en la doble forma de conciencia *sensible* y necesidad *sensible*, es decir, solo cuando parte de la naturaleza, es la Ciencia *verdadera* Ciencia».²⁴ La codicia supone un modo de exteriorización centrado en la acumulación. La competencia como columna vertebral del sistema monetario (momento de tendencia natural a la acumulación capitalista y la monopolización de los medios de producción) funciona a través de la guerra codiciosa entre sujetos que se definen sólo desde la exterioridad de su propiedad.

hombre, es transformar al hombre en sombrero». K. MARX, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.- J. Proudhon.*, op. cit., p. 19.

²³ H. Arendt distingue entre trabajo y labor desde un criterio que puede resultar problemático a la luz del concepto fenomenológico o generativo de naturaleza que la teoría del cuerpo arrastra consigo. «La elaboración —dice Arendt— puede ser una forma no política de la vida, pero ciertamente no es antipolítica. Precisamente éste es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo». Hannah ARENDT, *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, p. 235. El problema radica en lo que pueda significar esa «desnuda necesidad» vital, que parece suponer una naturaleza pura que la socialidad se apropia. Lo cierto es que esa pureza está ya siempre cargada de orientaciones alienantes.

²⁴ K. Marx, *MEF*, op. cit., p. 185.

La alienación supone estas dos dimensiones: a) la exterior al sujeto, como propiedad (sobre sus propios productos), y b) la dimensión inherente a la constitución subjetiva, el trabajo como actividad en la que se afirma la autoconsciencia del yo. Esta distinción permite ver las dos direcciones de la alienación, una que podríamos entender como noemática, o referente a la enajenación como confrontación del producto respecto del —o frente al— trabajador; y la segunda dirección, que puede pensarse como noética, en la medida en que atañe al acto productivo o a las condiciones de enajenación del trabajo; se trata en realidad de dos caras de la misma moneda, la moneda es el cuerpo que se intercambia por lo básico de su propia subsistencia, y esta contradicción es el primer modo de vaciamiento y deshumanización del trabajo.

Una vez que el sujeto de carne y hueso ha puesto en circulación en el mercado su fuerza de trabajo, el trabajo como objeto cobra independencia, la producción ya no es actividad directa del obrero, sino que el trabajo es así homogeneizado mediante el salario, que reduce la existencia al horizonte de la «*simple humanité*, es decir, a una existencia animal (...). La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía». ²⁵ El mercado ordenado por el sistema monetario homogeniza el trabajo, disuelve la individuación esforzada y productiva. Del lado objetivo, el cuerpo, en la integridad de sus capacidades, se le presenta al trabajador en la misma condición ajena de otras mercancías.

Si el producto es una objetivación y materialización del trabajo, entonces en el trabajo alienado esta materialización equivale a nada, esto es, a una desrealización del trabajador en el proceso mismo, condición que se traduce en una pérdida del objeto, en este caso del cuerpo, que queda como posibilidad velada para el yo, se convierte en lo ajeno y ya no es, para el trabajador, la unidad potencial e ideal del «yo puedo», sino la determinación material de un «yo-no-puedo». El movimiento «natural» de acumulación de capitales encierra al trabajo en la contradicción de su pauperización contra su crecimiento: cuanto más produce el obrero, más de lo que produce le es ajeno, hasta que en el mundo como su realidad, es él mismo, el trabajador, un extraño, no está nunca en casa sino a la intemperie, y sin embargo, «está más cerca del hogar quien lucha por alcanzarlo que quien acepta como tal una morada inclemente». ²⁶

La alienación del trabajo es alienación activa o «en» acto, y «del» acto, esto es, la alienación del trabajo consiste en hacer del trabajo, en cuanto actividad, el acto alienante en sí mismo. El trabajo es lo otro para sí, lo otro de sí, y produce lo ajeno, y produce al trabajador en la alienación. Bajo tales condiciones el trabajo aparece como una mera abstracción de la propia vida, por lo menos en el cuadro explicativo de la economía política.

²⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

Para Marx, la economía política, y sobre todo la de Ricardo, representa el mal estado de fondo en el que se encuentran las ciencias, y sobre todo la filosofía, que están produciendo sus contemporáneos (la sagrada familia).²⁷ En este sentido, y como causa de la más importante confluencia entre los pensamientos de Husserl y Marx en torno al concepto de naturaleza, se encuentra esta común posición respecto de la ciencia, y de la función de la filosofía, y de la relación entre teoría y praxis que ambos comparten sustancialmente. La economía política representa para Marx, lo mismo que para Husserl el psicologismo (el más ingenuo), la degeneración de una idea de la condición humana, que sella materialmente el destino de la humanidad genérica, mientras la filosofía mira irresponsablemente la escena. La incidencia de la ciencia en la realidad humana no es menor que la de las determinaciones histórico-materiales sobre la investigación científica, y comprender las implicaciones ético-prácticas de esta relación es responsabilidad de la filosofía como razón teórica, es decir, como el modo crítico de justificación de esa incidencia. Según Marx, la pobreza del mundo espiritual y físico del cuerpo obrero es inversamente proporcional a la riqueza que emana de lo producido: cuanto más se cosifica a sí mismo y más se deseca como cosa, mayor es la riqueza que el capital acumula; este proceso es lo que la economía política justifica, sin explicar, como algo natural. En los *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx pone en movimiento la maquinaria de una tradición epistemológica abocada a la deconstrucción de los supuestos de la economía política, y a contraluz de una idea filosófica de la condición humana, como esencialmente libre.

La alienación del trabajo es el proceso de enajenación respecto de sí mismo, opone en su voluntad al cuerpo y al yo, los hace ajenos en la acción misma, es lo opuesto de la producción, y esta oposición funda o vehicula un quiebre más amplio entre el individuo y la sociedad: «el obrero solo se siente libre en sus funciones animales más básicas, comer, beber, engendrar, mientras que en sus funciones humanas se siente como un animal».²⁸ La sociedad es ese mismo entorno hostil en el que es absolutamente reemplazable y al que nada en verdad lo ata, como alguna raíz étnica o religiosa trenzada con ello. El individuo se opone a la sociedad desde una situación ya enajenada o alienada. Para Marx, este es el movimiento más amplio y demoledor de la alienación del hombre por el trabajo: la ruptura y contradicción mayor entre el género y el individuo, lo que implica una conversión de la naturaleza, en tanto producto histórico-humano, en algo ajeno al hombre, opuesto al sujeto y hostil a la vida. La alienación del género implica una enajenación de la naturaleza; el sujeto concreto, la persona, no se reconoce más como momento generativo material de ese entorno, sino como extranjero de su propia vida —irrealizada.

²⁷ Concretamente, los hermanos Bauer, la crítica a la tradición post-hegeliana, o giro teológico de la fenomenología del espíritu, al que Marx llama «putrefacción del espíritu absoluto», como lo expresa en *La ideología alemana*. Cfr. Karl MARX y Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit., p. 13.

²⁸ Karl MARX, *MEF*, op. cit., p. 139.

5. Conclusiones

La base del concepto de naturaleza como nada más que horizonte de la praxis humana es esencialmente coincidente entre Marx y Husserl;²⁹ la fenomenología husserliana de la corporalidad solo radicaliza el materialismo de Marx, su punto de partida en la sensibilidad como raíz del ser real permite estabilizar la antropología de Marx en la descripción histórica de la vida trascendental. Para Marx, la naturaleza es el «cuerpo inorgánico» del sujeto, lo que puede enturbiar la continuidad solidaria, que el concepto enfatiza, entre la necesidad física del cuerpo y el entorno como medio de satisfacción, y luego producción de sus necesidades. Lo que Marx llama inorgánico (y que no deja de ser un concepto oscuro) es todo lo que no pertenece al cuerpo mismo, a la individualidad real del cuerpo, lo que corta sus relaciones metabólicas con el entorno, vínculos de hecho orgánicos en los que se constituye su individualidad vital y anímica. Para Marx, como para Husserl, importa la defensa de ese fondo de realidad individual que tiene como correlato, o producto de su actividad obrera, un mundo, que para Marx irradia de las capacidades de realización genérica, es decir, individual; y que para Husserl contiene las posibilidades de realización y cumplimiento de las potencias subjetivas, en ambos casos arraigadas en el cuerpo. Husserl reconstruye esa raíz que Marx situó en la sensibilidad. Los modos de relación subjetivo-objetivos que llamamos vivencias se conforman en una orientación histórica concreta y materialmente determinada desde la propia sensibilidad —desde las urgencias del cuerpo. El yo es quien padece hambre, y ese modo de relación con su cuerpo, el del instinto primario, pauta de un modo irradiante el resto de las relaciones que sean pensables entre el yo y su propio cuerpo, y esa condición relativa es esencial y universal.

El instinto se produce como un modo de relación, en el humano no es pura tendencia instintiva, sino que como tal está orientada, se significa esa misma tendencia como necesidad. Marx define la conciencia como el resultado de las condiciones históricas y materiales que se instauran a través de un modo de producción determinado, que las conciencias o los sujetos producen. La naturaleza es un devenir pautado históricamente cuyo núcleo es la necesidad de subsistencia, en la que se funda una idea de la condición humana como cuerpo primordialmente obrero, determinado como órgano de la necesidad (o de la naturaleza). La idea de la materialidad, o bien de la necesidad de subsistencia, como determinante ontológico del cuerpo no es ontológica sino histórica y su correlato es el cuerpo obrero.

²⁹ Para Marx, el cuerpo es sobre todo «fuerza», y «la fuerza humana del trabajo es “solo la exteriorización de una fuerza natural”». Alfred SCHMIDT, *op. cit.*, p. 12. Para Husserl, la naturaleza como correlato de la actitud natural es el suelo de sentido y fundamento de la naturaleza como objeto científico, correlato de la actitud naturalista, caracterizada por la abstracción de la inmediatez significativa de los objetos del entorno, objetos espaciotemporales, esto es, objetos de un sujeto corporal, etc. Aquí pongo como base coincidente el sentido fenomenológico más amplio de la naturaleza, como lo dado a la actitud natural. Cfr. Edmund HUSSERL, *Ideas*, II, *op. cit.*, §§1-7.

El trabajo enajenado hace extraños al sujeto y su cuerpo o, mejor dicho, el extrañamiento es el modo totalizante de la relación entre el sujeto y su cuerpo, y este modo de relación descompuesto en la alienación condiciona el modo de vinculación con el otro, igualmente inauténtico. La socialidad, que tanto Husserl como Marx conciben como suma de voluntades libres y no como agregado mecánico de partes extra-partes, se aliena en la medida en que esas voluntades solo perviven, subsisten, no son libres, viven dormidas, de modo pasivo, no despiertas.

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, Hannah, *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2016.
- ENGELS, Friedrich, «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre». En: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Obras escogidas*, vol. 2. Madrid: Akal, 2016.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: UNAM-FCE, 2005.
- HUSSERL, Edmund, «El origen de la geometría». Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. *Estudios de filosofía* [Lima], 4, 2000, pp. 33-54.
- MÁRKUS, György, *Marxismo y antropología*. Trad. Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1973.
- MARX, Karl, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Ed. Martí Soler. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014.
- NÍCOL, Eduardo, *La idea del hombre*. Ciudad de México: FCE, 1977.
- NÍCOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*. Ciudad de México: FCE, 1996.
- KOJÉVE, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Trad. Juan José Sebreli. Rev. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 2007.
- LANDGREBE, Ludwig, «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo». Trad. Noé Expósito Roper. *Acta Mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* [Ciudad de México], 2, 2017, pp. 93-124.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, «Natur und Verfassung des Menschen. Zur Anthropologie Eugen Finks». En: BÖHMER, Anselm (ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Würzburg: Koenigshausen, 2006.
- SERRANO DE HARO, Agustín, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta, 2007.
- SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- STEINBOCK, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Marcela VENEBRA MUÑOZ