



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

*El concepto de trabajo abstracto en Hegel y la
crítica marxista.*

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Profesor patrocinante: Enrique Sáez Ramdohr.

Tesista: Francisco Bolla Chávez.

SANTIAGO - CHILE, 2005.

Agradezco profundamente al profesor Enrique Sáez Ramdohr por darme la oportunidad de hacer este trabajo, por su apoyo y paciencia. Agradezco por supuesto a mis padres, a mi hermano Daniel, a Natalia, a quienes colaboraron con horas de su tiempo y material bibliográfico: Alexis Maureira, Lenin Pizarro, Álvaro Campos, y todos los amigos de bohemia con quienes compartí algunas de estas ideas en momentos de sana convivencia.

Fafo.hxc.

A mis padres, mi hermano y Natalia.

*“El **trabajo** es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la actividad vital como enajenación de la vida”.*

*Karl Marx.
Manuscritos: economía y filosofía.*

ÍNDICE

Introducción	7
<i>I. Marco histórico social de Hegel</i>	8
<i>Primera parte</i>	12
Capítulo I: <i>Hegel y el trabajo</i>	13
1.1. El concepto de trabajo en Hegel	13
1.2. La conciencia	14
Capítulo II: <i>La autoconciencia, camino al concepto de trabajo en la Fenomenología</i>	28
2.1. Autoconciencia y vida	28
2.2. El deseo, origen de la lucha por el reconocimiento	31
2.3. La lucha por el reconocimiento de las autoconciencias contrapuestas: estructura de la dialéctica del amo y el esclavo	33
2.4. Señor y siervo: la dialéctica del amo y el esclavo, el concepto abstracto de trabajo	38
Capítulo III: <i>El concepto de trabajo en las Lecciones de Jena y La Filosofía Del Derecho</i>	49
3.1. Las Lecciones de Jena y la Filosofía del Derecho	49
<i>Segunda parte</i>	58
II. Marco histórico social de Marx	59
Capítulo I: <i>La crítica de Marx</i>	63
1.1. Marx y el trabajo	63
1.2. La crítica marxista al concepto de trabajo de Hegel: el trabajo enajenado	67
Conclusión	81
Bibliografía	85

Introducción.

El siguiente trabajo de tesina consiste en una investigación y estudio comparativo del concepto de *trabajo* en los pensamientos de Hegel y Marx. El argumento que impulsa este estudio es que, si bien los dos pensadores coinciden en que el *trabajo* pertenece al *ser* del hombre [Hegel] o con otras palabras, sería algo *esencial* del hombre [Marx] en cuanto es un ser activo en el mundo, existiría una diferencia notable. Por un lado, Hegel concebirá al trabajo en un plano *universal, abstracto y espiritual*, como una actividad *reelaboradora y formativa* de la vida del ser humano, en consecuencia, algo de carácter *positivo* para la humanidad. Por otro lado, Marx, partiendo de la crítica de la postura hegeliana, elaborará y entenderá el trabajo dentro de la sociedad industrializada en la que vive como algo *negativo* y deshumanizante para el hombre, es decir, el trabajo como *enajenación [Entfremdung]*, un trabajo que enajena al hombre de su propia vida.

A simple vista el estudio puede parecer algo simple, pero hay que considerar que la crítica formulada por Marx al concepto de trabajo de Hegel, hace necesaria la revisión y la comprensión de conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana tales como *conciencia, autoconciencia, ser en-sí y ser para-sí, ser allí [Dasein], fenómeno, vida*, y otros como *dinero, división del trabajo*, contenidos en obras de difícil acceso como la *Fenomenología del Espíritu* y las *Lecciones de Jena*.

Cabe destacar también, que la diferencia de pensamiento contenida en ambos obedecería, al parecer, a una distinta interpretación de la *realidad* dada principalmente por los diferentes contextos o marcos históricos que les toca enfrentar. Aunque si bien ambos pensadores abrazan los ideales impulsados por la Revolución francesa, de los cuales los más importantes son la realización de la libertad del individuo y la correcta racionalización del mundo para que aquello se lleve a cabo, las vías que trazan ambos para llegar a ello son sustancialmente distintas. Por esta razón, los diferentes contextos o marcos históricos serán tomados en consideración como introducción necesaria antes de abordar los temas que nos convocan.

I. Marco histórico social de Hegel.

Como hemos dicho, el marco histórico en el que se ubica Hegel se hace esencial a la hora de abarcar el concepto de *trabajo* en el pensamiento hegeliano. Captar las influencias históricas es necesario para comprender el concepto tal y como lo concibe el filósofo. Como parte fundamental en esto es la incidencia de la Revolución francesa y el advenimiento del protestantismo, como dos pilares de su pensamiento, por un lado el primero, de todo lo que se conoce como el idealismo alemán y, por otro lado el segundo, directamente con lo que se refiere al concepto de trabajo.

Los escritores del idealismo alemán escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo¹.

La Revolución francesa reemplaza el absolutismo feudal por un sistema político-económico impulsado por la clase media [la burguesía], en el cual el individuo se convierte en dueño autosuficiente de su propia vida.

En Alemania e idealmente extrapolado a todos los países, la posición del hombre en este mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa a él, sino de su propia actividad libre y racional, es un individuo autónomo de su propio desarrollo. En adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social es guiada por los propios progresos del conocimiento humano, con lo cual el mundo devendría un orden social².

En este sentido, los ideales de la Revolución francesa tuvieron un pilar importantísimo que abarca hasta el día de hoy los destinos de la humanidad: el capitalismo industrial.

“La producción industrial en expansión parecía ser capaz de suministrar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas³”.

Más aún, algunos pensadores franceses veían en la producción industrial el único poder capaz de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional. El proceso económico aparecía como el fundamento de la *razón*⁴.

¹Cf. Marcuse, H. “*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*”. Ed. Alianza, Barcelona, 1971. P. 9.

² *Ibidem*.

³ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 10.

Y esta razón o este concepto de razón, es fundamental en la filosofía hegeliana. Hegel sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto de razón, que la historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón, y que el Estado es la realización de la razón⁵.

Según Hegel, “[...] la Revolución francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad, [...] el principio de la Revolución francesa establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad”⁶ que se le aparece, sólo así, lo que el hombre piensa que es “verdadero, justo y bueno”, será realizado en la organización real de su vida individual y social.

Las filosofías post Revolución francesas veían a la razón como “fuerza histórica objetiva”, la cual, una vez liberada de la cadena del despotismo, hará de la tierra un lugar de progreso y de felicidad. Pero para Hegel, la razón sólo puede gobernar la realidad si la realidad se ha vuelto racional en sí misma. Esto se hace posible cuando el sujeto penetra en el contenido mismo de la naturaleza y de la historia⁷. “La realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto”⁸, pues todos los modos del ser son, en mayor o menor grado, modos de la realización subjetiva.

De esta manera, “sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es en sí mismo una suerte de sujeto y, porque todos los tipos de ser culminan en el sujeto libre, ‘comprensivo’, capaz de realizar la razón”⁹. La naturaleza es, por tanto, un medio necesario para el desarrollo de la libertad.

La vida de la razón aparece en la lucha constante del hombre por comprender lo que existe, lo dado, lo que aparece, y por transformarlo de acuerdo a la verdad comprendida. Por este motivo, la razón es una “fuerza histórica”, y su realización se cumple como proceso en el mundo espacio-temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es Espíritu [*Geist*], lo cual revela que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la

⁴ Cf. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 10.

⁵ *Ibidem.* P. 11.

⁶ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 13.

⁷ Cf. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 14.

⁸ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 14.

⁹ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 16.

humanidad, no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha para adaptar el mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad¹⁰.

Cabe referirse, para una mejor aprehensión del concepto de trabajo desarrollado por Hegel, que el momento vivido en Alemania es sustancialmente distinto en comparación, por ejemplo, a Francia e Inglaterra, pues al contrario de estos países, Alemania carecía de una clase media burguesa poderosa, educada políticamente, y el desarrollo de la producción industrial era de carácter aislado dentro de un sistema feudal. El individuo en su existencia social o era esclavo o señor del esclavo, de aquí se puede entender el por qué de la exposición del concepto de trabajo en la relación entre amo y esclavo. En consecuencia, Hegel vivía en una sociedad en donde la nobleza gobernaba en sus feudos sin oposición alguna. Si bien, existía por parte de trabajadores artesanos algún reclamo y demandas para un mayor bienestar, este no pasaba a ser un movimiento social.

La libertad para estos trabajadores dentro del sistema feudal era vista como un ‘valor interior’, compatible con cualquier forma de servidumbre, en la cual la obediencia a la autoridad existente era un requisito previo para la salvación eterna, y que el trabajo y la pobreza eran ‘bendiciones’ ante los ojos del Señor. Un largo proceso de entrenamiento disciplinario había introvertido los reclamos de la libertad y de la razón¹¹.

El protestantismo indujo a las personas en Alemania a aceptar el nuevo sistema social que había surgido, apartando sus exigencias y demandas del mundo exterior para orientarlos hacia su vida interior. Sin embargo, aunque la cultura protestante volviese hacia sí mismo los requerimientos para la satisfacción de sus potencialidades y buscase en el interior la realización de la vida, es solo con éste [protestantismo] que se realiza un cambio en la concepción del trabajo, cosa a la cual nos abocamos en este estudio. Pues, según la visión cristiana clásica, el trabajo no era originariamente una actividad en sí misma meritoria, sino la consecuencia del pecado y del castigo. El hombre tiene que trabajar con el sudor de su frente como obligación dura y maldita, puesto que por su culpa está condenado a ello, por este motivo, el trabajo es esencialmente penuria, fatiga y padecimiento. El hombre bíblico no goza los ‘frutos’ producidos por la ‘bendición’ del trabajo, si no que éste existe porque él se apoderó de los frutos del paraíso. Sólo con el

¹⁰ Cf. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 16.

¹¹ *Ibidem.*

protestantismo nació la positiva apreciación cristiana del trabajo mundano. Mediante la mundanización del cristianismo se denota una nueva concepción del trabajo, apoyada por cierto, en una valoración burguesa -desde la Revolución francesa, ahora dominante- del mismo. El trabajo es entendido, desde ahora, como una actividad que llenaba de sentido la vida humana. En adelante, se goza consciente y voluntariamente de los frutos del trabajo cumplido. Se convierte en el camino capaz de conducir a la satisfacción y al éxito, a la fama y la riqueza, como también a la libertad¹².

El hombre burgués no sólo tiene que trabajar, sino que quiere hacerlo pues una vida sin trabajar no le parecería digna de ser vivida, por cuanto, sería vana. El trabajo es una actividad que rinde resultados y produce consecuencias, por esto, adquiere una significación autónoma y constructiva. Es la fuente de toda habilidad, virtud y alegría¹³.

Por lo visto, hemos presenciado el tránsito de una concepción del trabajo negativo a una positiva, cosa que también se manifiesta, aunque no de una forma tan marcada, en el origen de la palabra trabajo, pues si bien la palabra tiene una acepción negativa y otra positiva, no están separadas, sino más bien van de la mano. Por un lado, el trabajo resulta ser una actividad tormentosa, una molestia, un tormento, sin embargo, por otro lado, es labor y obra. Si por ejemplo observamos, como lo ve en su tiempo Hegel, el trabajo de un campesino, vemos una jornada dura y fatigosa de carácter servil, pero también un efecto creador, ya que resulta del cultivo un producto que puede ser visto como una obra, cosa que es vista con carácter positivo.

En este sentido, el trabajo pertenece al ser del hombre, en cuanto es un ser activo en el mundo, Hegel lo piensa así, pues a través de esta actividad el hombre puede producir su vida y configurar el mundo.

Habiendo situado brevemente el contexto en el que Hegel desarrolla su concepto de *trabajo* no queda más que introducirnos específicamente en él.

¹²Cf. Löwith, K. “*De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*”. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974. P. 368.

¹³ *Ibidem*.

Primera parte

Capítulo I. *Hegel y el trabajo.*

1.1. El concepto de trabajo en Hegel

Hegel expone su concepto de trabajo en, al menos, tres puntos de tres textos diferentes, y por tanto, en periodos distintos en el desarrollo de su pensamiento: En las *Lecciones de Jena* (1803-1806), texto publicado por Hoffmeister en el año 1931 y 1932, en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 y en la *Filosofía del Derecho* de 1821.

De las exposiciones mencionadas, la analizada y comentada con mayor frecuencia, corresponde a la “*Parte B. Autoconciencia, capítulo IV, sección A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; Señorío y servidumbre*”. Ocupando palabras de Hyppolite: “[...] quizá la más célebre parte [...] tanto por la belleza plástica de su desarrollo como por la influencia que ha podido ejercer en la filosofía social y política”¹⁴, que en esencia, y de manera preliminar, consiste en “[...] mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo”¹⁵.

Para efectos de este estudio, a mi parecer, se hace perentorio el análisis y comprensión de las secciones anteriores al apartado *Autoconciencia*, es decir, de la “*Parte A. Conciencia*”, y todos sus capítulos y secciones, para seguir el camino ascendente de la *Fenomenología*. Si bien, como dije es necesario este estudio, no es el espíritu de este trabajo hacer una investigación concienzuda y posterior análisis del mismo, aunque sí desarrollar y exponer de manera fiel la idea de *conciencia* contenida en la *Fenomenología* de Hegel, para luego adentrarse en lo que nos convoca: el apartado señorío y servidumbre.

Cabe destacar, antes de entrar a la *Fenomenología*, que el concepto de trabajo en Hegel no tiene grandes diferencias a cómo se plantea en los mencionados textos, pero hay ciertas ideas que valen la pena mencionar, recordar o asimilar en nuestro intelecto, para luego completarlas y compararlas con los otros tiempos y textos, y así aprehender un concepto más completo .

¹⁴ Hyppolite, J. “*Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*”. Ed. Península, Barcelona, 1977. P. 156

¹⁵ *Ibidem*.

1.2. La conciencia.

Lo que Hegel expone en esta parte o capítulo, tiene que ver con el saber, con el grado de conocimiento que tenemos en los distintos grados de conciencia que conforman cada sección del mismo, es decir, la estructura del capítulo, que va desde la certeza sensible, pasando a la percepción y luego al entendimiento, para desembocar en el tránsito de la conciencia hacia la autoconciencia. Como dijimos no haremos aquí un estudio concienzudo de cada una de las secciones del capítulo, sino que solamente trataré de forma breve el rico y necesario contenido del apartado en cuestión, para hacernos una idea general pero clara de la *conciencia* en el pensamiento de Hegel.

La certeza sensible o sensibilidad es un saber de lo inmediato y receptivo, es el hombre reducido a sensaciones puras y simples. La relación ser y objeto es directa, por lo tanto, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre, pues su verdad contiene sólo el ser de la cosa: “[...] la conciencia es aquí como puro yo, y yo en ella puro éste y el objeto, asimismo, puro *esto*”¹⁶.

La sensación no revela sino el ser puro, es decir, *indeterminado*, o mejor dicho, determinado como indeterminado. La verdad implicada en la certeza sensible es que lo real *es*, eso es todo.

El puro ser constituye la esencia de la certeza sensible. Además una certeza sensible real no es pura inmediatez sino al mismo tiempo, algo mediado. Yo tengo la certeza por medio del otro, la cosa, y ésta, a su vez, es la certeza *por medio* de un otro, yo. Esta mediación se realiza a través de la negación, es decir, que por medio de un otro que no soy yo, tengo mi certeza. Existe así una distinción entre sujeto y objeto. Tanto el objeto como el yo que lo capta son singulares, el singular supuesto por la también singular certeza sensible es en realidad su propio contrario, es el más abstracto universal: “Si digo una cosa singular, la digo más bien como *totalmente universal*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que esta *cosa* es toda lo que se quiera”¹⁷. La mediación se instaura, entonces, como aquello que posibilita el tránsito del sujeto al objeto y viceversa.

“[...] el objeto y el yo no son ya inmediatos, sino que uno ha pasado a ser cosa extensa y el otro se ha convertido en cosa pensante”¹⁸.

¹⁶ Hegel, G. “*La Fenomenología del Espíritu*”. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1987. P. 63.

¹⁷ *Ibidem*. P 70.

¹⁸ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 83.

El saber de esta certeza sensible pasa por medio de esta mediación externa, que luego penetrará en el movimiento, a ser no saber inmediato, sino saber de la percepción.

La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el *esto*. La percepción capta como universal lo que para ella es lo que es. La universalidad es principio de la percepción y los momentos de la universalidad, son el yo y el objeto¹⁹.

Lo que hemos probado es una cierta penetración de lo universal y de lo singular, una cierta unidad de la diversidad, y esto es precisamente lo que la percepción, que será el nuevo objeto de la experiencia, va ha revelarnos, la cosa u objeto dotada de múltiples cualidades. “[...] el objeto debe expresar en su simplicidad su principio, lo universal mediado, la cosa de múltiples cualidades”²⁰. Pero en el citado movimiento indicativo, la conciencia sensible sale de sí misma y tanto el objeto como el saber se han convertido para ella en algo distinto: realmente *percibe* y su objeto es una cosa con *múltiples* propiedades.

“La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata [...] la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad”²¹. En consecuencia, debemos, en último término, entender lo siguiente: la conciencia concibe un objeto como uno, pero también como un universal, en el cual muchas propiedades son en él objetos indiferentes, pero que son *para sí*, o sea, son parte del objeto, que a la vez, es objeto de sí mismo, y se determina de este modo siendo él distinto de otro.

El comportamiento de la conciencia que de aquí en adelante hay que considerar, está constituido de tal modo, que ya no percibe simplemente, sino que es, además, consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma.

Capto la cosa como uno, y es una determinación verdadera, si en el movimiento de la percepción veo algo contradictorio con aquella determinación, habrá que reconocerlo como mi reflexión²².

Las diferentes propiedades del uno-cosa, con la que según Hegel deja de ser uno, recae en nosotros; somos nosotros el “*médium universal*” en el que los momentos se separan y son para sí, por esto mantenemos la igualdad de la cosa misma y la verdadera

¹⁹ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 73.

²⁰ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 71.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* Pp. 75-76.

cosa ser un uno²³. Ahora bien, la cosa-uno no es igual a cualquier cosa sino que posee su *determinabilidad*, así, pues, son las cosas mismas *determinadas en y para sí*, las que tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás. Se desprende entonces, que la cosa es *también* “*médium universal*” en el que *subsisten las múltiples o diversas propiedades* indiferentes entre sí, aunque no superándose. Así aprehendida la cosa se capta como lo verdadero²⁴. La unificación de estas propiedades corresponde sólo a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa. “En rigor, la conciencia asume el *ser uno* solamente cuando aquello que llamábamos propiedad se presenta como *materia libre*”²⁵. Lo verdadero de la cosa está en esta suma de materias libres que en vez de ser un uno pasa a ser sólo la superficie que las implica.

Para aclarar este movimiento Hegel pondrá un ejemplo, que a mi modo de ver, resulta bastante pedagógico. Tenemos un cubo de sal, una cosa determinada simple que, al mismo tiempo, es múltiple, a saber: la sal presenta la propiedad de ser blanca, es *también* cúbica, *también* sávida, tiene *también* un peso determinado, todas estas propiedades coexisten compenetradamente, no se penetran ni se afectan unas a otras y participan de la universalidad porque expresan la coseidad. Ésta es la contradicción del objeto de la percepción que primero aparece como un uno, luego divisible en sus propiedades hasta el infinito.

“La cualidad sensible establecida en el ser, la blancura o lo sávido de la sal es igualmente un universal determinado, un no-esto que no pierde su inmediatez [...] aún sigue estando ahí lo sensible, que no ha sido suprimido por la percepción, sino únicamente superado, y lo está precisamente en forma de una determinabilidad”²⁶, que constituye su carácter esencial, siendo entonces su multiplicidad anterior aquello que constituye lo *no esencial*.

Estos atributos de la coseidad resultan ser una determinación del pensamiento que nunca es posible sentir, “resulta ser la sustancia, el ‘*también*’²⁷ que reúne todas estas

²³ *Ibidem*. P. 76.

²⁴ *Ibidem*. P. 77.

²⁵ Hegel, G. *Ob. Cit.* P.77. Materia libre es una expresión habitual en la ciencia natural de la época de Hegel, y corresponde a dominaciones como, lo calórico, la sávidez, lo cúbico, etc.

²⁶ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* Pp. 97-98.

²⁷ El “*también*” que reúne todas las determinaciones, es el puro universal o el médium, es la coseidad que reúne las propiedades. Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* Pp. 76-77.

determinaciones o propiedades, el medio en que coexisten”²⁸. Pero no se percibe sólo la coseidad y el medio simple de las propiedades, sino que se pretende percibir también una *cosa determinada en sí y para sí*, por ejemplo, este cristal de sal. Estamos, pues, frente a otra determinación de pensamiento, la pura *singularidad*, la cosa percibida es una cosa *única negativa*, en la cual además, cada propiedad está absolutamente determinada como singular y universal y que son para sí, es decir, son parte de la singularidad [del objeto o cosa]. “La cosa se pone como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro, y por tanto, como negación absoluta, relacionada totalmente consigo [misma]; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, del tener su existencia en otro”²⁹.

La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión. Mi percepción ya no será considerada como una aprehensión pura y simple, sino como una reflexión que altera la cosa y la hace para mí distinta de lo que es en sí.³⁰

La “cosa en sí” es el uno y la diversidad de propiedades sólo es para la conciencia. La unidad de sus propiedades diversas y determinadas es cada una obra nuestra. Al ser una contradicción, la cosa se disuelve como cosa igual a sí misma y se convierte en fenómeno. Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye la propiedad sensible, se descompone en sus propios extremos, el *también* y el *uno*, el *ser para otro* y el *ser para sí*. “Estas determinabilidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero solamente son un *ser para sí*, que lleva implícito el *ser para otro*; pero, al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad*, se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento”³¹.

Obtenemos entonces, como resultado del movimiento de la percepción o conciencia preceptora, el universal incondicionado [*Unbedingung*], que por lo demás, no es una cosa, sino el concepto que reúne los momentos contradictorios que la conciencia preceptora ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto, esto corresponderá al nuevo objeto de la

²⁸ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 78

²⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 79. (Los corchetes son míos.).

³⁰ Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 107

³¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 80.

conciencia, que debido al fracaso de la percepción por la imposibilidad de pensarlos conjuntamente, dará paso a la intervención del entendimiento quien lo captará desde ahora como su objeto. Las diferencias y la contradicción inmersa en la unidad del ser para sí por sus distintas propiedades ya no pueden ser aisladas, es precisamente su unidad lo que constituye la incondicionalidad del universal.

En principio, para el entendimiento todo es una *fuerza*, pero la fuerza no es sino el concepto, el pensamiento del mundo sensible o la reflexión de ese mundo en sí mismo [o en la conciencia]. La fuerza es la unidad de sí misma y de su exteriorización. Al poner la fuerza, ponemos la unidad misma, es decir, el *concepto*. “[...] las diferencias establecidas como independientes [en la cosa u objeto] pasan de modo inmediato a su unidad [la cosa única]; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción [a la unidad]. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea, la fuerza en cuanto a expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí*, o la *fuerza propiamente dicha*. Pero, en primer lugar, la fuerza *replegada sobre sí misma* necesita exteriorizarse; y en segundo lugar, en la exteriorización, la fuerza es una fuerza que es *en sí misma*, del mismo modo que en este ser en sí misma es exteriorización”³². Sin embargo, esta diferencia de los momentos de la fuerza en la unidad es sólo en el pensamiento, el concepto que lleva en sí los momentos diferentes. La fuerza no se daría si no *existiese* de este modo contrapuesto³³. Lo que se tiene atendiendo a esta diferencia sólo en el pensamiento, es el concepto de fuerza, no su realidad, si bien se manifiestan en la conciencia como *reales*, existiendo, simultáneamente, esto sólo significa que cobran una cierta independencia, cierta al modo de parcial, pues si fuera total estaría contradiciendo a su misma esencia de fuerza, ocurre, entonces, que sus momentos se *suprimen* [*Aufheben*]³⁴

³² Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 84.

³³ Hegel, G. *Ob. CIT.* P. 85. (Los corchetes son míos.).

³⁴ *Aufheben* viene del verbo alemán *Aufhebung*, que significa simultáneamente ‘superar’ y ‘conservar’, pero también ‘cancelar’ y ‘suprimir’. Es decir, une dos significados opuestos: conservar y suprimir, razón por la que es idóneo para expresar el movimiento propio de la dialéctica hegeliana, y consiste en el proceso de negación de una realidad para dar lugar a otro aspecto en el cual, no obstante, se sigue conservando el primero. De esta manera se guarda a la vez lo superado perdiendo sólo su inmediatez, pero sin que por ello quede anulado o desaparezca por completo. La noción misma de guardar ya incluye dentro de sí algo negativo: sacar algo de su inmediatez, y por tanto de una existencia abierta a los influjos interiores, para mantenerlo. Esta noción de la superación tiene, pues, dos sentidos: equivale a guardar, mantener y, al mismo tiempo, poner fin, suprimir. El

como independientes y vuelven a la unidad del concepto. Se dan dos fuerzas en el concepto, la solicitante y la solicitada. La solicitante se coloca, más bien, se determina como médium universal mientras la solicitada como fuerza repelida, aunque este determinarse de uno u otro modo es mutuo y/o recíproco, o sea, la una adquiere su determinabilidad por medio de la otra. La solicitante sólo es tal cuando es solicitada por la otra, de este modo se pierde la determinabilidad que se le había dado, “[...] lo ajeno, lo que solicita la fuerza aparece como médium universal, pero sólo porque la fuerza le ha solicitado que sea así, es decir, es *ella* la que lo *pone* así precisamente por que *ella misma* es *esencialmente médium universal*; pone lo que la solicita así precisamente porque esta otra determinación le es esencial, es decir, porque *ella misma es más bien* esta otra determinación”³⁵. La existencia de estas fuerzas radica en este movimiento de la una con respecto a la otra, que Hegel denomina el *juego de las fuerzas*, es decir, su concepto llega a ser *real* sólo al desdoblarse en dos fuerzas, que a su vez, no son independientes, sino momentos, ya sea el ser repelido hacia sí mismo o ser para sí de la fuerza como la exteriorización de ella misma, “[...] el concepto fuerza se mantiene más bien como la *esencia* en su *realidad* misma; la *fuerza* como *real* sólo es pura y simplemente en la *exteriorización*, que no es, al mismo tiempo, otra cosa que, un superarse a sí misma” [la fuerza repelida hacia sí misma (como sustancia) es sólo un momento de la *exteriorización*]³⁶.

La verdad de la fuerza se mantiene sólo como el pensamiento de ella. Todo lo explicado anteriormente se mantiene en una unidad que es su *concepto* como *concepto* o lo *universal incondicionado*.

doble sentido de la *Aufhebung* significa en el sistema hegeliano la aniquilación que efectúa la razón de la determinación finita y muestra en ella el doble carácter de ser, a la vez, su contrario, y que éste es, a su vez, la determinación en su originalidad abstracta. Con ello la primera noción resulta reflexionada en sí misma, y la nueva noción que surge recoge el elemento de la contradicción, su punto de partida y el desarrollo de la dialéctica implícita en dicha nueva noción. De esta manera la superación expresa el momento de síntesis de los opuestos, es decir, es la unidad que subyace a la oposición y la permite. Frente a la mera negación del entendimiento, la razón aniquila las determinaciones finitas mostrando que cada cosa es, a la vez, su contraria, y mientras el entendimiento concibe la negación como estable y fija, la razón supera las oposiciones para llegar a una síntesis en la cual lo suprimido es, simultáneamente, conservado. Véase y Cf. Hegel, G. *La Ciencia de la Lógica*. Pp. 97-98. Ed. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.

³⁵ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 87.

³⁶ *Ibidem.* P. 88.

La experiencia que aquí hace la conciencia es particularmente notable: realizando la fuerza descubre que “[...] esta realidad es al mismo tiempo la pérdida de la realidad”³⁷. En el mundo sensible la fuerza se opone primero a otro, sin el cual no parece que ella pudiera existir, después eso otro aparece como otra fuerza y lo que entonces se opone es la dualidad de fuerzas, pero estas dos fuerzas, a su vez, sólo son independientes en apariencia, se suponen recíprocamente. Es una relación recíproca tal que lo que subsiste en el intercambio perpetuo de las determinaciones es únicamente el pensamiento de ese juego, el concepto de la realidad fenoménica o el interior de las cosas³⁸. “La fuerza se ha convertido en lo que era ya para nosotros: el pensamiento del mundo fenoménico que como juego de las fuerzas, no es sino un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el sólo pensamiento”³⁹. En este juego de las fuerzas cada cual desaparece en la otra y es justamente este movimiento que las hace desaparecer lo que constituye la única realidad de las fuerzas que tienen una objetividad sensible. Entonces ya no queda más que la *manifestación* o el fenómeno [*Erscheinung*] que no tiene consistencia o estabilidad en sí mismo, sino que nos envía a una *verdad* interna que en principio parece más allá de él. Es lo que Hegel llamará *lo interior o el fondo de las cosas*, el elemento de verdad que ha des-cubierto el entendimiento y que se opone a la manifestación fenoménica. “Esta esencia verdadera de las cosas se ha determinado ahora de tal modo que no es inmediatamente, ésta mantiene un comportamiento mediato hacia lo interior y, como entendimiento, contempla *a través de este término medio del juego de las fuerzas, el fondo verdadero de las cosas*”⁴⁰. Este término medio, el juego de las fuerzas, que enlaza el entendimiento y lo interior, es el ser desarrollado de la fuerza, que para el entendimiento es un *desaparecer*, al cual Hegel denomina manifestación [*Erscheinung*], que no es sólo apariencia sino un fenómeno, “la *totalidad* de lo que aparece”. Esta *totalidad*, como totalidad o lo *universal*, es lo que constituye *lo interior*, el *juego de fuerzas* como *reflexión* de ese juego en sí mismo⁴¹.

Al comienzo, este interior es la nada del fenómeno, el más allá de él para la conciencia, ya que ésta no se encuentra aún en él por sí misma, es vacío. Pero el saber del

³⁷ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 113.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 89.

⁴¹ Cf. *Ibidem.* P. 89

fenómeno es un saber de sí, y en tanto que tal, tiene una verdad que no está situada más allá, la naturaleza de lo interior proviene del fenómeno [manifestación] y el fenómeno es su mediación o, también, el fenómeno es su esencia⁴², y es, de hecho, lo que la llena. Entonces, la conciencia, en tanto que entendimiento, es conciencia de lo suprasensible o de lo interior del ser-ahí [*Dasein*] objetivo, o fenómeno. Lo suprasensible es fenómeno como fenómeno, es decir, el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición.

“Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como *en verdad* lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y *lo percibido* es, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno”⁴³. El fenómeno más bien no es el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos como *superados* o en verdad como *interiores*.⁴⁴ Debemos entender que el mundo suprasensible no es el mundo sensible mismo como realidad real, ni la *manifestación* es el mundo sensible. De esta manera, no volvemos al mundo sensible anterior, por ejemplo, a la percepción o a la fuerza objetiva, “[...] sino que vemos en ese mundo lo que en verdad es, el movimiento mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo. Lo que subsiste en la inestabilidad fenoménica, en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, desde luego, pero la diferencia recibida en el pensamiento, convertida en *universal*. En otras palabras: la *ley* del fenómeno”⁴⁵. En consecuencia, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que hay en ello la diferencia o la mediación. Y ésta en el seno de lo universal es la diferencia que ha pasado a ser igual a sí misma, simple reflejo del fenómeno. Esta diferencia está expresada en la ley como “imagen *constante* del fenómeno siempre inestable”⁴⁶. Por consiguiente, el mundo *suprasensible* es “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 precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata”⁴⁷, o como una copia.

La ley es la unidad del mundo sensible, pero una unidad que tiene en ella la diferencia y que por medio de esta constante diferencia traduce el movimiento fenoménico. El

⁴² “La esencia de la esencia es manifestarse y la manifestación es manifestación de la esencia”. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 115.

⁴³ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 90.

⁴⁴ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 91.

⁴⁵ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 116.

⁴⁶ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 92.

⁴⁷ *Ibidem*.

contenido, la materia del entendimiento, es infinitamente diverso y cambiante, la forma tomada en su poder más alto es la unidad abstracta de una diferencia abstracta⁴⁸.

Sin embargo, “[...] debe observarse claramente que en el fenómeno para sí queda un lado que no está recogido en lo interior”⁴⁹, o, “[...] la manifestación [fenómeno] no aparece puesta todavía en verdad como *manifestación*, como ser para sí *superado*. Y este defecto de la ley necesariamente tiene que manifestarse también en la ley misma. Lo que parece faltarle es que, aún teniendo en sí misma la diferencia, sólo la tiene como diferencia universal, indeterminada. Pero, en cuanto que no es la ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinabilidad, con lo cual se da una *multiplicidad* indeterminada de leyes”⁵⁰. Se explica, citando palabras de Hyppolite: “Hay una contingencia de las leyes de la Naturaleza, y esa contingencia se presenta con dos aspectos complementarios: o bien la ley no expresa más que la integridad de la presencia fenoménica y el fenómeno mantiene todavía como en sí posible algo diverso no coordinado, o bien hay una multiplicación de leyes empíricas que no pueden ser juntadas en la unidad de una ley única de la que fueran especificadas. El problema que se plantea en el tránsito del fenómeno a su ley vuelve a encontrarse en el problema de la pluralidad de las leyes”⁵¹. El concepto de la ley [unidad de las diferencias] no va sólo en contra de la multiplicidad empírica de las leyes, sino contra la ley misma. Ciertamente, expresa la necesidad del vínculo de los términos que se presentan como distintos en el enunciado de la ley -lo que atrae y lo que es atraído, etc.-, de tal manera que en el pensamiento de ese vínculo⁵², de esa unidad, retorne al interior entendido como unidad simple. “Pero estas partes de la diferencia en la ley son, sin embargo, al mismo tiempo, lados a su vez determinados; el concepto puro de la ley como atracción universal, en su verdadera significación, debe aprehenderse de tal modo que en él, como lo absolutamente *simple*, las *diferencias* que se dan en la ley como tal retornen de nuevo *a lo interior como unidad simple* [indivisible]; esta unidad es la *necesidad* interna de la ley”⁵³.

⁴⁸Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 117.

⁴⁹*Ibidem.*

⁵⁰Hegel, G. *Ob. Cit.* Pp. 92-93.

⁵¹Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 117.

⁵²Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 118.

⁵³Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 94. (El corchete es mío).

El pensamiento del mundo sensible que se manifiesta primero en la conciencia como el vacío más allá de este mundo, lo suprasensible, se convierte en el interior de ese mundo en un sistema de leyes; éstas, leyes de la experiencia, se encuentran más allá del fenómeno, y a pesar de ello lo *constituyen*, es decir, son como su “armazón”⁵⁴. La conciencia experimenta la contingencia de las leyes de la Naturaleza, y buscando su necesidad regresa desde el mundo a sí misma.

Cabe destacar y aclarar que esta diferencia implícita en el concepto de la ley, como unidad de las diferencias, no es una *diferencia en sí misma*. Las diferencias, es decir, las partes de la ley, son indiferentes las unas con las otras, son indiferentes a lo universal, o la fuerza, pero el entendimiento *tiene* el concepto de esta *diferencia en sí*, ya que la ley es, de una parte lo interior, y de otra, es en ella, al mismo tiempo, lo diferente. La diferencia interna, que al comienzo corresponde sólo al entendimiento, no aparece todavía puesta en la *cosa misma*, el entendimiento, pues, coloca su *propia necesidad*, expresar que *la diferencia no es una diferencia de la cosa misma*. Esta necesidad es la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad, se los distingue, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación⁵⁵. “Así, pues, se enuncia una *ley*, de la que se distingue como la *fuerza* su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley”⁵⁶. Aludiendo al ejemplo de Hegel, nos indica que, si bien tengo la ley de la electricidad, “[...] la explicación resume luego la *ley* en la *fuerza*, como la esencia de la ley”⁵⁷, es decir, la electricidad se presenta en su esencia como dos polos opuestos, positivo y negativo, que son sus fuerzas, y que no pueden, además, darse de otro modo, como oponiéndose, pero esta diferencia de las fuerzas constituyen la ley [desaparece la una en la otra como ley], en tanto unidad, en consecuencia, “*la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley*”⁵⁸. No existe entonces diferencia alguna. Se refuta la diferencia como diferencia del contenido, es decir, como diferencia de la cosa. Es un movimiento tautológico, en el cual el entendimiento permanece en la unidad quieta de su objeto, recayendo, por esto mismo, este movimiento, sólo en el entendimiento y no en el objeto. “Con la explicación los

⁵⁴Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 109.

⁵⁵Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 96.

⁵⁶ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 96.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

cambios y mutaciones, que antes sólo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha pasado al interior como objeto al otro lado, al *entendimiento* y encuentra aquí el cambio”⁵⁹.

Decíamos anteriormente que la ley era lo que permanecía igual con sus diferencias [*un tranquilo reino de leyes*], pero ahora la ley y sus diferencias resultarán ser lo contrario de sí mismas. Tenemos la ley de lo interior que nos indica que la diferencia de la unidad permanece constantemente igual a sí misma, pues bien, se presenta una segunda ley que expresa, más bien, el convertirse lo igual en desigual y lo desigual en igual, se pone esta nueva ley como un ser igual a sí mismo, pero una igualdad consigo mismo en tanto desigualdad. Nos dice Hegel: “[...] el *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una contraposición que primeramente se manifiesta como una diferencia independiente, pero que de hecho no demuestra *ser tal diferencia*; pues es lo *homónimo* lo que de sí mismo se repele, y lo repelido se atrae, por tanto, esencialmente porque es lo *mismo*”⁶⁰. Se sigue, por lo expuesto más atrás, que la diferencia se vuelve a superar porque no es tal diferencia. Esta diferencia superada es la *diferencia de la cosa misma* o la diferencia absoluta, que es lo homónimo que se ha repelido de sí mismo y pone, de este modo, una contraposición que no lo es. Hegel nos explica que a través de este principio, el primer suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario: “[...] lo *igual* a sí se repele más bien de sí mismo y lo *desigual* a sí se pone más bien como lo igual a sí. Sólo con esta determinación tenemos, de hecho, que la diferencia es la diferencia *interna* o la *diferencia en sí misma*, en cuanto lo igual es desigual a sí y lo desigual es lo igual a sí. Este *segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el *mundo invertido*”⁶¹, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible, el mundo *invertido* de este *primer mundo*, por donde lo interior se consume o sea asumido como fenómeno⁶². El primer mundo suprasensible, el que tenía su contraimagen necesaria en este mundo de la percepción, el que aún mantenía, dice Hegel, *para sí el principio del cambio y de la*

⁵⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 97.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 98.

⁶² Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 98.

mutación, carece de esta consumación y principio, que ahora adquiere como mundo invertido⁶³.

Ahora bien, superficialmente el mundo invertido es lo contrario del primero, y por tanto, lo tiene fuera de él y lo repele de sí como una *realidad* invertida, entonces, *uno* será el *fenómeno* y el otro, en cambio, el *en sí*, el *uno* el mundo como es *para otro*; el *otro*, como es *para sí*. Como ha sido la tónica, Hegel nos mostrará con ejemplos lo que intenta explicar para una mejor comprensión de su argumento. “Lo que sabe dulce es, *propiamente* o en el *interior* de la cosa, amargo, o lo que en la brújula real del fenómeno es el polo Norte es en el *ser interior* o *esencial* el polo Sur; y lo que en la electricidad fenoménica se manifiesta como el polo del oxígeno sería en la no fenoménica el polo del hidrógeno.”⁶⁴ Sin embargo, aquí ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos tipos de realidades, sino que existe una reconciliación. “Uno de los lados o una de las sustancias volvería a ser el mundo de la percepción, en el que ejercía su esencia una de las dos leyes, y frente a él aparecería un mundo interior, que sería *exactamente un mundo sensible* como el primero, pero en la *representación*; no podría ser mostrado, visto, oído ni gustado como mundo sensible, pero sería representado como un mundo sensible semejante. Pero, de hecho, si *uno* de los elementos *puestos* es algo percibido y su *en sí*, como lo invertido de ello es asimismo algo *representado de un modo sensible*, tenemos que lo amargo, que sería el *en sí* de la cosa dulce, es una cosa tan real como ella una *cosa amarga*; lo negro, que sería el *en sí* de lo blanco es lo negro real; el polo Norte, que es el *en sí* del polo Sur, es el polo Norte *presente en la misma brújula*”⁶⁵. En consecuencia, lo interior como diferencia en sí misma o diferencia absoluta, debe ser asumido como fenómeno o contradicción. Es decir, el propio fenómeno es negatividad, diferencia de sí consigo mismo.

No hay que buscar el mundo invertido *en otro mundo* sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como “concepto absoluto” o infinitud. El pensamiento de esta infinitud es posible cuando en vez de huir de la contradicción se acepta pensarla en el seno del

⁶³ “Según la ley de este mundo invertido, lo *homónimo* del primero es, por tanto, lo *desigual* de sí mismo y lo *desigual* de ese mundo es asimismo desigual a sí mismo o deviene *igual a sí*”. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 98.

⁶⁴ *Ibidem.* P 99.

⁶⁵ *Ibidem.*

contenido determinado, que así pasa a ser determinación absoluta o negación de sí⁶⁶. El mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su *contraposición* en una unidad. Sólo así es la diferencia como diferencia interna o diferencia *en sí misma* [*concepto absoluto*], o como infinitud. En la cual se encuentran todos los momentos del fenómeno recogidos en su interior⁶⁷. La infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, que no se empaña ni es interrumpida por ninguna diferencia, sino más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser *superado*⁶⁸, en otras palabras, esta infinitud simple es igual a sí misma, pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son⁶⁹. Lo alcanzado de este modo, como ya vimos, es el *concepto absoluto* cuya génesis hemos ido siguiendo desde el ser de la certeza sensible. Ahora bien, si es así para nosotros y si el concepto, como vida universal, se nos hace presente, la conciencia ha alcanzado un nuevo estadio en su ascensión: ha captado la manifestación como su negatividad propia en vez de distinguirla tanto de sí misma como de su objeto inteligible. Esta dialéctica de la identidad de sí misma en la diferencia absoluta, se le aparece primero con una forma inmediata, como *autoconciencia*⁷⁰ [*Selbstbewusstsein*].

Al convertirse este concepto de la infinitud en objeto de la conciencia, esta es por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada, la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo indistinto o autoconciencia*. “Yo me

⁶⁶Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 126.

⁶⁷ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 100. Lo que aquí trata de explicar, es lo que más tarde expone en su Ciencia de la Lógica, en el primer capítulo, como la relación dialéctica entre el ser y la nada, en la cual el ser es, pero en tanto que la nada es un no-es, no quiere decir, con esto, que el ser es y la nada no es, como uno por un lado, y lo otro por otro lado, sino que uno es en tanto que el opuesto es. Nos dice Hegel en la *Fenomenología*: en la diferencia que es interna, algo es opuesto de algo que le es opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. Indudablemente, coloco lo contrario del *lado de acá* y *del lado de allá lo otro*, con respecto a lo cual es lo contrario; por tanto, pongo lo *contrario* de un lado, en y para sí sin lo otro. Pero cabalmente al tener aquí lo *opuesto en y para sí* es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo, los términos *desdoblados* (escindidos) de la diferencia interna o absoluta, son por tanto, *en y para sí mismos*, cada uno de ellos un contrario *de otro*, por donde, el *otro* se anuncia ya al mismo tiempo que él. Dicho en otros términos, cada término no es el contrario *de otro*, sino sólo el *contrario puro*, de este modo, es en él mismo lo contrario de sí. Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 101. (El subrayado es mío.).

⁶⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 101. En efecto, al ser esta unidad algo negativo, algo opuesto [tal como nos referimos en la nota anterior], se pone justamente como lo que tiene en sí misma la oposición. En consecuencia, las diferencias entre la escisión [los términos desdoblados de la diferencia interna] y el llegar a ser igual a sí mismo no son más que el movimiento de suprimirse o superarse [*Aufheben*]. Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 101.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 128.

*distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto. Yo, lo homónimo me repelo de mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de otro en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente, autoconciencia. Ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro*⁷¹. El proceso necesario, dice Hegel, aquel que empieza en la certeza sensible, en la cual lo verdadero para la conciencia era una cosa, otro que ella misma, expresa que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino además, que ésta es la verdad de aquellas figuras. “Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia. La conciencia de sí sólo ha devenido *para sí*, pero aún no *como unidad* con la conciencia en general [...] elevada por sobre la percepción, la conciencia se presenta unida a lo suprasensible por medio de la manifestación, a través de la cual mira a este fondo [*interior de las cosas*]. Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto a ellos [...] la contemplación del homónimo no *diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado*, para lo *cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la autoconciencia”⁷².

⁷¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 103.

⁷² *Ibidem.* P. 103-104. (El subrayado es mío.).

Capítulo II. *La autoconciencia, camino al concepto de trabajo en la Fenomenología.*

2.1. Autoconciencia y vida.

A través del movimiento que empieza y se desarrolla desde la certeza sensible, y que tiene su verdad en la percepción que luego el entendimiento transforma y ve como fuerza, llegamos a la certeza de otro, a un saber de otro, que en consecuencia, y en rigor, no es más que el saber de sí mismo, pues soy *yo* quien tiene esa certeza de lo otro, resulta entonces, que esta certeza o saber de lo otro [Naturaleza] es también la certeza de mí o de sí mismo, o la autoconciencia.

Hemos, pues, entrado al plano de la autoconciencia, o más bien, hemos llegado al *en sí* o *concepto*, que resulta del movimiento de la conciencia de un modo en que es sólo para otro, en otras palabras, el entendimiento se sabe a sí mismo en el saber de otro, que en todos los casos será la Naturaleza. Su saber de lo otro, la Naturaleza, es también un saber de sí, un saber del saber, en el cual el mundo es el “gran espejo” en el que la conciencia se descubre a sí misma. “[...] la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro, [...] ha nacido una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”⁷³.

En consecuencia, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o *para otro*. Se observa, de esta manera, que es lo mismo el ser para sí y el ser para otro, en el cual el yo es el contenido de la relación misma, “[...] es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo a este otro, que para él es también sólo el mismo”⁷⁴. De otro modo, si Hegel llama *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber, el objeto corresponderá, pues, al concepto⁷⁵. De esta forma, la certeza del otro, el saber del otro, deviene, por medio de la reflexión en el saber de sí, la certeza de sí mismo, es decir, la autoconciencia. El saber del otro desaparece, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han

⁷³ *Ibidem.* P. 108- 107.

⁷⁴ *Ibidem.* P. 107.

⁷⁵ Cf. *Ibidem.*

conservado [*Aufheben*] y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí⁷⁶.

En este sentido la autoconciencia aparecerá como la verdad de la conciencia. En este instante, la conciencia como autoconciencia va a tener un doble objeto: “uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y la percepción, que se halla señalado *para ella* con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo esta presente en la contraposición del primero [objeto]”⁷⁷. Se explica la cita anterior: en principio, lo otro, la Naturaleza, “el objeto inmediato de la certeza sensible y la percepción”, se muestra como un momento diferenciado, es decir, es también la unidad de sí misma y su diferencia, o la unidad de la autoconciencia consigo misma, que no ha sido aún reconocida como tal, por lo tanto, el mundo sensible o ser otro, es sólo subsistencia, es *manifestación* o diferencia, que no tiene en sí ser alguno.

En efecto, en primer lugar, la autoconciencia es el *ser para sí simple*, que se identifica a sí mismo por el acto de excluir de ella todo lo que es *otro* [que ella]⁷⁸. Es el yo, como entidad aislada y particular, opuesto a todo lo que no es yo. Es el para sí *inmediatamente* simple. Lo que para ella es distinto, existe como un *objeto cosificado* privado de su realidad esencial, el ser yo, y que además está marcado con el carácter de *entidad negativa*. Pero este ser otro, el objeto marcado por el carácter de lo negativo, es también una autoconciencia, algo vivo, por lo cual debería poseer su realidad esencial, pero como hemos dicho, no ha sido aún reconocida. “El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, *para nosotros* o *en sí*, algo retornado a sí mismo, el objeto ha devenido *vida*”⁷⁹.

Antes de continuar es menester retomar la conclusión preliminar expresada en el capítulo anterior y en el comienzo de éste, aquella que se refería al concepto absoluto, como esencia simple de la vida o como vida universal, ya que es fundamental este concepto en el desarrollo dialéctico, que sigue a continuación, en miras al concepto de trabajo contenido en el apartado *señor y siervo*.

Al comienzo de este apartado hemos dicho que el mundo es el espejo en el cual la conciencia se descubre a sí misma, y lo que el entendimiento [que se sabe a sí mismo o en

⁷⁶ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 107.

⁷⁷ *Ibidem.* P. 108. (El corchete es mío).

⁷⁸ Cf. Kojeve, A. “*La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*”. Ed. Fausto. Buenos Aires, Argentina. P. 18.

⁷⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 108.

sí, por la certeza de otro o la Naturaleza], ve surgir ante él con una forma objetiva en este mundo que se invierte a sí mismo y en el que cada determinación es lo contrario de sí misma, es el concepto absoluto o infinitud simple, o unidad infinita de las diferencias [en sí], es la vida universal, ser de la vida en general. En otras palabras, la autoconciencia se desarrolla en el seno de la vida universal. La vida humana es una vida en el mundo y ese propio mundo existe “para” el hombre. Y si el hombre actúa contra el mundo, actúa no obstante *en él*. Es pues imposible aislar al hombre [sujeto] del mundo [objeto], pero es necesario oponerlos y distinguirlos⁸⁰.

“Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene en sí, en cuanto se lo pone como *lo que es*, no sólo el modo de la certeza sensible y la percepción sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*”⁸¹.

La determinación de la vida tal como se deriva del concepto o resultado universal [en sí] aludido anteriormente, basta para dar los caracteres esenciales de ella. “La *esencia* es la infinitud como *ser superado* [suprimido] de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento”⁸². La vida es precisamente ese movimiento que reduce lo otro a sí mismo y vuelve a encontrarse en lo otro⁸³. La independencia es la vida donde se disuelven las diferencias del movimiento que es infinitud⁸⁴.

Esta independencia se mueve, por cierto, en la vida en general, en el mundo o vida animal, este medio, en el que se desarrollan estos momentos diferenciados, los unos de los otros, como seres independientemente *determinados*, Hegel lo denomina *fluidéz universal* o *médium simple y universal* [también sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma]. Al encontrarme con algo otro, un objeto determinado, inmediatamente y de forma necesaria me doy cuenta que éste, al que enfrento, se encuentra en un medio, que a la vez, es otro también para él y para mí, pues, yo también estoy en este medio. En consecuencia, al tener la certeza de algo, como objeto diferenciado, determinado y vivo,

⁸⁰ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 54 - 55

⁸¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 108.

⁸² *Ibidem.* P. 109.

⁸³ Cf. Hyppolite, *Ob. Cit.* P.139.

⁸⁴ No es una diferencia de la cosa misma o un modo de ser contradictorio, sino sólo una diferenciación de los momentos de la infinitud dentro o constituyente de algo.

necesariamente tengo la certeza de esto *otro en general*, que no es ni más ni menos que la vida general y universal en el mundo, de la cual formo parte.

Además del saber adquirido de esta vida, tengo ahora la certeza de mí mismo como un otro de esta vida universal, como *yo otro* que esta vida, pero siendo parte de ésta, pues yo soy vida. “Aquello que como autoconciencia encuentro frente a mí [*Gegenstand*] es la vida y la vida es a la vez lo que es irremediabilmente otro y lo mismo”⁸⁵.

Hemos dilucidado la concepción de vida contenida en el pensamiento hegeliano, y a la vez, retomando el párrafo anterior, que se refería, a que el “objeto de la apetencia”, este objeto que aparece en lo otro [Naturaleza, la vida universal] como momento diferenciado y unidad de sí misma, es también algo vivo. En este sentido, Hegel planteará que “[...] la autoconciencia [el ser para sí simple y puro] sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente”⁸⁶. Esta mediación es una *apetencia o deseo*.

Esta apetencia o deseo, que a continuación pasaremos a ver de forma más específica, será muy importante en el desarrollo de la relación dialéctica del amo y el esclavo como origen del reconocimiento mutuo de estas conciencias para sí que aparecen insertas en este fluido universal que es la vida universal en general. De manera preliminar podríamos indicar que: el deseo o apetencia [*Begierde*] tiende al objeto en general, a lo otro en general, es el deseo de asimilar este objeto, de hacerlo suyo [el deseo de alimentarse, de la sexualidad, etc.].

2.2. El deseo, origen de la lucha por el reconocimiento.

Desde un comienzo el hombre se ve *opuesto* al mundo exterior, en una oposición que es *activa*. Se revela [el hombre] por el deseo del mundo, y en ese impulso desea suprimirlo. El deseo vuelve al hombre, en tanto de querer suprimir al mundo, en un ente activo. Efectivamente, al suprimir la realidad [objetiva] del objeto el hombre toma conciencia de su propia realidad [subjetiva] concreta. La negación de lo otro [de la Naturaleza] da al hombre la certeza de su existencia. En el deseo, quiere la anulación del objeto y, por lo tanto – primero inconscientemente– la afirmación de sí⁸⁷.

⁸⁵ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 146.

⁸⁶ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 111. (El corchete es mío).

⁸⁷ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 55.

Nos dice Hegel: “cierta la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera certeza*, como una certeza que ha devenido para ella de *modo objetivo*”⁸⁸

En efecto, este sujeto que ha devenido de modo objetivo, se “pierde” o se ve “absorbido” en el objeto conocido, en la contemplación de lo otro. La contemplación entonces, revela el objeto y no el sujeto o autoconciencia simple. El sujeto “absorbido” por el objeto que contempla no puede ser “vuelto hacia sí mismo”⁸⁹ sino por un deseo.

Es el deseo [consciente] el que transforma al ser revelado [a él mismo y por él mismo] en la certeza verdadera, en un ‘objeto’ revelado a un ‘sujeto’, el cual es diferente del objeto y opuesto a él. El ser mismo del hombre, el ser autoconciente, implica, pues, y presupone el deseo⁹⁰.

Sin embargo, en la satisfacción del deseo la autoconciencia pasa por la experiencia de su objeto, esto implica que “[...] la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello lo reproduce así, como reproduce la apetencia [deseo]. Es, en realidad un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad [...] la autoconciencia es absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y, éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es *en sí* lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo negación y en la negación al mismo tiempo independiente, es conciencia”⁹¹. Esto no quiere decir otra cosa, que el ser otro que aparece como objeto del deseo es una autoconciencia, otra vida.

“*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia [...] es una autoconciencia para una autoconciencia.* Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su

⁸⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 112.

⁸⁹ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 11.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 112. (El corchete es mío).

concepto, no es en realidad *objeto*, y solamente el objeto de la apetencia [deseo] es *independiente*”⁹².

Se ha demostrado, por lo tanto, en lo antes planteado, que el objeto diferenciado [determinado] que se desea, debería ser algo vivo, o sea, otra autoconciencia, pues para que se realice la autoconciencia, ésta debe desear un deseo, es decir, a otro ser humano que desea. Si bien, el deseo corresponde a cualquier animal sobre la tierra, animales a los cuales también nosotros pertenecemos, el valor supremo para éstos es su propia vida animal, y en tanto que todo deseo es un valor, todos los deseos animales son en última instancia el deseo de conservar su vida⁹³. A diferencia de los demás animales el deseo humano debe superar ese deseo de conservación. Éste debe desear el deseo de ser *reconocido* en su valor humano, en su realidad de individuo humano⁹⁴. Desear el deseo de otro es, en rigor, desear que el valor que yo soy o que ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro. Quiero que él [la otra autoconciencia] me *reconozca* como un valor autónomo⁹⁵. Dicho de otro modo, todo ser humano, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de *reconocimiento*. Hablar del *origen* de la autoconciencia implica hablar de una lucha a muerte por el deseo del *reconocimiento*⁹⁶.

“La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce”⁹⁷.

2.3. La lucha por el reconocimiento de las autoconciencias contrapuestas: estructura de la dialéctica del amo y el esclavo.

En esta fluidez universal que es la vida en general, aparecen y se enfrentan, *en este caso*⁹⁸, estas dos autoconciencias que resultan del movimiento de la conciencia, como formas concretas y autónomas. Sin embargo, nos indicará Hegel, estas conciencias “[...] no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta, consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia

⁹² Hegel G. *Ob. Cit.* P. 113. (El corchete es mío).

⁹³ Cf. Kojeve, A. *Ob. Cit.* P. 14.

⁹⁴ Como además también se puede extrapolar este desear el deseo a lo que otros desean, como objetos no naturales o biológicamente importantes, ya sea un premio, derrotar a tu enemigo, etc.

⁹⁵ Cf. Kojeve, A. *Ob. Cit.* P. 15.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 113.

⁹⁸ Se entiende *en este caso*, ya que, son muchas, o mejor dicho, son todos los seres humanos [autoconciencias] posibles en esta vida universal o mundo.

igual a sí misma [...] no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencia”⁹⁹. Cada uno de estos individuos humanos que surgen uno frente al otro, están bien ciertos de sí mismos, pero no lo están del otro, lo que significa que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, ya que su verdad “[...] sólo estaría en que su propio ser para sí se presente ante ella como objeto independiente o en que el objeto se presente como pura certeza de sí mismo”¹⁰⁰.

Según el concepto de reconocimiento, que plantea Hegel, esto sólo es posible si el otro hace lo mismo.

Para despejar cualquier duda respecto de por qué la autoconciencia debe hacer este movimiento, atenderemos a lo que nos dice Kojève, en el libro ya citado: “El ‘primer’ hombre que encuentra por primera vez a otro hombre se atribuye ya una realidad y un valor autónomo absoluto; podemos decir que él cree ser hombre, que tiene la ‘certeza subjetiva’ de serlo. Pero su certeza no es aún un saber. El valor que se atribuye puede ser ilusorio; la idea que se hace de sí mismo puede ser falsa o desatinada. Para que esa idea sea una verdad es necesario que revele una realidad objetiva, es decir, una entidad que valga y exista no solamente para ella misma, sino también para otras realidades distintas de ella, [...] el hombre, para ser, en efecto, verdaderamente ‘hombre’, y saberse tal debe pues imponer a otros la idea que se forja de él mismo: debe hacerse reconocer por otros [en el caso límite ideal: por todos los otros]. O más aún, debe transformar el mundo [natural y humano] donde no es reconocido, en un mundo donde ese reconocimiento sea posible”¹⁰¹. La *presentación o manifestación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en el hecho de mostrarse como siendo pura negación de su modo de ser objetivo o mostrar que no está ligado a ningún *ser allí* [*Dasein*] determinado, ni siquiera a la singularidad universal de la existencia en general [fluidez universal], es decir, no estar ligado a la vida en tanto que ser autónomo. Esta presentación es el hacer *duplicado o el movimiento duplicado de ambas autoconciencias*, que consiste en lo siguiente: para una autoconciencia que es como tal en cuanto se presenta a otra autoconciencia [*que está fuera de sí*], se da sólo en una doble significación: 1º, la autoconciencia se ha perdido a sí misma,

⁹⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 115. “Cuando dos ‘primeros’ hombres se enfrentaron por primera vez uno no vio en el otro más que un animal, peligroso y hostil, al que se trataba de destruir, y no un ser autoconciente que representaba un valor autónomo”. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 18.

¹⁰⁰ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 115

¹⁰¹ Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 19.

pues se encuentra como otra esencia; 2º, con lo primero ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino se ve *a sí misma en lo otro*. Tiene que superar este su *ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido, que acabamos de ver, y por tanto, a su vez, un segundo doble sentido. En el segundo doble sentido, 1º, debe tender a superar la otra esencia independiente, para devenir certeza de *sí* como esencia, 2º, tiende con ella a superar a sí misma, pues este otro es ella misma¹⁰². “Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno *a sí misma* de doble sentido”¹⁰³, pues, en el retorno a sí misma de doble sentido, 1º, se recobra a sí misma mediante esta superación, ya que deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, y 2º, sin embargo, restituye también a sí misma la otra autoconciencia que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro¹⁰⁴.

La otra autoconciencia es igualmente independiente, encerrada en sí misma, y no hay nada en ella que no sea por ella misma. “La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia [o deseo], sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí”¹⁰⁵.

El movimiento del reconocimiento es el movimiento duplicado de ambas autoconciencias, cada una de ellas ve en la *otra* hacer lo mismo que ella misma, cada una hace lo que exige la otra, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo¹⁰⁶.

Esta cierta distancia entre las autoconciencias, que surgen insertas en la fluidez de la vida u ocupando terminología hegeliana, esta *no-presentación* es superada, ya que, una y otra autoconciencia sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente, mutuamente, como son para sí, manifestándose fuera como son dentro.

Este reconocimiento mutuo, en el sentido de que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente, crea “el elemento de la vida espiritual”, el médium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer lo otro que es esencial a la autoconciencia.

¹⁰² Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 114.

¹⁰³ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 114.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁵ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 114. (El corchete y el subrayado es mío)

¹⁰⁶ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 114.

Este, *reconocerse mutuamente*, quiere decir en rigor, *hacer* sus pruebas, esto es, transformar en verdad objetiva, o universalmente válida y reconocida, la certeza subjetiva que cada uno tiene.

La verdad es la revelación de una realidad. Pero la realidad humana no se crea, no se constituye sino en la lucha con miras al reconocimiento por el riesgo de la vida que ella involucra. La verdad del hombre, en tanto revelación de su realidad, presupone una lucha a muerte¹⁰⁷.

Nos dice Hegel: “[...] el comportamiento de las autoconciencias, se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas la una y la otra mediante la lucha a vida o muerte. Deben entablar ésta, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma”¹⁰⁸.

Es únicamente a través del riesgo de la vida que se reconoce la libertad, la autonomía, el no ser uno con la vida universal [aunque en última instancia somos parte del fluido universal, y nuestra libertad, es en cierta medida relativa]¹⁰⁹.

“Se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida”¹¹⁰, en otras palabras, es sólo por el riesgo de la vida que se comprueba que la autoconciencia es puro *ser para sí*.

Sin embargo, este arriesgar la vida en aras del reconocimiento, no implica la muerte natural de esa otra autoconciencia, o individuo, al cual se enfrenta y se trata de suprimir para satisfacer su deseo, pues si efectivamente, una de las dos autoconciencias muere en esta lucha por el reconocimiento, no habrá reconocimiento mutuo alguno, ni el *hacer duplicado*, ni nada. Este suprimir, esta negación de una de estas autoconciencias, para la afirmación de la otra, es una negación abstracta, un *suprimir dialécticamente*¹¹¹, sólo se

¹⁰⁷ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P.20.

¹⁰⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 115.

¹⁰⁹ Este mundo que nos es ‘extraño’, debe ser negado, transformado, combatir para realizarse en él, pero sin ese mundo, fuera de ese mundo el hombre no es nada. Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 22.

¹¹⁰ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 116.

¹¹¹ Suprimir dialécticamente significa suprimir conservando lo suprimido, es decir, el movimiento que realiza el doble significado de la palabra *Aufhebung*, que fue comentado y explicado en la nota 53 del capítulo anterior. Podemos agregar, para recontextualizarla, que la entidad suprimida dialécticamente es anulada en su aspecto contingente, pero ella es conservada en lo que tiene de esencial. Estando de esta manera mediatizada por la negación, ella es sublimada o elevada a un modo de ser más ‘comprensivo’ y comprensible que aquel de su realidad inmediata de dato puro y simple, positivo y estático que no es el resultado de una acción creadora. Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 23.

destruye su autonomía. Se desprende de esta experiencia, que la vida para la autoconciencia es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia¹¹².

Sin duda que el individuo que no ha arriesgado su vida puede ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente, en este caso es donde ocurre una desigualdad, en tanto que uno de los adversarios, es decir, una de las autoconciencias adopta un comportamiento opuesto en esa lucha.

Por actos de libertad irreductibles, es decir, imprevisibles o *fortuitos*, deben constituirse en tanto que desiguales en y por esa misma lucha. Uno de ellos, sin estar de ningún modo *predestinado*, debe tener miedo del otro, debe ceder al otro, debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su deseo de reconocimiento, debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe *reconocerlo* sin ser reconocido por él, pero reconocer así implica *reconocerlo* como amo y reconocerse como esclavo del amo¹¹³.

“Se ponen una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* o conciencia en la figura de la *coincidencia*. Ambos momentos son esenciales; pero, como son [...] desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor* la segunda es el *siervo*”¹¹⁴.

¹¹²Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117.

¹¹³ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 16.

¹¹⁴ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117.

2.4. Señor y siervo: la dialéctica del amo y del esclavo, el concepto abstracto de trabajo.

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero no sólo y simplemente el concepto [abstracto] de ella, sino una conciencia [real] que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia¹¹⁵.

Es una “[...] conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general”¹¹⁶. Esta es la conciencia del esclavo que, manteniéndose, aferrándose a su vida animal, por elección a no morir, se une al mundo natural de las cosas.

El señor se relaciona con estos dos momentos, 1º, con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, 2º, con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial¹¹⁷ [la conciencia del esclavo].

“En cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del *ser para sí*, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos [a y b], b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro”¹¹⁸.

El señor [amo] se relaciona “*al siervo de un modo mediato a través del ser independiente* [la vida], pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo [esclavo]; ésta es su cadena de la que no puede abstraerse en la lucha y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad [...]. Pero el señor es la potencia sobre este ser pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo [la coseidad]; y, al ser la potencia que se halla encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro [el esclavo], así en este silogismo tiene bajo sí a este otro”¹¹⁹.

Se efectúa, entonces, la relación dialéctica [negativa] con el siervo.

“Asimismo el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo

¹¹⁵ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117.

¹¹⁶ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117.

¹¹⁷ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117.

¹¹⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 117. (Los corchetes son míos).

¹¹⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 118. (Los corchetes son míos).

independiente, por lo cual, no puede consumir su destrucción por medio de su negación sino que se limita a *transformarla*”¹²⁰. La transforma por el trabajo, la prepara para el consumo, pero no la consume él mismo.

“Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no logrará [el deseo de suprimir la Naturaleza, como el *yo* aislado, antes de la lucha por el reconocimiento, lo hace ahora, sobre lo transformado por el esclavo] lo logra él: acabar con aquello [la coseidad] y encontrar satisfacción en el goce”¹²¹.

Sólo gracias al trabajo del otro, del esclavo, es que el amo logra ser libre ante la Naturaleza, y por tanto, estar satisfecho consigo mismo. Sin embargo, él sólo es amo del esclavo, porque se ha liberado previamente de su naturaleza arriesgando su vida en la lucha. Y así, en tanto que tal, no tiene nada de ‘natural’¹²².

“La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto de una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta”¹²³.

Se da entonces, “[...] el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma, de este modo, lo que la primera hace en contra de ella”¹²⁴. Es decir, el esclavo se reconoce como tal.

Nos dice Hegel: “Otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera”. Lo que hace el esclavo es un acto del amo. “Solamente para éste [señor] es el ser para sí la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, [...] el

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*. (Los corchetes son míos).

¹²² Cf. Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 26.

¹²³ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 118.

¹²⁴ *Ibidem*. P. 119.

siervo, en cambio, es una acción no pura sino inesencial. [...] Pero, para el reconocimiento en estricto sentido falta otro momento: el de lo que el señor hace contra sí lo haga también contra el otro”¹²⁵. Y que el esclavo haga lo mismo. Se infiere que hasta ahora sólo se ha producido un reconocimiento unilateral y desigual. La relación entre amo y esclavo no es, pues, un reconocimiento propiamente dicho. Ya que el esclavo reconoce en su realidad y dignidad humana al amo, pero el amo no hace lo mismo. El reconocimiento no es mutuo, y la actitud del amo se convierte en un obstáculo existencial¹²⁶.

Para el amo, la conciencia no esencial es aquí el objeto que constituye la [su] *verdad* de la certeza de sí mismo¹²⁷.

“Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal sino, por el contrario, una conciencia dependiente”¹²⁸. En efecto, el amo no es amo más que porque su deseo ha recaído no sobre una cosa sino sobre otro deseo, que ha sido así un deseo de reconocimiento. Al haber devenido amo es, en tanto que amo, que debe desear ser reconocido: y él no puede ser reconocido como tal sino haciendo del otro su esclavo. Sin embargo, en esta relación dialéctica, el esclavo es para él [como] un animal o una cosa [unidad con su ser otro, la Naturaleza]. Él es, pues, en consecuencia, *reconocido* por una cosa. De este modo, su deseo se fija, en conclusión, sobre una cosa y no, como parecía al comienzo, sobre un deseo [humano]¹²⁹.

“El señor no tiene pues, la certeza del *ser para sí* como la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial [objeto o cosa gozada] y la acción no esencial de ella”¹³⁰. No esencial de ella, es decir, la verdad del amo es el esclavo y su trabajo.

Si el hombre no puede ser satisfecho sino por el reconocimiento [de otro hombre], aquél que se yergue como amo no lo será jamás. El hombre satisfecho será por necesidad esclavo o aquél que haya sido esclavo, que ha *suprimido* dialécticamente su servidumbre.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cf. Kojeve, A, *Ob. Cit.* P.27.

¹²⁷ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 119.

¹²⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P.

¹²⁹ Cf. Kojeve, A, *Ob. Cit.* P.27.

¹³⁰ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 119.

En definitiva, “La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, *conciencia servil*”¹³¹.

“Es cierto que ésta [conciencia servil] comienza apareciendo *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia”¹³².

Podría decirse como conclusión, que en el amo su reconocimiento no es tal, porque el objeto en el cual constituye su verdad no es autoconciencia, no hay tal reconocimiento, pues, el objeto no es autoconciencia.

Tal como nos sugerirá Hegel, es necesario considerar ahora, cómo se desarrolla esta autoconciencia del esclavo, debido a que nos enfrentamos a una relación bilateral y no unipersonal. Y otro tanto, para reafirmar la conclusión que indica al esclavo y su trabajo como verdad del amo, en tanto, autoconciencia, y que a la larga, al contrario de la ociosidad del amo, se dará en este trabajo la fuente del progreso humano.

“Para la servidumbre, el señor es la esencia; por lo tanto, *la verdad* es, para ella la *conciencia independiente* y que es para sí, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*”¹³³. Esto quiere decir, que el esclavo reconoce al amo en su dignidad y en su realidad como autoconciencia independiente y autónoma, o sea, en su libertad humana, o sea que, él no la halla realizada en él mismo, sino que la encuentra en el amo. Esta es su ventaja con respecto al amo, que no logra reconocer a quien lo reconoce. La conciencia, sin embargo, dice Hegel en relación al esclavo, “[...] tiene *en ella misma*, de hecho, esta verdad de la pura negatividad del *ser para sí*, pues ha *experimentado* en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto”¹³⁴. La verdad de su ser para sí como pura negatividad se revela a través del miedo a la muerte ejercido por el amo y todo lo que había en él de estable tembló. “Ello [el miedo a la muerte] la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ibidem.* (El corchete es mío).

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem.*

estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento [dialéctico] universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así *en* esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su objeto”¹³⁵. Es decir, el ser para sí puro existe sólo en la conciencia del esclavo o *conciencia servil*.

Al parecer la conciencia humana sólo podrá formarse como tal por medio de la angustia que estremece el todo de su ser, porque si bien, el esclavo es como tal porque no ha querido arriesgar su vida para ser amo, no obstante, dice Kojève que: “En la angustia mortal, ha comprendido (sin advertirlo) que una condición dada, fija y estable [como la que experimenta el amo], [...] no puede agotar la existencia humana. Ha ‘comprendido’ [entonces] la vanidad de las condiciones dadas de la existencia”¹³⁶. Es en este temor que el hombre toma conciencia de la totalidad de su ser, sin embargo, no hay una completa aceptación de la condición de esclavo, no hay nada fijo en él. Está dispuesto al cambio, en su mismo ser es cambio, trascendencia, transformación, educación. Es devenir histórico desde su origen, en su esencia, en su existencia misma. Este esclavo va a tender a un ideal positivo: el ideal de la autonomía del *ser para sí*, que encuentra en el origen mismo de su servidumbre¹³⁷.

El esclavo sabe que no es libre, y sabe lo que es ser libre, pues tiene ante él la figura reconocida del amo, por tanto, tiene la intención de llegar a ser libre, a querer el progreso en su vida como ser *reconocido*, y como conciencia servil o, como trabajador, realiza esta predisposición.

“Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”¹³⁸. Trabajando el esclavo llega a ser amo de la naturaleza. Recordemos que el esclavo se ha unido, ha solidarizado, se convirtió en esclavo de la Naturaleza en pro de la conservación de la vida. Este esclavo al ‘chocar’ en su oposición con la Naturaleza para transformarla, por medio de su trabajo y hacerla adecuada para el deseo humano, deviene amo de la

¹³⁵ *Ibidem*. (Los corchetes son míos.).

¹³⁶ Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 30. (Los corchetes son míos.).

¹³⁷ Cf. Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 30.

¹³⁸ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 119.

Naturaleza. El temor y el servicio no serían entonces suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia, a la tan ansiada autonomía, sino que incorporando, a su vez, el trabajo es que el esclavo se transforma en amo. Al llegar a ser amo de la Naturaleza por medio del trabajo, él se libera por tanto de su propia naturaleza, “[...] del propio instinto [de conservación] que lo ataba a ella y que hacía de él el esclavo del amo”¹³⁹.

Al liberarse de su propia naturaleza a través del trabajo, éste, a su vez, lo libera de sí mismo, de su naturaleza de esclavo y, en consecuencia, del propio amo. En esta operación que en un comienzo aparecía como inesencial el esclavo “[...] se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia de su ser en sí”¹⁴⁰.

Elaborando sus cosas, el esclavo no sólo se forma a sí mismo sino que también transmite al ser esta forma que es la de la autoconciencia, y con ello, se encuentra a sí mismo en su obra¹⁴¹.

“En el mundo natural, dado, y elemental el esclavo es esclavo del amo. En el mundo técnico transformado por su trabajo él reina -o por lo menos un día reinará- [...] y ese dominio que nace del trabajo, de la transformación progresiva del mundo dado y del hombre dado en ese mundo, será completamente distinto del dominio ‘inmediato’ del amo, [...] éste, al transformar el mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que está determinado en él mismo por lo dado; él se supera, y supera también al amo quien está ligado a lo dado [Naturaleza] porque no trabaja”¹⁴².

Si la angustia a la muerte encarnada por el amo hacia el esclavo es la condición necesaria, ya que sin esta angustia y temor el hombre no sería jamás esclavo y, por consiguiente, no lograría su liberación y progreso histórico, es únicamente mediante el trabajo del esclavo que lo logra, lo realiza y lo perfecciona.

En definitiva, es en la angustia mortal que el hombre toma conciencia de su realidad, del valor de vivir y lo serio de la existencia, pero todavía no toma plena conciencia de su autonomía, del valor y lo trascendente, de su libertad y dignidad humana, sin embargo, y retomando todo lo anterior, la conciencia sí llega a sí misma por el trabajo.

¹³⁹ Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 30. (El corchete es mío.).

¹⁴⁰ Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 160.

¹⁴¹ Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 160.

¹⁴² Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 31.

Nos dice Hegel, a propósito de lo anterior: “Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general, y en particular el del servicio [al amo] es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto [todo lo anterior] *para ella* misma y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a *sí misma*”¹⁴³.

Cuando Hegel dice que: “aunque el miedo es el comienzo de la sabiduría”, y que “la conciencia es en esto *para ella* misma y no el *ser para sí*”, está expresando exactamente lo dicho más arriba, que la angustia mortal y el servicio que presta al amo no bastan para la realización de la autoconciencia, sino sólo con los tres elementos esenciales, la angustia mortal, el servicio y el trabajo, es que llega al ser para sí o la autoconciencia.

Sin embargo, nos advertirá Hegel, si observamos el desarrollo dialéctico desde un poco más atrás, el esclavo parecía tener una relación inesencial con la *cosa* o, por decirlo de otra manera, con la materia prima que ofrece la Naturaleza, pues ésta mantiene su independencia, por lo cual el esclavo devendría sometido a ella [la Naturaleza], dependería de ella, en cambio, el amo que sólo realiza la acción de gozar y consumir lo elaborado por el esclavo, mantendría una independencia respecto de la *cosa*, surgiría libre ante ella.

“En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta [conciencia del amo] mantiene su independencia. La apetencia [del amo] se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna”¹⁴⁴.

Mas esto no es así. El amo por el sólo hecho de negar, o sea, consumir por completo el objeto de la apetencia, ha reservado el sentimiento de sí y, como dirá Kojève en el texto ya citado, “de su dignidad no mezclada”, por ello su satisfacción es sólo una evanescencia o, “algo que tiende a desaparecer”.

“Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*”¹⁴⁵.

El amo, que no es, por cierto, alguien que trabaja, no produce nada estable, ninguna obra que se manifieste y, a la vez, se mantenga fuera de sí [de él]. Él sólo goza y aniquila

¹⁴³ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 120. (Los corchetes son míos.).

¹⁴⁴ *Ibidem.* (Los corchetes son míos.).

¹⁴⁵ *Ibidem.*

los productos elaborados por el esclavo y, por tanto, su goce y su satisfacción son puramente subjetivos.

En este sentido, su goce y satisfacción no interesarán más que a él y no pueden, por tanto, ser reconocidos sino por él. Por ende, carecen de *verdad*, de realidad objetiva revelada a todos. Entonces este consumo, ese goce ocioso del amo que resulta de la satisfacción inmediata del deseo, puede a lo sumo, darle cierto placer al hombre, mas no logrará nunca darle la satisfacción completa y definitiva¹⁴⁶.

“El trabajo, por el contrario, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo* [educativo]. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia”¹⁴⁷.

El trabajo *formativo* entonces, educa y civiliza al hombre. El hombre que debe trabajar rechaza su instinto que lo insita a consumir de forma inmediata el objeto bruto de su deseo, pues no podría trabajar y elaborar para otro sino rechaza sus propios deseos. Por ende, él se educa, se *cultiva*, sublima sus instintos al rechazarlos. Por otra parte, no destruye la cosa tal como es dada, posterga la destrucción, reprime su deseo de la cosa transformándola, en primer lugar, por el trabajo, esto es, la prepara para el consumo, es decir, la *forma*. En el trabajo modifica las cosas y se transforma, al mismo tiempo, él mismo. En consecuencia, forma las cosas y el mundo transformándose, educándose a sí mismo, o bien, se educa, se forma, transformando las cosas y el mundo¹⁴⁸.

“Este término *negativo* o la *acción* formativa es al mismo tiempo, la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente como de sí misma”¹⁴⁹. Por consiguiente, el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Cf. Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 32.

¹⁴⁷ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 120. (Los corchetes son míos.).

¹⁴⁸ Cf. Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 32.

¹⁴⁹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 120. “La coseidad ante la que temblaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la conciencia. El ser en sí, el ser de la vida no está ya separado del ser para sí de la conciencia, sino que por medio del trabajo la autoconciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser”. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 160.

¹⁵⁰ Cf. Hyppolite, J. *Ob. Cit.* P. 160.

“En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera *la forma* contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí*”¹⁵¹.

Cabe decir que este hombre formado y educado es aquel que necesariamente ha pasado por la esclavitud, y su obra creada por el trabajo servil llega a ser tan autónoma, tan independiente del hombre, como la cosa natural.

“Por el hecho de *colocarse hacia fuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*”¹⁵².

Es entonces, como decíamos anteriormente, que no sólo por la angustia mortal y el servicio prestado como esclavo, sino que también por el producto real y objetivo de su trabajo que el esclavo toma verdadera conciencia de su realidad humana y subjetiva¹⁵³. Escribe Hegel: “Para esta reflexión son necesarios estos dos momentos, tanto el temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia”¹⁵⁴.

En lo que sigue, Hegel mostrará lo que pasaría si uno de los tres elementos esenciales no se concibe en la conciencia del esclavo, a saber: la angustia mortal, el servicio al amo y la formación educativa. Pero si se atiende a lo ya expuesto en este apartado, se entenderá que estos elementos, o mejor dicho momentos, se necesitan mutuamente en la conciencia del esclavo para devenir ser para sí o autoconciencia.

Ahora bien, para que no quede nada sin examinar, podríamos decir que, “[...] sin la formación el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma, y [...] si la conciencia se forma sin pasar por el temor [cosa que es fundamental y que

¹⁵¹ Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 121.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³“En el señor, el ser para sí es en ella *un otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma*; en la formación el ser para sí deviene como su *propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí”. Hegel, G. *Ob. Cit.* P. 121.

¹⁵⁴ *Ibidem.*

hemos reiterado varias veces] primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí, como de la esencia”¹⁵⁵.

Por otro lado “[...] si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá haciendo para ella [conciencia servil] algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella si todos los contenidos y su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia permanece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo, que la pura forma no puede devenir esencia tampoco puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal, la esencia objetiva total”¹⁵⁶.

El esclavo que ha devenido libre por medio de su trabajo, se desliga también, como hombre realizado y satisfecho, de cualquier determinación hecha por el amo, pero debemos siempre tener en cuenta, que sin la presencia de este amo, no podría haber proceso alguno, debe ser como ya dijimos, una relación [dialéctica] bilateral y, en último término, multilateral. Sin la angustia propinada por el amo, sin el servicio y trabajo forzado por él, no habría transformación, educación y liberación, y en definitiva, humanización del hombre. Como dice Kojève: “[...] el amo es por tanto catalizador del proceso histórico”.

En el trabajo se llega a crear un mundo real objetivo, que es un mundo no-natural, un mundo cultural, histórico humano. Y es sólo en ese mundo donde el hombre vive una vida esencialmente diferente de la que vive el animal en el seno de la naturaleza¹⁵⁷.

“Es por el trabajo efectuado en la angustia, al servicio del amo, que el esclavo se libera de la angustia que lo sometía el amo”¹⁵⁸.

En conclusión, el hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el mundo natural dado le es hostil hasta el punto de poder destruirlo, y en el cual no se dan las condiciones para satisfacerse realmente. Este hombre querrá tan solo *reformarlo* [el mundo], es decir, cambiar detalles sin modificar sus caracteres esenciales, se podría decir que actuará como reformista hábil o, como conformista. No obstante, este mundo donde

¹⁵⁵ *Ibidem*. (Los corchetes son míos.).

¹⁵⁶ *Ibidem*. (El corchete es mío.).

¹⁵⁷ Cf. Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 33.

¹⁵⁸ Kojève, A, *Ob. Cit.* P. 33.

vive no le pertenece si es de esa manera, si no al amo, por lo que él se dará necesariamente como esclavo. No es, pues, la reforma si no la *supresión dialéctica*, vale decir, revolucionaria del mundo la que puede liberar, y por consiguiente, satisfacerlo. Esta supresión revolucionaria presupone la negación absoluta, la no aceptación del mundo. La cual tiene su origen en el terror absoluto ejercido por el amo de ese mundo, que a su vez, es amo del esclavo. Mas el amo se halla también sometido al mundo en tanto, vive en él. En este caso, el amo sólo trasciende el mundo dado a través de su muerte, es decir, realiza su libertad por medio de su muerte. Sólo el esclavo [sometido al amo] puede trascender el mundo dado y no morir. El esclavo transforma el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crea, con esto, un mundo hecho por él en el que será libre. Aunque sólo llegará a ello por el trabajo forzado y la angustia soportada en servicio del amo. Al transformar el mundo mediante ese trabajo, el esclavo se transforma a sí mismo y genera las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó al comienzo por temor a la muerte. Finalmente, cualquier trabajo servil, no realiza la voluntad del amo, sino aquello –inconscientemente en su origen– del esclavo. Es sin duda la conciencia en un principio dependiente y servidora, la que realiza y revela en última instancia el ideal de la autoconciencia, y que expresa así su *verdad*¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* Pp. 36-37.

Capítulo III. *El concepto de trabajo en las Lecciones de Jena y La Filosofía del Derecho.*

3.1. Las Lecciones de Jena y La Filosofía del Derecho.

En las *Lecciones de Jena*, el tratamiento del concepto de trabajo no es fácil de seguir. Éstas no tienen el formato ni la estructura de la *Fenomenología*, recién vista, sino que el concepto de *trabajo* se encuentra diseminado a lo largo de estos manuscritos que Hegel ocupara a la hora de dictar sus clases en la universidad durante su estadía en Jena. Además si sumamos a esto, que no existe, o bien, no he encontrado una traducción íntegra de los manuscritos, se hace más difícil aún. Dije íntegra, porque sí existe una parte editada y traducida al español hecha por José María Ripalda, y corresponde a la conocida *Filosofía Real* del Fondo de Cultura Económica. En este texto se encuentra la recopilación hecha por Horstman “*Jenaer systementwürfe: 3*”¹⁶⁰, si bien, como dijimos al comienzo, existe una edición mayor hecha por Hoffmeister, ocupada con más frecuencia, que se compone de la *Jenenser Realphilosophie I (1803-4)*, Leipzig, 1932, y la *Jenenser Realphilosophie II (1805-6)*, Leipzig, 1931, no existe una traducción completa de la misma. No obstante, en este texto de la *Filosofía Real* podemos encontrar la traducción correspondiente a la *Jenenser Realphilosophie II*. De todas formas, gran parte de los escritos que se refieren al *trabajo* se encuentran en *Jenenser Realphilosophie I*, por esta razón, he recurrido a bibliografía complementaria, en la cual aparecen traducidos algunos segmentos específicos del aludido manuscrito.

Digamos entonces que en las *Lecciones de Jena*, Hegel determina el carácter *universal* y *abstracto* del *trabajo*, es visto tal y como dijéramos en la *Fenomenología*, como una *conducta negativa* frente a la naturaleza, por el hecho de que el hombre actúa, vale decir, realiza una actividad en contra de ella. Sin embargo, el trabajo no es instinto, sino *racionalidad*, es decir, un “modo del espíritu”. A diferencia del animal, que satisface sus necesidades por instinto [inmediato], el hombre distingue su trabajo como cosa mediata, empleando la naturaleza como un medio. “[...] el individuo satisface sus necesidades por medio de su trabajo, pero no por medio del producto particular de su trabajo; este producto de su trabajo tiene que convertirse en algo distinto de lo que es

¹⁶⁰ *Rheinisch-westalliche der wissenschaften, Hamburg, 1976.*

para poder satisfacer sus necesidades”¹⁶¹ . De esta forma, como movimiento de mediación, el trabajo no es *negativo*, o sea, meramente destructivo, sino un aniquilamiento *positivo* de la naturaleza. ¿Por qué es positivo? Porque Hegel ve en el trabajo una actividad reelaboradora y “formativa” del mundo por el ser humano, no así en los animales que en sus ansias de satisfacer sus necesidades, devora el objeto haciéndolo desaparecer. Por lo mismo, siempre tienen que volver a “empezar desde el principio”¹⁶², sin producir obras permanentes. El hombre con el trabajo mediante utensilios configura algo o produce algo constante, en sí mismo independiente¹⁶³. Estos objetos son incorporados al mundo subjetivo, y con ello, van perdiendo el carácter de inertes, ya que pertenecen a la esfera de la autorrealización. “Cuando los objetos son tomados y moldeados por el trabajo, se convierten en parte del sujeto, el cual es capaz de reconocer en ellos sus necesidades y deseos”¹⁶⁴. Pero, no basta para esto habilidad natural e individual, sino también un aprendizaje de las reglas universales del mismo trabajo, con lo cual el hombre supera su “natural falta de habilidad”. Como resolvimos en la *Fenomenología*, el trabajo es una actividad educadora y cultivadora para el hombre. “El trabajo transforma la actividad subjetiva del individuo en algo diferente de lo que parece ser: en algo ‘universal’, porque ha aprendido a trabajar de acuerdo con reglas universales”¹⁶⁵. Como también, a través del trabajo el hombre pierde la existencia atomizada en la que se halla opuesto como individuo a todos los demás individuos, se convierte en miembro de una comunidad. “En virtud del trabajo, el individuo se convierte en universal, ya que el trabajo es, por su propia naturaleza, una actividad universal”, pues el producto de su trabajo puede ser intercambiado entre todos los individuos¹⁶⁶.

¹⁶¹ *Jenenser Realphilosophie I (1803-4)*. Ed. Hoffmeister, Leipzig, 1932. P. 238. En Marcuse, H. “*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*”. Ed. Alianza, Barcelona, 1971. P. 81.

¹⁶² Cf. Löwith, K. “*De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*”. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974. P. 371.

¹⁶³ “La mera actividad es *pura mediación*, movimiento; la mera satisfacción del ansia es pura aniquilación del objeto. El *trabajo* mismo como tal no sólo es actividad, sino **actividad** reflexionada en sí, producción, [...] la **producción** es *contenido* también en cuanto ella es lo **querido**. En la herramienta o en el campo labrado, preparado, poseo la *posibilidad*, el *contenido* como un **contenido general**. Por eso la herramienta **es un** medio superior al fin del ansia, que es singular; abarca todas esas singularidades”. Hegel, G. “*Filosofía Real*”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984. P.169.

¹⁶⁴ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 81.

¹⁶⁵ Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 371.

¹⁶⁶ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 81.

El trabajo, entendido de esta manera, pertenece a la esencia del hombre, aunque sin embargo, la creación de productos mediante utensilios mediatiza el trabajo ejercido por el hombre, alejándolo de la inmediatez con la naturaleza, por lo cual, existiría cierta problemática singular del espíritu, a saber: “Al [...] tratar de transformar la naturaleza por medio de máquinas, el hombre no anula la necesidad de su trabajo, sino que sólo se aparta y aleja de la naturaleza, sin poder dirigirse a ella de modo viviente ni entenderla como algo vivo. Por el contrario: esta vitalidad negativa se esfuma y el trabajo que resta se vuelve *mecánico*. El hombre sólo lo disminuye para la totalidad; pero no para los individuos. Antes bien lo aumenta, pues cuanto más se mecaniza el trabajo, tanto menor valor tiene y, de ese modo, tanto más tendrá que trabajar el hombre”¹⁶⁷. Y con gran sabiduría, Hegel además indica, que semejante trabajo mediatizado por las maquinas se convirtió, durante el siglo XIX, en destino universal. [también en el siglo XX, y XXI]

Junto con la *división del trabajo*¹⁶⁸, aumento la cantidad de *productos*, mientras que el valor del trabajo disminuyó en la misma medida en que había aumentado

¹⁶⁷ *Jenenser Realphilosophie I (1803-4). Ob. Cit. P. 237. En Löwith, K. Ob. Cit. P. 372.*

¹⁶⁸ “La *existencia*, el ámbito de las necesidades naturales, es en el elemento del ser en general un *conjunto* de necesidades; las cosas que sirven a su satisfacción *son elaboradas; su interna posibilidad general* es sentada como algo externo, como FORMA. Pero esta elaboración es ella misma múltiple, es la *conciencia* que se *convierte en las cosas*. Pero en el elemento de la generalidad no puede sino convertirse en un trabajo abstracto. Son muchas las necesidades. Y es la *abstracción* de las imágenes *generales* la que asume, trabaja esta pluralidad en el yo; pero **se trata de** un dinamismo formativo propio. El *yo que es para sí es abstracto*; pero está trabajando. **Ahora bien, en definitiva** también su trabajo es abstracto. Las necesidades en general son *analizadas* en sus múltiples partes; lo *abstracto* en su movimiento es el ser-para-sí, el hacer, trabajar. Como sólo se *trabaja* para la *necesidad como ser-para-sí abstracto*, sólo se *trabaja en abstracto*: tal es el concepto, la verdad del ansia [*Begierde*] que existe aquí. Cada **individuo** singular // es aquí singular y por tanto trabaja para una necesidad; el contenido de su trabajo va más allá de *su* necesidad, trabaja para las necesidades de muchos; y así cada uno. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que *su trabajo* es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o él en el modo de la coseidad; no como *espíritu* amplio, rico, de amplias miras, *que domina un gran* ámbito y es dueño de él, que no tiene un trabajo *concreto*, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente *mecánico* o pertenece a una determinidad múltiple; pero, cuanto más abstracto se hace, tanto más es sólo la actividad abstracta y así está en condiciones de sustraerse al trabajo y sustituir la actividad propia por la de la naturaleza exterior; le basta con el mero movimiento y éste lo encuentra en la naturaleza exterior, o el puro movimiento es precisamente la relación entre las abstractas formas del espacio y el tiempo, la abstracta actividad externa: la *máquina*”. Hegel, G. *Filosofía Real. Ob. Cit.* Pp. 183-184. (El corchete es mío). También en la *Filosofía del Derecho* § 198. “Lo universal y objetivo del trabajo reside sin embargo en la *abstracción* que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades, que por lo tanto también especifica la producción y produce la *división del trabajo*. El trabajo del individuo se pone así *más simple* y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesaria la *dependencia y relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de sus necesidades. La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite

cuánticamente lo producido. La mecanización, precisamente el medio que había de liberar al hombre del trabajo, lo convierte en esclavo de su trabajo.

Nos dice Hegel en las *Lecciones*: “El trabajo se convierte en una actividad por completo muerta, [...] la habilidad de los individuos se vuelve cada vez más infinitamente limitada, y la conciencia del obrero de una fábrica se rebaja al punto de alcanzar el último grado posible de embotamiento. La conexión entre las especies singulares del trabajo y la masa entera e infinita de las necesidades se torna inaferrable y una ciega dependencia hace que cierta lejana operación obstaculice repentinamente el trabajo de una clase entera de hombres que antes satisfacían sus necesidades mediante dicho trabajo, desde ahora superfluo e inútil. Del mismo modo según el cual la asimilación de la naturaleza se realiza más fácilmente por la intervención de los eslabones intermediarios –los cuales en la asimilación se vuelven infinitamente divisibles– la multitud de incomodidades se vuelve algo absolutamente incómodo”¹⁶⁹.

El trabajo que en un principio servía a nuestras necesidades inmediatas, se torna *abstracto y universal*, es decir, nadie elabora aquello que él mismo necesita. El trabajo abstracto no es capaz de desarrollar las verdaderas facultades del individuo¹⁷⁰. En cambio, en vez de trabajar para nuestras necesidades propias reales y determinadas, todos trabajan para la posibilidad universal de una liberación en general¹⁷¹. Cada uno puede satisfacer sus necesidades sólo en tanto colabora en la “totalidad de la liberación de las necesidades de todos los demás”, con abstracción de las suyas singulares y propias¹⁷².

Hegel destaca entonces dos puntos: “la completa subordinación del individuo al dominio del trabajo abstracto, y el carácter anárquico y ciego de una sociedad que se

que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*”. Hegel, G. “*Principios de la Filosofía del Derecho*”. Ed. Edhasa, Barcelona, 1988. P.273.

¹⁶⁹ *Jenenser Realphilosophie I (1803-4)*. Ob. Cit. P. 239. En Löwith, K. Ob. Cit. P. 372.

¹⁷⁰ Cf. Marcuse, H. Ob. Cit. P. 82. “Lo único que cuenta en la distribución del producto del trabajo es el ‘trabajo universal y abstracto’. ‘El trabajo de cada uno es, con respecto a su contenido, universal para las necesidades de todos’. El trabajo tiene ‘valor’ sólo como ‘actividad universal’ (*Allgemeine Tätigkeit*): su valor está determinado por ‘lo que el trabajo es para todos, y no por lo que es para el individuo’.” Marcuse, H. Ob. Cit. P. 81. *Jenenser Realphilosophie I*. P. 238.

¹⁷¹ Cf. Löwith, K. Ob. Cit. P. 372.

¹⁷² Cf. Löwith, K. Ob. Cit. P. 373.

preceptúa merced a las relaciones de cambio”¹⁷³. El valor del trabajo ya no está inmediatamente en su producción, sino que está de manera mediata, o sea, a través de la dependencia general y recíproca de todos los trabajos, que permitirá la satisfacción de las propias necesidades¹⁷⁴.

“El reverso dialéctico de esta universalización de los trabajos, por lo cual se constituye un sistema de trabajo, está en la especialización”¹⁷⁵. De la misma manera, la simplificación de los trabajos, referida en cada caso a alguno en particular, conduce a su multiplicación. El trabajo se vuelve más simple, uniforme y especializado, porque cada uno fabrica una sola cosa en particular, sin embargo, también se complica más, porque esta división de “[...] lo concreto y entero en un proceso de trabajo divididos de muchos modos conduce justamente a infinitas particularizaciones, [...] cuanto más se libera el hombre de la concreción natural y se somete a la naturaleza, tanto más depende de ella, pues mientras que cada uno sólo elabore algo singular y abstracto, se presentará la incapacidad de satisfacer todas las demás necesidades, [...] incluso una necesidad tan natural como la de alimentarse no se puede satisfacer arbitrariamente en el ‘sistema’ de necesidades”¹⁷⁶, sino que se tienen que determinar las horas habituales y generales de comer, con relación a las horas de trabajo. En esta relación, cada uno se identifica con el otro y al mismo tiempo, se genera la aspiración a distinguirse por alguna particularidad [se da origen a lo que hoy conocemos como la *competencia* laboral]. Por eso para la satisfacción de las necesidades, el trabajo una vez más se particulariza y se vuelve más abstracto, es decir, más espiritual¹⁷⁷.

“La realidad concreta, el ‘concepto materialmente existente’ del trabajo –cada vez más abstracto y universal, pero al mismo tiempo “*más espiritual*”– es el *dinero*, que constituye ‘una grandiosa invención’. Es la ‘posibilidad de todas las cosas propias de las necesidades’, en el cual se realiza el valor abstracto de las mercaderías. El dinero contiene la significación de cualquiera de las necesidades, porque consiste en la

¹⁷³ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 82.

¹⁷⁴ Cf. Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 373.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ Cf. Notas. Nº 772. Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 589

abstracción de cualquier particularidad, y en virtud de su unidad espiritual y de su universalidad, nivela simplemente las cosas en su totalidad”¹⁷⁸.

La integración de individuos diferentes por medio del trabajo abstracto y del cambio mediante el dinero, vale decir, “cuando la necesidad y el trabajo se elevan a semejante universalidad, configuran por sí mismos, [...] un enorme sistema de comunidad y mutua dependencia, una agitada vida de lo muerto. En su movimiento se agita de modo ciego y elemental; y, como un animal salvaje, esa vida necesita ser dominada y domada con rigor”¹⁷⁹. En este instante, Hegel ya se plantea los problemas de una sociedad capitalista productora de bienes de forma indiscriminada, y parece ver con pesadumbres ese acontecimiento, pues ve, como indiqué, la completa subordinación del individuo al dominio del trabajo abstracto y el carácter anárquico y ciego de una sociedad que se preceptúa merced a las relaciones de cambio, pero para el cual esboza una solución, la creación de un Estado fuerte y regulador en esa materia.

Pasando a la *Jenenser Realphilosophie II*, Hegel nos dará una clasificación de las distintas clases trabajadoras según el trabajo realizado en este sistema de comunidad mutuo y dependiente.

Las costumbres y los sentimientos de la clase trabajadora, nos dice Hegel, se diferencian según la clase de trabajo realizado, en tres clases: el trabajo del campesino, primera clase, no es espiritual y abstracto, sino que está sumergido en lo elemental y lo concreto, creciendo junto con las condiciones naturales de las necesidades elementales de la vida. Aunque igual este trabajo es una conducta negativa, sólo lo es de modo condicionado, pues el campesino deja trabajar a la naturaleza por sí misma, y de manera inmediata, aceptando como medios de ayuda para la transformación del suelo, –dados naturalmente – al cielo y la tierra, al calor y el frío, a la lluvia y a la sequía. Por ello éste [trabajo] está más condicionado por la confianza en la naturaleza y el poder del trabajo familiar, que por instituciones jurídicas de la sociedad civil. A la vez, el trabajo de sus

¹⁷⁸ Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 373. “Entre esta pluralidad de resultados abstractos del trabajo tiene que *darse*, pues, un *movimiento* que los convierta a su vez en la necesidad *concreta*, es decir, de un singular, **necesidad** que a su vez **pertenece a un** sujeto el cual tiene otras muchas. El juicio que las analizó, las disponía frente a sí como abstracciones *determinadas*; su generalidad, a la que asciende, es la igualdad de las mismas o el *valor*. En éste son lo mismo; este valor mismo como cosa es el *dinero*. La vuelta a la concreción, a la posesión es el *cambio*”. Hegel, G. “*Filosofía Real*”. Ed. *Cit.* P. 184.

¹⁷⁹ *Jenenser Realphilosophie I (1803-4)*. *Ob. Cit.* P. 239. En Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 374

manos no crea ninguna obra autónoma, como las obras de los artesanos, la segunda clase, cuyo oficio, realizado en la sociedad civil, constituye el tránsito al trabajo abstracto y al “saber universal”. Al plasmar la naturaleza, el artesano lo transforma en una obra independiente, cuya forma –mediante el trabajo de sus manos– tiene una autonomía apoyada en la peculiaridad del trabajo formativo. Lo que del objeto de su trabajo procede de la naturaleza, se limita al material natural, que es más o menos utilizable y adecuado a la obra. Por esta autonomía de lo natural, en este trabajo se desarrolla una conciencia del Derecho que es positiva, diferente a la conciencia de los campesinos, que no quieren ser estorbados por el Derecho. La tercera clase, la de los comerciantes, está más alejada de la naturaleza, pues éste no forma nada, sino que trueca lo configurado por otros [campesinos y artesanos, por ejemplo], a través del medio abstracto del dinero. De esta forma, el carácter “espiritual” del trabajo alcanza su más pura expresión [en el intercambio de las mercancías acabadas]. Este tipo de trabajo está liberado de toda conexión inmediata con la necesidad y el uso. El objeto de su trabajo se divide en dos abstracciones espirituales: el artículo de comercio y el dinero¹⁸⁰.

El objeto ya no vale por sí mismo, sino según la “significación” que pueda tener para alguien, según el valor abstracto dado por la “moneda sonante”. El medio del intercambio, que le es propio, constituye un “principio formal de la razón” algo que por su carácter universal-abstracto es espiritual, pues la esencia del espíritu consiste en su capacidad de hacer abstracción de todo lo inmediato, aún del propio ser. El modo de ser del comerciante está en esa “dureza de espíritu”, cuya expresión jurídica se haya en el estricto derecho comercial. El comerciante forma fábricas, construida sobre la miseria de una clase entera, sin importarle quien se arruine¹⁸¹.

En la *Filosofía del Derecho* de 1821, Hegel considera al *trabajo*, como el primer momento del “sistema de las necesidades”. El trabajo, dentro de la sociedad civil, debe procurarle a las necesidades complejamente divididas y abstractas, los medios, igualmente particularizados, de su satisfacción. Se aclara algo que está en la esencia del trabajo: *que el hombre sólo “es” en cuanto se produce; y tiene que producirse a sí*

¹⁸⁰ Cf. *Jenenser Realphilosophie II (1805-6)*. Ed. Hoffmeister, Leipzig, 1931. P. 254. En Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 374. Véase también Hegel, G. “*Filosofía Real*”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984. Pp. 218-219-220.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*.

mismo y al mundo que le es propio, porque toda su existencia es, desde el fondo, mediadora y mediata. En este proceso productivo de trabajo, se desarrolla tanto la “cultura” teórica como la práctica¹⁸².

“Conocimientos diversos, movilidad de las representaciones de los medios adecuados a determinados fines, la concepción de relaciones más confusas y universales: todo eso nace como consecuencia de las necesidades, de los medios y trabajos diferenciados. El trabajo ya es formativo por el hábito genérico de dedicarse a alguna ocupación”¹⁸³, y por relación a la voluntad de los demás. “Educa para una actividad objetiva y concreta, y para el logro de habilidades generales; disciplina al hombre y forma para la universalidad del espíritu, *el trabajador es al mismo tiempo un hombre cultivado*, que configura productivamente sus necesidades. El trabajo sólo puede tener valor formativo para él porque, entendido como actividad plasmadora y que educa, lleva implícita cierta índole espiritual, porque tiene la capacidad de abstraer”¹⁸⁴.

De esta forma, y por todo lo dicho anteriormente, asistimos a lo que se entiende por concepto *abstracto y positivo* del trabajo en la filosofía hegeliana, entendiéndolo como actividad formativa y constructiva en la vida individual y social, y por lo tanto, un momento positivo en la evolución del mundo histórico, como origen de las relaciones intrahumanas, tal y como concluimos en la *Fenomenología*. De todas maneras, existe una preocupación en el periodo de las *Lecciones de Jena*, cuando describe la forma de trabajo como producción de bienes, y el alejamiento de la inmediatez con la Naturaleza mediante el uso de utensilios, no obstante, da, por cierto, una solución para el primer problema, pero no para el segundo, aunque para tranquilidad de él, hasta el día de hoy no hay solución para aquel problema. En cambio, en *La Filosofía del Derecho*, alude, más bien, a la conexión positiva con el progreso espiritual, que lleva implícita la creciente abstracción de la división del trabajo. Del mismo modo, también reconoció como punto crucial del desarrollo de la sociedad moderna, el problema de la organización de las *masas* recién surgidas a la vida y la cuestión del saber cómo dominar los extremos de la pobreza y la riqueza¹⁸⁵, cosa que como vimos, estaba en las *Lecciones*, por lo cual, podemos decir, que *La Filosofía del*

¹⁸² Cf. Hegel, G. “Principios de la *Filosofía de Derecho*”. § 196-197. *Ob. Cit.* 272.

¹⁸³ Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* § 197. Pp. 272-273.

¹⁸⁴ Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 376.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*. Véase y Cf. Hegel, G. *Ob. Cit.* § 195. § 240 al 245. § 290. § 301 al 303.

Derecho es una maduración de algunas partes y contenidos de las *Lecciones de Jena*, específicamente con el apartado *Filosofía del Espíritu*, que contiene las subdivisiones: *I. Concepto del Espíritu; II. Espíritu Real; III. Constitución.*

No hay duda, de que si Marx hubiese conocido los manuscritos de Jena habría desarrollado con anterioridad su problemática con Hegel, y a lo mejor, quién sabe, también su obra cumbre *El Capital*.

Segunda parte

II. Marco histórico social de Marx.

Hegel muere el año 1831, y la crítica a su concepto de trabajo hecha por Marx está contenida en los ahora más conocidos *Manuscritos: económico-filosóficos* del año 1844. Como vemos, la diferencia de tiempo en la historia que viven ambos no es muy amplia como para que haya una gran diferencia en sus visiones de la realidad, pero los acontecimientos y procesos sociales que transcurren desde la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, son muy rápidos y cambian drásticamente, al menos, la realidad vivida por Hegel no es la vivida plenamente por Marx, de allí la diferencia en su forma de ver y sentir su tiempo. Sin embargo, ya sabemos, por lo investigado antes, que Hegel sí da atisbos de lo que ocurre y ocurrirá con respecto al trabajo en la sociedad de producción indiscriminada de bienes o mercancías, es decir, en el trabajo como actividad abstracta, cuestión contenida en las *Lecciones Jena*, y que a su vez da una solución para lo mismo. *Lecciones* que Marx desconoce y no tiene oportunidad de estudiar y comentar, pues su publicación se lleva a cabo posterior a la muerte de él.

Si Hegel vive la Revolución Francesa y comparte sus ideales, la cual determina el ascenso de la burguesía liberal al poder, culminando un proceso de lucha entre ésta y el sistema feudal, y vive también la Revolución Industrial en Inglaterra, cuyas consecuencias transformaron los modos de producción, facilitando el avance de la burguesía, que había acumulado importantes riquezas durante la época mercantilista anterior, Marx vive en el total apogeo y triunfo de la burguesía propietaria de las industrias, lo cual da inicio a una rápida expansión creando nuevas fábricas que ocuparon a la población campesina que había abandonado los campos. Esta situación dió lugar a la formación de un proletariado urbano, que fue creciendo a medida que se incrementaba la producción y cuyas condiciones de trabajo estaban sujetas a la ley de la oferta y demanda, a la vez que no había leyes sociales ni sindicatos organizados suficientemente para proteger los derechos obreros. El resultado de esta situación eran míseros salarios, que en muchos casos no cubrían las necesidades de la simple subsistencia. Mientras más adelantos técnicos se introducían en la producción, menos obreros se necesitaba y más miseria había. En este sentido el problema que a Marx le preocupa es siempre el mismo: la defensa y liberación del hombre concreto, sometido a humillaciones, esclavitudes y desprecios, por esta situación provocada por la industrialización de las sociedades. Para él el papel de la filosofía es claro y tajante: debe

convertirse en práctica, ponerse al servicio del hombre para liberarlo de las *enajenaciones* a las que se ve sometido en la sociedad industrializada o capitalista. La filosofía debe centrarse en el estudio del mundo real, realidad empírica y material, para sentar las bases de la transformación activa de esa realidad. Por esto, integra la *praxis* como elemento principal de la filosofía. Marx representa la práctica activa de la lucha de clases entre los trabajadores y los dueños de los trabajos y productos producidos por medio de éste, lucha que debe proseguir hasta reducir las relaciones de dominio y explotación entre los hombres.

En lo que se refiere a lo estrictamente histórico, la época en que Marx redactó estos escritos, Alemania no existía como tal: el mundo de la cultura y la lengua alemanas abarcaba el reino de Prusia y unas 400 regiones, ducados, electorados y principados semif feudales, con diversos grados de autonomía en relación a Prusia y con un importante atraso industrial y político en relación a Francia, y sobre todo de Inglaterra. Renania, la región donde nació Marx, era y es limítrofe con Francia y fue donde más se sintió la influencia de la Revolución Francesa de 1789.

La alemana era una burguesía muy poco desarrollada y timorata, incapaz de encabezar ningún movimiento revolucionario contra la monarquía y los nobles y por la unificación nacional de Alemania. El impulso revolucionario lo aportaron primero los estudiantes [1810], a instancias de la represión, pasó luego a los artistas, y escritores como Heine, lo que motivó una fuerte censura y un progresivo desplazamiento de las ideas de izquierda a los filósofos. La filosofía y la crítica a la religión se convirtieron así en el principal refugio de la oposición al estado de cosas en Alemania.

La filosofía estaba casi totalmente bajo el influjo de Hegel, a quien el régimen había convertido en el “filósofo oficial” de Prusia. Por eso había dentro de quienes reivindicaban a Hegel diversas alas, de derecha y de izquierda. Luego de que David Strauss publicara *Vida de Jesús* en la década del ‘30, demostrando que la religión no era una revelación divina sino una expresión de la vida de los pueblos, el cuestionamiento a la religión y a la Iglesia oficial [protestante] se hizo habitual entre los filósofos críticos. Este aspecto fue profundizado por Ludwig Feuerbach entre 1838 y 1841, desde un ángulo mucho más crítico con la filosofía de Hegel. Feuerbach fue una poderosa influencia en los jóvenes Marx y Engels, y está presente en varios de los textos del joven Marx¹⁸⁶. Este tiempo de Marx,

¹⁸⁶ Cf. Yunes, M. “Renovar la lectura de Marx”. En “Socialismo o Barbarie”. Argentina, 2000. P. 23.

como dijimos, es una época de creciente conflicto social, en la medida en que la industrialización va consolidándose, y esto queda reflejado en la proliferación y cohesión de los partidos de clase. La industrialización propicia, impulsada por la burguesía, igualmente la unificación alemana. La unificación del mercado nacional fue apoyada por Prusia, que en 1818 abolió sus barreras aduaneras interiores; en 1834 se estableció el Zollverein, unión aduanera de los estados del norte de Alemania que excluía a Austria. En esta época comenzó el tendido sistemático de ferrocarriles, la explotación de las minas del Ruhr y del Sarre y surgieron las ciudades manufactureras del Rin. Tras una serie de fracasos, y ante la carencia del apoyo de las clases populares, la burguesía alemana se orientó a evitar los procesos revolucionarios populares y se alineó con el modelo de unificación dirigido por Prusia, impulsado por el desarrollo industrial y marcado por el expansionismo que facilitaba su fuerte dispositivo militar. En 1864 Austria y Prusia vencieron a Dinamarca en la guerra de los Ducados y le arrebataron Schleswig y Holstein, poblados por alemanes. La alianza duró hasta 1866, en que se produjeron la guerra entre ambas potencias germánicas, la victoria de Prusia en Sadowa [1866], permitió la constitución en 1867 de la Confederación de la Alemania del Norte [Austria excluida], a cuyo frente se encontraba el reino prusiano. El triunfo de la nueva potencia alemana hizo recelar a los estados católicos y agrarios del sur del país y la Francia de Napoleón III exigió compensaciones territoriales para restablecer el equilibrio, sin tener en cuenta la opinión de su población. Ello permitió a Bismarck presentar a Prusia como el brazo armado de la nación alemana y agrupar a todo el país tras él. Las tropas francesas fueron vencidas en la batalla de Sedán [1870], Guillermo I fue proclamado káiser del II Reich en Versalles [1871] y se anexó Alsacia y Lorena. La guerra francoprusiana de 1870 fue el episodio que consolidó la unidad alemana. Guillermo I fue el primer emperador y Otto von Bismarck, el primer canciller. En treinta años, Alemania se convirtió en una de las grandes potencias industriales, con un poderoso desarrollo de la siderurgia, la mecánica, las comunicaciones, la electricidad y la química, un Ejército moderno y bien equipado y una sólida alianza con Austria-Hungría¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Fuente histórica. Cf. Ortega, A. *“La noción contemporánea del subdesarrollo. Marx y Weber”*. Bibliotheque Electronique des Etudiants. Bibelec, 1997-1998. P. 3-4.

Volviendo al tema que nos convoca, esto es, la crítica de Marx al concepto de trabajo en Hegel, me parece propicio introducir el tema con una mirada general a la concepción del trabajo contenida en el pensamiento de Marx.

Capítulo I. *La crítica de Marx.*

1.1. Marx y el trabajo.

El concepto de *trabajo* en Marx es parte fundamental en todo el desarrollo de su pensamiento y está presente en la gran mayoría de sus textos, por lo tanto, tratar de abarcar el tema en estas pocas páginas sería pretencioso, por lo cual nos introduciremos en él en lo que respecta a los *Manuscritos: económico-filosóficos*, para formarnos una idea clara del *trabajo*, en un ámbito mas filosófico, que es lo que nos compete. Como primera cosa, el concepto de trabajo en Marx está enraizado, principalmente, en Hegel, y en menor medida en Feuerbach.

Marx tiene, así como Feuerbach, la idea de que el hombre, en tanto hombre, es un ser reconocible y determinable. Que puede definirse como hombre no sólo biológica, anatómica y fisiológicamente, sino también psicológicamente¹⁸⁸.

Además, al igual que Hegel, Marx piensa, cree y afirma que el hombre *varía* en el transcurso de la historia, se desarrolla, se transforma, es el producto de la historia; como *hace* la historia, es su propio producto. La historia es la historia de la autorrealización del hombre, no es más que la autocreación del hombre a través del proceso de su trabajo y su producción¹⁸⁹.

“*Toda la llamada historia universal* –dice Marx– no es otra cosa que la producción [creación] del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo [autocreación], de su *proceso de originación*”¹⁹⁰.

Queda claro, por lo dicho, que la concepción del hombre de Marx está también contenida en la filosofía hegeliana. En este sentido, Hegel parte del problema de la relación entre la esencia y la existencia. En el proceso de la existencia se realiza la esencia y, al mismo tiempo, existir significa una vuelta a la esencia. Se explica con palabras de Marcuse: “El mundo es un mundo extrañado y falso en tanto el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida ‘detrás’ de las formas fijas de las

¹⁸⁸ Cf. Fromm, E. “*Marx y su concepto del hombre*”. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1971. P.36. (Los corchetes son míos.).

¹⁸⁹ *Ibidem*. P. 37.

¹⁹⁰ Marx, K. “*Manuscritos: economía y filosofía*”. Ed. Alianza, Madrid, 1993. P. 155.

cosas y las leyes. Cuando el hombre, finalmente, alcanza esta *autoconciencia*, está no sólo en el camino de la verdad sobre sí mismo, sino también sobre su mundo. Y con el reconocimiento viene el hacer. El hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre”¹⁹¹. Para Hegel, el conocimiento no se obtiene en la separación entre sujeto y objeto, en lo que el objeto deviene algo distinto y opuesto al sujeto, sino que para *conocer* el mundo [objetivo], el hombre tiene que *apropiárselo*. El hombre y las cosas están en constante transición de una *existencia* a otra¹⁹².

Así también Goethe, hombre contemporáneo a Hegel, gran pensador del siglo XIX y su amigo, desarrolla una idea de productividad en el mismo plano que él, aludiendo a que “[...] todas las culturas en decadencia se caracterizan, para él, por la tendencia a la subjetividad pura mientras que todos los periodos de progreso tratan de conocer al mundo tal como éste es, a través de la propia subjetividad pero no separándose del mundo”¹⁹³. Tal como lo pensara Hegel, nos dice Goethe: “El hombre sólo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo: únicamente capta al mundo desde sí mismo, y a sí mismo desde el mundo. Cada nuevo objeto bien observado, crea un nuevo órgano en nosotros”¹⁹⁴.

Como lo expresará Hegel en la *Fenomenología*, hombre *es* hombre, en cuanto se relaciona activamente con el mundo, es individuo sólo en este proceso de captar al mundo productivamente, haciéndolo suyo, convirtiéndose en “amo de la naturaleza”. Sólo cuando es productivamente activo puede el hombre encontrar un sentido a su vida, y así gozarla de manera no codiciosa.

Ahora bien, siguiendo con lo anterior, tanto para Hegel como para Marx, el hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta al mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas, y captar al mundo con las mismas. Si el hombre no es productivo, y es por tanto, receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, por medio del existir productivo. De esta manera, se puede decir, que esta vuelta a

¹⁹¹ Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 115.

¹⁹² Cf. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 38.

¹⁹³ Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 40. Véase la conversación de Goethe con Eckermann, del 29 de Enero de 1826.

¹⁹⁴ Goethe, J. “*Importante resultado obtenido por una sola palabra ingeniosa*”. Vol. 4º, pp. 444 sq. Cf. Las cartas de y a Hegel, II, 248. En Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 27. También en Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 38. “[...] conoce al mundo sólo dentro de sí mismo y tiene conciencia de sí mismo sólo dentro del mundo”. Goethe, J. *Ibidem*.

sí mismo, a la esencia, en tanto existencia productiva, es la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior¹⁹⁵.

Por esta razón es que Marx, como Hegel, considera el trabajo como constituyente de la esencia del ser humano, o más bien, la producción, entendida como “actividad práctico-productiva”. Es la producción, en tanto me auto-produzco, lo que a juicio de Marx, me distingue de los animales. El concepto de producción o *praxis* se constituye así en el centro no sólo del ser humano, sino también de los otros órdenes o ámbitos de la realidad. La *praxis* emana necesaria y estructuralmente en todas las expresiones de la vida humana, pues tiene lugar en la apertura del ser humano al mundo y la realidad, por medio de ésta se realiza y desarrolla el hombre su ser en la historia, que se entiende así como un proceso real práctico. En consecuencia, configura la totalidad de la vida social.

Asimismo, la *libertad* y la *independencia*, para Marx, se basan en el acto de la autocreación mediante la “actividad práctico-productiva”, o como la llama en los *Manuscritos*, la *actividad vital*.

El hombre, por lo tanto, será independiente sólo si “[...] afirma su individualidad como hombre total en cada una de sus relaciones con el mundo, al ver, oír, oler, saborear, sentir, pensar, desear, amar; en resumen, si afirma y expresa todos los órganos de su individualidad”¹⁹⁶.

Toda la concepción de Marx de la autorealización del hombre puede entenderse plenamente sólo en relación a su concepto de trabajo. Aquí también sigue Marx el pensamiento de Hegel, pues entiende el trabajo como el acto de autocreación del hombre¹⁹⁷. Dice Marx, al respecto, en *El Capital*: “El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda.

¹⁹⁵ Cf. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 41-45.

¹⁹⁶ Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 49.

¹⁹⁷ Para Marx “[...] el trabajo y el capital no eran en absoluto [...] únicamente categorías económicas; eran categorías antropológicas, imbuidas de un juicio de valor enraizado en su postura humanista”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 50.

Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina”¹⁹⁸.

En definitiva, el trabajo para Marx, es la autoexpresión del hombre, una expresión de las facultades físicas y mentales del individuo. En este proceso de actividad vital el hombre se desarrolla, se vuelve hacia él mismo. Por esto, el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin, el producto, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana. Así el trabajo es susceptible de ser gozado.

La crítica principal de Marx a la sociedad capitalista 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”¹⁹⁹.

El concepto de trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, se expresa concisamente en su “[...] visión de la abolición completa de la sumersión del hombre en una sola ocupación [forzada] durante toda su vida. Como el fin del desarrollo humano es el del desarrollo del hombre total, universal, el hombre tiene que emanciparse de la influencia paralizadora de la especialización”²⁰⁰.

Como decíamos, la transformación del trabajo sin sentido, enajenado, en un trabajo productivo, productivo de mí mismo, de mi ser, libre, y no el mejor pago de un trabajo enajenado por un capitalismo privado o un capitalismo “abstracto” de Estado, será la principal motivación de la obra de Marx, al menos en lo que concierne a los *Manuscritos*.

¹⁹⁸ Marx, K. “*El Capital*”. Tomo I, p. 130. En Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 51.

¹⁹⁹ Cf. Fromm, E. *Ob. Cit.* P.52-53.

²⁰⁰ Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 53.

1.2. La crítica marxista al concepto de trabajo de Hegel: el trabajo enajenado.

La crítica de Marx al concepto de trabajo de Hegel está contenida en los *Manuscritos: económico-filosóficos* 1844, y se encuentra inspirada principalmente en la concepción hegeliana del trabajo expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*, en el apartado *señorío y servidumbre*.

En este apartado, como ya concluimos, Hegel destaca el carácter positivo del trabajo, en tanto el siervo o esclavo deviene en teoría a su autonomía por el trabajo. El proceso dialéctico entre el amo y el esclavo da por resultado la conquista de la autonomía de éste mediante el trabajo y su independencia respecto del *objeto* elaborado o formado, así como también su carácter *formativo*, educativo y civilizador, pues, como consecuencia inmediata de esta modificación y transformación de las cosas y el mundo está su propia creación, transformación y realización, siendo fuente del progreso de la humanidad.

Sin embargo, Marx considera que la forma de trabajo que se da en la sociedad moderna constituye la “enajenación” total del hombre.

La división social del trabajo, que preocupó a Hegel en las *Lecciones* y en *La Filosofía del Derecho*, se lleva a cabo sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad y obedece más bien enteramente a las leyes capitalistas de la producción de bienes. Bajo el imperio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana. Los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve víctima de las relaciones de la producción material. Aquí Marx subraya que su punto de partida materialista le viene impuesto por la cualidad materialista de la sociedad que le toca vivir y analizar²⁰¹.

“El obrero –dice Marx– es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la desvalorización 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”²⁰².

²⁰¹ Cf. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 268-269.

²⁰² Marx, K. *Ob. Cit.* P. 105.

En la concepción hegeliana, el obrero suprime dialécticamente el carácter de mercancía que tiene su trabajo, pero sólo en el conocimiento que adquiere de él y de su propia situación. Marx ve claramente esto y destaca el carácter negativo del trabajo, pues comprueba el hecho de que el objeto producido por el trabajo hace frente al obrero como *un ser extraño*, como un poder independiente del productor²⁰³.

“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 es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política [Industrial] como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación”²⁰⁴. El trabajo queda objetivado y se convierte en mercancía. De este modo lo que cobra valor es el objeto o mercancía y no el trabajador.

“La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo”. Es más, el trabajo mismo se transforma en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital”²⁰⁵.

Estas consecuencias están determinadas por el hecho “[...] de que el trabajo se relaciona con el *producto de su trabajo* como con un objeto *extraño*”²⁰⁶.

Es evidente entonces, que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño [de los objetos]. De este modo, su mundo interior se hace más pobre y menos dueño de sí mismo se vuelve él.

Esto ocurre básicamente porque “[...] el trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto”²⁰⁷”, por lo mismo, “cuanto mayor

²⁰³ Cf. Astrada, C. “Hegel y Marx. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos”. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires. P. 37

²⁰⁴ Marx, K. *Ob. Cit.* Pp. 105-106.

²⁰⁵ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 106.

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ Si en un comienzo, en la parte dedicada a Hegel, éste postula que *el poner la vida en el objeto* es algo positivo, pues la conciencia del siervo, el trabajador, se hace *amo del objeto* con lo cual llega a tener conocimiento del mismo, pudiendo elaborarlo y transformarlo, deviniendo con eso su propia elaboración y

es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* [*Entfremdung*] del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierta en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”²⁰⁸.

Con lo expuesto en la primera parte, dedicada a Hegel, queda claro que el trabajador no puede elaborar y crear nada sin la Naturaleza, sin el mundo exterior sensible, en el cual produce y se produce a sí mismo.

Sin embargo, declara Marx, así como la Naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, ya que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, ofrece también víveres y/o suministros en estricto sentido, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo²⁰⁹. Entonces y como consecuencia de esta relación —nos dirá Marx— cuanto más *se apropia* el trabajador del mundo exterior o naturaleza sensible, mediante el trabajo, tanto más se priva de *viveres* en este doble sentido, a saber: “En primer lugar, porque el mundo exterior cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *viveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador”²¹⁰. Por este motivo, éste se convierte en esclavo de su objeto en un doble sentido: “primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo*; en segundo lugar, porque recibe *medios de subsistencia*, es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador*, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*”²¹¹. Se establece, por lo visto, una relación de necesidad del trabajo, como producción de bienes para poder subsistir, agrega Marx: “El colmo de esta

formación, y en última instancia deviniendo *autoconciencia*. Ahora, en la realidad del trabajador analizada por Marx no es así, ya que en el momento de producir un objeto éste no le pertenece a él, y por lo tanto, la vida puesta en el objeto no le pertenece a él, sino al objeto. “El hombre enajenado que cree haberse convertido en amo de la naturaleza, se ha convertido en esclavo de las cosas y las circunstancias, en apéndice impotente de un mundo que es, al mismo tiempo, la expresión congelada de sus propias facultades”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 63.

²⁰⁸ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 106.

²⁰⁹ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 107.

²¹⁰ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 107.

²¹¹ *Ibidem*.

servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador”²¹².

Por esto mismo, “*la Economía Política oculta la enajenación esencial [en la naturaleza] del trabajo porque no considera [examina] la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción*”²¹³.

“*La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción*”²¹⁴.

Entonces la relación esencial del trabajo es la relación entre el *trabajador* y la producción.

En este sentido, y por este ocultamiento es que no se logra ver la infame desigualdad que se produce entre el trabajador y el que da trabajo, en este caso, el patrón [o amo], o el rico como lo llama Marx, por cuanto, la relación de los propietarios y los objetos de producción y la producción misma es la consecuencia de la relación del trabajador y el objeto de su producción, pues, el trabajo de éste llega a producir maravillas para los ricos, pero privaciones para él mismo, “[...] produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritus [inteligencia], pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador”²¹⁵.

En este instante asistimos a una primera forma de enajenación que se refleja en la relación del *trabajador con el producto de su trabajo*, como un objeto ajeno y que lo domina, y que es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y con el cual se enfrenta con hostilidad. No obstante, se producen dos formas de enajenación mediante el trabajo, pues el producto del trabajo del obrero, ocupando vocabulario marxista, es el resultado de un acto o actividad de la producción misma, el producto es el resumen de la actividad, de la

²¹²*Ibidem*. “La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más poderosa es la obra, más débil es el trabajador, cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado [esclavo] a la naturaleza queda el trabajador”. (El corchete es mío.). *Ibidem*.

²¹³ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 108. (Los corchetes son míos.).

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

producción. Por tanto, “[...] si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación”²¹⁶.

Se concluye que el extrañamiento del producto del trabajo es un resumen o el resultado que se genera en la enajenación de la actividad misma del trabajo. Por lo tanto, la actividad del trabajo es *externa* al trabajador y ya no pertenece a su ser, a su naturaleza. Por lo mismo, el trabajo no se ve como una actividad que afirma [o que realiza] la existencia humana de una manera positiva, sino por el contrario, el trabajador se niega a sí mismo. Trabajando, “[...] no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu”²¹⁷, se encuentra exhausto y abatido.

Como consecuencia, el trabajador sólo se siente en sí, o mejor dicho, junto a sí, fuera del trabajo, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo, fuera de sí. Su trabajo es, por eso, un *trabajo forzado*, no voluntario sino impuesto. Por eso, no es la satisfacción de una necesidad, sino un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo, o sea, otras necesidades, que no es o son su trabajo mismo²¹⁸.

En último término, el carácter externo del trabajo se demuestra por el hecho de que éste no es suyo, no es su propio trabajo, sino de otro, trabaja para otro, y por ende cuando está en el trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otro. La actividad del trabajador no es su propia actividad espontánea, es la actividad de otro, y por esto, la pérdida de sí mismo.

Aquí, claramente se produce un quiebre con respecto a la concepción hegeliana del trabajo, si bien, en todo lo dicho hay una diferencia con relación a lo que piensa Hegel, específicamente en la *Fenomenología*, esta pérdida de sí mismo es fundamental, pues para Hegel, sólo por mediación del trabajo es que el siervo, en este caso, el trabajador, deviene

²¹⁶ *Ibidem*. Marx explica la enajenación del trabajo, primero, en la relación del obrero con el producto de su trabajo, y segundo, en la relación del obrero con su propia actividad, nos dice Marcuse a propósito de aquello, lo siguiente: “El obrero en la sociedad capitalista produce bienes. La producción de bienes en gran escala requiere capital, es decir, grandes cantidades de riqueza utilizadas exclusivamente para promover la producción de bienes. Los bienes son producidos por empresarios independientes privados con el fin de obtener una venta provechosa. El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menor los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que él mismo ha creado”. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 271.

²¹⁷ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 109.

²¹⁸ Cf. *Ibidem*. “Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que como tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste”.

autoconciencia, a ser en y para sí mismo, y por lo tanto, además independiente, o sea, libre. Al contrario, Marx declara, que es por medio de este trabajo forzado que el ser humano se pierde a sí mismo, y más aún, llega al resultado de que el “[...] hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación [vivienda] y al atavío [adorno personal], y en cambio, en sus funciones humanas se siente como animal”²¹⁹, o se ve reducido a la condición animal. “Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal”²²⁰.

Es innegable, por cierto, que comer, beber y engendrar son funciones que pertenecen a lo humano, sin embargo dice Marx, consideradas en abstracto, aparte del medio de las demás actividades humanas y convertidas en fines únicos y últimos, son funciones animales²²¹.

Nos encontramos ahora en medio de la otra forma de enajenación que habíamos anunciado, que dice ver con la relación del trabajo y el acto de la *producción* dentro del *trabajo*.

Es, como hemos visto, la relación del trabajo con su propia actividad, como actividad extraña, que no le pertenece, se manifiesta una acción como sufrimiento, “[...] la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él. *La enajenación respecto de sí mismo* [auto-enajenación] como, la enajenación respecto de la cosa”²²².

Hemos descrito y determinado dos formas de enajenación por medio del trabajo, y según Marx, se infiere de estas dos una tercera, que a mí parecer, puede ser vista como la más relevante.

Marx considera al hombre como un *ser genérico*²²³, porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, la especie, y porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal*, y por lo tanto, libre²²⁴.

²¹⁹ *Ibidem*. (Los corchetes son míos.).

²²⁰ *Ibidem*. (Los corchetes son míos.).

²²¹ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 109.

²²² Marx, K. *Ob. Cit.* P. 110.

²²³ “El término ‘ser genérico’ está tomado de *Das Wesen des Christentums* de Feuerbach. Feuerbach utilizaba esta noción al establecer una distinción entre la conciencia en el hombre y en los animales. El hombre tiene conciencia no sólo de sí mismo como individuo sino de la especie humana o *esencia humana*”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P.109.

La vida genérica o de la especie, así como en el hombre y en el animal, consiste físicamente en que ambos viven de la naturaleza *inorgánica*²²⁵, cosa ya planteada con anterioridad por Hegel, y que “[...] cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive”²²⁶. Así las plantas, animales, piedras, aire, agua, luz, constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana, ya que el hombre vive de estos productos que la Naturaleza le ofrece, ya sea como alimento, para confeccionar una vivienda para protegerse, como vestimenta, etc. De esta manera, la universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la Naturaleza como su cuerpo inorgánico, primero, como medio de subsistencia inmediata, y segundo, como materia, objeto e instrumento de su actividad vital²²⁷.

La Naturaleza, nos dice Marx, es el cuerpo *inorgánico*²²⁸ del hombre, sin embargo, como tal, ella misma no es cuerpo humano. Es irrefutable que el hombre está y vive en la Naturaleza, y que sea su cuerpo significa que es por medio de ella que el ser humano subsiste [permanece], debido al constante intercambio, mejor dicho, proceso con ella. Existe, pues, una interdependencia, la Naturaleza está ligada consigo misma, pues yo soy parte de la Naturaleza, o la vida animal, como lo expresáramos en la concepción hegeliana.

Por esta razón, Marx entiende que en el trabajo enajenado, primero, la Naturaleza se convierte en algo ajeno al hombre [enajena a la Naturaleza del hombre], y segundo, y lo más importante, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, y por esto, hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en un medio de la vida individual²²⁹.

El trabajo enajenado, en primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica o de la especie y la vida individual, en segundo término convierte esta última, como abstracción, en el fin de la primera, también en su forma abstracta y enajenada²³⁰.

²²⁴ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 110.

²²⁵ Naturaleza inorgánica o cuerpo inorgánico, como se verá más adelante, se refiere a todo el reino amplísimo de lo no humano y necesitado de humanización. Sobre ella proyecta el hombre su actividad, es decir, la actividad que corresponde a su propia esencia, que es por ello actividad universal, trabajo.

²²⁶ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 110.

²²⁷ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 111.

²²⁸ Véase nota 25.

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ *Ibidem.*

Esto ocurre, porque desde ahora, el trabajo, *la actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre únicamente como un medio para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener la existencia física. Esta vida productiva es la vida genérica, la vida de la especie, es la vida que crea vida, en la cual reside todo *carácter de una especie*²³¹, específico y general, en este sentido, el carácter específico del hombre será, la actividad libre y consciente. Sin embargo, la vida misma aparecerá sólo como un *medio de vida*.

El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia, por lo cual, la actividad vital distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Éste, como ha quedado claro antes, es inmediatamente uno con su actividad vital, en cambio, esta conciencia [de sí] de la actividad vital hace al hombre un ser genérico, y sólo por esto es su propia vida objeto para él, y su actividad, una actividad libre.

Tal comportamiento tiene lugar por medio del trabajo, de la producción. Así, el hombre produce universalmente, como también llega a producir libre de la necesidad física inmediata, aún más, reproduce la Naturaleza entera, aludiendo al carácter universal de su trabajo, por lo cual puede y aprende a producir según la medida de cualquier especie y saber aplicar al objeto la medida que le pertenece. En cambio, los animales sólo producen lo que necesitan inmediatamente para sí, unilateralmente, y sólo en relación a la especie que pertenece, en otras palabras, es esclavo de su necesidad.

Sin embargo, nos dice Marx: “El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente [de sí] hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia* [física]”²³².

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración y transformación de la Naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona o considera a la especie como su propio ser, su propia esencia, o a sí mismo como especie [ser genérico]²³³.

²³¹ Lo que quiere decir Marx con “carácter de una especie”, es “[...] la esencia del hombre, es lo que es esencialmente humano, y lo que el hombre realiza, en el proceso de la historia, mediante su actividad productiva”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 45.

²³² Marx, K. *Ob. Cit.* P. 112. (Los corchetes son mío.).

²³³ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 112. En la “[...] adaptación de la Naturaleza inorgánica a las necesidades de la especie humana así como en la creación práctica de un objetivo, el hombre demuestra que es un ser específico consciente, esto es, un ser que se comporta con relación a la especie como a su propio ser, o sea, que exhibe su comportamiento con relación a sí mismo como ser específico”. Astrada, C. *Ob. Cit.* P. 40.

La producción del hombre, en tanto, es su vida activa como especie y mediante ella aparece la Naturaleza como su obra y su realidad. “El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*”²³⁴, porque el yo solo no se produce intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él²³⁵.

Por esto el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase también su *vida genérica*, su *vida como especie*, su objetividad real como especie, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, es decir, de la Naturaleza.

De esta manera, el trabajo enajenado transforma la actividad libre y autodirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física individual²³⁶.

Mediante la enajenación, la conciencia que el hombre tiene de su especie o género, se transforma, pues, en sólo un medio para él. Entonces, el trabajo enajenado convierte tanto la *vida del hombre como especie* y de la Naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, en un ser *ajeno* para él, en un *medio* para su *existencia individual*. Enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*²³⁷.

Ahondando en las características del trabajo enajenado, Marx pone de manifiesto lo *negativo* de éste, pues ha visto en él la causa de la enajenación del hombre frente al hombre y con respecto de su propia esencia. En la medida que el trabajo enajenado rebaja a un simple medio la libre actividad del hombre, él cambia la vida específica de éste, en un medio de su existencia física. De modo que el trabajo en tal condición no sólo enajena al hombre de su propio cuerpo, sino también de su ser espiritual, de su ser humano²³⁸.

Nos dice Marx: “una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico [de su especie], es la

²³⁴ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 112.

²³⁵ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 112.

²³⁶ Cf. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 112.

²³⁷ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 112.

²³⁸ “La enajenación o extrañamiento significa, para Marx, que el hombre *no* se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 55.

enajenación *del hombre con respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro. En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana. La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con otro. En relación al trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador”²³⁹.

Toda esta conceptualización del trabajo enajenado, es necesaria, expresa Marx, extrapolarla a la realidad, pues si manifestamos que el producto del trabajo me es ajeno y me enfrenta con un poder también ajeno, más aún, si mi actividad vital no me pertenece y me es ajena y forzada ¿A quién pertenece entonces? La respuesta de Marx mana de la pregunta misma, claramente a un ser que no soy yo, “a un ser *otro* que yo”, mas ¿Quién es este ser extraño a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo goce está el producto del trabajo? Pues, no puede ser otro que el *hombre* mismo²⁴⁰.

Dice Marx: “si el producto del trabajador no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador [...] ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres”²⁴¹.

Esta es la causa directa del trabajo enajenado, y el aspecto negativo del trabajo²⁴². Su actividad esencial es un tormento, mas una fuente de goce y placer para otro. Aquí, Marx

²³⁹ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 113. “[...] los individuos están aislados y enfrentados entre sí. Se relacionan unos con otros más bien a través de los bienes que intercambian, que a través de sus personas. La enajenación del hombre con respecto a sí mismo constituye a la vez un extrañamiento con respecto a todos los demás hombres”. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 274. El análisis que efectúa Marx del trabajo en el sistema capitalista de producción es, pues, un análisis profundo, que va más allá de la estructuras de las relaciones económicas, hasta el contenido humano efectivo. Relaciones tales como entre el capital y el trabajo, el capital y la mercancía, y las mercancías entre sí son comprendidas como relaciones humanas, relaciones de la existencia social del hombre. Cf. *Ibidem.* P. 273.

²⁴⁰ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 114.

²⁴¹ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 114.

²⁴² “El hecho de que una forma particular de vida social sea ‘negativa’ no le impide tener cualidades progresistas. Marx subrayó con frecuencia que el modo capitalista de trabajo tuvo un carácter claramente

nos hace recordar la afirmación de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* mediante su relación con otros hombres. Entonces, si el hombre se relaciona con el producto de su trabajo, como con un objeto *extraño*, ajeno, poderoso, independiente [de él], hostil, se relaciona de tal manera que otro hombre extraño, ajeno a él, poderoso, independiente [de él], hostil, es el dueño de este objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con una actividad no libre, se relaciona con ésta como actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, el dominio y el yugo de otro hombre²⁴³.

Toda enajenación de sí mismo y de la Naturaleza aparece en la relación que éste postula o presume entre los hombres, él mismo y la Naturaleza²⁴⁴.

Asimismo, “en el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento se opera es un medio práctico. En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes [hombres] que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto como su pérdida, un producto que no le pertenece, así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y su producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia”²⁴⁵.

De esta manera, Marx nos muestra que del análisis del hombre enajenado por medio del trabajo, surge como originaria de esta situación la *propiedad privada*.

“Mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño”²⁴⁶. La relación que se crea es con el

progresista en el sentido que hizo posible la explotación racional de todo tipo de recursos materiales, incrementó la productividad del trabajo y emancipó una multitud de capacidades humanas desconocidas hasta entonces. Pero el progreso en la sociedad de clases no implica un aumento en la felicidad y la libertad. En tanto no sea abolida la forma de trabajo enajenado, todo progreso seguirá siendo más o menos técnico y entrañará métodos más racionales de producción y una dominación racional del hombre y de la naturaleza. Con todas esas cualidades, el progreso lo que hace es agravar la negatividad del orden social, lo cual pervierte y restringe las fuerzas del progreso técnico. De nuevo en esto Hegel tenía razón: el progreso de la razón no es el progreso de la felicidad”. Marcuse, H. *Ob. Cit.* P. 433-434.

²⁴³Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 115.

²⁴⁴*Ibidem.*

²⁴⁵Marx, K. *Ob. Cit.* P. 115.

²⁴⁶Marx, K. *Ob. Cit.* P. 116.

dueño del trabajo, el capitalista, aquel hombre que no trabaja y se hace dueño del producto y de la actividad esencial del ser humano.

“La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa con la naturaleza y consigo mismo”²⁴⁷.

Si en un principio de su pensamiento Marx llegó a pensar que la propiedad privada era la causa del trabajo enajenado, como lo resuelve en la primera parte del primer manuscrito dedicado esencialmente al des-velo de los conceptos de la economía política de su tiempo, el análisis de éste le demostrará, que es por él, el trabajo enajenado, que surge la propiedad privada, y que con el tiempo se transformó en una interacción recíproca, a saber: en primer lugar, la propiedad privada es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo lugar, es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, “*la realización de esta enajenación*”.

Por esta razón, observamos y llegamos a comprender –agrega Marx– que el *salario* y la *propiedad privada* son idénticos, puesto que los salarios, como el producto u objeto del trabajo y el trabajo mismo remunerado, son sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo. En el sistema de salarios, el trabajo no aparece como fin en sí sino como un servidor de los salarios²⁴⁸.

La problemática de la distribución y desigualdad en los salarios, implicadas también en la división del trabajo, ha sido una constante en las sociedades capitalistas, aunque si bien la mayoría de los países europeos iniciadores de este modelo, y obviamente, las poblaciones pioneras que viven este proceso y este concepto de trabajo descrito por Marx, han logrado una distribución más o menos igualitaria de remuneraciones, creando con ello una gran clase de trabajadores, llamada clase media, no significa que ocurra lo mismo en otros países y otras culturas. Si observamos a países de África y sudamericanos, por ejemplo, sólo se distinguen dos grandes clases, la del capital y la de los trabajadores, que a su vez se divide en varias clases, alta, media, baja, dependiendo del trabajo que desempeñen en la sociedad [profesionales, técnicos, obreros, trabajadores esporádicos],

²⁴⁷ *Ibidem*. “Al decir ‘propiedad privada’, tal como se utiliza aquí y en otras ocasiones, Marx no se refiere nunca a la propiedad privada de los objetos de uso (una casa, una mesa, etc.). Marx se refiere a la propiedad de las ‘clases propietarias’, es decir, del capitalista que, como posee los medios de producción, puede contratar al individuo carente de propiedades para que trabaje para él, en condiciones que aquél se ve obligado a aceptar. La ‘propiedad privada’, en el lenguaje de Marx, se refiere siempre a la *propiedad privada dentro de la sociedad de clases capitalista y, en consecuencia, a una categoría social e histórica*”. Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 44.

²⁴⁸ *Ibidem*.

creando con ello diferencias casi insuperables y en donde la gran masa de la población es pobre, teniendo que trabajar en cualquier trabajo, la mayoría de las veces un trabajo *forzado* y con características de *enajenado* para poder subsistir. Marx es aún más categórico diciendo que cualquier alza en los salarios para lograr un tipo de igualdad entre los hombres, no sería más “[...] que una *mejor remuneración para los esclavos* y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos”²⁴⁹. La situación de un trabajador en una fábrica de la comunista Cuba, o una fábrica británica propiedad del Estado o en una fábrica de Estados Unidos como General Motors equivaldría esencialmente a lo mismo²⁵⁰.

Una solución para este problema, la liberación del hombre del trabajo enajenado, está en “[...] la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, que se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*”²⁵¹. Pero no en el sentido de que sólo se trate de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación incluye la emancipación humana en general²⁵².

Principalmente, esta expresión que se refiere al problema de la liberación de la humanidad, “[...] implica el supuesto fundamental de que el reino de la libertad se abre para el hombre sólo allí donde el trabajo humano deja de ser una imposición de la constricción externa de la necesidad y también de una externa finalidad que subyuguen al hombre y lo infra-humanicen. Por otra parte, está involucrada en ella la concepción hegeliana de la conciliación de la necesidad y la libertad, válida también para Marx”²⁵³.

Nos dice Marx, al respecto, en *El Capital*: “El reino de la libertad comienza de hecho sólo allí donde el trabajo, que está determinado por la necesidad y la finalidad externa, cesa; este reino reside, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la esfera de la producción propiamente material, [...] la libertad en este dominio sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo coloquen bajo un control comunitario, en lugar de ser dominado por él como por una potencia ciega, y ejecutar este intercambio con el mínimo gasto de fuerzas y bajo las condiciones más adecuadas y dignas de su naturaleza humana.

²⁴⁹ Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 116.

²⁵⁰ Fromm, E. *Ob. Cit.* P. 53.

²⁵¹ Marx, K. *Ob. Cit.* P. 117.

²⁵² Cf. *Ibidem*.

²⁵³ Astrada, C. *Ob. Cit.* Pp. 48-49.

Pero tal dominio queda siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de la fuerza humana, la que vale como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el que empero sólo se puede edificar sobre el reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada de trabajo es su condición fundamental”²⁵⁴, para construir el camino que conduce a la liberación del hombre.

Como vemos, la realización de la Libertad sigue siendo el fin terrenal más alto que el hombre tiene que conquistar por sí mismo, tal como lo planteaba Hegel y los pensadores del idealismo alemán, para los cuales la filosofía tiene que realizar la libertad del hombre, en tanto que la libre actividad de la razón y la humanidad en el hombre constituyen los bienes supremos.

²⁵⁴ Marx, K. “*El Capital*”. Tomo III, Vol. II. Cap. 48, pp. 951-952. Fondo de Cultura Económica, México. En Astrada, *Ob. Cit.* Pp. 49-50. Si atendemos bien a la cita notamos que la solución a la producción indiscriminada, a la dominación de la producción por una “potencia ciega”, es similar a la expuesta por Hegel en los manuscritos de Jena. Véase p. 52 en esta tesis.

Conclusión.

Hemos revisado las partes principales de los textos en las cuales Hegel expone su concepto de trabajo y la posterior crítica de Marx contenida fundamentalmente en los *Manuscritos* de 1844, y podemos obtener como conclusión lo siguiente: Hegel en la *Fenomenología* nos hace asistir a la génesis de la *autoconciencia* mediante el trabajo del esclavo o trabajador, que desde ahora adviene autónomo en relación con el mundo objetivo en que se halla situado, un mundo histórico de relaciones humanas. No obstante, el trabajador-esclavo adviene sólo en teoría a su autonomía mediante el trabajo, pues el proceso dialéctico, como proceso de la oposición de amo y esclavo tiene como escenario la *conciencia*. El trabajador-esclavo suprime dialécticamente el carácter de mercancía que tiene su trabajo, pero sólo en el conocimiento que adquiere de él y de su propia situación²⁵⁵.

Este conocimiento, esta *autoconciencia* de sí y su trabajo será visto como un momento *positivo* en la evolución humana, pues a través del *conocimiento* nacido del trabajo el ser humano se *educa*, se cultiva, se transforma y con ello *transforma* y *elabora* al mundo en que vive y a los objetos que le rodean siendo una fuente de progreso continuo para el hombre.

El objeto configurado y cultivado por el trabajo del hombre es en realidad, así como también la entiende Marx, la *objetivación* de un sujeto autoconsciente, que *piensa*, que es libre autoconciencia. Este sujeto que piensa es la conciencia que sabe que es la *sustancia* del mundo. Este pensar consiste en saber que el mundo objetivo es en realidad un mundo subjetivo, la objetivación del sujeto que piensa. Así logra comprender al mundo como su *mundo*. En este pensar soy libre, la libertad es la autonomía como autosuficiencia e independencia con respecto a todo lo externo, un *estado* en el que todo lo externo ha sido objeto de *apropiación* por el sujeto. Asimismo, si la libertad como autosuficiencia consiste en que si todo lo que no es enteramente mío o yo mismo restringe mi libertad, entonces la libertad sólo puede ser realizada en el pensamiento. Sin embargo, para Hegel esta no es la libertad verdadera sino una noción de libertad, pues carece del contenido concreto de la vida. La libertad y la independencia de la autoconciencia no es más que una etapa transitoria en el desarrollo del espíritu hacia la libertad real. Ésta se alcanza cuando el

²⁵⁵ Cf. Astrada, C *Ob. Cit.* P. 35-36. "El trabajo humano es el lugar y el momento en que el *Espíritu Absoluto* obtiene conciencia de su trabajo como proceso indefinido de su autodesarrollo". *Ibidem*.

hombre abandona la libertad abstracta del pensamiento y penetra en el mundo con plena conciencia que es *su propio mundo*²⁵⁶.

El sujeto concibe el mundo como su propia *presencia* y verdad, está seguro de que en él sólo se encontrará a sí mismo. La libertad debe realizarse y el sujeto autoconsciente que alcanza su libertad no lo hace bajo la forma del *yo* sino del *nosotros*²⁵⁷.

“El esclavo transforma el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crea con esto, un mundo hecho por él en el que será libre. Aunque sólo llegará a ello por el trabajo forzado y la angustia soportada en servicio del amo”²⁵⁸.

Aquí radica la crítica marxista a Hegel, ya que si éste llega a pensar que la conciencia que trabaja puede lograr, en alguna forma, la libertad a través de la producción del mundo, Marx lo niega.

Todo lo que el hombre, según Hegel, por medio del trabajo consigue, lo pierde en el sistema de *trabajo enajenado* que le toca presenciar, analizar y des-velar a Marx.

Hegel al concebir en la *Fenomenología* al hombre como *Espíritu*, es decir, atribuirle al hombre una esencia exclusivamente espiritual, y a la Naturaleza como el ser-otro, sólo puede determinar al trabajo como una conducta formal y abstracta. En este sentido, no pudiendo aprehender el trabajo su forma real de existencia, se ignora la humanidad total del hombre sensible y natural, salta por encima de la realidad sensible y afirma que el objeto de la conciencia es ella misma. La configuración del concepto de trabajo aparece en el movimiento dialéctico de la conciencia a la autoconciencia, en el cual se unifica dialécticamente el objeto de la conciencia con la autoconciencia. Esta es para él la verdadera esencia del hombre y por eso el acto de reapropiación del ser objetivo aparece como un regreso del sí- mismo al sí- mismo. El hombre rige como un ser no-objetivo, es decir, como un ser espiritual. Para Hegel la *enajenación* se concibe como la diferencia del *en sí* y el *para sí*, de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y el sujeto, es un proceso de autoconquista, con lo que se supera sólo la objetividad pero no la enajenación, sólo se reapropia la esencia objetiva del hombre. La superación real de la enajenación no se puede

²⁵⁶ Cf. Marcuse, H. *Ob. Cit.* Pp. 119-122.

²⁵⁷ *Ibidem.* P. 112.

²⁵⁸ En esta tesina p. 45. Cf. Kojève, A. *Ob. Cit.* P. 36-37

realizar de una manera no objetiva o espiritual, sino en una *acción objetiva* que altere las relaciones vigentes de la existencia²⁵⁹.

Para Marx la *enajenación* no es un estado de conciencia sino una situación objetiva. El trabajo, la actividad vital por medio de la cual el hombre llega a reconocerse a sí mismo, a los demás y al mundo, la fuente del progreso a la libertad, se encuentra *enajenado* en la sociedad industrial, y representa un hecho *negativo* para la humanidad. El producto del trabajo del obrero en el cual se exterioriza y se encuentra a sí mismo no le pertenece, hace frente a él como un ser *extraño*, un objeto que no le pertenece a él sino a otro hombre que se yergue como un nuevo amo más poderoso, teniendo como consecuencia todo lo expresado en el capítulo anterior, esto es, que a partir del extrañamiento o enajenación del hombre con su producto se enajena de forma inmediata su trabajo en sí, su actividad vital con la que se relaciona con el mundo, implicados todos los hombres, por lo cual se enajena de su propia especie, se enajena de su propia esencia. Por lo tanto, mientras el hombre no supere esta situación no podrá realizar jamás su libertad y la libertad de toda la humanidad. Para que esto se lleve a cabo, Marx propone, como solución o vía a seguir, la *emancipación* de los trabajadores de la *propiedad privada* que proporciona el trabajo enajenado, donde el trabajo humano deje de ser una imposición determinada por la necesidad y finalidad externa.

En el sistema de trabajo enajenado los individuos humanos quedan irremediabilmente separados así los unos de los otros por un egoísmo radical, pues la satisfacción de las propias necesidades individuales constituye el único norte de su acción, el hombre se deforma en lo específicamente humano y queda subordinado a lo genéricamente animal, a lo puramente individual, como vimos con anterioridad. La especie queda como un medio para la vida individual, la esencia subordinada a la existencia física, y la sociedad se disuelve en una pluralidad de átomos aislados²⁶⁰.

A pesar de esto la crítica de Marx a la *Fenomenología* es positiva, pues reconoce las diferenciaciones de Hegel, las mantiene y continúa, puesto que tiende a realizarlas. Comparte la autocreación del hombre como un proceso en el cual el trabajo cumple un rol esencial, destaca la concepción de la objetivación como enajenación y la apropiación como

²⁵⁹ Löwith, K. *Ob. Cit.* P. 387-390.

²⁶⁰ Cf. Marx, K. *Ob. Cit.* P. 34.

superación de esa enajenación; aprehendió la esencia universal del trabajo y entendió el mundo humano como resultado de éste último.

Si bien muchos comentaristas en estos temas dicen que Hegel no logra ver el problema de la enajenación del trabajo como lo hace Marx, debo apelar a favor de él, que una lectura detenida de las *Lecciones de Jena* deja, por cierto, una impresión contraria, aunque sí se plantea al igual que en toda la obra de Hegel el carácter abstracto, espiritual y universal del trabajo, en éstas visualiza el drama del trabajador como trabajador que *mecaniza* su labor, así como también la preocupación por la desvalorización del trabajo producto de la división y especialización del mismo, la deshumanización del trabajo a partir de la incorporación de máquinas o trabajo industrial y la indiscriminada producción de bienes o mercancías a necesidades abstractas de una sociedad que se sistematiza a partir de relaciones de cambio, tal como lo hiciera Marx, dando soluciones parecidas, por lo menos en lo que se refiere a la regulación, tomando en cuenta los distintos marcos históricos en el cual desarrollaron cada una de estas ideas.

En este sentido la crítica de Marx a Hegel debe ser pensada hoy día como una maduración y complementación inminente de su pensamiento, pues ambos ven en el sistema de *producción* de la sociedad moderna una desvalorización del trabajo humano, por consiguiente, una desvalorización del mundo humano.

El trabajo vuelve ya no sólo a representar un tormento, un castigo, como se expresaba y pensaba en tiempos antiguos, sino que es realmente este tormento. El *trabajo* es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la actividad vital como enajenación de la vida²⁶¹.

²⁶¹ *Ibidem*. P. 169.

Bibliografía

Bibliografía básica.

- Hegel, G. W. F. “*La Fenomenología del Espíritu*”. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.
- “*Filosofía Real*”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984.
- “*Principios de la Filosofía del Derecho*”. Ed. Edhasa, Barcelona, 1988.
- Marx, K. “*Manuscritos: economía y filosofía*”. Ed. Alianza, Madrid, 1993.

Bibliografía complementaria.

- Astrada, C. “*Hegel y Marx. Trabajo y alienación en la ‘Fenomenología’ y en los ‘Manuscritos’*”. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Fromm, E. “*Marx y su concepto del hombre*”. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Hyppolite, J. “*Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*”. Ed. Península, Barcelona, 1977.
- Kojeve, A. “*La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*”. Ed. Fausto. Buenos Aires, Argentina.
- Löwith, K. “*De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*”. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- Marcuse, H. “*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*”. Ed. Alianza, Barcelona, 1971.
- Ortega, A. “*La noción contemporánea del subdesarrollo. Marx y Weber*”. Bibliotheque Electronique des Etudiants. Bibelec, 1997-1998.
- Yunes, M. “*Renovar la lectura de Marx*”. En “*Socialismo o Barbarie*”. Argentina,