



La emancipación humana como “explosión sensible” de la actividad vital

Sebastián Martín*

Introducción

En un pasaje del extensamente citado y estudiado primer manuscrito de los *Cuadernos de París de 1844* observa Marx que “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, [1844] 2001, p. 106). Esta frase emerge en el contexto de la dilucidación de la primera de las formas de la alienación que el autor analiza en ese escrito temprano, esto es, la enajenación del producto del trabajo. Dentro de la tradición marxista esta afirmación suele ser comúnmente puesta en relación con el concepto de fetichismo de la mercancía, analizado por el pensador en el capítulo inicial del tomo I de *El capital*, cuya primera edición data, como se sabe, de 1867. En esta línea de interpretación se destaca el creciente carácter cósmico del mundo y la pérdida o el desvanecimiento de la dimensión humana como su consecuencia inmediata. Existiría, así, una relación inversamente proporcional entre el desarrollo de las cosas y de los seres humanos. Ahora bien, algunas preguntas que aquí deben naturalmente emerger son: este desfasaje, esta relación invertida ¿es necesaria? ¿indefectiblemente el desarrollo del mundo de las cosas atenta contra el despliegue y expansión del mundo humano? Como veremos, Marx considerará que esta situación de oposición es propia del modo de producción capitalista y que, de hecho, expresa el carácter extrañado de la actividad humana, que hace que todo proceso de producción suponga una relación de oposición entre sujeto y el objeto.

Si bien resulta evidente que en el proceso de producción y frente al objeto de su trabajo quien produce se encuentra constreñido/a y enfrentado/a a algo que lo/la opprime resulta necesario también atender a lo que

* Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional de la Pampa- sebastianmartin83@gmail.com

sucede en la esfera del consumo. El capitalismo presenta la singularidad de ser un sistema que desarrolla la capacidad productiva de la humanidad de un modo impensado en los modos de producción que le precedieron¹. Incrementa de manera abrumadora la disponibilidad de valores de uso pero, no obstante, atenta contra las posibilidades de apropiación y goce colectivo de dicha producción. La creciente magnitud de la producción no se corresponde con el desarrollo de las condiciones que hacen viable el humano disfrute de lo realizado. Así, la distancia entre los objetos que pueblan el mundo y los seres humanos se agiganta. En su carácter de útiles, las cosas abren posibilidades novedosas e insospechadas que, en ocasiones, no pueden ser adecuadamente usufructuadas por sus productores/as, generando así un hiato entre las posibilidades y lo efectivo.

Partiendo del lugar que ocupa en los escritos de Marx la sensibilidad (y también el cuerpo) procuraremos aquí repensar el enlace existente entre humanidad, objetos y naturaleza, producción y consumo, necesidad y goce. Esta operación permitirá, creemos, abrir el horizonte a formas renovadas y poco exploradas de entender la superación de la enajenación, no ya como un fenómeno que involucra de manera exclusiva a la conciencia sino también, al menos en igual medida, la sensibilidad.

Para llevar a buen puerto esta tarea emprenderemos una lectura crítica de los *Manuscritos de París de 1844* revisitando y poniendo en valor la reflexión que en ellos realiza Marx sobre la sensibilidad y el cuerpo. En este sentido, será fundamental recuperar las nociones de trabajo y producción en sus dos sentidos: como actividad enajenada y como esencia vital humana. A los efectos de realizar esta reconstrucción recurriremos también a otros textos del pensador, fundamentalmente póstumos, como la *Ideología alemana* (1846) y los *Grundrisse* (1857-1858).

Trabajo y actividad productiva como esencia vital humana

A partir de la redacción de los *Manuscritos de 1844* comienza Marx a dar forma a una reflexión en torno al trabajo como esencia genérica que, con desplazamientos, lo acompañará a lo largo de toda su labor intelectual. Lo

1 Existen quienes consideran que, incluso, el desarrollo del capitalismo supera con creces los límites de lo planetariamente sostenible. Sobre este punto puede consultarse, por ejemplo, el reciente trabajo de Nancy Fraser titulado *Capitalismo caníbal* (2023).

propio, la singularidad del modo de ser humano reside, para él, en esta actividad que expresa en el mundo la potencia voluntaria, consciente y libre de nuestra especie. El hacer humano se presenta entonces bajo la égida de lo vital, por ello:

La vida productiva misma es [...] la vida genérica. Es la vida que crea vida.

En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. (Marx, [1844] 2001, p. 112)²

Como decíamos, esta perspectiva, con pequeñas variaciones que probablemente obedecen más a razones propias de las diversas coyunturas de la escritura que a movimientos conceptuales, persistirá en su meditación. Así, podemos ver que en el año 1849 escribe en *Trabajo asalariado y capital* que “el trabajo mismo es la propia actividad vital del obrero” (Marx, [1849] 1985, p. 10). Años más tarde, en 1867 y en la cima de su pensamiento maduro, afirmará en *El Capital* que el trabajo, en su condición de metabolismo de la humanidad con la naturaleza pone en movimiento aquellas potencias que dormitan en el ser humano y que de este modo “al operar ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza” (Marx, [1867] 2018, p. 215-216). En ese movimiento y fuerza en devenir que es el ser humano, se presenta la ocasión para el desarrollo de las potencias que yacen latentes a la espera de la coyuntura propicia que desencadene su hacerse mundo y carne. Finalmente, en *Crítica al programa de Gotha*, un texto póstumo redactado en 1875, afirmará el autor (ya en su vejez) que en la “fase superior de la sociedad comunista [...] el trabajo no se[rá] solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital” (Marx, [1875] 2015, p. 446). Este recorte, que de ningún modo pretende ser exhaustivo refleja, no obstante, el punto en consideración, a saber, el lugar central que el trabajo presenta en la idea que Marx tiene de los seres humanos.

Sostener que el trabajo y la producción constituyen la esencia vital humana consuma una fuerte apuesta conceptual del pensador alemán. Entenderlos como aquello que nos hace ser lo que somos es tomar una distancia radical respecto de la tradición que entendió nuestra naturaleza en referencia a Dios (criaturas hechas a imagen y semejanza de la divinidad)

2 Todos los subrayados presentes en las citas corresponden al original.

o como el resultado de nuestra razón. El posicionamiento de Marx es, en este sentido, disruptivo respecto de una forma de pensar que podríamos entender, en un sentido amplio, como metafísica³. En *La ideología alemana*, texto redactado junto a Friedrich Engels entre 1845 y 1846 leemos:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se haya condicionado por su organización corporal. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 19)

El aspecto vital de la esencia humana reside en su dimensión dinámica, en su forma abierta al proceso que sólo deviene contenido en/con el tiempo. Éste resulta un factor insoslayable para dilucidar la dimensión genérica del trabajo en la medida en que toda actividad humana se abre al juego de la historia. Para nuestro autor, la esencia no se cristaliza en la fijeza de lo ahistorical, sino que se entrelaza constitutivamente al tiempo y su fluir. La esencia humana es tal en la medida que deviene, en la historia, comunión de mundo social y natural. De allí que el comunismo sea:

Como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. (Marx, [1844] 2001, p. 139)

3 Nuestra interpretación se aleja aquí de la realizada por Martin Heidegger en su conocida *Carta sobre el humanismo* (1947). En ella, sitúa a Marx como un pensador más dentro de la historia de la metafísica, por el lugar constitutivo que el materialismo otorga al trabajo y, según el cual: “todo ente aparece como material de trabajo”. A pesar de esto, ubica Heidegger a Marx en un lugar privilegiado en la historia del pensar, justamente por su noción de alienación: “Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias”. Es que “partiendo de Hegel, Marx reconoció [en] un sentido esencial y significativo como [el] extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno” (Heidegger, 2001: 54).

El carácter constitutivo que reviste el trabajo en el pensamiento de Marx y la persistencia de esta tesis a lo largo de sus escritos, es señalada y subrayada por numerosos/sas autores/as de variadas tradiciones. Podemos ilustrar en una enumeración heterogénea, pero no por ello total, esta diversidad. Así, por ejemplo, afirman que para nuestro autor: al trabajo puede considerárselo como el “fenómeno originario, como modelo del ser social” (Lukács, 2008, p. 58); que “el trabajo en su forma más auténtica, es un medio para la autorrealización verdadera del hombre, para el desarrollo de sus potencialidades” (Marcuse, 1969, p. 16); que el concepto de producción equivale a autorrealización (Eagleton, 1999, p. 37); también que “el trabajo es la autoexpresión del hombre [...] en este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo [...] el trabajo es un fin en sí” (Fromm, 2014, p. 52); que “ofrece un comienzo de liberación concreta [...] porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso” (Sartre, 1946, p. 88); que los seres humanos sólo existen “en el modo de la potencia, de una potencia en acto que es, simultáneamente, acto de potencia” (Casanova, 2016, p. 8); que el materialismo de Marx no remite a la primacía ontológica de la materia sino que, más bien, se expresa “en una determinada metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo” (Heidegger, 2001, p. 54); que “lo que ante todo distingue al hombre del animal es una específica actividad vital, la cual constituye su más propia esencia [...] el trabajo” (Màrkus, 1974, p. 10); que en el trabajo, “la creación que realiza el hombre es creación de su propia vida, en realidad, una creación progresiva de sí mismo” (Mondolfo, 1964, p. 37); que “los seres humanos forman un tipo natural (o especie) diferenciado porque producen y reproducen colectivamente las condiciones de su vida social a lo largo del tiempo” (Rawls, 2009, p. 443); que el trabajo como autorrealización, para Marx, puede definirse como una actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo (Elster, 1992, p. 46); finalmente que existe una novedosa unidad práctica entre *poiesis* y *praxis* que “intenta desplazar radicalmente la manera en que se comprendió [la esencia humana], no sólo en lo que respecta al ‘hombre’, sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la ‘esencia’” (Balibar, 2006, p. 36)⁴.

⁴ Cabe mencionar aquí dos excepciones de peso a esta línea de interpretación. La primera de ellas viene de la mano de Hannah Arendt. En su libro *La condición humana* (1969) parte de la presentación de tres actividades que conforman, en

Hasta aquí hemos avanzado en la descripción e interpretación del concepto de trabajo en Marx desde una perspectiva que, bien podríamos comprender como positiva. Partiendo de la certeza de que el ser humano es actividad, movimiento de generación en y de la historia, se hace evidente para nuestro autor que la esencia vital humana no puede ser sino actividad productiva, en efecto, reiteramos: “qué es la vida sino actividad” (Marx, 2001, p. 111). Como es sabido, la centralidad del trabajo para la humanidad es parte del legado hegeliano que Marx recoge y atesora y del que se valdrá para criticar el materialismo estático de Feuerbach.

Dentro de la tradición marxista se ha reflexionado sostenidamente en torno a los efectos y al potencial que la emancipación de la clase trabajadora pueda traer aparejado para una sociedad postcapitalista. La meditación en torno al trabajo efectuado en condiciones no alienadas ha enfatizado primordialmente en las consecuencias que el mismo tendría fundamentalmente sobre la conciencia y la razón humana. Se han movido estas interpretaciones, en algún sentido, bajo la égida de una comprensión pri-

conjunto, la *vita activa*: la labor (que se encuentra ligada a las necesidades biológicas y corporales del sostenimiento de la vida, que constituye su condición), el trabajo (como actividad no natural, productora de artificios, de mundo de cosas que conforman su condición) y la acción (una actividad no dependiente de las cosas que se da entre los hombres, de allí que su condición sea la pluralidad). Desde este marco afirma que el pensamiento de Marx no puede ser interpretado como una filosofía del trabajo sino como una filosofía de la labor. Postula que, gracias a éste, la labor pasó a ser teóricamente concebida como “la fuente de toda productividad y expresión de la humanidad del hombre” por ello, “definió al hombre como *animal laborans*” (Arendt, 2008: 113-114). En este sentido, para la autora, “el nada utópico ideal que guía las teorías de Marx” se reduciría al de una “humanidad socializada” por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida” (Arendt, 2008: 104). La segunda excepción la presenta Moishe Postone en su monumental *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993). Para el autor, existe un alejamiento de Marx respecto de lo que fueron sus trabajos de juventud. Podemos leer: “el significado de la categoría de trabajo en sus obras de madurez [de Marx] es diferente al que se ha asumido tradicionalmente, tratándose de una categoría históricamente específica antes que transhistórica. En la crítica madura de Marx, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista o moderna” (Postone, 2006: 45). Así, sólo en la sociedad capitalista el trabajo ocuparía un papel peculiar y específico vinculado a una interdependencia social cuasiobjetiva propia de esta sociedad. Este movimiento conceptual permitiría, en palabras de Postone pasar de “una crítica al capitalismo desde el punto de vista del trabajo” a una “crítica del trabajo en el capitalismo” (Postone, 2006: 48).



mordialmente epistemológica del ser humano. La misma, es deudora de una tradición que comprende la diferencia específica del animal humano en términos de razón y conciencia. György Lukács, por ejemplo, afirma que, en el trabajo en tanto actividad de autocreación de la humanidad, “la cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio consciente sobre sí mismo” (2004, p. 156). Esta primacía y dominio de la conciencia recae también para el autor sobre el cuerpo y los afectos, es decir, sobre las diversas formas de sensibilidad humana. También Herbert Marcuse, por su parte, sostiene que Marx entiende el trabajo exclusivamente como “la utilización consciente de las fuerzas de la naturaleza [...] para [la] satisfacción y disfrute” (1969, p. 16) de las necesidades de hombres y mujeres. Su énfasis en la condición consciente oblitera o escatima importancia a aquellas formas de vinculación con la naturaleza centradas en una dimensión sensible y afectiva. Además, el acento puesto en la utilidad menosprecia experiencias ajenas a esta lógica como pueden ser, tal y como veremos más adelante, las de corte estético.

Tomando distancia de estas lecturas centradas de manera casi exclusiva en la conciencia, es nuestra intención aquí aventurarnos en el terreno de la corporalidad y la sensibilidad para, allí, vislumbrar qué efectos tendría sobre los seres humanos la liberación del trabajo enajenado según Marx. Creemos que, desplazar la variable de análisis mediante la incorporación de una nueva dimensión a ser considerada, ofrece también la posibilidad de revisar, ampliar y actualizar lo que se ha entendido en la tradición marxista por esencia humana, enriqueciendo sustancialmente esta idea desde una perspectiva que se mueva aún en el horizonte de posibilidades abierto por el pensador alemán.

En un sentido nada desdeñable, la responsabilidad de esta interpretación de la emancipación de la producción restringida a la esfera de la conciencia y la razón se debe, muy probablemente, a un desplazamiento conceptual del mismo Marx. En la *Ideología alemana*, como vimos, aquellas concepciones antropológicas que hacen del ser humano un ser esencial y primordialmente racional eran descartadas de plano. Años más tarde, en *El Capital*, parece cobrar esta idea una relevancia antes denegada. En contraste con sus postulados tempranos, donde había puesto un fuerte énfasis en la dimensión corporal y sensible para entender la singularidad de la humanidad y el modo de darse el trabajo (tanto en su fase dominada por el modo de producción capitalista, como en su futuro emancipado), en el

texto de 1867 advertimos -en la pluma de Marx- un notorio movimiento. Si a esta cuestión sumamos el hecho de que hasta comienzos de los años 30 los escritos de juventud no fueron editados⁵ podemos entender, quizás, el fuerte énfasis que en la tradición marxista recibió el tratamiento del trabajo desde la matriz de análisis propuesta por *El Capital*. Veamos entonces cómo define Marx el trabajo en aquel escrito. Aquí, al igual que en los *Manuscritos de 1844*, diferenciará la actividad que “pertenece exclusivamente al hombre” de la que realizan el resto de los seres vivos.

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no solo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales. (Marx, [1867] 2018, p. 216)

El fragmento aquí citado se encuentra al inicio del capítulo V, puntualmente en su segundo párrafo. Tras una breve exposición inicial donde el autor reflexiona en torno a la necesidad de “investigar el proceso de trabajo prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma” (Marx, [1867] 2018, p. 215) se abre paso, en el segundo, a presentarlo en un sen-

5 Los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* aparecen publicados por primera, bajo el sello editorial Kröner, en 1932, de la mano de Siegfried Landshut, alumno y discípulo de Heidegger. El mismo año, aparece también *La ideología alemana*, redactada originalmente por Engels y Marx entre 1845-46, esta vez, de la mano de David Riazanov a través del Instituto Marx-Engels-Lenin.

tido abstracto, esto es, independiente del modo de producción específico en que se inserte. En las primeras líneas aparece la conocida referencia al trabajo como proceso metabólico con la naturaleza, en el que el cuerpo y sus fuerzas ocupan un papel significativo. Ahora bien, tras esta sucinta mención, y al verse en la necesidad de abordar la especificidad y singularidad de la actividad humana frente a la de los animales, Marx desplaza notoriamente el eje del análisis. Aquí no podemos ser indiferentes a la secuencia de conceptos y categorías que el autor, deliberadamente, subraya en su escrito: imaginación, idealmente, efectúa, efectiviza su propio objetivo, sabe, orientada a un fin, atención. Vemos que las palabras resaltadas remiten, en efecto, al trabajo humano como una actividad constitutiva y fundamentalmente racional, que involucra de manera primordial la conciencia. Es esta definición y caracterización una de las primeras cosas que convoca nuestro interés. El hecho de que ahora Marx haya incorporado la noción de fuerza de trabajo como distinta de la idea de trabajo no modifica en nada la situación que aquí nos compete, a saber, el desplazamiento del cuerpo y la sensibilidad en su definición e intelección de la actividad productiva.

Como puede apreciarse a partir de la cita, la distancia que separa esta idea de trabajo elaborada en 1867, es significativa respecto de la esbozada allá por 1846 en la que la conciencia no tenía un peso privilegiado para comprender el proceso de trabajo y, con él, la naturaleza humana. Dicho esto, y atendiendo a que el curso de las investigaciones de los más reputados/as marxistas ha tomado y ha discurrido en esta vía, es que resulta oportuno y necesario preguntar sobre el lugar que el cuerpo y la sensibilidad tendrían en una sociedad emancipada y poscapitalista según Marx. Existe para ello una meditación dispersa, pero sostenida, del autor a lo largo de sus escritos, fundamentalmente en los *Manuscritos de 1844*, donde reflexiona en torno a la sensibilidad, sus posibles espaciales y temporales.

Como ya hemos señalado, para Marx, el ser humano, la vida humana es actividad. Esto es lo que de manera un tanto lacónica e indirecta afirma Marx en 1844. Ahora bien, en la *Ideología alemana*, redactada entre 1845 y 1846, reaparecerá una versión más elaborada de esta tesis. La misma ganará en desarrollo, tanto en lo que refiere a la extensión como en el nivel de conceptualización. Podemos leer allí que, la producción de los medios de vida, el trabajo en cuanto actividad vital, es:

Un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 19)

Para Marx, cuando el modo en que se produce es extrañado, esta condición se refleja directamente en la forma y el modo en que viven los/las trabajadores/as. En el orden del “cómo” se daría así una correlación directa, una suerte de linealidad entre vida y acción entre ser-hacer. Naturalmente, advierte aquí el autor un problema fundamental ya que, el momento y el espacio en que se consuma la actividad humana por an-tonomasia, no constituye una instancia de despliegue de potencias y de goce, sino de penuria y sufrimiento. En lo que refiere al “qué” de la producción enajenada, cuya forma conocida más desarrollada se presenta en el modo de producción capitalista, podemos advertir que la linealidad del principio ser-hacer se fractura. En efecto, los valores de uso que la humanidad produce se caracterizan por una creciente sofisticación, complejidad, diseño estético, funcionalidad, practicidad e “inteligencia”. Este es el “qué” de la producción en el capitalismo, no ya la mera elaboración de objetos satisfactores de necesidades biológicas inmediatas. Ahora bien, lo que aquí acontece es que “lo que es el producto de su trabajo no lo es él [trabajador]” (Marx, [1844] 2001, p. 107) pues, en la Economía Política la realización del trabajo aparece “como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (Marx, [1844] 2001, p. 106). Por ello, en la medida en que más se “vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es” (Marx, [1844] 2001, p. 107).

O sea que, en el orden del “cómo” de la producción, la explotación resulta transparente, lineal y directa ya que la forma de producir se condice con la vivencia diaria de quien trabaja. La labor es rutinaria, monótona, “forzada” y “externa” (Marx, [1844] 2001, pp. 109-110), al igual que la vida de los/as trabajadores/as que ejecutan dicha actividad. En lo que refiere a la explotación en torno al “qué” de la producción se genera una suerte de velo que se presenta revestido con una pátina de progreso. Los objetos, los

bienes y los servicios puestos a disposición, los valores de uso, en definitiva, son día a día más específicos, efectivos, veloces, precisos, etc. Por ello la desrealización del trabajador parece, en algún punto, compensada por la creciente perfección del valor de uso. Se presenta, por ende, como una suerte de “costo de producción” o “daño colateral”. El progreso en el capitalismo viene sólo de la mano del sacrificio. En este modo de producción, el avance en bienestar y felicidad de algunos/as (a quienes se identifica con la “humanidad”) demanda y exige el martirio y privación de un sinfín de individuos⁶.

Trabajo, producción y sensibilidad

Retomando la idea que, en algún sentido hemos dado en llamar positiva del trabajo, podemos observar que los textos póstumos de Marx (fundamentalmente en los *Manuscritos de 1844*) son ricos en intuiciones en torno a la centralidad de la sensibilidad y el cuerpo en el desarrollo del ser humano. Exploraremos ahora, entonces, la trabazón interna entre estas dos dimensiones y la actividad vital humana. La estructura temporal y dinámica de la sensibilidad y el cuerpo hace que nos resulte imposible, desde Marx, entenderlos como materia fija y estática. El arrojo al tiempo afecta no sólo a la conciencia humana sino también, al menos en igual medida, a estos dos. Emancipar el trabajo es, por ello, no sólo liberar las potencias latentes de la conciencia sino, además, las que dormitan en la sensibilidad y el cuerpo como productos de la historia, como devenir social y colectivo. Atendiendo justamente a estas razones afirma Carlos Casanova que:

La concepción antropológica en Marx es indivisible de una determinada concepción estética del hombre [...] A la concepción del hombre, en tanto viviente que existe en el modo del poder-hacer, que actúa manteniéndose, cada vez, en relación con su propia capacidad de uso (y de no uso) de sus fuerzas activas, se vincula la concepción de los órganos de los sentidos como productos históricos y formas metamórficas de práctica social,

⁶ Para revisar el estado de esta cuestión en el presente puede consultarse la reciente publicación de George Caffentzis *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo* (2020). Allí, entre otras cosas, el autor analiza y estudia el costo humano del desarrollo técnico y maquinico. Según él, todo “salto en la tecnología se financia con el pellejo de los obreros más privados de tecnología” (p. 86).

como las formas de exteriorización a través de las que el hombre viene sensiblemente a la presencia [...] El hombre es, según Marx, ese ser que sólo existe en el modo de la praxis de sus sentidos, extrañado o apropiado, y confinado a lo posible de esa praxis de sí. (2016, pp. 7-8)

En tanto ser vivo que es esencialmente actividad, el ser humano se mueve en un mundo que lo afecta y al cual, a su vez, transforma/conserva mediante su praxis. Tal y como se advierte en la cita anterior, las fuerzas activas, en cualquiera de sus dos movimientos (transformación o conservación) se encuentran intrínsecamente ligadas a los órganos de los sentidos, los cuales se despliegan socialmente en el curso de la historia. En reiteradas ocasiones señala Marx que, justamente, la sensibilidad se manifiesta en el espacio y el tiempo de lo común, del ser con otros/as como su condición de posibilidad e inteligibilidad. No advertimos aquí la existencia de ninguna suerte de *tabula rasa*, de ningún prístino e impoluto punto inicial para la captación de nuestro ser en el mundo. De hecho, para nuestro autor, “el ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia” (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 31). La maldición de la materialidad, hace impensable cualquier interacción adánica con el mundo. Captar lo dado y expresarse en ello no son procesos que revelen el resultado de la puesta en escena de potencias individuales (*Cfr.* Casanova, 2016, p. 11). Son, ambos, el fruto históricamente sedimentado de prácticas sociales de ser-hacer con otros/as el mundo. Resulta oportuno tener presente que, “lo posible de esa praxis de sí” se predica justamente de un ser genérico a quien el/la otro/a ocupa y preocupa pues, el ser humano, “en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo” (Marx, [1844] 2001, p. 138). Para Marx, mundanidad y humanidad conforman una totalidad de sentido inescindible. Respecto del ser con otros/ as ha quedado esto ya claro, necesitamos siempre de los/as demás para ser pues, “el individuo *es el ser social*” (Marx, [1844] 2001, p. 142).

Otro tanto ocurre con la naturaleza, con la que la humanidad comparte una relación metabólica (Marx, [1867] 2018). No podemos, desde Marx, concebirla como absoluta exterioridad. El carácter inorgánico de la naturaleza no revela hiato alguno sino, más bien, expresa una falta o carencia constitutiva en el modo de darse lo humano, una necesidad. Del mismo modo en que, por su carácter genérico, los/as otros/as constituyen una necesidad “*inmediata y natural*” para el individuo (Marx, [1844]

2001, p. 137), también se erige la naturaleza como una necesidad⁷. De allí resulta que, afirmar “que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza” (Marx, [1844] 2001, p. 112). Tal es la profundidad de esta ligazón que, en una sociedad emancipada, la esencia humana se convertiría en naturaleza y la naturaleza devendría esencia humana⁸. El campo de manifestación de este movimiento sería, justamente, el de la relación del individuo con los/as otros/as.

La sensibilidad humana, fraguada al calor de la historia, es la cristalización de las conquistas o los retrocesos acaecidos en el marco de las luchas de clases pero, también, de las ambientales, de género⁹ y raciales. Se entiende entonces que ese complejo dispositivo cobre, a partir de este mar-

7 Resulta muy interesante aquí el hecho de que Marx piense que la vara para medir el grado de cohesión y desarrollo social sea lo que denomina “relación *natural* de los géneros”. A pesar de lo que el concepto de “natural” pueda inducir a pensar, el autor está concibiendo los vínculos sociales como frutos del devenir histórico, como una situación que no se encuentra, ni debe estarlo, osificada. Lo “natural” estaría operando aquí, entonces, como patrón de medida o, para usar una expresión de Agnes Heller (1998) sobre el concepto de “normalidad”, como “criterio valorativo”. Esto es, como un concepto que permite evaluar “el grado de cultura” en que se encuentra toda una sociedad. Si, en una lectura generosa del pensador, obviamos la manifiesta limitación de su concepción binaria podríamos, tal vez, sostener que Marx sospechó la existencia de un vínculo estrecho entre la cuestión de género y lo ambiental/ecológico. Sin pretender hacer de él un ecofeminista sería quizás factible concederle que instala o al menos orienta una reflexión que se articula sobre esta relación que, necesariamente, debe ser pensada. Cabe recordar que, también desde la limitación del binarismo, supo recuperar estos pasajes de los *Manuscritos* la filósofa feminista Simone de Beauvoir en la conclusión de su libro *El segundo sexo* (Cfr. 1999: 724-725).

8 En reiteradas ocasiones denuncia Marx en los *Manuscritos de 1844* el hecho de que el modo de producción capitalista “convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre” (Marx, [1844] 2001: 112), que se expresa como un vínculo instrumental de mera utilidad, sostenido por esta condición de exterioridad. También Fraser (2023) invita a una interpretación ampliada del capitalismo que permita poner en foco a la naturaleza como una de las “moradas ocultas” del capital a las que éste sistemáticamente devora y, con ello, sus mismas condiciones de posibilidad de existencia.

9 Un ejemplo interesante dentro del feminismo marxista lo constituye el caso de la teórica rusa Aleksandra Kolontái (1872-1952). En sus trabajos ha explorado la

co, un lugar primordial. Producción y consumo expresan y manifiestan de manera inequívoca una distribución del orden sensible, configurando regímenes y formas en pugna, propios de una sociedad fragmentada. Entre producción y consumo existen para Marx ([1857-1858] 2007) una serie de mediaciones. De una parte, el consumo produce el sujeto al que se destinan los productos. Crea así el impulso subjetivo de la actividad productiva, al disponer de manera ideal el objeto como necesidad y finalidad. Por otra parte, la producción crea los materiales que fungen de objeto al consumo, pero no de cualquier modo. La producción no produce objetos en general, sino de manera específica, hecho que marca el modo en que deben ser consumidos. Por ello:

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetivamente sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12)

El extrañamiento propio del capitalismo hace que, tanto en sentido objetivo como subjetivo, la producción y el consumo se presenten como configurados en función de la pertenencia de clase. Es la sociedad, escindida en opresores y oprimidos, la que asigna campos y espacios en materia estética. Obviamente no nos referimos aquí “sólo [a] los cinco sentidos, sino también [a] los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos” (Marx, [1844] 2001, p. 146). Toda sociedad fragmentada trunca necesariamente, por su dinámica propia, el horizonte de posibilidades de experiencias. No toda experiencia se encuentra abierta a cualquiera. La enajenación no es exclusivamente un fenómeno de conciencia sino que ataña, en medida semejante, al cuerpo humano y a sus órganos de la sensibilidad, a su sentido estético, haciendo inviable la libre autoexpresividad de la actividad.

Según Margaret Rose (1984), en los *Manuscritos de 1844* buscará Marx discutir con el idealismo de Max Schiller. Para este último los órganos

relevancia del cuerpo, la sensibilidad y el goce femenino para el advenimiento de la mujer nueva.



de los sentidos, como dispositivos al servicio de la captación del mundo, pertenecen al reino de la necesidad. La verdadera formación artística consistiría, entonces, en la liberación de los mismos, en un distanciamiento. Schiller, siguiendo a Kant, sostiene que la educación artística remite al orden del “desinterés”. En oposición a esta tesis Marx afirmará que, en un modo de producción (y consumo) signado por la alienación, no puede el goce estético sustraerse a esta dinámica. Su lógica no es autónoma o independiente de la producción (y el consumo) humano general. Por ello, argumentará que, tal y como ocurre con la producción general, en el caso de la producción artística su liberación consiste, precisamente, en estar al servicio de las necesidades propias de quien produce. Aquí el desplazamiento conceptual radica en que liberarse no es ir más allá de los órganos de la sensibilidad y el cuerpo, sino posibilitar la emergencia de una “completa vida sensual” (Cfr. Rose, 1984, p. 74). En efecto, para él, el goce no remite al orden de la pasividad, sino que es expresión sensible de afectación *de y en* la actividad.

Afirma Rose que, para comprender cabalmente la estética de Marx debemos reparar en que, en los textos parisinos, sintetiza los desarrollos de Moses Hess¹⁰ en torno a los efectos alienantes del dinero sobre la esencia humana, como así también de la teoría feuerbachiana sobre la alienación de la conciencia. Sólo podrá ser superado este estado de extrañamiento en la medida en que la propiedad privada, y su consecuente “sentido del tener”, sean abolidos. Con la desaparición de ambos veremos también erradicado el fetichismo. Los objetos, las cosas que pueblan el mundo, devendrán útiles al servicio de las necesidades humanas. La objetivación, tal y como ocurre en el trabajo humano, no será ya sinónimo de alienación (Cfr. Rose, 1984, p. 72). La producción, al no estar constreñida por los estrechos límites propios del “sentido del tener” (Marx, [1844] 2001, p. 144), abre el juego a la posibilidad de la emergencia de una “completa vida sensual” liberada y dispuesta al goce. En clara sintonía con esta perspectiva de análisis afirma Márkus que:

10 David Wittman, en su análisis de las fuentes del concepto de alienación, es de un parecer semejante. Afirma que: “lo que se juega en los *Manuscritos de 1844* es, en parte, una transformación radical de la teoría clásica de la alienación por medio de una refundición del concepto de propiedad que se apoya en una conjunción inestable de elementos conceptuales tomados de Hess, que había leído a Feuerbach, y que lleva a reevaluar el sentido de la objetivación y de la apropiación” (Wittman, 2009: 103).

La apropiación histórica de la cosa como medio de producción o como objeto de consumo no significa solamente que el hombre incluye en su campo de actividades ámbitos cada vez más amplios de fenómenos naturales; implica también y al mismo tiempo -por el lado del sujeto- que el hombre se apropiá de nuevas potencialidades esenciales humanas, de nuevas propiedades y capacidades humanas. Del mismo modo que unos nuevos objetos de consumo significan para el hombre nuevas posibilidades de goce, así también unos medios de producción nuevos significan para él la aparición de nuevas capacidades productivas, de nuevas habilidades. (Màrkus, 1974, p. 14)

La producción y el consumo no extrañados suponen el despliegue y la extensión de un mundo de posibilidades que cobra sustantividad en la relación que los seres humanos guardan con sus semejantes, la naturaleza y las cosas. El mundo amplía, por diversificación, el horizonte de experiencias, las cuales se hacen más complejas y múltiples. El campo de la sensualidad y de la corporalidad se expande redefiniendo permanentemente los límites entre lo social y lo natural. La posibilidad de una apropiación creciente, potencia el flujo y el caudal de experiencias que ponen en juego novedosas oportunidades de desarrollo, la aparición de nuevos campos de sensibilidad, y escenarios de disfrute y goce. La riqueza material, liberada del "sentido del tener" esto es, de la lógica de la propiedad privada y, por ende, del extrañamiento, supone la acumulación humana de capacidades, oportunidades y posibilidades. Màrkus (1974) entiende que, para Marx, los seres humanos en su hacer condensan y concentran sobre sí todas las fuerzas de las cosas, la naturaleza y las relaciones sociales para, inmediatamente, irradiarlas enriquecidas por la mediación de un trabajo que es al mismo tiempo *praxis* y *poiesis*.

Sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, sólo así se cultivan o se crean *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales *humanas*. (Marx, [1844] 2001, p. 146)

Esta idea será posteriormente recuperada y complejizada en los *Grundrisse* donde advertirá Marx la existencia de una suerte de circularidad virtuosa entre la dimensión objetiva de la producción y la subjetiva del consumo. Por un lado, el consumo subjetivo se enlista tras la potencia de la necesidad que le otorga impulso, sentido, dirección y finalidad a la producción objetiva.

El consumo *pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12)

Por el otro, lo que la producción objetiva crea no es solamente el material de consumo sino, específicamente un objeto determinado que significa el modo en que debe ser consumido. En este sentido es que abre el curso a la emergencia de nuevas formas subjetivas de ser y de percibir el mundo humano.

[La necesidad del objeto] sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte -de igual modo que cualquier otro producto- crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12-13)

Todo objeto, al encontrarse atravesado por el juego dialéctico de lo social y lo natural, al cristalizar en sí el curso de la historia que se presenta, es, en la medida en que es apropiado, motor de las “fuerzas esenciales humanas”, configurando campos determinados y precisos de experiencia. Así abren, justamente, los *Grundrisse*, afirmando que el análisis de los individuos que producen en el marco de una sociedad específica, equivale al estudio de los individuos que son socialmente determinados (Cfr. p. 3). Los modos de producción, organizados socialmente, no se reducen a una forma específica de elaborar o fabricar valores de uso. Como señalan Marx y Engels en *La ideología alemana* lo que la humanidad produce coincide con lo que es (Cfr. [1846] 1985, p. 19). No se trata entonces sólo del qué sino, además, del cómo.

Por esto, la producción configura histórica, política y socialmente modos de ser. No se reduce jamás a una mera organización económica. Tal y como señala Paolo Virno (2008) podemos afirmar que, también para el pensador alemán, los modos de producción estructuran constelaciones ético-antropológicas, en resumen, específicas formas de vida. La socialidad intrínseca a todo modo de producción hace de los sentidos subjetivos, sentidos humanos. La sensibilidad se despliega y manifiesta en un marco de inteligibilidad que es social y colectivamente constituido. El sentido de las cosas y de la naturaleza es a la vez trazado y revelado en el horizonte de nuestro ser con otros/as en el mundo. La sensibilidad y la dimensión estética de nuestra existencia sólo puede ser cultivada objetivamente de manera social. A través del despliegue de la riqueza material, colectivamente desarrollada, se brinda la ocasión para la satisfacción de las necesidades y el goce estrictamente humano.

Para Marx el mundo se presenta como la cristalización de las oportunidades que epocalmente se configuran en la educación y formación de la sensibilidad estética. Por ello afirma que, “el sentido del objeto para mí llega justamente hasta donde llega *mi sentido*” (Marx, [1844] 2001, p. 146). Los órganos de la sensibilidad humana, fraguados al calor de los movimientos y desplazamientos de la sociedad, expresan la posibilidad y la forma histórica de apropiación y de expresión de la realidad. Ellos, en cuanto potencia, son fruto de un movimiento de creación social que es individualmente apropiado. Los sentidos y el cuerpo cultivados, brindan la oportunidad de una relación enriquecida y potenciada con el mundo a través de las mediaciones que el trabajo humano ha generado en su historia. Ahora bien, en una sociedad fragmentada, toda experiencia posible queda confinada o sesgada por la pertenencia de clase. Por esta razón las vidas condenadas al trabajo forzoso, cuya actividad y producto son extrañados, ven obturada la ocasión de cualquier forma de experiencia que rebase la inmediatez de la necesidad de sostener la existencia. Es, desde este marco, que debemos interpretar aquel fragmento de Marx que reza:

El *sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene solo un sentido *limitado*. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la

actividad *animal* para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria para hacer *humano* el sentido del hombre como para crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana natural. (Marx, [1844] 2001, pp. 146-147)

El límite de la afectación subjetiva de los objetos sobre mi persona lo traza el horizonte de inteligibilidad forjado socialmente. Sólo en el contexto de una sociedad que cristalice riqueza material y espiritual puede el individuo dar curso a la “plena riqueza de su ser, al hombre *rica* y profundamente dotado de todos los sentidos” (Marx, [1844] 2001, p. 147). No estamos frente a un escenario de determinismo absoluto o lineal, sino delante de la posibilidad cierta de expandir la riqueza humana, superando el cerco de la distribución clasista del mundo y de las experiencias que el mismo es capaz de ofrecernos. Esta es, para Marx, la clave de la superación práctica de las dicotomías teóricas entre subjetivismo y objetivismo, materialismo y espiritualismo. La industria se revela, así, como el espejo en el que se reflejan, para su contemplación y disfrute, las fuerzas humanas. La riqueza material, que no equivale a la riqueza entendida como valor, expresa temporal y epocalmente el caudal y el flujo de sensibilidad abierto al goce, no ya una mera relación de utilidad externa, constreñida bajo los estrechos márgenes del patrón de comprensión que fija lo “económico”.

Si consideramos que, para Marx, las formas de sensibilidad se despliegan a lo largo de la historia y son el fruto del movimiento social de las fuerzas humanas, podemos entender entonces por qué en la *Ideología alemana* supo escribir que, en la sociedad futura, poscapitalista, no existirán artistas. En efecto, a su entender, el artista como figura, como sujeto de excepción es, más que el fruto de la genialidad, el producto de una sociedad que fragmenta y escinde. La división social del trabajo, expresa la distribución de campos de actividad productiva y consumo, por ende, horizontes posibles de experiencia, de apropiación, de goce y disfrute. El genio sería así, no ya el resultado del talento, del mérito o de un cúmulo de dotes únicas, sino más bien de un diseño social que asigna roles, tareas y labores de manera asimétrica, que otorga a un número reducido de perso-

nas tiempo (social) para contemplar, producir y/o disfrutar del “más bello espectáculo”¹¹. Es en este sentido que discute a Max Stirner el carácter “único” del trabajo de artistas de la talla de Rafael.

La concentración exclusiva del talento artístico en individuos únicos y la consiguiente supresión de estas dotes en la gran masa es la consecuencia de la división del trabajo. Si, incluso en ciertas condiciones sociales, cada cual pudiera llegar a ser un pintor magnífico, esto no excluiría, ni mucho menos, el que cada cual fuese un pintor original [...] En una sociedad comunista, no habrá pintores, sino, a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupen también de pintar. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 470)¹²

La división del trabajo, fruto de la enajenación, no solo restringe cuantitativamente el campo de acciones, experiencias y consumos sino, fundamentalmente de modo cualitativo. La división del trabajo, en tanto ingeniería social, asigna, regula y distribuye formas de vida específica. Es el lugar ocupado en esta distribución el que traza el curso de la necesidad como motor de la actividad práctico-*póietica*. Habrá así quienes sientan el apremio y la urgencia por alimentarse y refugiarse (clases no

11 Casi treinta años más tarde de la redacción de los *Cuadernos parisinos*, en 1872, el joven Friedrich Nietzsche obsequiará a Cósima Wagner *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Dentro de este conjunto de textos, el que lleva por título *El estado griego* constituye una apasionada apología en torno al diseño de un Estado de tipo espartano, vertebrado sobre la idea del genio, el talento y la “división química de la sociedad” o de la “selección ontológica”. Para el autor, el florecimiento de un pueblo y una cultura sólo resulta viable en la medida en que las masas, mediante la fuerza del Estado, se dediquen al sostenimiento material de los “genios de la cultura”, es decir, a aquellos que la naturaleza a dotado del más caro sentido estético. Así, para Nietzsche, la cultura se presenta como el fruto de la esclavitud y el sometimiento de los muchos a manos de los escasos y selectos “hombres olímpicos”, los únicos con sentido estético y aprecio a la cultura. Las ideas de igualdad o democracia (que el filósofo encuentra en tradiciones tan disímiles como la cristiana, liberal, socialista y roussoniana), son expresión de una cultura que se encuentra en franca decadencia.

12 En su *Marx's lost aesthetic* (1984) recupera Rose extensamente este pasaje como evidencia del rechazo del filósofo alemán a concebir la persona del artista como fruto exclusivo del genio, la originalidad y el carácter “único”. Demitologizar estos razonamientos es, para la autora, parte de la tarea que Marx emprende en la *Ideología alemana*.



propietarias) y quienes (clase propietaria) tengan la oportunidad de sentir otras necesidades además de éstas, vinculadas al disfrute “del más bello espectáculo” que el mundo puede ofrecer¹³. Esta última forma de necesidad, la que Marx entiende como verdadera necesidad humana, puede sólo florecer una vez que las necesidades vitales e inmediatas se encuentran satisfechas. Sólo cuando la relación utilitaria se encuentra temporalmente resuelta (pues por nuestra condición de seres menesterosos reaparece constantemente) encontramos la ocasión propicia para dar libre curso a las necesidades estéticas que son, por naturaleza, sociales. Es únicamente en el encuentro, en la re-unión y en el marco de una vida desplegada en común, que la sensibilidad deviene mundo. La emancipación de los sentidos y sus necesidades supone que ambos se han hecho humanos, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva. Con ello:

El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa. Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad *humana*. (Marx, [1844] 2001, pp. 144-145)

Al estar mediadas por la actividad humana (teórica y práctica) las cosas y los objetos devienen cosas y objetos sociales. Como contrapartida, en esta relación, los seres humanos objetivan su existencia, dejan ya de perderse o extrañarse en los objetos. Esta humanización de los objetos y esta objetivación de hombres y mujeres no es otra cosa que el fruto de la potencia de ser de las “fuerzas esenciales humanas”, de las “*forces propres*” como las llama Marx en *Sobre la cuestión judía* (1844). Ellas expresan la diversificación multilateral de la sensibilidad en el curso de la historia. “La Historia toda es la historia preparatoria de la conversión del <hombre> en

13 Según Franck Fischbach este es parte del legado que, a través de Moses Hess, recoge Marx de Johann Gottlieb Fichte. La tesis que se despliega es que: “la acumulación de cosas en manos de los propietarios tiene como consecuencia privar a los no propietarios de esas mismas cosas, pero sobre todo, y ante todo, privarlos de la propia posibilidad de expresar su ser mediante el despliegue de una actividad propia [...] El derecho de propiedad aplica no sobre las cosas, sino sobre una esfera de actividad libre en el mundo sensible (Fischbach, 2009: 95).

objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del <hombre en cuanto hombre> en necesidad [humana]” (Marx, [1844] 2001, p. 149).

A modo de cierre

En función de lo que llevamos expuesto puede colegirse que, para Marx, el goce no corresponde, en su sentido humano, a la esfera del individuo atomizado o de la ética individualista y utilitarista propia de la Economía Política. Si bien el punto de llegada lo constituye la singularidad de cada hombre y mujer, esa singularidad se encuentra mediada, enriquecida y potenciada por un escenario común que sienta y garantiza las condiciones propicias para el despliegue del disfrute en sus formas teóricas y prácticas. El devenir social, conforma campos de sensibilidad que impulsan y crean el contexto adecuado para la expresión y exteriorización de la riqueza que habita la potencia de ser propia de lo humano, tanto en contenido como en forma. “La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social y goce social*” (Marx, [1844] 2001, p. 141). El horizonte de lo que puede ser experimentado se presenta entonces de modo epocal, como una suerte de atmósfera que acompaña en el curso de la historia producción y consumo. Lo nuevo se añade a lo pasado, no como superposición aditiva y cuantitativa sino, más bien, al modo de una “explosión sensible de mi actividad esencial” (Marx, [1844] 2001, p. 150) que rebasa y reconfigura en ese movimiento el orden de lo que puede pensarse, decirse, vivirse, experimentarse. Por todo ello:

La apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*. El hombre se apropiá su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad humana*, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética como



múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre.
(Marx, [1844] 2001, pp. 143-144)

Según el pensador alemán, entonces, la vida plenamente humana es aquella orientada a la exteriorización, al despliegue y puesta en escena de la riqueza sensible que atraviesa al “individuo social”. Por la vía negativa, atendiendo que está discutiendo la configuración de moral ascética, la abnegación de sí y de renuncia que adquiere la Economía Política para las clases no poseedoras, expone Marx algunas de las dimensiones que constituyen la experiencia sensible de una comunidad emancipada. En el fragmento aludido, perteneciente también al tercer *Manuscrito de 1844*, menciona como actividades que conformarían una experiencia sensible en una sociedad postcapitalista y desenajenada el: comer, beber, practicar esgrima, reunirse en un bar o espectáculo teatral, bailar, cantar, viajar, pintar, teorizar, amar, pensar (Cfr. Marx, [1844] 2001, p. 156). El pasaje, invita a concebir la vida como un proyectar hacia fuera. No como un sacar la interioridad que se “posee” o “tiene” sino como la comprensión de que ese afuera es el espacio-tiempo “propio” en el que se pone en juego y despliega la singularidad junto con otros/as, en una comunidad que la aloja, cobija y potencia. La multiplicidad y diversidad de experiencias sensibles y necesidades que Marx tiene en mente resulta patente y explícita.

Como vemos, la vida plena y la riqueza de ser, son ajenas al movimiento de la propiedad privada, al sentido del “tener” como forma egoísta y utilitaria de experimentar el mundo. Frente a una lógica mercantil que busca reducir a los individuos a la abstracción de una métrica cuantitativa, que piensa la existencia en términos exclusivamente formales, opondrá nuestro autor la potencia de una necesidad sentida como impulso creativo, la sensibilidad como movimiento de diversificación de la experiencia y la existencia. Por esta razón, afirmará también Marx ([1844] 2001) que las sensaciones y pasiones son, además de determinaciones antropológicas, una afirmación ontológica específica de un modo determinado de ser.

La sensibilidad no se reduce, como algunos marxistas han considerado desde una suerte de matriz utilitarista, a la condición de medio para vincularse con la realidad externa¹⁴. No podemos comprenderla de modo cabal

14 Justamente por ello, no resulta adecuada la imagen de la humanidad que Fromm (2014) atribuye a Marx en torno a los sentidos. No puede afirmarse la existencia en los seres humanos de una forma de sensibilidad animal o natural, tal

si la reducimos a una suerte de *input* gnoseológico individual o subjetivo. En la medida en que todo proceso sensible es también social y ontológico, opera como *output* que se configura dentro de un campo sobre el que, además, actúa y ayuda a determinar. Esto es, también, parte de lo que hemos entendido como círculo de la potencia al analizar la cuestión de la relación ser-hacer. En efecto, la sensibilidad forma, para Marx, parte intrínseca de toda actividad productiva. Por ello, para pensar la enajenación de/en la producción en toda su complejidad y extensión, debemos rebasar el reduccionismo economicista y entender que la actividad extrañada es la humanamente esencial y vital.

Recapitulando, queremos recoger aquí dos ideas-fuerza presentes en los escritos de Marx. Primero, que la sensibilidad y la creatividad humana no responde meramente a la esfera de lo individual. Ella se juega y disputa en el orden de una escena o campo colectivo¹⁵. La sensibilidad devenida mundo u objeto humano es “obra de comunidad” y, en el mismo movimiento “comunidad puesta en obra” (Casanova, 2016, p. 14). Por otra parte, en segundo lugar, recuperar la afirmación de que la actividad productiva -que tal y como vimos en el análisis de los *Grundrisse* debe comprenderse siempre en conjunción con la distribución y el consumo- no es un fenómeno exclusivamente “económico”. Toda configuración de la producción (y por ende de la distribución y el consumo) expresa formas determinadas de vida, constelaciones de sentido que revisten aristas, ade-

y como lo hace Fromm, sobre la cual de manera superpuesta se alojaría una forma de sensibilidad estrictamente humana y superior. A lo largo de sus póstumos de 1844, Marx ha dejado en claro que entiende a los animales como seres cerrados y acabados, viviendo en unidad con un medio del que no pueden diferenciarse o tomar distancia. Por el contrario, los seres humanos, son seres en devenir, abiertos al curso de la historia, en permanente cambio. Su ser, como se dijo, es un hacerse que involucra sus potencias físicas y espirituales.

15 En sintonía con esta tesis, y refiriéndose al ámbito de las letras, Virginia Woolf sostenía que: “las obras maestras no son realizaciones individuales y solitarias; son el resultado de muchos años de pensamiento común, de modo que a través de la voz individual habla la experiencia de la masa” (Woolf, 2021: 95-96). Cabe recordar también que, para la autora, toda mujer que quisiera consagrarse con éxito a la escritura de novelas debería tener, además de talento, un cuarto propio y, al menos, quinientas libras al año. En el caso de Marx, el lenguaje emerge como el resultado de la práctica social. Esta tesis es sostenida tanto en la *Ideología alemana* como en los *Manuscritos de 1844*. En estos últimos afirma que el lenguaje “mediante el que opera el pensador me es dado como producto social” (Marx, [1844] 2001: 142)



más de las obviamente económicas, sociales, culturales, antropológicas, ontológicas, éticas y estéticas.

Llegados a este punto, y para concluir, sostenemos que sería oportuno repensar una vieja tesis de Terry Eagleton desde su reverso. En efecto, en su trabajo titulado *Marx*, afirma que: “si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx, podríamos, considerarla como estética” (Eagleton, 1999, p. 31). Atendiendo a lo que hemos expuesto hasta aquí, creemos que, sin temor a equivocarnos, podríamos asimismo pensar la estética de Marx como ética. En parte, las razones, son las que esgrime en su posición Eagleton. En primer lugar, que la estética es una forma del hacer humano que no requiere justificación utilitaria. Esto, como se sabe, implica un posicionamiento ético concreto, el rechazo de una lógica que pone su foco en un hacer de tipo técnico e instrumental siempre al servicio de otra cosa, como una *praxis* que deviene siempre medio. Para el crítico inglés, la actividad productiva, en cuanto involucra la totalidad de las potencias y capacidades humanas, se presenta como el espacio capaz de posibilitar la emergencia de sujetos que se asuman a sí mismos como fines radicales y nunca como medios. Incluso, para Marx, el ser humano produce en plenitud cuando se encuentran completamente resueltas las necesidades inmediatas, ligadas al sostentimiento de la vida. Dicho de otro modo, la producción, como actividad vital y esencial, cobra realidad sólo en un contexto de libertad. (*Cfr. Marx, [1844] 2001, p. 113*). Tanto en su forma como en su contenido la estética “se procura sus propias metas, fundamentos y razones” (Eagleton, 1999, p. 31) que se hallan atravesadas, en el caso de Marx, por un sentido ético de universalidad y libertad, por un horizonte de emancipación y despliegue de una potencia de ser.

En segundo lugar, la estética productiva del pensador alemán encarna, haciendo literalmente cuerpo y sensibilidad, una “energía de por sí auto-gratificante [...] a disposición del mayor número posible de individuos. Donde estaba el arte debería estar la humanidad” (Eagleton, 1999, p. 31). Así, el *telos* que orienta todo hacer humano es el de la propia realización, el autodesarrollo que se sostiene en el despliegue de nuestra capacidad y poder de creación. Por ello, “el fin de nuestro ser genérico es una especie de tautología creativa” (Eagleton, 1999, p. 28).

La estética, que Marx piensa en un sentido amplio y ligado no solo a la producción artística sino a la producción en general, a la “producción universal”, se encuentra internamente constituida por disposiciones éticas.

cas que convierten todo hacer en un compromiso de transformación del mundo. La producción en su dimensión estética parece expresar y materializar el sentido que, siguiendo a los griegos, otorga Michel Foucault al término *ethos*: “una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 1996, p. 94).

Frente al reduccionismo economicista propio del capitalismo que se presenta “como dispositivo estético de gobierno de la vida de los hombres” (Casanova, 2016, p. 45), reivindicará Marx la fórmula ricardiana de “la producción por la producción”. La misma expresa, para nuestro autor, la singularidad propia de un ser sensible que actúa en un mundo que lo afecta y, al que él, puede a su vez modificar y transformar. En *Historia crítica de las teorías de la plusvalía* (1862-1863) sostiene que: “producción por la producción no quiere decir sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí misma*” (citado en Márkus, 1974, p. 25). Podemos afirmar para finalizar que, entonces, no piensa Marx la emancipación meramente como un movimiento de conciencia o intelectual, sino como la emergencia de una oportunidad de abrirse al mundo social, natural e histórico de una manera renovada, en la que se pongan en juego, en no menor medida, el cuerpo y la sensibilidad como frutos de un devenir y una potencia de ser en continuo despliegue. De esta manera, todo hacer verdaderamente humano, esto es, emancipado, queda inscripto en el plano de aquello que es susceptible de ser gozado y disfrutado en un proceso colectivo de apropiación genérica del mundo, concebido como el horizonte de posibilidad del acaecimiento del “más bello espectáculo” que abre el tiempo y el espacio necesario para una “explosión sensible” de nuestro común ser-hacer.

Referencias

- Arendt, Hannah (2008). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Caffentzis, George (2020). *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Casanova, Carlos (2016). *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Eagleton, Terry (1999). *Marx*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Elster, Jon (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Fischbach, Franck (2009). “Posesión” versus “expresión”: Marx, Hess y Fichte. En Emmanuel Renault (Dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 81-99). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fromm, Erich. (2014). *Marx y su concepto del hombre*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2001). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Héller, Agnes (1998). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península.
- Lukács, György (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, Herbert (1969). *Marx y el trabajo alienado*. Buenos Aires: Carlos Pérez Editor.
- Márkus, György (1974). *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo.

- Marx, Karl ([1844] 2008). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847* (pp. 169-204). Barcelona: Anthropos.
- ([1844] 2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- ([1849] 1985). *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- ([1857-1858] 2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Tomo I. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- ([1867] 2018). *El Capital. El proceso de producción capitalista. Tomo I/ Vol. 1 Libro primero*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ([1875] 2015). Crítica al Programa de Gotha. En *Antología* (pp. 437-459). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich ([1846] 1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Mondolfo, Rodolfo (1964). *El humanismo de Marx*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich ([1872] (2011). El Estado griego. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 551-558). Madrid: Tecnos.
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Paidós.
- Rose, Margaret (1984). *Marx's lost aesthetic. Karl Marx and the visual arts*. Cambridge: University of Cambridge.
- Sartre, Jean-Paul (1946). *Materialismo y revolución*. Buenos Aires: Dédalo.

Virno, Paolo (2008). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

Wittman, David (2009). Las fuentes del concepto de alienación. En Emmanuel Renault (Dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 103-124). Buenos Aires: Nueva Visión.

Woolf, Virginia (2021). *Un cuarto propio*. Buenos Aires: Booket.



Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)

Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)