

DEL ANTAGONISMO A LA LUCHA DE CLASES

Fernando Salazar Silva
Alba Liliana Cuaspud Cáliz¹

El antagonismo

Generalmente se han dado dos tipos de explicaciones a la conducta humana. Mientras una atiende al instinto, la otra dirige su mirada hacia un horizonte racional. Si la acción humana se compromete con la primera, entonces se ve a sí misma establecida por un conjunto de relaciones externas, determinadas, hereditarias y comunes a todos los individuos de una misma especie; dicho de otra manera, la conducta del hombre estaría determinada por un algo que lo lleva a actuar de forma específica, pero sin que llegue a tener conciencia de ese algo. La historia, por su parte, se interpretaría por una constante que aparece en la base instintiva del hombre.

La explicación fundamentada en la razón no es más alentadora, pues los hombres no motivan sus acciones en el plano enteramente racional. De ser así, la historia se comprendería por un orden lógico que hiciere posible predecir ciertas regularidades en los acontecimientos humanos.

En contraposición a las agrupaciones animales, en las sociedades humanas no existen patrones de vida señalados; por el contrario, tales sociedades se caracterizan por la casualidad, de tal modo que no puede esperarse ni una organización racional ni una instintiva:

Pues los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan

¹ Fernando Salazar, doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Sevilla. Profesor asistente del Departamento de Economía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Miembro del grupo de investigación Políticas Públicas de la Universidad del Valle. Correo electrónico: tutorando@yahoo.es.

Alba Liliana Cuaspud, estudiante de licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: lavellaneda15@yahoo.com.

acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a un plan (cómo es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores) (Kant, 1994: 4).

Por lo tanto, podríamos decir que la historia se nos presenta como un tejido social lleno de incertidumbre. La sociedad, como el lugar donde el hombre expresa su continuo estado de agonía y de caos, no se presenta como un todo armónico y aséptico de conflictos. Así, el devenir de las cosas humanas parece no tener sentido. La historia está llena de atentados contra la humanidad. Sin embargo, el mecanismo que nos llevará a la explicación de la gran masa de hechos relacionados con las acciones humanas no es la razón ni el instinto.

Se tiene, entonces, que la historia no consiste en un sistema que admita exponerse en términos de causalidades o regularidades, ante lo cual queda la incertidumbre, elemento de donde se pretende encontrar unas cuantas líneas conductoras que revelen la dirección de las acciones humanas, aquella que ni los instintos ni la razón han podido hacer comprensible. Por efecto, se abre el espacio de la perceptibilidad de lo histórico.

El punto de partida que se tendrá en cuenta para iniciar una definición del comportamiento humano se ubicará en la forma como la mecánica clásica intervino en la exposición de Juan Jacobo Rousseau. El pensamiento de Newton hizo explícita la puntualidad en el movimiento de los astros,² develando una regularidad en la mecánica clásica. En otras palabras, Newton, con sus leyes, logró explicar de forma racional —las cosas son distinguidas por los sentidos mediante la observación— el movimiento de los cuerpos, que de otra manera se caracterizaba por la incomprendibilidad. La idea del mundo físico ordenado se convirtió en referente para la construcción de la sociabilidad humana.

Rousseau quiso hacer lo mismo para el comportamiento humano. En sus obras *El Emilio* y *El contrato social*³ hace manifiestas dos proposiciones de un mismo problema: el individuo como hombre aislado situado en lo particular y el ciudadano como hombre político que pervive en lo universal. La ley oculta roussoniana hace manifiesta la separación y a la vez la relación entre el mundo privado y el mundo público:

² En este sentido, el presupuesto de la gravedad abrió paso a la idea de un mundo por fuera del ámbito del control divino, lo que permitió dar otra explicación a la regularidad entre las cosas.

³ El problema presente en esta obra radica en encontrar una forma de asociación que garantice la protección de la propiedad sin que cada asociado deje de ser él mismo.

Newton vio por primera vez el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde antes de venir él solo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas, siguiendo su curso geométrico. Rousseau descubrió por primera vez entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones (Kant, citado en Cassirer, 1968: 111).

Desde esta perspectiva, la historia también podría revelarse como un movimiento que está en tránsito del azar a la causalidad, de la misma manera que al movimiento caótico de los cuerpos se aplica una racionalidad. La historia caracterizada por la presencia de los sucesos incomprensibles y casuales, quizás pueda hacerse comprensible en unos cuantos principios que hagan posible la inteligibilidad de un tejido social hostil:

Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores para una tal historia; y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo un Kepler que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así también un Newton que explicó estas leyes por una causa general (Kant, 1994: 5).

La lectura detallada que Kant realiza de Rousseau le permite establecer que el hombre se caracteriza por el carácter conflictivo y contradictorio, pero que a la vez tal carácter posibilita, según él, el continuo progreso en la dinámica de la historia. En Rousseau se establece la contradicción del individuo público y el privado,⁴ que es lo que retoma Kant, para argumentar que la historia del hombre es una continua y permanente lucha frente a la consecución del ejercicio del poder y de la competencia, definiéndola como la “insociable sociabilidad humana”. Los conceptos de individuo y ciudadano que Kant rescató de Rousseau marcan la pauta en el filósofo de Königsberg para recurrir a la lucha como eje fundamental en la historia del hombre:

⁴ En el caso de la libertad, por ejemplo, concibe la libertad natural del individuo desde la perspectiva del seguimiento de los impulsos físicos. Entre tanto, la libertad civil es actuar ceñido a la voluntad general, lo que supone una transcendencia positiva de nuestras identidades previas.

El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio (Kant, 1994: 8-9).

El hombre que logra su independencia económica a través del trabajo, consigue hacerse un lugar en la sociedad, pero una vez adentro debe luchar con otros hombres por los mismos deseos; se ve abocado, entonces, a un encuentro de fuerzas que lo inclinan a aislarse pero al mismo tiempo a estar allí. Individuo y ciudadano constituyen la *insociable sociabilidad humana*. En este sentido, para Kant la historia es el marco en donde se desarrollan las potencialidades de la razón y de la libertad de la voluntad; la historia posibilita el progreso:

Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoistas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de su suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacienta, proporcionando así a sus existencias un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional (Kant, 1994: 9-10).

El juego de fuerzas presente en la lucha no prohíbe ceder a las instintivas apetencias. Para evitarlo, Kant propone ciertos límites a la libertad del hombre (individuo) en el interior de la sociedad civil. La fuerza como mecanismo de regulación es la respuesta. En esta línea, el poder coercitivo se considera como el origen de la propiedad. Sin embargo, no significa que se logre luego una sociedad armónica; por el contrario, la sociedad civil se construye a partir de la coacción pero proporcionando condiciones para que el hombre luche por competir. Éste se

constituiría en el principio del liberalismo económico.⁵ Para Kant, el estado natural del hombre es la violencia; la sociedad civil es el medio en el cual puede crecer y la insociabilidad es aquello que lo permite:

Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro el aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvado como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte (Kant, 1994: 11).

Aquí puede ubicarse una distancia conceptual con respecto a Rousseau. Mientras él considera que el estado primitivo del hombre se va desvaneciendo al entrar en sociedad, para Kant es precisamente la agrupación social la que facilita la acción del individuo. Acción en cuyo interior lleva implícito el concepto de libertad, poniendo con ello en primer plano la autonomía, para crear así un mundo nuevo en lo político y en lo económico:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. (...) Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración (Kant, 2000: 25).

El problema de la libertad en Kant surge en el momento en que no todos se obedecen a sí mismos, surgiendo entonces una dualidad: la presencia de ciudadanos que se legislan a sí mismos y la de quienes se sujetan a las leyes no construidas por ellos mismos. Kant resuelve la dualidad a través del propietario:

⁵ La exaltación del individualismo en el contexto de la sociedad de mercado se apoya en la perspectiva de la seguridad de la propiedad.

Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, esto es, ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por lo tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga (Kant, 1993: 34).

El reconocimiento social

La historia se caracteriza por las contradicciones y los hombres por su antagonismo. Sin embargo, el mapa no está completo, es necesario contar con la presencia de otro deseo; es más, ese otro deseo es requerido para que reconozca al primero en términos del egoísmo. Nuevamente, se aclara que el intento de reconocimiento no termina en relaciones armoniosas. Los individuos en su acercamiento social empiezan a luchar y sentir miedo de perder la vida. Esta contradicción presente en el acercamiento constituye el fundamento del reconocimiento. Los deseos son empujados hacia la realización individual; es decir, la búsqueda de su egoísmo donde cada deseo pretende ser reconocido como realidad única, “la historia humana es la historia de los deseos deseados” (Kojève, 1975: 14).

Hegel, estudioso de la economía política de su momento, reflexionó sobre la relevancia filosófica de la libertad del hombre en el Estado, con lo cual pudo proyectar no sólo un enfrentamiento hombre-naturaleza sino también con el hombre mismo. Por este camino, y siguiendo los hilos de la reflexión kantiana, Hegel logró hacer manifiesta la contradicción entre naturaleza y libertad, en donde la libertad es el mutuo reconocimiento entre los hombres en el terreno acotado de la sociedad civil:

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 la reconoce (...) El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual. En su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento (Hegel, 1993: 113).

La sociedad civil se presenta como el espacio por excelencia donde el hombre puede dar cuenta de sí, sin perder de vista su carácter antagónico. La sociedad civil más que lugar de cosas (mundo de necesidades) es la expresión de la realización de los distintos deseos encontrados. “El deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo. Para que haya deseo humano es indispensable que haya ante todo una pluralidad

de deseos” (Kojève, 1975: 13). Así, los deseos se reconocen y luchan, incluso hasta el aniquilamiento, de lo cual se deduce que tal reconocimiento no es rebañego:

El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo (Hegel, 1993: 116).

La historia del hombre, que no está determinada por los instintos ni por la razón, sino por el carácter antagonico del ser humano, encuentra aquí un hilo conductor por el cual puede ser explicado el acaecer caótico de la sociedad; de esta manera lo pensaron, primero Kant y después Hegel; el antagonismo se hace manifiesto en la lucha por el reconocimiento: uno de los deseos transforma al otro.

La historia para Hegel es un proceso tedioso en carrera constante hacia el prestigio y el poder, dando como resultado un vencedor y un vencido. Una conciencia que por el miedo a perder la vida cede a la hora del combate y, por tanto, reconoce a quien vence como su amo o señor, no obtiene el reconocimiento de la conciencia vencedora. Por el contrario, el deseo del vencido —esclavo o siervo— es negado y se transforma de conciencia independiente a dependiente; se vuelve al terreno de la naturalidad —no se reconoce como deseo— manteniendo la existencia porque otro la concede.

La libertad que construye el vencedor es plena en relación con el esclavo y con la naturaleza, mientras que el esclavo debe trabajar para satisfacer los deseos del señor. El vencido a través del trabajo transforma la naturaleza y en la medida que la domina más se acentúa la autonomía del señor y se niega aún más la actividad transformadora del entorno natural. Para Hegel, ceder parte de la propiedad tiene que ver con un problema de carácter fortuito; en este punto se separa de Kant, quien lo asumía desde la perspectiva ontológica:

El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que

se halla sujeto el siervo; 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 (Hegel, 1993: 117-118).

La propensión al cambio es notable en el esclavo; conoce que al emplear los instrumentos de trabajo puede modificar y dominar el entorno natural, por lo que su acción es una actividad revolucionaria. Sin embargo, el trabajo en la lupa hegeliana es tortura —*trepalium*: miedo a la muerte— pues le ocasiona dolor al establecer una relación con la naturaleza para satisfacer los deseos del señor. El producto del trabajo del siervo no le pertenece y, por ende, no le causa goce. En consecuencia, es en el pensamiento donde tiene lugar la libertad; el siervo al dominar la naturaleza se siente libre frente a ella y comienza a ganar horizonte, pues en su conciencia se contempla la posibilidad de independencia (de lo humano) ante ella, en una relación de sometimiento ante el otro:

La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que así, no aparece llena del contenido de la vida misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma, como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retraído a sí misma (Hegel, 1993: 123).

La libertad interna que se gesta con la actividad transformadora es muy distinta al autorreconocimiento pues no se da en relación con el otro, es una libertad en el mundo del más allá. Para Hegel la libertad subjetiva de los individuos se traduce en construcción objetiva común (Anderson, 1995). En consecuencia, la libertad no se apoya en el mundo de lo concreto, depende de las determinaciones del pensamiento, lo que en términos filosóficos se denomina enajenación teológica. El hombre se subordina a dios. En la servidumbre, el trabajo no construye libertad en las relaciones sociales. Si no se presentase el miedo frente al vencedor, un miedo expresado en la conciencia del vencido, un miedo por perder la vida, el reconocimiento en el entorno social no se presentaría, lo que dificultaría el devenir de la autoconciencia —lucha natural al hombre— en saber de la conciencia independiente:

El proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la conciencia. La “lucha a vida o muerte” entre el señor y el siervo, abre el camino a la libertad autoconsciente (Marcuse, 1994: 255).

La lucha del hombre es por el deseo deseado (reconocimiento), visto en las expresiones amo-esclavo y señor-siervo, expresiones éstas de la forma de producción del mundo burgués, en donde la lucha por el reconocimiento se da en términos de dominación que efectúan los hombres en su encuentro en el terreno económico:

Por la dialéctica que le es propia, la sociedad civil es empujada más allá de ella misma; en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma consumidores, y después, medios de subsistencia en otros pueblos que le son inferiores, tanto en recursos -que ella tiene en exceso-, cuanto en general, en la industria (Hegel, 1985: 235).

En la lucha se presenta un problema de gran envergadura: la lucha de clases, situación que no evidenció Hegel en la forma social de producción que se daba. La lucha por el reconocimiento no sólo se puede comprender desde el saber de sí, sino además en el movimiento de la voluntad libre: “De ella surge cada uno viendo en el otro el puro sí mismo y es un saber de la voluntad” (Hegel, 1984: 203). El mundo fue pensado por Hegel desde la perspectiva de la idea de la conciencia de sí, dejando de lado la objetivación de la conciencia real.

Entretanto, la subjetividad del individuo al lograr su objetividad concibe para sí la libertad; el presupuesto que subyace aquí es la propiedad que se configura a través del trabajo. Sin embargo, la idea de libertad se da en el contexto del Estado, en cuanto que los individuos se piensan y son libres en él. En estas circunstancias, la superación del individuo aislado supone la reconciliación de lo particular con lo universal:

(...) Empero, el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no se entienda de nuevo sólo en su concepto subjetivo, y, por consiguiente, el hecho de que el hombre en sí y para sí no esté determinado a la esclavitud ni sea pensado de nuevo como un simple deber ser, esto se da sólo en el reconocimiento de que la idea de libertad únicamente es verdadera como Estado (Hegel, 1985: 280).

Lucha de clases

Comprender la noción de lucha de clases hace necesario establecer una relación entre el concepto de libertad de Marx y su punto de referencia, la filosofía

hegeliana. El reconocimiento entre los hombres ha sido un permanente cambio, condicionado por la continua lucha. El punto de partida es el concepto de trabajo, el cual abre la idea del reconocimiento. Hegel consideró el trabajo como presupuesto esencial de la economía política, así que lo asumió como la actividad transformadora, lo cual le permitió situar la sociedad en el mundo de las necesidades. Esta consideración es acogida por Marx quien, sin embargo, plantea que la realidad social es práctica; pone el énfasis en que la vida social tiene ocurrencia en el mundo de la producción.

Este punto es importante puesto que, si bien el hombre mediante el trabajo produce para él mismo y para sus congéneres, el trabajo que destina para sus congéneres le es arrebatado o más bien enajenado. Desde esta perspectiva, el reconocimiento del hombre en su propio trabajo no es factible dadas las condiciones de las relaciones de producción, lo cual obstaculiza cualquier intento de construir libertad:

Precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre (...) Así pues, el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebatase su vida inorgánica, la naturaleza (Marx, 1968: 82).

A diferencia de las relaciones de servidumbre, el mundo burgués logra cristalizar la interacción entre los hombres. La lontananza que se presenta entre los dos mundos, el del más acá y el del más allá, se reduce hasta tal punto que son uno solo, el concreto, y es precisamente en éste donde se realiza con plenitud la libertad a través del trabajo (deseo de reconocimiento), “ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella” (Hegel, 1993: 343).

Lo había planteado Juan Jacobo Rousseau en el año 1762: el trabajo garantiza al hombre la independencia económica, luego la libertad y finalmente la autonomía; esta última le abre los canales de participación en la sociedad civil. La contradicción entre los hombres en la sociedad construye a un individuo en el mundo del trabajo y a un ciudadano en el mundo de las decisiones: “la ley oculta, la insociable sociabilidad humana y la lucha por el reconocimiento.”

El mundo burgués plantea, no obstante, la libertad a través del trabajo, una separación entre individuo y ciudadano. Aunque logra reducir la brecha entre los dos mundos, en el mundo concreto se presenta la escisión entre la comunidad burguesa y la política. Sin embargo, es posible su unidad de manera abstracta, pues el interés colectivo es insostenible. La relación hombre-naturaleza se hace manifiesta en la comunidad burguesa; el hombre a través de su trabajo, como actividad transformadora, produce bienes y servicios tanto para él como para sus congéneres, es un ser genérico:

El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente universal y, por tanto, libre (Marx, 1968: p. 79).

Parte del producto que crea el hombre le es expropiado por otros hombres quienes no sólo tienen el control sobre los instrumentos de trabajo, sino también sobre los medios ideológicos; el objeto que ha sido elaborado por el trabajador se comporta ajeno a él: “El objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor” (Marx, 1968: 75). De esta manera, sobre la base del trabajo alienado se constituye en la economía burguesa la idea de la propiedad y de la enajenación: “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la necesaria consecuencia del trabajo alienado, de la relación exterior del obrero con la naturaleza y consigo mismo” (Marx, 1968: 76).

Si bien en las distintas reflexiones sobre economía se ha planteado la cuestión de la competencia, para Marx no sólo es el encuentro de bienes y servicios —objetivización— como sostenía Adam Smith, sino también de hombres. La economía política explicó la presencia de bienes y servicios como cristalización del trabajo del hombre, pero es necesario puntualizar que la propiedad permite poner en claro la condicionalidad de las relaciones de los hombres por las de la mercancía. Hay en el mercado un carácter de dominación sobre quien le es enajenado su trabajo a favor de quien se realiza la transferencia:

Más aún, el mismo trabajo se convierte en un objeto de que él sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y con las interrupciones más irregulares. Hasta el punto que se convierte la apropiación del objeto en enajenación, que

cuantos más objetos produce el obrero menos puede poseer y más cae bajo la férula de su propio producto, del capital (Marx, 1968: 75).

La sociedad burguesa, entonces, traza el problema de la propiedad a partir de la enajenación del trabajo, y es precisamente en este terreno en donde se presenta la escisión de las dos comunidades aludidas: la burguesa y la política. Al ser enajenado el trabajo y convertirse en extraño el objeto al trabajador, lo único que le queda a éste es circunscribirse al mundo de las necesidades, es decir, trabajar para reproducirse como fuerza laboral creándose un desinterés por el mundo político. Dicho de otro modo, la misma competencia niega la participación política: “El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo egoísta, el verdadero hombre sólo bajo la forma de ciudadano abstracto” (Marx, 1999: 65).

Rousseau planteó que la independencia económica convertía al hombre en individuo dotado de autonomía, con la cual podía participar en las decisiones de la sociedad y por tanto constituirse en ciudadano. En Marx, la situación se presenta como la escisión: sólo es ciudadano aquel que enajena el trabajo de otro, el propietario, quien participa en el mundo político. La negación de la participación política se hace notoria desde el momento en el que el Estado expresa la institucionalización de la propiedad.

Cabría dar a entender que al interior de la sociedad burguesa hay un amplio interés por la individualidad, el trabajo y la propiedad. Esto mismo hace que el hombre sea, como ciudadano, una mera abstracción pues no hay inclinación por el mundo de las decisiones. Se procura la igualdad entre los hombres; sin embargo, contrasta con el reconocimiento que hace el Estado de la desigualdad:

Ninguno de los así llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad. Lejos de que se conciba en ellos al hombre como ser genérico, aparece en ellos la vida genérica misma, la sociedad más bien como un marco externo a los individuos, como limitación de su independencia originaria. El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta (Marx, 1999: 60).

Se ha señalado que en Hegel el Estado es la institución en donde se realiza la libertad humana; sin embargo, Marx institucionaliza las relaciones conflictivas en

el contexto de la alienación. La noción de libertad, entonces, está estrechamente articulada al mundo del trabajo, pero además, a la presencia del colectivo no alienado, en el que el hombre pueda dar cuenta de sí mismo. “Por lo tanto, la realización de la razón implica la superación de este extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conozca y posea a sí mismo en todos sus objetos” (Marcuse, 1994: 256).

Estas líneas intentan poner al desnudo las relaciones bajo las cuales el espíritu del hombre se hace lucha. Es un movimiento permanente pero a la vez contradictorio; el individuo reaviva la lucha consigo y, a su vez, es consciente de ésta. Tal situación implica la existencia de otro que le posibilita reafirmarse. Por supuesto que el individuo se abstrae de sí mismo alejándose de las condiciones reales y se inclina por su propio movimiento; de esta manera, se reduce todo a una lucha que se expresa de acuerdo con las particularidades de las relaciones sociales.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1995), *Los fines de la historia*, Bogotá: Editorial Tercer Mundo.
- Cassirer, Ernest (1968), *Kant, vida y doctrina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1993), *La fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985), *Filosofía del derecho*, México: Universidad Autónoma de México.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984), *Filosofía real*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1993), *Teoría y práctica*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (1994), “Ideas para una historia universal”, en *Clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (2000), “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Barcelona: Fondo de Cultura Económica, s.p.
- Kojeve, Alexandre (1975), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires: Editorial la Pléyade.
- Marcuse, Herbert (1994), *Razón y revolución*, Barcelona: Ediciones Altaya.
- Marx, Karl (1968), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1999), *La cuestión judía*, Buenos Aires: CS Ediciones.
- Rousseau, Jean Jacques (1985), *El Emilio*, México: Editores Mexicanos Unidos.
- Rousseau, Jean Jacques (1972), *El contrato social*, Madrid: Espasa-Calpe.