

Kant y Marx sobre el trabajo

Kant and Marx on Work

SOLEDAD GARCÍA FERRER*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

Rousseau, Kant, Marx: tres etapas en el desarrollo del concepto de libertad. Desde la obediencia a la ley que el pueblo mismo se ha dado, lo que implica la disolución de la diferencia entre súbdito y soberano y la transformación de todos ellos en ciudadanos de una república; pasando por la autonomía, que convierte a todos en personas libres desde el punto de vista moral porque no tienen que obedecer a otro mandato que a la ley que ellas mismas determinan; hasta llegar al trabajador dueño de su actividad, del producto de esta actividad y, por ende, de su vida porque ya no tiene que trabajar para el capital. El cuarto paso sería el que propone Nietzsche: apropiarse del devenir, del tiempo mismo, y superar el humanismo.

Palabras clave

trabajo, alienación, disposiciones

Abstract

Rousseau, Kant, Marx: three stages in the development of the concept of freedom. From the obedience only to the law that people has given to themselves, what implies the dissolution of the difference between subjects and rulers and the transformation of them all in citizens of a republic; going through the autonomy, that changes everybody into free persons inasmuch as they must not obey any other command but the law they have determined; to reach the worker that owns his activity as well as the product of this activity and therefore his life because he does not need to work for the capital any more. The fourth stage would be the one suggested by Nietzsche: to appropriate the fate and the time and to overcome the humanism.

* Investigadora del equipo de trabajo de la UCM "Naturaleza y comunidad". Correo electrónico de contacto: soledadyflorin@gmail.com

Keywords

work, alienation, dispositions

INTRODUCCIÓN

En este trabajo vamos a quedarnos en los dos autores centrales —Kant y Marx— de este proceso de liberación que lo es al mismo tiempo de apropiación. Vamos a plantearnos concretamente la relevancia que tiene el concepto de trabajo en el primero de estos autores y el uso que el segundo hace de algunos conceptos propuestos y desarrollados por Kant. No se trata de dos cuestiones diferentes, sino que la una está imbricada en la otra, como deberemos mostrar. Como si de un préstamo intelectual se tratara, veremos a Kant subrayar la importancia del trabajo y a Marx utilizar algunos términos aprendidos en los textos de Kant en un diálogo que, lejos de confundir o nivelar sus aportaciones, les dan una mayor riqueza y un relieve más denso.

No nos interesa tanto el desarrollo histórico de las ideas de Kant y Marx como aquello que, insertas en este diálogo, (nos) tengan que decir y lo que encontremos en ellas como una invitación a seguir leyendo. Por ello no vamos a trazar un recorrido por la obra de estos dos autores ni pretendemos agotar las referencias que se podrían buscar en sus textos, sino que nos vamos a centrar solamente en unos cuantos de entre ellos que nos parecen significativos para el asunto que queremos plantear.

En cuanto a Marx, nos limitaremos al libro primero de *El Capital* y al primero de los *Manuscritos sobre economía y filosofía*, concretamente a la parte titulada “El trabajo alienado”. Para Kant nos vamos a centrar en algunos pasajes de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* y en los escritos sobre *Pedagogía* redactados por Rink y aprobados por Kant. ¿Por qué elegir precisamente estas obras de Kant y no otras para tratar del concepto de trabajo?¹ Ciertamente, el término aparece en muchos de sus escritos, pero si hemos escogido justamente esos es porque creemos que se ajustan mejor a la definición de trabajo dada por Marx en *El Capital* que vamos a tomar como punto de partida.

Comencemos, pues, con ella:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla,

¹ Ya nos hemos ocupado de analizar este concepto en cuatro escritos breves de Kant en “The Concept of Work in some of Kant’s Shorter Writings” (2006), Robert Hannah, Robert Loudon, Rafael V. Orden (coords.), *Kant’s Shorter Writings: Critical Paths outside the Critiques*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

transforma a su vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.²

TRABAJO Y DISPOSICIONES

No destacamos ningún término ni expresión concreta de este texto, pues todo en él es igualmente relevante. Pero para empezar por algún lugar el comentario, reparemos primero en lo que dice al final: que el proceso del trabajo transforma la naturaleza del individuo trabajador al mismo tiempo (*zugleich*) que transforma la naturaleza sobre la que recae ese trabajo. Y esta transformación consiste en el desarrollo de las potencias que ya estaban allí, en su naturaleza, pero estaban como adormiladas, latentes, prestas a ser descubiertas y puestas en juego. El movimiento o proceso del trabajo consiste, por el lado de la naturaleza humana, no solo en despertar o activar estas potencias, sino en dominar su juego, en controlarlo, en intervenir en él. Para conseguir este objetivo el ser humano tiene que ejercer estas fuerzas, no directamente sobre sí mismo, sino sobre un material (*Stoff*) externo a él pero también natural. De modo que se trata de una relación de intercambio metabólico (*Stoffwechsel*) entre las fuerzas propias y las fuerzas externas. Mediante el trabajo el ser humano interviene (*vermittelt*) en este intercambio y lo controla. Dominar sus propias fuerzas o capacidades implica y presupone, pues, dominar las fuerzas de la naturaleza en beneficio propio, apoderarse de las fuerzas naturales para que le sean útiles.

Pero no tenemos que pensar que hay una naturaleza humana previa que mediante el trabajo se transforma en otra cosa mejor o más desarrollada. No; fuera de este proceso, aparte de este movimiento, anterior a esta transformación, no existe nada. En este sentido debemos entender la recomendación de Kant en la parte de la *Pedagogía* en la que se ocupa de la educación física, de que a los niños se les enseñe a trabajar.³ Si el ser humano es el único animal que ha de (*muss*) trabajar, lo recomendable es que cuando todavía no tiene ningún hábito se le inculque una inclinación a trabajar (*Neigung zur Arbeit*) que más adelante, cuando crezca, solo puede reportarle beneficios. En la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, en un apartado que podríamos considerar gemelo del de la *Pedagogía*, en el que se indica cuál es el supremo bien físico, dice Kant que “el mayor

² Marx, Karl (1978⁶), “Producción del valor absoluto, cap. VI: Proceso de trabajo y proceso de valorización”, *El Capital*, libro I, secc. 3, trad. Pedro Scaron, México, s. XXI, pp. 215-216. *Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form einzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit. (Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, erster Band, Berlin, Dietz Verlag, 1984, pág. 192). Recuperamos la versión alemana del texto, no solamente porque lo vamos a utilizar como referencia principal en este trabajo, sino también para recuperar el valioso término *Mensch* y eliminar así la marca de género.*

³ „De la educación física“, Päd AA 09: 471-472. Como explica Kant poco antes, la educación física intenta conformar la naturaleza del ser humano desde sus primeros días, mientras que la educación moral se refiere al desarrollo de la libertad.

goce sensible, que no lleva consigo absolutamente ninguna mezcla de repugnancia, es, en estado de salud, *el reposo después del trabajo*⁴ y considera a la pereza el vicio más despreciable. El trabajo, pues, no es solo una exigencia, sino una fuente de placer una vez satisfecha esta exigencia.

Que el ser humano sea el único animal que necesita trabajar tiene una estrecha relación con el hecho de que también sea el único animal que requiera ser educado para llegar a ser lo que es.⁵ Y el concepto que actúa de nexo entre estas dos exigencias es el de disposición (*Anlage*). En efecto, el género humano ha de sacar todo su ser de sí mismo por su propio esfuerzo (*Bemühung*),⁶ tiene que desarrollar por sí mismo sus facultades y disposiciones que, de otro modo, se quedarían en estado latente. Y con esto llegamos a lo que indicaba el texto de Marx sobre el desarrollo de las potencias o las fuerzas naturales. En este nivel de profundidad ya no nos planteamos solamente lo que es bueno que los niños tengan aprendido para cuando crezcan ni lo que es recomendable psicológicamente para todos, para no ser unos perezosos, para estar contentos, sino que nos estamos enfrentando a la dimensión que Kant denomina pragmática. ¿En qué consiste este punto de vista pragmático?

En el breve prólogo de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* Kant introduce una disciplina que no es ni teórica ni práctica, pues no investiga lo que el hombre es por naturaleza, ni tampoco aquello que el respeto al deber le obliga a ser o a hacer, sino otros tres aspectos relacionados con el hecho de que es un ser que actúa libremente, a saber: lo que él hace de sí mismo, lo que puede hacer y lo que debe hacer.⁷ Se trata de estudiar al hombre en la medida en que es sujeto de una acción libre, en la medida en que es autor y no espectador, en que es productor y no producto, en que interviene, como decía Marx. Tal acción puede ser analizada desde estos tres planos —lo posible, lo efectivamente hecho y lo debido— en una división que nos remite a las disposiciones, de las que hablaremos más adelante (técnica, pragmática y moral), y a los imperativos (de la habilidad, de la prudencia y de la moralidad); pero mientras en estas dos últimas divisiones

⁴ *Antropología desde el punto de vista pragmático* § 87 “Del supremo bien físico” Anth AA 07: 276.

⁵ *Pedagogía*, introducción, Päd AA 09: 443: “El ser humano solo puede llegar a ser humano mediante la educación. Él no es nada aparte de lo que la educación hace de él”.

⁶ *Ibid.*

⁷ *El conocimiento fisiológico del hombre se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático a lo que él, como ser que actúa libremente, hace de sí mismo o puede y debe hacer.* (Anth AA 07:119) Unas líneas antes de este fragmento Kant ha denominado Antropología a este conocimiento del hombre (*Menschenkenntniß*) que ahora está dividiendo. Sobre el sentido que tiene lo pragmático en Kant véase nuestro trabajo *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, pp. 318-331 (accesible en: https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginacion). Sobre la importancia de la antropología en Kant vid. Conill, Jesús, „Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de estudios kantianos* 1 (2016), pág. 15. Vid. Kant, E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (2008), Paris, Vrin, pág. 32-33: lo pragmático sería, según Foucault, un cierto modo de relación entre el poder (*Können*) y el deber (*Sollen*) que viene garantizado por el movimiento concreto del ejercicio cotidiano del juego. Pero este juego es, sin duda, el juego de fuerzas del que hablaba Marx.

lo pragmático se refería al término intermedio, Kant denomina ahora pragmática a la Antropología que se ocupa conjuntamente de los tres aspectos tomando como nexo entre ellos la libertad.

Lo pragmático consiste, pues, en intervenir en la realidad humana para hacer que ésta dé de sí efectivamente lo que pueda y lo que deba. Tampoco sabemos muy bien qué es lo que puede dar de sí o rendir, puesto que cuando analizamos su carácter —cosa que Kant hace en la segunda parte de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*— explorando las disposiciones en las que se conjuga, lo que encontramos en todas ellas es indeterminación. Lo que sí sabemos es que para que rinda esa realidad humana que por sí misma no es nada es necesario un trabajo. El trabajo pasa, entonces, de ser considerado una actividad meramente saludable, virtuosa, conveniente, placentera o útil, a ser el requisito ontológico no solo para que haya una naturaleza que acoja al ser humano, sino, ante todo, para que este ser humano exista. El trabajo es la condición de posibilidad, la estructura ontológica del animal terrestre dotado de razón. En esto parecen estar de acuerdo Kant y Marx. Vamos a ver a continuación el estudio que Kant hace de las disposiciones para analizar la función que desempeña el trabajo en su activación.

El concepto de disposición se halla disperso por toda la obra de Kant y presenta bastantes dificultades, sobre todo porque generalmente va acompañado de un adjetivo que determina su significado y hace más difícil acceder a su sentido neutro. Así, existen disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlagen*), naturales (*Naturanlagen*, pero también *natürliche Anlagen*), morales (*moralische* y también *sittliche Anlagen*), físicas (*physische Anlagen*), pragmáticas (*pragmatische Anlagen*), técnicas (*technische Anlagen*), humanas (*menschliche Anlagen*), habituales (en este caso utiliza el término *Disposition*), etc.⁸ En *El conflicto de las facultades* encontramos un pasaje en el que aparece un término de origen francés y perteneciente al vocabulario financiero: *Fonds*, que significa capital, base para obtener una ganancia. La disposición tendría que constituir —de acuerdo con este argumento que pretende refutar la hipótesis eudemonista en cuanto al problema de si se puede sostener un progreso del hombre— un fondo o una dotación constante, y su cantidad no podría aumentar ni disminuir en la naturaleza humana, del mismo modo que la cantidad de materia del universo no puede aumentar ni disminuir tampoco su *quantum*. Veamos el pasaje:

Siempre se puede conceder que la medida de bien y mal inherente a nuestra naturaleza en la disposición siempre permanece la misma y que no puede aumentar ni disminuir en el mismo individuo; —y ¿cómo podría aumentar este *quantum* del bien en la disposición, si habría de suceder por libertad y para ello se requeriría de nuevo un fondo de bien mayor

⁸ Hemos tratado el tema de las disposiciones en Kant en *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, pp. 89-109 (accesible en: https://www.academia.edu/1165361/La_doctrina_kantiana_de_la_felicidad_la_felicidad_como_ideal_de_la_imaginaci%C3%B3n).

que aquel que ya se tenía? Los efectos no pueden sobrepasar la capacidad de la causa eficiente.⁹

Si nos decidimos a aceptar el cabo de este hilo interpretativo que el propio Kant nos ofrece, podemos tal vez comprender el problema de las disposiciones como el de obtener una ganancia, un valor añadido, una plusvalía, que sería la disposición moral o carácter, a partir de una base natural, originaria, que actuaría aquí como capital, es decir, como valor capaz de generar más valor. Pero vamos a analizar con más detalle ese fondo, ese capital con el que contamos. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant plantea esta indagación como la búsqueda del carácter del género humano y, recurriendo a la semiótica, define el carácter o signo como el rasgo distintivo¹⁰ del hombre. Se trataría, entonces, de reconocer el carácter del género humano en sus disposiciones. La estructura de las disposiciones se desarrolla en tres niveles o grados, cada uno de los cuales es signo del género humano por sí mismo, es decir, sirve para distinguirlo esencialmente de los otros habitantes de la tierra.¹¹ Así, ya en la disposición técnica aparece la señal de la esencia humana, es decir, la característica que hace de él un ser capaz de razonar: la indeterminación.¹² Se trata de la indeterminación en la figura de sus manos, de los dedos y de las yemas de los dedos, cuya versatilidad señala o significa la *Geschicklichkeit* de la especie. La más básica de sus disposiciones es, entonces, la habilidad, destreza o maña para convertir las cosas en útiles o, más bien —puesto que nos encontramos ante la más elemental de las disposiciones, aquella que primeramente nos dice lo que son las cosas—, para descubrir el útil, para amañar las cosas, para poner a la mano la realidad, para ajustar el uso. Se trata del arte, de la capacidad de producir cosas. La indeterminación de la mano señala la infinitud de la técnica, de la misma forma que la sensibilidad de las yemas indica la infinitud del gusto. Teniendo todo esto en cuenta y volviendo al problema de la definición, al hombre lo podríamos definir si careciera de manos, si tuviera garras o pezuñas. Pero no lo podemos definir porque él es el que maneja, el que tiene a la mano y, por ello, el que define a los otros entes. La indeterminación que lo caracteriza, lejos de definirlo, lo que hace es marcar la condición de posibilidad de que los otros entes, que surgen de su in(ter)vención, de su arte, puedan ser definidos en y por esa in(ter)vención. Y a él, en cambio, tan solo lo significa, lo señala.

La segunda de las disposiciones es la pragmática, que tiende a la civilización por medio de la cultura. En este punto se trata de conformar unos usos y unas costumbres sociales que arranquen al hombre de su rudeza natural y lo encaminen a la cultura. Ésta,

⁹ *El conflicto de las facultades*, SF AA 07: 81. Hemos de tener en cuenta aquí la cercanía de disposición (*Anlage*) y *Vermögen* (uno de los términos que utiliza Kant para referirse a las facultades pero que también significa bienes, riquezas).

¹⁰ *En una consideración pragmática la doctrina general de los signos (semiótica universalis) natural (no civil) se sirve de la palabra carácter en dos sentidos, pues, por una parte, se dice que cierto hombre tiene este o aquel carácter (físico) y, por otra parte, que tiene, en general, un carácter (moral), del cual sólo puede tenerse, si es que se tiene, uno. El primero es el signo distintivo (Unterscheidungszeichen) del hombre como ser sensible o natural; el segundo, el del mismo como ser racional dotado de libertad.* (Anth AA 07: 285)

¹¹ *Ibidem*, 322.

¹² *Ibidem*, 323.

dice Kant, es la destinación o determinación (*Bestimmung*) de la humanidad. No obstante, nos engañaríamos si pensáramos que aquí sí hay determinación y, por lo tanto, definición posible del género humano; por el contrario, Kant afirma que “la meta siempre permanece en perspectiva”,¹³ el horizonte siempre abierto y el trabajo siempre inacabado. Tampoco podemos encontrar aquí, pues, otra cosa que indeterminación, cosa que no nos puede extrañar en el marco del cosmopolitismo kantiano. No hay, pues, una cultura determinada que arranque a la disposición de su letargo, sino múltiples modos de despertarse de él.

La tercera de estas disposiciones es la moral. En su contexto se plantea la cuestión de si el hombre es por naturaleza bueno o malo, es decir, si en su esencia anida una disposición hacia el bien o no. Se trata del carácter inteligible de la especie¹⁴ y, como tal, no vamos a tratarlo directamente aquí, pero nos interesaría resaltar solamente que en él también aparece la indeterminación que encontrábamos antes y que es aquí tanto más necesaria para salvaguardar la existencia de la libertad. En efecto, el hombre no es por naturaleza ni bueno ni malo, no está determinado ni para lo uno ni para lo otro, sino que la disposición moral o *Denkungsart* muestra “lo que él está dispuesto a hacer de sí mismo”.¹⁵ No indica, pues, nada en concreto y, precisamente por ello, se presta a la moralidad.

Una vez analizadas someramente estas tres disposiciones de la especie, no podemos sino ponerlas en relación entre ellas, pues, como dice Kant, “por disposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”.¹⁶ Y la ligazón que salta ante todo a la vista es que las dos primeras se explican en función de la última. En efecto, la indeterminación técnica está encaminada ya a la decisión, de la misma manera que la indeterminación pragmática. Se podría decir que las disposiciones están soldadas o fundidas unas con otras. De esta manera se puede afirmar que el hombre está destinado o determinado, precisamente en razón de la indeterminación que lo caracteriza, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, expresiones en las cuales lo más importante es el “se”, el rasgo reflexivo de acción sobre sí mismo a partir de una mera nada. Así, se puede definir la disposición en Kant en términos de constitución, estructura, ensamblaje, construcción de un ser. Pero se trata, en cualquier caso, de una estructura vertida hacia una finalidad, tendente a un acto hasta tal punto que sólo puede ser entendida como potencia activa (*Vermögen*) o capacidad de él. Y, como sabemos, el carácter o signo distintivo del género humano consiste en este andamiaje que constituye su fondo estructural. Con lo cual obtenemos que el carácter del género humano consiste precisamente en esta disponibilidad de sí mismo o en el uso que puede hacer de sí mismo, desde el momento en que produce con sus manos un artefacto u objeto bello,

¹³ ...wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospecte bleibt,...(Ibidem, 324).

¹⁴ Sin embargo, el hecho de que sea inteligible o se sitúe por encima de lo sensible no significa que deje de ser natural, como leemos en *El conflicto de las facultades*, donde nos advierte Kant que no debemos confundir lo suprasensible (*übersinnliches*) con lo sobre natural (*übernatürliches*), es decir, con lo que no está en nuestro poder. La disposición moral, por el contrario, se sitúa en la órbita de nuestro poder. (*El conflicto de las facultades*, SF AA 07: 59). Más adelante en el mismo texto la denomina disposición moral originaria (*ursprüngliche moralische Anlage*).

¹⁵ *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 285.

¹⁶ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, RGV AA 06: 28.

pasando por el momento en que funda una ciudad o instituye la ciencia matemática, hasta el día en que se determina a hacer una promesa; un uso y una disponibilidad que no son solamente producción de un objeto o de un hecho, sino construcción de sí mismo, puesto que hemos advertido que el ser humano está desde siempre en construcción y por eso sus acciones todas tienen ese carácter medial, no son ni activas del todo ni enteramente pasivas. ¿Cómo podrían ser activas si no hay alguien ya formado que actúe, sino tan sólo un oído que puede tanto captar la ley como sentir con las yemas de los dedos? Y ¿cómo podrían ser pasivas sin dejar de ser acciones o, lo que es lo mismo, productos de una decisión libre?

Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí mismo un animal racional (*animal rationale*). Por eso, en primer lugar, se conserva a sí mismo y a su especie; en segundo lugar, ejercita, instruye y educa a su especie para la sociedad doméstica; y, en tercer lugar, la gobierna como un todo sistemático (ordenado por principios racionales), como conviene a la sociedad.¹⁷

Lo característico del hombre, pues, no es tanto el tener o no unas u otras disposiciones, cuanto el hecho de que ellas sean el medio para otra cosa diferente de aquello a lo que sirven en los animales: que sirvan para su propio perfeccionamiento. Y encontramos huellas de ese servicio ya desde el grado más elemental de su constitución animal.

Marx también afirmaba que lo característico del trabajo es que el trabajador introduce un cambio en la naturaleza siguiendo su propio objetivo, y esto es lo que diferencia el trabajo humano del trabajo animal. Así, el trabajo se define como actividad orientada a un fin que previamente está en la imaginación del trabajador y al que tiene que prestar atención.¹⁸ Este fin, una vez cumplido, es el producto o el valor de uso, en el cual queda amalgamado el trabajo, que pasa así de ser un movimiento a ser un valor en reposo. Pero no hay que olvidar que este fin lo es solo relativamente, puesto que el valor de ese producto consiste en su uso y el uso es movimiento de nuevo. Y, desde el otro lado, porque el trabajo no solo produce el útil, sino el desarrollo de las propias fuerzas del trabajador, esa transformación que Kant entiende como perfeccionamiento.

Desde una dimensión más solitaria o menos societaria como es la de la mera animalidad podemos encontrar, ya lo hemos visto anteriormente, la apertura al perfeccionamiento en la técnica. Como afirma Kant en la primera proposición de la *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, todas las disposiciones naturales de todas las criaturas están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y de acuerdo

¹⁷ *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 322.

¹⁸ *El Capital*, ed. esp. pág. 216.

a su fin.¹⁹ Pero esto no lo afirmamos porque hayamos descubierto que existe un plan de estas características, sino porque estamos en el terreno de la *Antropología en sentido pragmático* y nos movemos en el terreno de la interpretación de las señales que caracterizan a ese extraño ser cuyo modo de ser parece que consiste en que tiene que poner en juego su propio ser. En cuanto a su dotación, la naturaleza ha sido muy ahorrativa, ha puesto más²⁰ en la parte de lo que el hombre tiene que conseguir por su propio trabajo que en lo que ella le regala, ha apostado (*angelegt*) por aquello que el hombre mismo tiene que obtener y para conseguirlo sólo le ha dotado de disposiciones originarias que le indican... que le dejan indeterminada cualquier indicación.

En la introducción a la *Pedagogía*, Kant afirma que “no se puede saber hasta dónde pueden llegar las disposiciones naturales de un hombre”.²¹ Y esto es así no solo porque el educador nunca va a estar completamente educado, sino porque las disposiciones nos indican por su estructura misma una infinitud. Pero esto es otra forma de decir lo que hemos venido descubriendo: que no podemos definir al hombre, que de él solo podemos recoger fragmentos, que solo podemos mencionar su capital de potencias o que, como la destinación tiene que brotar de sí mismo, nunca puede cumplirse enteramente. El ser humano es aquel que no deja de perseguirse a sí mismo sin dejar de ponerse distancias. Al disciplinar al hombre, al librarlo de la pauta del instinto, multiplicamos sus posibilidades. Pero al moralizarlo tampoco las estamos limitando, porque la moralización, aquella educación que da sentido a las demás, no cierra las posibilidades abiertas por la disciplina, la habilidad y la civilidad, sino que nos coloca ante el problema de encontrar, de entre los infinitos fines posibles, aquellos que puedan ser fines para cualquiera, para todos los seres racionales, para todo el mundo. Es decir, que ya no se trata de adaptarse al mundo o saber estar en él, sino de producir mundo, de constituir un mundo.

Una vez presentada someramente el estudio que Kant lleva a cabo del concepto de disposición natural, si regresamos al texto de Marx que nos sirvió como punto de partida podremos entender mejor la frase más enigmática del mismo, la que decía que “el hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural”. Precisamente las disposiciones naturales son ese poder natural que es formal e indeterminado y que requiere o exige una materia en la que ejercerse o a la que aplicarse. Esta materia natural hace posible el paso de la fuerza, de un estado de potencia, latencia o adormilamiento a un estado de acto, de acción. Parece que Marx hablara de una sola potencia, de una sola disposición, pero recordemos que un poco más adelante menciona un juego de fuerzas, lo que ya se compagina mejor con la estructura o el equipamiento disposicional que Kant estudia, de manera que cabe leer a Marx desde esta estructura compleja estudiada por Kant para entender mejor en qué sentido el trabajo acondiciona o modifica la naturaleza externa al mismo tiempo que acondiciona y desarrolla al ser humano. En este proceso es necesario, como reconocen los dos autores, un intercambio material, un metabolismo entre ese juego

¹⁹ *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, IaG AA 08: 18. Vid. Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (2005), Madrid, Tecnos, pág. 75.

²⁰ *Ibidem*: 20.

²¹ Päd AA 09: 443-444.

de fuerzas y la materia natural exterior al ser humano y a ese intercambio se le llama trabajo.

ALIENACIÓN Y LIBERTAD ROBADA EN KANT

Hasta ahora hemos visto en qué medida el concepto de trabajo que Marx desarrolla se encuentra prefigurado en algunos textos de Kant. Pero se trata del concepto neutro del trabajo, que según Marx es la “eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad”.²² Como es sabido, este tipo de trabajo ha sido robado al ser humano durante toda la historia y lo que encontramos comúnmente es, en su lugar, el trabajo alienado.²³

Ciertamente, Kant no estudia el trabajo alienado. En su obra no vamos a poder encontrar una preocupación política ni un conocimiento de los resortes de la economía que nos permita acceder a este concepto del que podríamos decir que se encuentra entre los méritos de Marx el haberlo traído a la luz filosófica. Pero vamos a intentar mostrar en qué medida la tematización que hace Marx del trabajo alienado es deudora de algunos conceptos kantianos de los más fundamentales y que, en buena medida, es producto de haber digerido estos conceptos, de haber realizado un trabajo sobre ellos.

Hemos visto cómo el trabajo es la actividad metabólica esencial del hombre con la naturaleza. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando esta actividad se encuentra impedida, obstaculizada? Según Marx, esto sucede sobre todo en el modo de producción capitalista, pero aquí vamos a dejar de lado la cuestión histórica y vamos a fijarnos más bien en el aspecto estructural o, más bien, en el fallo de estructura que tiene lugar cuando el intercambio de materia entre el individuo humano y la naturaleza se encuentra obstruido, cuando no funciona. De acuerdo con el Marx de los *Manuscritos*, lo que ocurre recibe el nombre de *alienación* porque tanto el producto como la actividad de producirlo, no es que no ocurran, sino que se convierten en algo *extraño*.²⁴ El propio Marx en su análisis lleva el asunto un nivel más allá cuando, en lugar de limitarse a hablar del proceso de producción de mercancías por parte del trabajador, señala que “el trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en la que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce”.²⁵

A partir de aquí se pueden distinguir tres tipos de alienación: la del producto de trabajo, la de la actividad y la de la naturaleza. Cada una de ellas avanza hacia una profundidad mayor e implica un robo más decisivo. Para pasar de la primera a la segunda Marx nos hace reparar en que la alienación crece en realidad porque el trabajador contribuye a este crecimiento con su actividad. Si el producto del trabajo es la objetivación

²² *El Capital*, ed. esp. pág. 223.

²³ Actualmente, además, encontramos la alienación del trabajo alienado, otra vuelta de tuerca al robo del trabajo que también se denomina precariedad. Sobre este uso del trabajo (alienado) o de la amenaza de su carencia en el capitalismo postfordista, véase Alonso y Fernández Rodríguez (2013) *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid, SXXI, cap. IV: “Usos del trabajo y formas de gobernabilidad: la precariedad como herramienta disciplinaria”, pp. 119-159.

²⁴ Marx, Karl (1984¹¹) *Manuscritos economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, pp. 105-106.

²⁵ *Ibid.* pág. 107. La cursiva es del autor.

de este, entonces el trabajo mismo es *enajenación activa*,²⁶ en movimiento, y, por eso, cuanto más produzca el trabajador, más enajenado estará. Por lo tanto, no se trata de un robo en el que se despoje al trabajador de algo que en derecho le pertenecía, sino que se trata de un robo en el cual el mismo trabajador es, no solo cómplice, sino parte activa. Un robo que requiere y cuenta con la colaboración de la víctima.

Para pasar de la segunda a la tercera forma de alienación Marx introduce el concepto de ser genérico,²⁷ que se define como aquel que en su actividad se relaciona consigo mismo como un ser universal y, por ello, libre. Esto quiere decir que el ser humano concibe la naturaleza entera como su cuerpo inorgánico, como el espacio de su actividad vital. Pues bien, en el trabajo alienado esta relación del hombre con la naturaleza que hemos denominado ser genérico queda troncada y la naturaleza se convierte en un mero medio para satisfacer las necesidades individuales del trabajador. Esto quiere decir que se confunde el fin con el medio, que el trabajo pasa a ser un medio de vida individual en lugar de ser el fin de la vida genérica o libre, la vida que crea vida. La esencia del hombre se degrada en medio de existencia. Desde este nivel de análisis al que hemos accedido tenemos que al trabajador no solamente se le ha despojado de su producto, sino de su actividad y de su esencia, de su naturaleza. Esto último lo hemos visto ya en el apartado anterior cuando, *more marxiano*, decíamos que la esencia del hombre consiste en enfrentarse a la naturaleza como un poder y, en este enfrentamiento, desarrollar sus disposiciones; o cuando, *more kantiano*, encontrábamos que el carácter del hombre consiste en darse a sí mismo libremente un carácter a partir de la indeterminación que lo constituye. Pues bien, en el trabajo alienado el hombre se enfrenta a la naturaleza impotente, privado de ese fondo o capital que estaba llamado a desenvolver metabólicamente en comercio con ella y por el cual decíamos que la naturaleza era su cuerpo inorgánico. Podríamos decir que se enfrenta con ella sin carácter, desvalido, privado del valor capaz de reproducirse, sin cuerpo propio, castrado.

Pues bien, para entender en profundidad todo este proceso de alienación descrito y denunciado por Marx creemos que es necesario reconocer la raíz kantiana tanto de la estructura como de los conceptos aquí empleados. Fijándonos en primer lugar en la estructura, encontramos que en los tres modos de la alienación que Marx presenta se deja oír el eco de la división kantiana entre lo técnico, lo pragmático y lo moral que ya hemos visto al hablar de las disposiciones en el apartado anterior, pero que no solo se refiere a las disposiciones, sino también a los tipos de imperativo. En efecto, la alienación del producto se refiere al extrañamiento, el volverse ajeno de un útil producido por la habilidad o la pericia del trabajador; la alienación del trabajo es la enajenación de la *praxis* misma, de la vida del trabajador, que se convierte en una actividad extraña; la alienación de la naturaleza consiste en la pérdida del ser libre del trabajador, de su libertad, que solo podía efectuarse en aquel metabolismo con la naturaleza en la que se ejercitaba el libre juego de sus propias fuerzas. Del mismo modo que en Kant las disposiciones forman una estructura,

²⁶ Ibid. pág. 108.

²⁷ Ibid. pág. 110 ss.

un ensamblaje, y son interdependientes entre sí, en Marx ocurre lo mismo con las formas de la alienación. Y del mismo modo también que en Kant las disposiciones están orientadas hacia la disposición moral, que les dona su sentido, en Marx las formas de la alienación forman un sistema y la más grave, decisiva y que explica todas las demás es la alienación de la naturaleza. Observamos aquí una similitud arquitectónica entre los dos autores que nos puede ayudar a entender mejor lo que cada uno de ellos quiere decir siempre que tengamos en cuenta que hay que colocar las formas de la alienación como el negativo de las disposiciones, como la pérdida o la carencia de aquello que, si se llevara a cabo el trabajo necesario, constituiría la esencia del ser humano. Pues Kant está hablando del andamiaje del ser humano y Marx, de la ruina o más bien de la destrucción de ese andamiaje. Kant está hablando del poder y Marx de la impotencia, de la debilitación, de la muerte.

Pasando ahora a los conceptos, empecemos por el trueque de medios y fines. Kant afirma que el ser humano es el único que puede ser un fin en sí mismo y convierte esta afirmación en fundamento de la ética. No nos vamos a detener mucho en la referencia que acude inmediatamente a la memoria de cualquier lectora de Kant, a saber, la segunda formulación del imperativo categórico de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, porque se trata de un texto muy conocido y de una relación muy comentada; pero sí queremos llamar la atención sobre el hecho de que es en estas páginas de la *Fundamentación* donde Kant introduce la diferencia entre cosa y persona²⁸ basándose precisamente en que mientras las cosas tienen un precio las personas tienen dignidad y por eso las primeras sí pueden ser utilizadas como medios pero las segundas no. La diferencia entre estos dos modos de ser está basada en la capacidad de las personas de darse a sí mismas la ley que han de cumplir, es decir, en lo que se define como autonomía. Esta capacidad es lo que las convierte en miembros del reino o imperio de los fines (*Reich der Zwecke*) y las emancipa de las cosas, que solo pueden ser intercambiadas con base a un precio. No tenemos que perder de vista en este punto que, aunque Kant utilice un lenguaje metafísico, está hablando simplemente de lo que son las personas y de lo que es actuar con libertad. Y así ocurre que la única dimensión en que los individuos se pueden emancipar de su ser cosas (que también lo son, y mucho) es la dimensión o punto de vista de la moralidad y este consiste en ser legisladores universales y en instituir un mundo sometido a las leyes de la libertad a semejanza pero distinto del mundo natural. Este mundo es el que debemos producir mediante nuestro trabajo, pero lo que ocurre en el trabajo alienado es que el obrero, en lugar de producirlo, se ve reducido a producir mercancías y a reproducirse a sí mismo como mercancía que está tasada con un precio.²⁹ Y en eso consiste ser un medio, por lo que vemos hasta qué punto en el trabajo alienado el trabajador pierde su estatus de persona y es rebajado a cosa que se puede comprar y vender.

²⁸ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II, GMS AA 04: 428 y 435, textos que estamos intentando leer como continuación el uno del otro. Vid *Metafísica de las costumbres*, MS AA 06: 223-224, ed. esp. (1989), Madrid, Tecnos, pág. 30.

²⁹ *Manuscritos...*, ed. cit. pp. 103-104.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant considera el concepto de fin el único que puede fundamentar metafísicamente la doctrina de la virtud y lo define del siguiente modo:

Un fin es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación este se determina a una acción encaminada a producir ese objeto.— Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que solo yo puedo proponerme algo como fin.—³⁰

Los fines solo me los puedo proponer yo, no me pueden ser impuestos. La investigación, a partir de aquí, se encaminará a buscar los fines que es un deber proponerse, los fines que uno mismo internamente reconoce como deberes, que son aquellos que pueden y deben proponerse todos universalmente. Con esto Kant está determinando un contenido para la ética, que no se limita a la mera exterioridad jurídica, sino que tiene la obligación de proponerse ciertos fines intrínsecos en los que se muestra la virtud o fortaleza moral. Pues bien, en el trabajo alienado vemos que ocurre justamente aquello contra lo que Kant está previniendo en el texto que acabamos de reproducir: que el trabajador es forzado a realizar ciertas acciones que se dirigen como medios a un fin que le es ajeno, que es el fin de otros, pero no suyo ni determinado por él. En esa medida, no solo ocurre que sus acciones son medios para otros fines, sino que él mismo se convierte en medio para esos fines. El problema está en que esa situación, que por lo demás es común e incluso necesaria en ciertas circunstancias, se convierta en un modo de ser y que la mayor parte de la humanidad se vea en ese estado constantemente hasta tal punto que olvide la posibilidad de proponerse fines propios, desatienda los fines que son deberes, entre los que está el propio desarrollo de sus facultades y, por todo ello, abandone la humanidad. Dado que los fines no me pueden ser impuestos desde fuera, sino tan solo los medios, lo que nos encontramos es que el trabajador alienado simplemente no se propone fines. Pero como esta es precisamente la característica de las personas, deja de ser persona o, como dice Marx, se pierde a sí mismo.³¹

Como hemos visto hace un momento, el fundamento de la confusión entre medios y fines —o personas y cosas— es la confusión entre medios y fines que tiene lugar a otro nivel: al nivel de la esencia y la existencia humanas. Efectivamente, la esencia del trabajador es el trabajo y la esencia es fin. Pero en el estadio del trabajo alienado este trabajo pasa a ser un medio encaminado a la existencia física del trabajador y toda la creatividad y la fuerza generadora que le correspondía es succionada, enajenada. Luego podría decirse que si los trabajadores son reducidos a cosas es porque han renunciado a su esencia como trabajadores y se han convertido en meros consumidores de productos con vistas a su supervivencia. Esta es la fuente de la extrañeza, de la alienación del trabajo, que se convierte en una mera apariencia, en mero gesto o simulacro de lo que debería ser. En realidad el trabajador no trabaja, pues si trabajara ocurriría todo lo que hemos visto en el

³⁰ *Metafísica de las costumbres*, MS AA 06: 381, ed esp. pág. 230. La cursiva es del autor.

³¹ *Manuscritos...*, ed. cit. pág. 109.

apartado anterior: que desarrollaría el juego de sus fuerzas. Solo consume, consume su salario para poder subsistir y se consume a sí mismo. No crea vida, sino que se consume a sí mismo, arruina su vida y tan solo se reproduce a sí mismo como trabajador alienado.

Si ahora queremos plantearnos por qué el trabajo es fin tenemos que recordar lo que expusimos en el apartado anterior sobre las disposiciones naturales en Kant. Veámos entonces que ellas son indeterminadas y que están destinadas a desarrollarse completamente. Ellas son su propio fin, un fin que no puede ser alcanzado sin el trabajo sobre sí mismas. Pero no se trata de un fin predeterminado, sino abierto o libre. Si reducimos todo esto a que el trabajo sea un medio de ganarse la vida estamos convirtiendo lo que tendría que ser una tarea de perfeccionamiento y de liberación en una mera supervivencia. Y eso es lo que hace el trabajo alienado. Recordemos también que para Kant el ser humano es el único que tiene que trabajar y esta afirmación no significa, evidentemente, que su trabajo tiene que ser alienado, sino que se trata de un ser incompleto cuya esencia se ha de completar mediante un trabajo que modifica la naturaleza al mismo tiempo que le mejora o le completa a él.

Según Marx, somos parte de la naturaleza. Sin embargo, en el trabajo alienado la naturaleza deja de ser nuestro cuerpo inorgánico y pasa a ser un medio para nuestra subsistencia, es decir, se nos vuelve extraña. Ya no es el material para que desarrollemos el libre juego de nuestras potencias, sino la fuente de nuestra manutención. Dejamos de participar en el juego del mundo³² para atenernos a las reglas inflexibles que determinan la supervivencia. Dejamos de tener mundo para convertirnos en parte del mundo, como un animal o una planta. En estas condiciones de alienación ya no hay rastro de metabolismo o intercambio, sino una sumisión a las leyes de la física o de la economía. El metabolismo natural del que nos habla Marx y del que ya hemos hablado en el apartado anterior es otra forma de enunciar lo que Kant denomina la finitud de la razón, es decir, el hecho de que no somos seres angélicos o puros, sino sensibles y racionales, racionales porque sensibles, racionales en el modo de la sensibilidad. Por eso tenemos que recurrir a un material ajeno a nosotros para poder cubrir nuestras necesidades, que no solo son de supervivencia, sino de perfeccionamiento o desarrollo. Pues bien, si la relación con la naturaleza con la que tenemos que relacionarnos por necesidad en nuestra finitud se torna extraña, se vicia, se tuerce, eso significa que se malogra nuestra esencia toda.

Nos encontraríamos en la naturaleza como se encuentran los animales, que dependen de ella como *habitat* o lugar en el que vivir pero no pueden reobrar sobre ella ni conformar a partir de ella un mundo. Lo que para los animales es natural para los seres humanos es extraño, sobre todo porque esos animales en los que se han convertido los trabajadores son domesticados por otros de su misma especie. La alienación reduce al ser humano a una condición animal, como tan bien ha sabido exponer Marx: su propio cuerpo se convierte en un desconocido y solo se siente libre en sus funciones animales.³³ Kant, siguiendo la tradición racionalista, tiende a interpretar el modo de ser del animal en

³² *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 120.

³³ *Manuscritos...*, ed. cit. pág. 109.

términos mecánicos o maquínicos.³⁴ Si tenemos en cuenta esta conexión, entonces cobran relieve otros textos suyos en los que advierte contra el peligro de tratar a los seres humanos como si fueran máquinas —o animales— y así podemos calibrar fácilmente la repercusión que tienen estas advertencias en la filosofía de Marx y en su concepto de alienación. Baste recordar el final del texto sobre la Ilustración para observar la relación entre la dignidad y el ser más que una máquina.³⁵ La libertad de acción es la única situación que en el fondo es acorde con la dignidad humana y por eso se puede aceptar una forma de gobierno que vaya encaminada a ella, pues esta libertad se encuentra en la estructura disposicional del ser humano,³⁶ como nos recuerda el tercer principio de las *Ideas para una historia universal desde una intención cosmopolita*. La naturaleza no ha producido individuos felices, sino individuos que tienen que producir por sí mismos, con su propio trabajo, todo aquello que les otorgue dignidad al sobrepasar el orden mecánico o animal del que parten.

Ahora bien, ¿podríamos interpretar la reducción del trabajador alienado a su condición animal, de la que habla Marx, con lo que Kant denomina en algunos textos la disposición a la animalidad?³⁷ A esta pregunta habría que responder en principio negativamente por varias razones. Una de ellas ya la hemos mencionado: las disposiciones hay que entenderlas en Kant como una estructura única, sin aislar cada una de ellas. Todas aparecen referidas a las demás e imbricadas en ellas. No es lo mismo, pues, la disposición humana hacia la animalidad que el ser del animal. Y la otra razón es que en esta disposición Kant incluye la tendencia a formar parte de la sociedad, cosa que resulta paradójica después de indicar, como lo hace, que la disposición a la animalidad tiene que ver con el amor a sí mismo privado de razón. La cosa se aclara si reparamos en la tesis kantiana de la insociable sociabilidad y en su idea de que el ser humano entra en sociedad de una forma mecánica e irracional. No obstante, salvando estas diferencias, sí podemos encontrar alguna referencia de Marx a la disposición a la animalidad que Kant tematiza. En efecto, es como si el trabajador alienado hubiera visto cercenada la compleja y multiforme estructura disposicional que caracteriza al ser humano y se viera reducido a lo que el instinto individual le marca: su propia conservación, la conservación de la especie mediante la reproducción y la comunidad con otros seres humanos en una sociedad que no está basada en la razón ni en la libertad, sino en la mera supervivencia. El Marx lector de Kant —o quizá nosotras, lectoras de Kant desde un punto de vista de lo aprendido en Marx— se ha dado cuenta de que la alienación del trabajo tiene el efecto de aislar cada una de las capas del sistema disposicional, de romper la armonía entre ellas, de desquiciar sus

³⁴ Vid. como ejemplo la presentación de la disposición a la animalidad en términos mecánicos en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I RGV AA 06: 26-27. Sobre la identificación de los cuerpos orgánicos con máquinas, vid. *Opus postumum*, 10. Convolut. OP AA 22: 285. Y sobre el papel salutífero que tienen los afectos en el funcionamiento de la máquina, vid. *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Anth AA 07: 261.

³⁵ *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* WA AA 08: 41-42 (edición española pág. 71). También *El conflicto de las facultades II*, SF AA 07: 88, donde asimila el tratar a los súbditos como animales y el tratarlos como juguetes.

³⁶ *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, IaG AA 08: 19 (ed. española. pp. 76-77).

³⁷ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, RGV AA 06: 26-27, ed. esp. pág. 35.

uniones y de dar lugar a un monstruo desvalido y débil que lo único que puede hacer es considerarse satisfecho en sus funciones animales sin darse cuenta siquiera de que existen otras. No otro sentido podría tener la pérdida de sí mismo: el ser humano no se podría reconocer a sí mismo en este monstruo cuyas disposiciones no están enlazadas entre sí sino alienadas unas de otras, como jirones de sí mismo hilvanados unos con otros.

Fines y medios, personas y cosas, finitud, animalidad... Retrocediendo ahora a los tipos de alienación en Marx encontramos otro concepto de inconfundible raíz kantiana: el de ser genérico. Ya hemos tratado en el apartado anterior, dedicado a las disposiciones, del carácter de la especie o género (*Gattung*), que Kant define precisamente por su indefinición y por su apertura o libertad. Pudimos comprobar entonces cómo cada disposición se complementa con las demás, por lo que no hay que entender la disposición técnica ni la social como aisladas de la moral, sino más bien como encaminadas hacia ella. También hemos visto en qué sentido el ser humano es fin porque es capaz de dar leyes, de definir un imperio (*Reich*) de la ley sometido a su legislación. Pero eso lo hacen los seres humanos universalmente en un doble sentido: en el sentido en que todos ellos son miembros por igual de ese dominio y “todos mandan”; y en el sentido en que sus leyes son válidas para todos y “todos obedecen”: se obedecen a sí mismos. Incluso se puede hablar en Kant de una universalidad del sentimiento moral, que no solo pertenece al género en su conjunto porque todo el mundo lo comparta, sino que se refiere al género mismo y a su mejora. Así, en 1798, en la segunda sección de *El conflicto de las facultades*, dedicada a la lucha entre la facultad de derecho y la de filosofía, Kant se plantea la cuestión de si el género humano se encuentra en continuo progreso hacia lo mejor.³⁸ Y para demostrar que de hecho existe una tendencia al progreso moral Kant se apoya en un dato de su tiempo, que no es un dato histórico común, sino lo que podríamos llamar un dato afectivo: el entusiasmo³⁹ que el público en general muestra hacia la revolución, un entusiasmo que es independiente del éxito o el fracaso de dicho viraje político y que indica, como una señal que se vuelve hacia nosotros, que existe una tendencia moral en el género humano en su totalidad. Se trata de un hecho sorprendente que cala en la memoria colectiva:

Un fenómeno como este en la historia humana ya no se olvida jamás, pues ha descubierto una disposición (*Anlage*) y una capacidad (*Vermögen*) en la naturaleza humana hacia lo mejor [...] que unifica la naturaleza con la libertad.⁴⁰

La universalidad kantiana, que, como estamos viendo, tiene su lado moral, pero también político, antropológico y afectivo, encuentra en el concepto de ser genérico de Marx una interpretación que conserva sus notas esenciales de legislación en común y de constitución de un mundo. Desde este punto de vista, la alienación del trabajo supone también la desconexión del trabajador con respecto a ese ser genérico, su aislamiento y su

³⁸ *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (SF AA 07, 77 ss). Kant utiliza en este texto indistintamente los términos *Geschlecht* y *Gattung*.

³⁹ Definido como la participación afectiva en lo que es bueno (ibidem: 86).

⁴⁰ Ibidem: 88.

desnaturalización. Supone que el ser humano pase a encontrarse en la naturaleza como en un paraje hostil, opuesto a sus intereses, inhibidor de sus disposiciones y que busca su aniquilación. La alienación lleva consigo la separación entre la naturaleza y la libertad y, por lo tanto, convertir la naturaleza en ese paraje desolado, inhóspito y ajeno al ser humano. Implica el robo de su libertad, que solo puede encontrar, como ya nos enseñó Kant, como ser genérico o universal que pone en condiciones a la naturaleza y se pone a sí mismo en condiciones al mismo tiempo.

Como hemos visto, hay una serie de rasgos comunes en Kant y en Marx que no solo justifican, sino que reclaman este tipo de lectura intertextual o dialógica entre ellos. Empezando por el aspecto estructural y continuando por ciertos conceptos que hemos estado siguiendo en los pocos textos que hemos seleccionado, creo que podemos extraer la conclusión de que el pensamiento de Marx, al menos en lo que a ellos se refiere, no es que sea deudor del de Kant —esa deuda la tenemos todos los que después de Kant hemos intentado pensar algo—, sino que se deja leer desde una cierta perspectiva kantiana y de tal manera que con esa lectura conseguimos sacar el relieve, afilar ciertos rasgos que de otro modo podrían permanecer romos e inadvertidos. Pero también ocurre lo contrario: lo que hemos aprendido leyendo a Marx constituye un marco muy productivo para releer a Kant. Y lo que menos importa aquí es el orden temporal y las influencias que de hecho, históricamente, tuvieron unos autores en otros. Se podría decir que estamos explorando un tipo de investigación intempestiva, a contrapelo de las filiaciones históricas. Lo verdaderamente relevante en ella es el rendimiento que pueda aportar este ir de uno a otro de los autores y de los textos, conservando su diferencia, para la tarea de vivificar una lectura que creo que tenemos el deber de seguir elaborando.

Voy a ilustrar lo que acabo de decir con una cita literaria de un escritor alemán, como lo son los dos autores cuyos textos hemos intentado *conjug*ar en este trabajo. En el capítulo X de su novela *Simplicius Simplicissimus* Grimmelshausen cuenta cómo el niño Simplicius observa al ermitaño mientras este leía como se hacía entonces y se ha seguido haciendo durante mucho tiempo, en voz alta. Y dice:

Cuando por primera vez vi al ermitaño leer en la Biblia, no me podía imaginar con quién podía mantener una conversación secreta, para mi modo de ver tan seria. Yo veía el movimiento de sus labios, en cambio a nadie que hablase con él; y, aunque no supiese leer ni escribir, notaba, sin embargo, en sus ojos, que tenía que ver con aquel libro.⁴¹

Naturalmente, Simplicius le pide después al ermitaño que le enseñe a conversar con el libro como él sabe hacerlo y el ermitaño accede, pero le advierte que necesitarán el uno mucha paciencia y el otro mucha aplicación. Pues bien, en este pasaje en el que la lectura

⁴¹ Grimmelshausen (1996) *Simplicius Simplicissimus*, ed. Manuel José González, Madrid, Cátedra, pág. 73.

es presentada como conversación con el texto es donde podemos encontrar lo que anteriormente queríamos decir al emplear la palabra *conjuguar*. Lo que hemos intentado es leer los textos de Kant y de Marx buscando esa conversación secreta que se traen entre los dos e intentando, no solo prestarle oídos, sino incluso —con demasiada osadía tal vez— intervenir en ella, conjugando los dos discursos de la manera más seria posible y vertiendo los dos en un habla común. Esta habla común es la que tenemos el deber de escuchar, aunque sabemos que nos va a exigir mucha paciencia y mucha aplicación.

Referencias

- »Kant im Kontext II« — Komplettausgabe – (2003) Release (XP) 06/2003, Werke, Briefwechsel und Nachlaß, Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck, Berlin.
- Kant, E. (2008) *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin.
- (2005) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Tecnos.
- (1989) *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- (1981²) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza editorial.
- Marx, Karl (1978⁶) *El Capital*, trad. Pedro Scaron, México, s. XXI.
- (1984) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, erster Band, Berlin, Dietz Verlag.
- (1984¹¹) *Manuscritos economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- Alonso y Fernández Rodríguez (2013) *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid, SXXI
- Conill, Jesús (2016) „Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de estudios kantianos* 1, 11-26.
- Goldmann, Lucien (1999²): *Introducción a la filosofía de Kant, Hombre, comunidad y mundo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Grimelshausen (1996) *Simplicius Simplicissimus*, ed. Manuel José González, Madrid, Cátedra.
- Heinrich, Michael (2008) *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Negt, Oskar (2004), *Kant y Marx: un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta.
- Weil, Eric (1990) „Histoire et politique“ en *Problèmes kantians*, Paris, Vrin.

