

La dignificación humana en el modo de producción capitalista: una crítica del cuerpo
reducido a simple máquina

Silvia Camila Moreno Villabona

Trabajo de Grado para Optar por el Título de filósofa

Director

Julián Hernández Rosas

Magíster en Estudios Editoriales

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2026

Dedicatoria

A mi madre, Marina Villabona, quien con mucho amor ha realizado todos sus esfuerzos para que yo esté culminando el proceso académico. A su vez, a mí padrino, Rodolfo Oliveros, quien me ha apoyado y brindado su amor incondicionalmente. Los amo eternamente.

Con amor y gratitud, este logro es para ustedes.

Agradecimientos

Gracias rotundamente a mi familia por todo el apoyo brindado, los actos de servicio y estar atentos a cualquier calamidad.

Gracias a mi amiga Lili, quien ha estado incondicionalmente en las distintas áreas de mi vida, agradezco las motivaciones y los momentos memorables que hemos tenido juntas durante este proceso.

Gracias a Dieguis, quien la filosofía nos juntó para ser grandes amigos dentro y fuera de nuestras actividades académicas.

Gracias al profesor Julián Hernández por su paciencia ante mis inconvenientes, y la dedicación que ha tenido al asesorarme.

Tabla de contenido

	Pág.
Introducción	7
1. El lugar del cuerpo humano en la alienación económica	10
1.1 Enajenación del acto de producción: el producto y la actividad	11
1.2 La enajenación del ser genérico	14
1.3 La enajenación del hombre en respecto del hombre	17
1.4 La praxis: la posición del cuerpo en el desarrollo de los sentidos	19
2. La deshumanización del cuerpo en la producción capitalista	21
2.1 La fuerza de trabajo en relación con el cuerpo	22
2.2 La división del trabajo	25
2.3 El cuerpo reducido a máquina	29
3. El comunismo como posibilidad de humanización	32
3.1 La superación positiva de la propiedad privada	33
3.2 El cuerpo y la realización humana a través del comunismo	36
3.3 Consideraciones a la dignidad humanas	39
4. Conclusiones	44
Referencias Bibliográficas	47

Resumen

Título: La dignificación humana en el modo de producción capitalista: una crítica del cuerpo reducido a simple máquina.^{1*}

Autor: Silvia Camila Moreno Villabona^{2*}

Palabras clave: Cuerpo humano, enajenación, naturaleza, máquina, dignidad humana y Marx.

Descripción:

La presente investigación propone analizar la alienación económica a través del cuerpo desde los *Manuscritos de 1844* con el fin de indagar por el sentido de la dignidad humana en la realización del trabajador, cuyo cuerpo ha sido reducido a una función maquinal dentro del proceso productivo. En primer lugar, se describen los aspectos ontológicos, económicos y sociales asociados al cuerpo, que permiten comprender la enajenación de la fuerza de trabajo. En segundo lugar, se examina cómo el sufrimiento opera en los procesos laborales que deshumanizan al trabajador en su dimensión corporal. En tercer lugar, se plantea, desde el comunismo, una posible recuperación del cuerpo mediante la superación de la alienación. Se concluye que el cuerpo, como producto histórico y social en relación con la naturaleza y los otros, constituye una dimensión esencial de la existencia humana que es enajenada en el modo de producción capitalista, degradando su vitalidad. No obstante, esta misma deshumanización abre la posibilidad de superar las condiciones enajenantes y replantear como condición de posibilidad la dignidad humana desde un humanismo materialista.

^{1*} Trabajo de Grado.

^{2**} Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Julián Hernández Rosas. Magíster en Estudios Editoriales

Abstract

Title: Human dignification in the capitalist mode of production: A critique of the body reduced to a mere machine ³

Author: Silvia Camila Moreno Villabona^{**4}

Key Words: Human body, alienation, nature, machine, human dignity and Marx.

Description: This research aims to analyse economic alienation through the body from the *1844 Manuscripts* in order to inquire into the meaning of human dignity in the realization of the worker, whose body has been reduced to a mechanistic function within the productive process. First, the ontological, economic, and social aspects associated with the body are described, allowing for an understanding of the alienation of labour power. Second, the study examines how suffering operates within labour processes that dehumanize the worker in their bodily dimension. Third, from a communist perspective, a possible recovery of the body is proposed through the overcoming of alienation. It is concluded that the body, as a historical and social product in relation to nature and others, constitutes an essential dimension of human existence that is alienated within the capitalist mode of production, thereby degrading its vitality. Nevertheless, this very dehumanization opens up the possibility of overcoming alienating conditions and rethinking human dignity, as a condition of possibility, from a materialist humanism perspective.

³ Degree Work

^{4**} Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Julián Hernández Rosas. Magíster en Estudios Editoriales.

Introducción

Karl Marx en el siglo XIX hizo presente en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (1980) la identificación histórica del trabajo sucumbido bajo una realidad socioeconómica difícil para una parte de la sociedad denominada obreros. Este texto connota el inicio de su crítica a la economía política en cuanto es la ciencia mostradora de los preceptos económicos burgueses, los cuales, según Marx, habían sido expuestos de un modo superficial en tanto que solo mostraba relaciones abstractas de conceptos que se vinculan con el hombre, pero no explicaba la relación concreta y humana entre sí que surge a través del trabajo. El problema recae en que el trabajador es una fuerza humana que produce con el fin de acumular capital, mientras él mismo se ve cada vez más determinado por unas condiciones empobrecidas que no le permiten vivir el trabajo como dignificante. Así que, con miras a analizar las relaciones que se producen en el trabajo, Marx se propuso a responder a la siguiente pregunta: ¿qué sucede con el trabajador en la producción capitalista?

En el proceso de dar respuesta a la anterior pregunta, expone desde su visión la realización de uno de los hechos filosóficos más trascendentes de la realidad socioeconómica humana a través del trabajo, la enajenación. Si un hombre no puede sentirse libre para transformar su realidad material a través del trabajo y al tiempo transformarse a sí mismo como esencia humana, recreándose conscientemente, perteneciéndose como personalidad viva que dispone de su actividad desde condiciones libres y no mediadas por las cosas, entonces es un trabajador enajenado, que no puede realizarse correctamente debido a que todo lo que crea u objetiva se encuentra determinado por un ser ajeno y se presenta ante él como una relación naturalizada, es decir, como si fuera una condición de la realidad por sí misma como inmodificable. Por el contrario, el trabajo requiere ser mostrado como una relación social e histórica de acuerdo con las condiciones en las que vive el trabajador.

Bajo estos lineamientos, el trabajador no es dueño del objeto de trabajo, entendido este último como la materia que usa para realizar un producto, no es dueño de los instrumentos o herramientas que usó para la consolidación de dicho objeto, y no le pertenece el producto final, mostrando el carácter privado y extrañado que hay detrás del trabajo (Marx, 1980). El surgimiento para el autor sobre este tema aparece dentro de la identificación de una forma específica de producción, donde la vida humana se desenvuelve dentro del marco de una actividad que funciona como medio de subsistencia, que contradice el trabajo como carácter que realiza su humanidad. En este contexto, el cuerpo, como una categoría central para entender la problemática, se posiciona dentro del capitalismo no solo como un participante que media la actividad en unidad con la mente, sino que obtiene un carácter deshumanizante en la medida que es reducido a los fines de una fuerza de trabajo parcializada según la organización social del trabajo, y a su vez, a una función repetitiva en el manejo de las máquinas después de la industrialización. En ese sentido, donde la actividad humana se ve afectada, no solo desde las condiciones propias de la forma de producción, en tanto fuerza de trabajo como mercancía, sino desde cómo vive el trabajador en el capitalismo su propio cuerpo por dichas características mercantiles. En esa medida, se ha propuesto responder a la pregunta: ¿qué circunstancias obligan que el hombre renuncie a su dignificación humana y, en cambio, se someta a la cosificación del cuerpo y a su reducción a máquina en el modo de producción capitalista?

Para abordar esta cuestión, resulta necesario indagar en la postura de trabajo enajenado como categoría fundamental, que permite concebir las determinaciones ontológicas que constituyen al ser humano como ser genérico y social. Esta composición dentro de la propiedad privada, como una expresión material de la vida que produce el hombre, presupone cambios en las que las relaciones sociales de producción, donde el producto y la actividad se presentan ante él como extrañamiento. A su vez, la división social

del trabajo produce una fragmentación mayor de las capacidades humanas, demostrando el carácter práctico de la reducción del hombre como un ser genérico y universal. Esta examinación implica la comprensión de cómo la alienación no solo afecta lo que el hombre produce, sino lo que es, dando lugar a una forma de cosificación que trastoca su cuerpo y compromete la posibilidad misma de la dignidad humana.

En este sentido, el propósito del presente trabajo consiste en analizar los sentidos del término dignidad humana en el proceso de alienación del cuerpo reducido a una mera máquina bajo el modo de producción capitalista, desde una lectura humanista de Marx, a través de Mondolfo (1964) y Fromm (1961) con el fin de elaborar una crítica a la objetivación humana. La importancia filosófica de esta investigación radica en la comprensión de la dignidad desde una dimensión material e histórica, en la transformación de la naturaleza, y del hombre a través de dicha transformación. Resolver el problema planteado implica evidenciar las características del modo de producción que impiden la realización plena humana bajo determinada forma de organización social.

En el primer capítulo se examina el lugar del cuerpo humano en la alienación económica, mostrando los fundamentos ontológicos e históricos que se refieren al cuerpo y posibilitan la enajenación de la fuerza de trabajo, realizando énfasis en el apartado de “Trabajo enajenado” de los *Manuscritos*. En el segundo capítulo se profundiza en las formas en que esta alienación se manifiesta dentro del modo de producción, específicamente a través de la división del trabajo y la implementación maquinal. Por último, el tercer capítulo aborda la posibilidad de superación de estas condiciones enajenadas, para ello se analiza la superación positiva de la propiedad privada, dando lugar a repensar la emancipación humana entendida como recuperación y realización del cuerpo; por último, se da una consideración sobre la dignidad humana desde una lectura humanista que permita comprenderla como una posibilidad histórica en el comunismo, categoría que se interpreta desde el análisis del trabajo

enajenado y los efectos sobre el cuerpo, que evidencia la no realización del carácter humano dentro del capitalismo del siglo XIX.

1. El lugar del cuerpo humano en la alienación económica

Si bien Marx no desarrolló una filosofía del cuerpo en una única obra, su teoría propicia la participación del hombre como un ser corporal implicado en la realidad objetivada, debido al desarrollo histórico realizado por el hombre y para el hombre, donde se discute su implicación en la existencia de una filosofía de la *praxis*. Mondolfo en el *Humanismo de Marx* (1964) interpreta la teoría del materialismo histórico desde una mirada donde el ser humano modifica en su ambiente la realidad sensible concreta por medio de la actividad humana. En su análisis, Mondolfo denota el término de *alienación* como un “fenómeno de deshumanización” porque observa, desde Marx, cómo las capacidades del individuo son reducidas a “fuerza de trabajo” (p. 19) y deben venderse en el capitalismo bajo esta caracterización.

Marx en los *Manuscritos económicos-filosóficos* (1980) desarrolla el problema que trae consigo la alienación económica para el ser humano, donde connota su extrañamiento que se presencia detrás de producción capitalista. Esta premisa se da porque “el trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto” (p.106), es decir, el trabajador no vive para sí mismo, sino para el funcionamiento de la producción, que termina condicionando a su ser y la manera en la que se relaciona en sociedad. En esa medida, el trabajador termina otorgando autoridad sobre su vida debido a que no le pertenece la tierra, la renta ni los bienes (p. 51), por tanto, entrega su actividad a otro con el fin de conseguir medios de vida.

Dicho proceso de desapropiación no solo arruina al hombre en su aspecto espiritual, sino también desde la figura corporal (p. 54). A partir de esas instancias, surge el problema del trabajo enajenado, en el cual el trabajador pierde los objetos que produce con su actividad vital en la forma creativa de transformar la naturaleza, y las relaciones sociales se acentúan mediadas por el dinero y las cosas, exponiendo un declive en su realización humana.

Por ello, es nuestro interés resaltar que el problema de la enajenación tiene un vínculo con el cuerpo, debido a que con el cuerpo implicado se hace posible la presencia humana que mantiene viviente la base económica de la sociedad, entendida como la producción realizada por el mismo hombre. El cuerpo se vincula necesariamente en el proceso de la *praxis*, no existe actividad sin cuerpo, no existe transformación de la naturaleza sin la implicación del cuerpo y el desarrollo de los sentidos humanos connotado por Marx tampoco tendría lugar sin el cuerpo.

Retomando los fundamentos antropológicos y ontológicos que expone Marx, el presente capítulo tiene la finalidad de describir cómo el cuerpo está implicado en esta desposesión objetiva que se menciona en los *Manuscritos*, considerando al cuerpo humano dentro del proceso esencial donde se consolida la *praxis* en el mundo sensible, teniendo como base que el hombre es un ser natural y corporal. A partir de ello, la pregunta por el lugar del cuerpo como un hecho histórico de la enajenación, desde el capitalismo del siglo XIX que Marx expone, muestra que el cuerpo está inmiscuido en la actividad vital y la transformación que el trabajador ejerce sobre la naturaleza donde se objetiva y se hace visible su esencia genérica.

1.1 Enajenación del acto de producción: el producto y la actividad

Siguiendo la lógica de “Trabajo enajenado”, este apartado consiste en describir las formas iniciales en las que comienza Marx (1980) el análisis de la alienación económica y social del trabajador. Desde esta perspectiva, para comprender el impacto de la enajenación es necesario partir de la actividad desde una mirada positiva del caso, que corresponde a la producción de objetos por parte del trabajador. En este transcurso de elaboración, el trabajo se presenta como la mediación entre el trabajador y el mundo objetivo, donde a través de su acción, transforma la materia y da lugar a productos concretos. En este sentido, como

menciona Marx, “la realización del trabajo es su objetivación” (p. 105), lo que acerca a comprender el objeto como la forma en que el trabajo se hace cosa a través de la acción productiva. Sin embargo, en el contexto de la producción capitalista, dicha objetivación se vuelve ajena al propio trabajador.

El giro que le da Marx (1980) al trabajo como contradicción en el capitalismo parte de la siguiente afirmación: “Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (pp. 105-106). Esto significa que la producción se presenta ante el trabajador como ajena, en tanto que la pérdida del objeto producido denota la desposesión de su productor, que ya no se apropia de lo creado, sino que el objeto aparece como ajeno y extraño, perteneciente a un otro. Esta servidumbre consiste en la dominación que ejerce la misma producción sobre el trabajador, si ya ésta no le pertenece, su consolidación frente al capitalista condiciona al trabajador como un sujeto dominado en dos instancias; primero, porque recibe trabajo del capitalista ya que es contratado; segundo, porque recibe medios de subsistencia (p. 107), es decir, recibe salario por medio de la contratación que le permite adquirir los medios. En esa medida, estos dos aspectos declaran una dependencia económica-práctica que condicionan al trabajador a relacionarse con su producto de forma extraña, es decir, renuncia a este para no quedar desamparado en un mundo que funciona a través del dinero.

Dentro de esta subordinación que posibilita la ajenidad entre trabajador y producto, tiene como consecuencia que la producción pertenece al capital (p. 106). En consecuencia, el objeto se convierte en un poder independiente que domina al trabajador, en la medida en que pasa a formar parte del capital, recordando que éste último se encuentra en manos del capitalista. En ese sentido, el producto no solo es ajeno a su productor, sino que se encuentra en una relación cosificada, desde la mirada de que se convierte en autónomo o en una cosa

personificable, de manera que el trabajador aparece subordinado a las cosas (Pimienta, 2009, p. 40), como si se tratara de un servidor de ellas mismas. Esta idea se hace visible porque al incorporarse los productos en el capital, su existencia deja de depender de quien los produjo y terminan enfrentándose como independiente al productor. En este contexto, las condiciones materiales en las que produce el trabajador se acentúan en el enfrentamiento constante que sigue condicionando su vida a producir cada vez más objetos que no le pertenecen, y siendo menos poseedor de ellos.

Ahora bien, la enajenación en respecto a la producción no consiste únicamente en el objeto producido, sino en la misma actividad vital que le corresponde solo al hombre; si la objetivación de su trabajo está enfrentada como ajeno, entonces el acto de producir también lo estará. Marx (1980) indica “pues que es la vida sino la actividad” (p. 110) mostrando que la vida misma es actividad constante, movimiento que se desenvuelve necesariamente en lo sensible, práctico y objetivo. El acto de producir contiene la interacción entre el hombre y la materia en la que objetiva, es decir, el resumen de su actividad es práctico en esencia. Estos actos productivos afirman al trabajador porque exterioriza en la práctica su humanidad en el objeto creado, no obstante, este elemento constitutivo se le presenta como negado y sufriente en la producción capitalista. Veámoslo en los términos mismos de Marx (1980):

Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso sólo el trabajador se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado (pp. 108-109).

Aquí se presenta el trabajo como parte esencial de la vida humana, en su esencialidad debe realizar y satisfacer a la energía humana, haciendo efectivo a un ser activo. En ese sentido, la enajenación de la actividad es la negación de sí mismo como ser humano, en el despliegue del cuerpo y el espíritu que, si bien no representan una dualidad para Marx, si referencia a la energía humana activa, en una unidad que por medio de la actividad se desarrolla. Al convertirse la actividad en un solo medio de subsistencia, no solo se ejerce una actividad coercitiva por las condiciones de desposesión material expuestas anteriormente, sino que reduce por completo la vida práctica a motivos de supervivencia, contradiciendo el principio fundamental del ser desde un carácter libre y consciente.

Contrastando a profundidad, para Sucksdorf (2024) la actividad no es medio para satisfacer las necesidades del trabajador ni para afirmar sus capacidades, puesto que cuando se analiza el carácter dominante que toma el objeto frente su productor, se muestra que el sujeto es un medio para satisfacer las necesidades productivas, por tanto, dichas capacidades son una reducción a capacidad productiva. El núcleo de esta afirmación muestra la forma directa de la irrealización de la actividad como elemento fundamental, y resulta existiendo una figura enmascarada donde parece que el trabajo en el capitalismo es un medio de subsistencia, cuando realmente esto es la consecuencia de que el trabajador sea un medio del proceso productivo, es decir, la finalidad de esta producción no es la actividad del trabajador como un proceso de supervivencia, sino lo que el no-trabajador puede sustraer de ella.

Por ello, aparece para Sucksdorf los cuerpos en relación con la misma naturaleza en la que se objetiva. Esto conlleva a que, si se parte del hecho práctico de que la naturaleza es manipulada por cuerpos activos, eso implica que esta transformación busca no solo la afirmación de la actividad, sino que detrás de esta realización se encuentra como fin la prolongación de la vida humana a través de los cuerpos comunes que se sustentan con la naturaleza. Los cuerpos son organismos que necesitan una extensión natural para establecer

sus energías prácticas y prolongar su estabilidad dentro del movimiento activo que se realiza en la objetivación, por lo cual la naturaleza resulta siendo la causa necesaria de su vida prolongada, en tanto como ser natural necesita objetos fuera de sí para vivir (Marx, 1980, p. 194).

En ese sentido, la alienación de la actividad explica, por ello, la descentralización de la prolongación de la vida del trabajador, donde la actividad como fin productivo ajeno, demuestra que la prolongación de la energía humana solo es considerada como medio de subsistencia, y consecuencia en su forma aparente dentro de la acción del hombre.

En resumen, la actividad vital como un proceso negado, desrealiza al trabajador en la medida en que aparece como forzada dentro de factores determinantes que condicionan la vida material: primero, el objeto como cosa apropiada por el capital, que una vez integrado de forma social, convierte el trabajo en una dinámica de dominación que despropia al trabajador de su producto, creación dada a través de la unidad cuerpo y espíritu⁵. Segundo, la actividad como parte constitutiva que puede dar paso al desarrollo humano es reducido a medio de subsistencia, sin embargo, si se tiene en cuenta el análisis realizado desde Sucksdorf (2024) se puede ver como la energía humana es empobrecida al punto que su sustentación como ser viviente es solo una consecuencia de fines ajenos.

En términos de Marx (1980) “sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador” (p. 107). Se trabaja para no morir y se vive para seguir produciendo. Este análisis se profundiza porque se describe esta enajenación como la “pérdida de sí mismo” (p. 109). Si se parte de que la vida como *praxis*,

⁵ Si bien la fuerza de trabajo no aparece como categoría en los *Manuscritos*, en *Trabajo asalariado y Capital* se menciona la relación de la venta de cuya fuerza con la actividad vital del trabajador: “¿Para qué la vende? Para vivir. Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida” (Marx, 1989, p.7). Marx afirma aquí tres relaciones que permiten hablar de la enajenación de la actividad en términos corporales: primero, aparece la vida humana en relación con la venta, confirmando lo establecido en los *Manuscritos* sobre la actividad vital reducida exclusivamente a la supervivencia física; segundo, se ratifica la fuerza de trabajo como acto que no se separa de la energía humana; tercero, como manifestación de la vida misma, es actividad exteriorizada hacia una finalidad, que en términos de enajenación no le pertenece al trabajador.

es activa y necesaria, entonces la venta de su participación solo quiere decir que el trabajador queda subsumido por la enajenación en el mismo acto de la *praxis* que despliega su vida, convertida en una capacidad que se ofrece para ser vendida, bajo el nombre comercial de fuerza de trabajo, pero esta última instancia se tratará más específicamente en el siguiente capítulo.

1.2 La enajenación del ser genérico

En este apartado se pretende resaltar lo que Marx (1980) pronunció como la negación de la esencia genérica del hombre bajo la producción capitalista, no obstante, se debe determinar primero qué significa la vida genérica y bajo qué criterios se produce. Que el hombre sea un ser genérico significa que se reconoce como especie humana en la teoría y en la práctica, y bajo este reconocimiento cumple criterios que lo diferencian de la animalidad de otras especies. Primero, es un ser consciente, es decir, que es consciente de su realidad objetiva⁶; segundo, produce universalmente y libre, lo que significa que objetiva el mundo no de forma aislada, sino para la misma especie humana a través del trabajo, y produce fuera de las necesidades básicas humanas.

El énfasis de que sea un ser consciente, libre, universal y creador solo expone su vínculo inmanente con la misma naturaleza. Por ello, aparece como “cuerpo inorgánico”, en tanto proporciona los materiales suficientes para transformarla, como medios de vida necesarios para su existencia (p. 107). Toda esta acción interactiva del hombre con la naturaleza presupone para Mondolfo (1964) una *praxis* invertida, en la medida en que el hombre —trabajador— crea su mismo ambiente, la realidad que modifica materialmente, pero al mismo tiempo se modifica así mismo (p. 16). Es decir, hay una acción simultánea de

⁶ Como aclaración por parte de Fromm: “Lo que quiere decir Marx, al referirse al ‘carácter de una especie’ es la esencia del hombre; es lo que es universalmente humano, y lo que el hombre realiza, en el proceso de la historia, mediante su actividad productiva” (1961, p. 25).

la transformación del hombre en el mundo sensible, no solo como ser natural que necesita mediarla para vivir, sino como un ser humano social que crea en esa transformación: “Por eso todo lo que es, lo que hace, lo que piensa y lo que proyecta es material y corporal, está constituido materialmente por la vida real misma” (Silva *et al.*, 2009, p. 57). Esto significa que su esencia genérica no puede hacerse efectiva sin objetos y medios materiales sobre los cuales actuar, que le permitan generar sentido creativo a su propia humanidad. Así, el cuerpo como parte de la materialidad de su existencia, se vuelve condición necesaria para que la esencia se constituya en el mundo real, en tanto que el hombre no puede ser concreto, hacer y pensar sin un lugar objetivo que le permita expresar todas estas determinaciones.

El hombre en tanto humano social se reconoce en su especie de forma consciente y universal, lo que manifiesta que la producción material le compete en su núcleo al hombre como ser social. Esto se evidencia según el joven Marx (1980) en que la naturaleza ofrece al trabajador materia para producir objetos que terminan por consolidar la objetivación del trabajo y, a su vez, permiten la existencia del trabajo como actividad social objetiva. “Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico” y “el objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre” (p. 112). Aparece ante esto la realización de la esencia humana dentro de los procesos productivos, donde el hombre reconoce sus creaciones objetivas a través de la misma naturaleza, en tanto que su fin no se reduce a transformar la materia, sino que por medio de ello se reconoce como un ser creativo, social y consciente.

Esta base social, creativa y consciente en el hombre, explicaría la reafirmación de la praxis en una dimensión corporal humana:

El obrero no sólo 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 (Marx, 2010, p. 216).

El trabajador en el acto de producir expresa su cuerpo desde la consciencia plena del objetivo que requiere llevar a cabo, es decir, bajo el propósito o la idea que tenga sobre el objeto que desea construir, pone en movimiento sus brazos, piernas, músculos, cabeza, manos y demás órganos (pp. 215-216) orientando su actividad conforme a dicho fin. No obstante, por una parte, el control del proceso productivo en este caso solo aplicaría en términos ontológicos, y por otra, es a partir de esta instancia que, en el modo de producción capitalista, el hombre es enajenado como especie genérica, entendiéndose que en el capitalismo él no controla el acto de producir.

La idea del cuerpo reafirmado como *praxis* se expone en evidencia con la distinción entre el animal y el hombre, pues el hombre ejerce su cuerpo en la actividad productiva en una medida consciente, no instintiva como en la animalidad. Para entender esta enajenación desde lo dicho por Marx (1980), es la enajenación de la esencia humana lo que distingue al ser natural humano de otras especies naturales; se debe comprender que la producción animal es unilateral: bajo necesidades físicas y en ámbitos individuales. De manera que los animales para Marx no se organizan para producir en la totalidad de su especie, lo que genera que solo produzcan por instinto, para subsistir.

Una vez entendido lo anterior, la enajenación de la vida genérica consiste en la reducción del hombre a mera producción de subsistencia, suprimiendo sus capacidades creativas y reduciendo su universalidad. De ahí, Mondolfo (1964) afirma que “el trabajo se transforma en la exteriorización de la creatividad humana en negación de ella misma” (p. 98). Pues, no basta con crear, construir o elaborar un producto, porque la vida genérica no consiste solo en exteriorizar la creatividad misma, sino en que el ser se apropie de esta obra. De aquí la crítica de que la negación representa la vida genérica desde la animalidad, pues, en las

relaciones sociales de producción capitalista, la actividad social creadora es un medio para sobrevivir —al igual que los animales— y no realizarse humanamente.

1.3 La enajenación del hombre en respecto del hombre

El hombre no puede ser denominado un ser aislado y pasivo frente a la realidad concreta, lo cual confirma que es esencialmente un ser social, que se determina en la historia, donde crea su propio proceso histórico a través de la actividad. Por eso, la producción del mundo objetivo es histórica, porque encierra en ella las relaciones continuas de unos con los otros, tanto de sus luchas como de sus variaciones dentro de la sociedad (Mondolfo, 1964, p. 14). La consecuencia de esta sociabilidad es que no se puede hablar de una esencia humana fija, pues el constante intercambio de acciones crea condiciones materiales de acuerdo con los resultados que produce dicha transformación, evidenciando así que la esencia humana es social y se construye bajo este proceso histórico variable.

Estas formas históricas de relaciones humanas se expresan desde formas más específicas. En *La ideología Alemana* Marx y Engels (2014) traen a colación que las relaciones sociales no solo son históricas por los modos en los que se produce, sino por la consolidación social existente desde el nacimiento humano:

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia (p. 23).

Lo que implica que, en un inicio, la familia es la primera relación social de los individuos nacientes, lo cual muestra que dichas relaciones están necesariamente vinculadas al trabajo, en tal medida que la producción de nuevos seres humanos atrae en consecuencia, nuevas necesidades que deben ser cubiertas activamente (p. 23). Por ende, la tasa en aumento de

seres humanos requiere de más alimento, vestido y viviendas para asegurar sus condiciones materiales de existencia, es decir, más producción y nuevas formas de organización social del trabajo que cumplan el objetivo propuesto. Hasta aquí, el vínculo entre la primera relación social y el trabajo.

En la producción capitalista es la propiedad privada la que encierra las relaciones sociales del trabajo, por eso Marx (1980) denota su aparición como consecuencia de la enajenación y perpetuadora del mismo hecho histórico que despropia al hombre de su objeto y actividad⁷. La relación entre obrero y capitalista es desproporcionada tanto de forma cuantitativa como cualitativa; en su primera forma en tanto que el obrero recibe monetariamente lo mínimo de la venta de su fuerza de trabajo, poniendo en declive su gozo por ser el trabajo un medio de subsistencia y no una afirmación de su hacer, donde nace una batalla constante dentro del mercado para ser comprada, es decir, abre camino a la competencia de obreros como mercancía enfrentándose a ellos mismos. Este enfrentamiento se convierte en una determinación más profunda porque si el trabajador es un ser que no puede producir aislado ni fuera de la relación con los otros, entonces significa que su vinculación como ser social se muestra enajenada con respecto al otro hombre en sociedad.

En la segunda, que en el trabajo el obrero se presenta subordinado a las órdenes y propósitos ajenos a él⁸. Cuando Marx hace la pregunta, ¿quién es el ser extraño al cual le pertenece el producto arrebatado del trabajador? llega a la afirmación que es el mismo hombre. El capitalista es el ser extraño que se relaciona con otros hombres (el obrero) como un ajeno, como un poder humano que no solo se apropia del producto y la actividad, sino del cuerpo y el espíritu del productor: “Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría

⁷ Para connotar la importancia de las relaciones sociales dentro de la deshumanización en este texto, Marx y Engels (2014) dicen: “En una palabra, la renta del suelo, la ganancia, etc., es decir, las modalidades reales de existencia de la propiedad privada son *relaciones sociales*, que corresponden a una determinada fase de la producción” (p. 197).

⁸ “Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro” (Marx, 1980, p. 115).

vital de otro” (p. 114). Es decir, la actividad como un hacer que se no se da al margen de los demás hombres, es una actividad social en tanto la condición genérica y universal del hombre, por ende, si se presenta como una actividad dolorosa para uno, pero como goce por otro, evidencia la separación forzada que surge a través del trabajo enajenado en términos colectivos.

Entonces es así como las relaciones sociales de producción aparecen determinadas por una clase dominante que arrebató al productor su creación, que, por su parte, es la afirmación de la vida humana enajenada: la vida práctica, real, activa, social, consciente y corporal, entendiendo esta última como condición necesaria para producir el mundo sensible.

“En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres” (p. 115). Siguiendo la continuidad de los apartados anteriores, un cuerpo inerte e inactivo jamás podría crear relaciones con otros cuerpos y con la naturaleza, ni mucho menos funcionar como cuerpos activos en la práctica productiva, tanto para términos de procreación como de producción social, lo que implica la existencia de un cuerpo objetivo en la medida que se establecen relaciones entre los cuerpos para producir objetos, y por otra parte, producir más población que permite el aumento de producción, de más actividad social. En resumen, un objeto social en tanto que se produce en una actividad que le compete a la especie como seres sociales, y un cuerpo objetivo en tanto que media el mundo sensible para su afirmación genérica y social en la construcción del mundo objetivo

1.4 La praxis: la posición del cuerpo en el desarrollo de los sentidos

Continuando con la exposición que implica la naturaleza, el joven Marx (1980) expone una visión de la sensibilidad como fundamento para entender la esencia humana, “pues la naturaleza sensible inmediata para el hombre es inmediatamente sensibilidad (...)

sólo en los objetos naturales puede encontrar su realización objetiva” (p. 153). Bajo esta afirmación se resume lo que ya se ha dicho en el transcurso del capítulo; no existe una separación práctica entre naturaleza y hombre social, pues la vida real y activa del hombre es mediada por el mundo sensible y transformada por él mismo a través de la historia, lo que, en efecto, Marx llama “naturaleza humanizada” (p. 150).

Por ejemplo, la madera que es un objeto exterior, objeto fuera de sí y natural, no se presenta permanentemente como un objeto natural. Cuando el obrero trabaja y modifica la madera para crear un nuevo objeto que contenga este material, en efecto, la madera es transformada en un objeto producido socialmente por él, en la medida que su actividad está mediada en relaciones de producción que determinan el modo en el que se produce y se realiza (o se extraña) la actividad del trabajador. En ese sentido, la naturaleza aparece aquí como resultado de humanización, confirmando en la *praxis* la actividad humana como social.

Marx recalca la diferencia entre el animal y el hombre no solamente porque se distinguen del cómo producen, sino porque, como consecuencia de esa distinción, la relación objetiva en el mundo en cuanto obras realizadas, solo le compete al ser humano. En ese marco, la vida genérica se da de acuerdo a la naturaleza humanizada, que, en otros términos, encuentra su confirmación en el mundo que objetiva y humaniza a través de la actividad. No se trata de una dicotomía entre el mundo sensible y el ser social, sino de un movimiento dialéctico en el que confluyen mutuamente. Así, la esencia no parte de dos principios constitutivos separados, sino de una unidad en la que el ser natural y el ser social se implican, confirmando la vida humana desde la materialización consciente del mundo: por ello, para Marx, el hombre es un ser natural humano “un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber” (p. 195). Es decir, confirmarse tanto en su forma concreta, como en la idea.

Esta confirmación se da desde los sentidos humanos, pues “La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días” (p. 150). Esta afirmación posiciona a los sentidos del cuerpo dentro de los procesos históricos de producción, no como los cinco sentidos ejercidos por otras especies vivas, que resguardan un instinto de uso en la supervivencia del ambiente, sino que aparece bajo la interpretación de que, en la medida del nacimiento de la producción objetiva histórica, los cinco sentidos (el cuerpo natural) quien media la materia para producir, se desarrollan en la *praxis* (cuerpo social). Pues no solo son los cinco sentidos, también los sentidos prácticos “(voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano” (p. 150).

La *praxis* transformadora-humanizada que pone en juego las capacidades físicas, intelectuales, volitivas del hombre, en medio del proceso activo, transforman las capacidades del cuerpo natural en un cuerpo humanizado (Aparicio, 2021, p. 90). Por ello, estos sentidos se desarrollan de acuerdo con el comportamiento del productor hacia el objeto, porque se establecen dentro de la práctica como condición necesaria del desarrollo humano: el ojo crea sentido de la belleza, el oído sentido musical, el gusto sentido de comer, etc. Por ello, son las fuerzas esenciales, fuerzas que se desarrollan con la acción del hombre en el mundo, y se confirman en sus objetivaciones.

Si bien, Marx no afirma que los cuerpos son sociales, diferentes autores interpretativos como Aparicio (2021), Schmidt (1977), Barrera (2011), Sossa (2010) Turner (1989) han partido de la idea de que el cuerpo se construye socialmente, debido a las relaciones sociales de producción y a la mediación metabólica que se da modificando la naturaleza, no bajo factores individuales, sino sociales y conscientes. Por su parte, Haber y Renault (2007) analizan desde las *Tesis sobre Feuerbach* que Marx expone la actividad del sujeto como una “práctica sensible” que no opera con el espíritu separado del cuerpo, de manera que cualquier relación práctica tiene su acentuación en la sensibilidad humana (tesis

5). Por ello, bajo las nociones del hombre como un “ser natural” y “ser corporal” se puede afirmar que el cuerpo aparece como “cuerpo sensible” en la medida que posee una vinculación con la transformación del mundo sensible (naturaleza).

Esta concepción afirma al cuerpo humanizado como parte de las fuerzas esenciales del hombre, en la medida que, tras los procesos de transformación natural y cooperación social de producción, se vuelve objeto de praxis a través del desarrollo sensible de los cinco sentidos, lo cuales obtienen un carácter humano con el hecho en que, junto a los sentidos prácticos, aparecen como forma humana de relacionarse activa y concretamente con el mundo.

2. La deshumanización del cuerpo en la producción capitalista

El producto, la actividad, el ser genérico del hombre y el carácter social son fundamentos necesarios para comprender, desde la perspectiva de Marx, cómo interactúa el trabajador en la vida práctica de acuerdo con la transformación de su realidad material. En el capítulo anterior, se expuso la negación misma de dichas características humanas que consolidan el trabajo como enajenado, por ello, se describen los hechos ontológicos-humanos que se presentan como formas vitales en la realidad práctica. Anteriormente se trajo a colación esta última afirmación mostrando al trabajador como un ser creativo, consciente, transformador de la materia natural y al mismo tiempo transformador de sí mismo, el cual, al no tener esencia fija e innata⁹, se modifica como ser humano en las relaciones sociales de producción, empleando necesariamente su cuerpo y las capacidades genéricas humanas.

En la producción capitalista, la producción material aparece enajenada y tiene un comienzo efectivo dentro del mercado capitalista; primero, porque el trabajador en cuanto fuerza (corporal y espiritual) que produce se encuentra reducido socialmente a mercancía; segundo, en tanto condición de mercancía ofrece en el mercado lo único que le pertenece dentro de las relaciones sociales antagónicas, su fuerza de trabajo, entendida en el capítulo anterior como su actividad vital vendida al capitalista con el fin de subsistir.

Por lo anterior, el presente capítulo examinará al trabajador deshumanizado, partiendo de que, dentro de la fase de desarrollo del modo producción capitalista en el siglo XIX, la fuerza de trabajo es mercancía, y solo como mercancía vive el trabajador su vida creativa, social y corporal. La fuerza de trabajo en la obra *El Capital* se expone bajo una relación de explotación y cosificación que trastoca el cuerpo humano. Además, la manera en que es efectuada dependiendo de los medios de producción existentes y, a la división social del

⁹ El trabajo como actividad social está sujeto a las relaciones sociales en las que se desarrolla, como afirma Marx en las Tesis sobre Feuerbach. En consecuencia, las relaciones sociales, bajo sus variaciones históricas en los procesos de producción, implican que el ser humano no tiene una esencia fija, sino modificable en cuanto se desarrolla en la historia.

trabajo, demuestra qué tan unilateral y mecanizada se vuelve, viviendo el obrero un trabajo cada vez más sufriente. En ese sentido, si se requiere entender la deshumanización desde el cuerpo, es necesario examinar bajo qué características opera el cuerpo.

2.1 La fuerza de trabajo en relación con el cuerpo

Como ya se anticipó, Marx (1980) ya había mostrado una visión problemática de las condiciones de trabajo que subyacen al sujeto y lo determinan en una dinámica socioeconómica no favorecedora para sí mismo y su prole, debido a la lucha desigual de clases generada porque no se encuentra a su alcance el capital, los bienes y la renta (p. 51). Para comprender dicha desigualdad es necesario distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo, que para la perspectiva crítica de la economía política no son lo mismo.

Como se muestra en el capítulo anterior, el trabajo es la actividad en la cual el ser humano exterioriza su energía práctica en la transformación de la naturaleza, humanizándola y produciendo su vida material. En el proceso de objetivar encuentra la posibilidad de realizarse ya que crea bajo una actividad consciente, afirmando así el trabajo como un fin humano creativo y como parte de las dimensiones ontológicas de su ser. Mientras que la fuerza de trabajo se diferencia en tanto que es la energía práctica en acción, bajo el criterio de ser una mercancía dentro de las relaciones de producción capitalista que ejerce en la actividad de producción:

Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole (Marx, 2010, p. 203).

Analizando el anterior pasaje, el conjunto de facultades físicas como mentales son esenciales en el individuo porque constituyen a la fuerza de trabajo ya que con ellas se da

cabida a que la actividad de trabajo pueda concretarse. Dichas facultades sólo existen en un ser humano vivo y activo, que puede ejercerlas, lo cual hace necesaria la corporeidad dentro de la producción misma. El valor de uso solo aparece cuando la corporeidad se encuentra en movimiento motriz, ejerciendo y realizando en la producción (Barrera, 2011), este pronunciamiento aparece bajo el acto de transformar la materia prima (naturaleza) mediada por el movimiento corporal.

Así que, partiendo de la relación intrínseca entre corporeidad y producción, lo anterior confirma que las facultades —físicas y mentales— insertas como capacidad de trabajo no surgen para Marx como una representación biológica ni psicológica, pues, no dependen solamente del aspecto natural de la corporeidad, en el sentido que estas facultades se hacen visibles según el nivel de condiciones materiales de existencia determinadas por la historia, es decir, se exteriorizan, se hacen concretas y útiles de acuerdo a la producción histórica-social: “El ser humano, como ser corpóreo, exterioriza sus capacidades físicas y mentales a través de la praxis para satisfacer la rica variedad de necesidades que tiene” (Aparicio, 2021, p. 96). Necesidades que no solo se caracterizan por ser de inminente necesidad, sino que son socialmente producidas, moldeadas al requerimiento humano y dependiendo de determinado momento histórico

La existencia de la fuerza de trabajo está determinada en el mercado por lo que pueda proporcionarle a su comprador, es decir, el interés del capitalista es la capacidad de trabajo del obrero, la cual está a la orden por las exigencias de quien la compra para el funcionamiento apto en el proceso productivo y monetario, lo que explica la necesidad de generar valores de uso. Por ende, no puede ser entendida solamente como una interacción útil del trabajador con la materia a producir, sino como la única mercancía —o así aparece para el capitalista— con capacidades suficientes de crear valores de uso. Engels (1891) confirma esta noción en el prefacio a Trabajo asalariado y Capital; la fuerza de trabajo es la única

mercancía “creadora de valor” (p. 4) en tanto que el resultado de la actividad genera más valor de lo que cuesta, es decir, la mercancía que más valor produce y la que menos recibe del valor producido. En otros términos, el obrero dispone en su jornada laboral el movimiento de su corporeidad para la generación de valores, pero lo que le paga el capitalista por dicha generación no se equipara a la creación de valores realizada.

En otros términos, la actividad humana en tanto el empleo del cuerpo genera un excedente de lo producido que no es devuelto al trabajador que puso su tiempo, esfuerzo corporal y mental. Barrera (2011) afirma que, bajo el modo de producción capitalista, la fuerza de trabajo pasa a ser el modo de subsistencia para unos y la acumulación monetaria de otros (p.126), lo que refiere a un dinamismo que, si bien no reproduce el valor de cambio inmediato, la fuerza de trabajo solidifica u objetiva para la generación de valores de uso que luego se redefinirá en valor de cambio para el capitalista.

De esa manera, si en el anterior apartado se ratificó el cuerpo como condición necesaria de praxis, en el presente apartado se muestra como el cimiento de la fuerza de trabajo que al poner en acción la actividad es capaz de generar valor y plusvalor; por tanto, es necesario explicar cómo esto conlleva a la deshumanización en la medida que se subsume al capital. Esta concepción tiene un carácter social que dimensiona el problema desde su raíz; la fuerza de trabajo no puede generar plusvalor si no es contratado por el dueño de los medios de producción, es decir, como determinación de esta desigualdad entre quién da trabajo y quién lo requiere por necesidad, se esconde la mercantilización de la fuerza de trabajo.

Turner (1989) evidencia no solo la importancia de la corporeidad como promotora de la acción del hombre en el mundo (p. 279), sino también la diferencia radical entre poseer un cuerpo y obtener su propiedad. La corporeidad se posee porque es por medio de esta que cada individuo se mueve en el mundo y pone su hacer tanto manual como intelectualmente. No obstante, el autor apunta a que la propiedad de la corporeidad en el capitalismo se vuelve

inexistente, si bien está arraigada ontológicamente al ser social en tanto que se produce universalmente poniendo en juego sus facultades (p. 280), el mecanismo repetitivo de compraventa a lo largo de la vida del obrero evidencia la no tenencia de su propio cuerpo, quien está al servicio de otro. Lo que para Turner puede verse como una alienación corporal en la medida que se pierde el control sensible, es decir, la mediación práctica que realiza el sujeto en el trabajo. De esto se puede interpretar, que la alienación corporal surge en un mismo contexto, bajo dos momentos. Primero, de la mercantilización repetitiva donde se pierde la propiedad; segundo, a través de la generación valor-plusvalor, que necesariamente consiste en un proceso práctico controlado.

Por ello, se recalca desde Marx que el obrero es en la producción una mercancía barata con “conciencia y actividad propias” que también debe producir su sostenimiento (1980, p. 125). En aporte a Turner, Aparicio (2021) explica que esta mercantilización se resume en dos formas de deshumanización; primero, en la producción de bienes, donde se connota el antagonismo social de quienes ejercen dominación y explotación económica para la eventual producción monetaria, por ende, reducen al cuerpo a una mercancía misma y lo envuelven en una cosificación de carácter económico, convirtiéndolo en cuerpo deshumanizado que ha sido degradado en las capacidades físicas y mentales. Segundo, el consumo es parte de cuya característica en la medida que las necesidades básicas del trabajador son reducidas a su mera subsistencia, lo que, en efecto, resulta en que el trabajador es degradado a productor como medio de creación, y consumidor solo de necesidades básicas. El cuerpo en este sentido, ya no se presenta como un “cuerpo viviente”, sino como “cuerpo sobreviviente”¹⁰(p. 96).

Esta deshumanización del cuerpo muestra el carácter sensible y material que hay detrás de las condiciones desiguales en las que se encuentran los trabajadores, pues, aunque

¹⁰ Para Espiter-Villa (2021) desde el análisis que retoma de Simmel donde enuncia que desde Marx la mercantilización, el consumo y los procesos que organizan la división del trabajo potencializan la cosificación humana (p. 248)

aparece como un hecho meramente económico, termina concretándose en una estructura que organiza la producción y el consumo de forma que afecta sus condiciones de vida. Por lo que el capital se convierte en un aniquilador de vitalidad en tanto que vuelve agotables las fuerzas naturales del hombre (generando mutaciones en su cuerpo, enfermedades y problemas de la salud)¹¹.

La corporeidad obtiene un papel importante en los cuestionamientos que aniquilan la vida, pues el movimiento que busca obtener el capitalista es el que pueda proporcionarle las facultades puestas aquí. La manera de disponer sobre estos movimientos es una decisión del dueño de los medios de producción, por ello, las largas jornadas de trabajo donde pone en juego sus facultades tanto físicas como mentales, y éstas bajo la lógica del capital, deben funcionar como inagotables e invulnerables, reproducen el comportamiento que contradice y afecta la vida integrada al capital. El aumento de la jornada laboral sin considerar el cuidado de su cuerpo es un indicio claro de amortiguamiento a la vitalidad humana misma, mostrando la deshumanización de seres humanos que por lo menos se dignifiquen en tiempos de trabajo satisfactorios para la reposición en su energía, pero la crítica infundada hasta aquí es que la negación de la estabilidad y salud corporal es aniquilación, por lo tanto, su eventual desrealización iniciando desde el aspecto corporal-material.

2.2 La división del trabajo

La división del trabajo no nace originariamente del capitalismo, desde *La Ideología Alemana* Marx y Engels (2014) muestran que ha tenido lugar históricamente en la producción material del hombre, tanto para producir sus medios de vida, como indirectamente su vida material completa. La división del trabajo es aplicada en la población según la forma de

¹¹ Durante la exposición de la “Jornada laboral” que hace Marx (2010) en *El Capital* se agregan estos datos que refieren a las afecciones de las jornadas laborales extensas: “Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol (...). Reduce el sueño saludable” (p .319).

producción determinada por la época, lo que la convierte en una división social mutable. Comprender este factor es fundamental, pues lo que determina a los hombres en cada momento histórico se define en “tanto con *lo que producen* como con el modo *cómo producen*” (p. 16), por lo cual su vida material no es solo un resultado de la naturaleza, sino que, de acuerdo con la organización del trabajo que se adecúe a los medios y al desarrollo de las fuerzas productivas, se determina un modo práctico de la relación del trabajador con su producto, el acto de producción del hombre consigo mismo y con los demás hombres.

Cuando las fuerzas productivas se desarrollan, significa que todo lo que se consolida como determinante en la realización de una producción, ha avanzado, a tal grado, que la división del trabajo tiene que cambiar su organización. Además, esto también está condicionado al aumento de población dentro de las naciones, pues, conforme a las necesidades sociales que se desarrollen, ameritan más producción, ocasionando el desarrollo de nuevas herramientas que suplan a la población entera. Para ilustrar, el trabajador que cultivaba la tierra en la producción feudal no produce con las mismas herramientas que el operario de máquina de una fábrica, tampoco bajo el mismo modo de producción, ni respecto a la misma propiedad.

Marx ilustra dos características que constituyen a la división del trabajo a través de las comunidades tribales; primero, manifiesta que la organización social de las tribus se da en las funciones particulares asignadas a un individuo, como, por ejemplo, quién pesca, quién caza y quién se encarga del cultivar. Esta noción presupone una reductibilidad de la actividad productiva como autónoma, pues, la decisión de cómo se distribuye la población para producir, es del patriarca. Segundo, producir aparece bajo el carácter social, pues el hecho de que haya una organización establece a su vez, un propósito encaminado a la sustentación de su vida. Bajo esa determinación, la división de tareas resulta necesaria para producir de acuerdo con las necesidades que se requieren colectivamente, pero eso no significa que dicha

división solo es importante porque organiza a la sociedad conforme a las tareas y funciones que deben cumplir los miembros en el marco de la producción, sino que configura relaciones sociales y económicas que determinan quién es el dueño o apropiador del producto final, y del material sobre el que se produce. Por ende, refleja que la división del trabajo está vinculada históricamente a la figura de propiedad.

Ejemplos claros de este proceso histórico son la industria y el comercio, junto a la ciudad y campo, que condensan la demostración de que la relación del productor con la producción se vuelve cada vez más impersonal, en la medida que el productor no controla la distribución ni el consumo de su producto, además, se separan dentro de la organización social, en tanto que unos producen, otros venden, como consecuencia, parcializando entre la población el proceso productivo.

Cuando se examina la dinámica de la producción capitalista a través de la crítica a la economía política, Marx (1980) toma como punto de partida lo que él entiende que plantea Adam Smith sobre la división del trabajo. La propensión a intercambiar cosas en el comercio aparece como característica que solo le pertenece al hombre al producir, pues los animales no poseen atributos como el raciocinio y el lenguaje que permiten establecer dichas relaciones de interés para intercambiar. La idea del intercambio no nace de la necesidad exclusiva de que los diversos productos lleguen a la humanidad para su bienestar, sino del interés privado que radica detrás como un beneficio comercial que le conviene al individuo. Por ello esta división social del trabajo se hace efectiva en la “diversidad de talentos humanos”, la cual se hace necesaria conforme crece el mercado, ya que así aumenta el intercambio, luego, aumenta la producción y más especializado debe encontrarse el trabajador en una tarea determinada (pp. 170-174).

Esta diversidad de talentos no simplifica la actividad humana por sí sola, sino que la división del proceso productivo es la que la simplifica, en la medida que el trabajador solo

desempeña una sola función determinada dentro de la producción. El logro que parece mantener esta organización del trabajo corresponde al posicionamiento de múltiples fuerzas de trabajo detrás de la elaboración de un producto particular, donde cada una se encarga de realizar un procedimiento en específico, lo que genera menos tiempo de producción invertido en un solo objeto y más cantidad de producción para entrar en el mercado competitivo. Es decir, un producto fabricado es trabajo activo de varios obreros que lo realizaron en tareas determinadas.

Mondolfo (1964) retomando a Fromm (1961) acentúa que la crítica primordial de Marx en el capitalismo no es en primera instancia la injusticia que históricamente se ha dado a la repartición de riqueza, sino a la degradación del trabajo al punto de convertirlo en forzado (pp. 58-59). La enajenación de la actividad vital como forzosa y hostil aparece nuevamente en el panorama, ya no solo partiendo de que es una actividad reducida a la subsistencia física del trabajador, sino que, como actividad que es modificada por las determinaciones de la división social del trabajo, parece regirse bajo una reducción del hombre al animal: “en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 1980, p. 109). Esto implica que dicha actividad del trabajador es ejercida bajo una función específica, que genera simultáneamente la reducción del trabajador a un ser unilateral. Esta interpretación de la unilateralidad expone la crítica de que, en el modo de producción capitalista, el hombre denota la misma unilateralidad con la que el animal produce, en la medida que solo trabaja y vive para suplir sus necesidades físicas, mientras que su cuerpo y espíritu quedan subordinados a una tarea permanente dentro de la producción, por tanto, este forzamiento activo es en sí, es causa del trabajo enajenado y consecuencia de la unilateralidad que aparece en la organización del trabajo.

En esa medida la alienación económica produce un cambio del hombre consigo mismo y con los demás, la categoría de unilateralidad connota la reducción del ser humano, cuya manifestación vital es su autoextrañamiento, es decir, su desconocimiento como dueño de sí, condicionado a reprimir su desarrollo en tanto ser polifacético debido a la organización social del trabajo. Así, “la división del trabajo es la expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación” (p. 169), es decir, dicha división se encuentra mediada por la propiedad privada de los medios de producción, de manera que el trabajo termina consolidándose bajo las determinaciones que esta impone: conteniendo los medios de producción bajo pertenencia de la clase dominante, que subordina al obrero en tanto que solo le corresponde su fuerza de trabajo que se desarrolla unilateralmente.

En ese sentido, la producción no solo se detiene en la transformación de los medios de vida, sino que hace parte de un proceso que implica la asociación colectiva de la clase obrera, bajo el hecho de que la acción productiva de un individuo es condición de la acción conjunta de los obreros. Este carácter social, bajo la propiedad privada, muestra la imposición del proceso productivo que no controlan los trabajadores, aunque participen de forma colectiva, donde pierden control y organización tanto de la actividad como de lo producido.

Por ello, la esencia de “la división del trabajo no es otra cosa que el establecimiento extrañado, enajenado, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre en cuanto ser genérico” (pp. 169-170). En otras palabras, la capacidad genérica del hombre está organizada de manera que se presenta en su negación, dado que la unilateralidad subsume al hombre. Si afirmamos que esta esencia humana es la afirmación del ser como consciente, creativo, universal y libre, entonces dicha división social del trabajo en el modo de producción capitalista reduce al trabajador a una forma parcial, negándolo como ser de múltiples capacidades, en tanto que es creativo y, como ser consciente, puede desempeñar diferentes actividades dentro de la práctica y universalidad.

En resumen, esta unilateralidad implica la negación de las facultades humanas desarrolladas históricamente en la transformación de la naturaleza. Esta determinación es clave para entender por qué esta unilateralidad contribuye a un grado de deshumanización tal que produce la vida del hombre en condiciones animales a causa de la alienación. En su forma natural, el animal produce unilateralmente; por su parte, el hombre como un ser natural humano tras el desarrollo histórico, es posicionado como un ser consciente que se crea bajo múltiples capacidades, en tanto que estas son la expresión de sus fuerzas esenciales.

2.3 El cuerpo reducido a máquina

Según lo dicho, anteriormente se menciona la capacidad humana de trabajo, como una capacidad universal y creativa reducida a la unilateralidad, ahora, en este apartado, se requiere seguir con la continuidad de la evolución que toma esta unilateralidad con el apareamiento de la división técnica del trabajo. La actividad que se presenta en estas instancias se vuelve más corrosiva para el trabajador, puesto que el uso de las máquinas cambia el ejercicio de la actividad especializada, en contraste al trabajo maquina.

El trabajador no es el único elemento presente en el proceso de producción, sin embargo, recordando los precedentes, adquieren una posición importante, ya que a diferencia de los medios de producción, es la fuerza de trabajo quien genera el valor extra que le interesa al capitalista. Esta interacción humana dentro de la actividad posee un enfoque fisiológico evidente para Marx (2010) que implica “gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos” (p. 87). En general, de funciones que provienen del movimiento corporal.

A diferencia de un obrero manufacturero, el artesano no conoce su actividad desde la repartición de funciones, sino desde un individuo creando un producto de inicio a fin, es decir, todavía no tendría cabida el trabajador determinado como unilateral porque se

encuentra haciendo parte de todo el proceso de creación. En el trabajo artesanal todavía existe una relación personal entre el productor y el producto, es decir, se efectúa de forma directa la vinculación entre la fuerza física, la materia con la que produce el artesano y los instrumentos que debe manipular con las manos. Entender la influencia que tiene el trabajo artesano es importante porque las herramientas que antes eran manipuladas manualmente resultan dentro de la fábrica capitalista integradas a una máquina por la naciente industrialización. La máquina incorpora la forma artesanal de producción funcionando como fuerza motriz, no obstante, pese a que elabora procesos debido a su sistema, el trabajador no se desvincula de ella realmente.

El salto dinámico que se crea dentro de la producción capitalista consiste en la automatización de la producción, pero para llegar a dicha circunstancia, aparece en el ambiente productivo la creación de obreros parciales dentro de su actividad, es decir, obreros especializados en una tarea dentro de la manufactura, que como ya se connotó en el apartado anterior, es producto de la división de trabajo, y consecuencia de la unilateralidad del trabajador.

El desarrollo de la producción capitalista en consolidación de la industria determina la relación que tiene el trabajador con su actividad, dado que organiza la fábrica en función de producir para suplir la demanda y obtener más ganancia. Esta transformación aparece incluso desde los *Manuscritos* donde Marx (1980) establece que “el tránsito del trabajo manual complejo al sistema fabril presupone su descomposición en operaciones simples, uniformemente repetidas” (p. 62). Afirmando que el papel del obrero especializado tiene su intensificación de tareas con apareamiento de las máquinas. La parcialidad ya era parte de un proceso que fragmentaba al hombre a una sola determinación de su ser, que como como fuerza de trabajo lo condiciona a especializarse para convertirse en una organización más útil para el dueño de los medios de producción. Con la máquina este trabajo se volvió cada vez

más corrosivo, pues si antes había un desempeño limitante de las facultades del hombre, ahora la máquina se encargaba adjudicar una ocupación que tuviera movimientos repetitivos, que limita aún más la capacidad de trabajo, en tanto que la uniformidad no permite el aprendizaje o el desarrollo de facultades.

Este hecho “continuamente uniforme es tan perjudicial para el espíritu como para el cuerpo” (p. 62) porque ya ahora no solo lo que produce el trabajador se le es ajeno por su integración al capital, sino porque el proceso para crear se vuelve más indiferente, forzoso y sometida a una actividad cíclica. Por una parte, se produce una limitación de la multiplicidad del hombre en tanto tarea que elabora, lo que confirma la negación de su creatividad, bajo el hecho de que este proceso se reduce a “movimiento mecánico” (p. 173). Y por otra, según indica Aparicio (2011) se puede encontrar en estos fundamentos un carácter que lleva al cuerpo a la deshumanización, pues el obrero se subordina a la máquina acentuando más la explotación de la fuerza de trabajo sometida a largas jornadas laborales (p. 97), tales efectos se generan en la durabilidad y calidad de su vida.

“El hábito de desempeñar una función unilateral lo transforma en órgano actuante naturalmente seguro de la misma, mientras que la interconexión del mecanismo total lo obliga a funcionar con la regularidad inherente a la pieza de una máquina” (Marx, 2009, p. 425). De forma interpretativa, puede afirmarse que como fuerza de trabajo el hombre es progresivamente automatizado para integrarse en la mecanización. Su cuerpo, que anteriormente se inmiscuye en el papel directo del proceso de producción, queda ahora incorporado principalmente como medio de vigilancia de la máquina. Sin embargo, pese a que el proceso productivo ya no dependa de forma directa del trabajador como fuerza motriz encargada de movilizar las herramientas para crear producción manualmente, esto no significa que el cuerpo deje de ocupar un lugar importante en el análisis de la unilateralidad; pues, la repetición constante de movimientos intencionados con el fin de que la máquina

tenga un proceso óptimo de funcionamiento, lo integra a la máquina como obrero especializado en cuya función técnica, perpetuando que su cuerpo, espíritu y aprendizaje se inmiscuyan en una dinámica parcial para un ajeno.

Esta idea también puede connotarse en la lectura que hace Barrera (2011) sobre Marx, con el cuerpo vinculado a las relaciones sociales, concibiéndolo como un producto social que se encuentra condicionado por las formas históricas de producción. Bajo esta instancia, los aspectos motrices del cuerpo también se transforman dependiendo del modo de producción dominante, por ejemplo, en la producción capitalista se configura una “identidad funcional para la motricidad del cuerpo humano”, en la medida en que los movimientos corporales se orientan hacia la rapidez y la productividad en el trabajo mediado por las máquinas (pp. 121-126). Lo que implica que el cuerpo humano se ejerce dentro de las producciones de acuerdo con los medios que se obtengan, y por supuesto, a las limitaciones que se presentan.

Para ilustrar lo anterior, puede reflexionarse como ejemplo la diferencia entre la costura manual y el uso de la máquina de coser. En la primera el proceso productivo recae directamente en la implicación física y mental del cuerpo que manipula la materia, en la segunda, el cuerpo se ajusta en función de la máquina, adaptando sus movimientos al dispositivo técnico. En ese sentido, la acción corporal ya no se dirige inmediatamente al objeto que se produce, sino al control y operación del mecanismo que media la producción, porque se interpreta que las capacidades físicas y mentales del trabajador se reorganizan de acuerdo con las transformaciones técnicas del proceso de producción, evidenciando que la corporeidad también se configura históricamente según la forma de producción dominante, en este contexto esta fuerza es mecanizada.

3. El comunismo como posibilidad de humanización

En el capítulo anterior se examinaron los procesos por los cuales el cuerpo humano se ve envuelto en la deshumanización producto de la alienación socioeconómica en el capitalismo del siglo XIX. Este examen se desarrolló a través de las formas en que el trabajo es organizado socialmente dentro de las fábricas, exponiendo cómo, bajo cierta forma histórica de producción enajenada, el cuerpo obrero es deshumanizado y cosificado. La crítica de la enajenación no presupone un problema económico aislado de la vida del obrero, sino que afecta su relación objetiva, práctica y real con su actividad y el mundo que objetiva. Por ende, la deshumanización examinada pone en evidencia que la vida material producida bajo las condiciones del capitalismo expone al cuerpo humano vivido como máquina de producción.

Si el cuerpo es reducido a una máquina de producción bajo relaciones sociales enajenadas, eso implica para el trabajador una pérdida de la relación sensible y vital con el mundo producido por él, acentuando la forma unilateral en la se vincula productivamente. La vida, para Marx, entendida como actividad vital que se manifiesta como praxis, abre la posibilidad de repensar la reapropiación de esta vida sensible que fue producida enajenadamente. La propiedad privada como consecuencia material del mundo producido como algo extraño, aparece en la crítica desarrollada en los *Manuscritos económicos-filosóficos* (1980) como aquello que debe ser superado positivamente mediante la constitución de una comunidad real y social: el comunismo. Durante este planteamiento, los sentidos presuponen una emancipación en la medida que se requiere apropiarse las relaciones humanas del hombre frente al objeto.

A partir de esta idea, el presente capítulo pretende, de forma propositiva, pensar el cuerpo como parte constitutiva de las fuerzas esenciales que, mediante la superación positiva

de la propiedad privada, hacen posible la emancipación de los sentidos y la reivindicación de las relaciones humanas. Por ende, se sostendrá que la superación de la forma enajenada de la vida material y sensible permite la reapropiación real, en la que el hombre se posiciona como un ser que se afirma en su personalidad, en su dignidad humana.

3.1 La superación positiva de la propiedad privada

Para Marx (1980) la propiedad privada es consecuencia del trabajo enajenado, al tiempo que reproduce y perpetúa esta misma enajenación; como un devenir en la historia, no puede entenderse como insuperable y permanente, sino como una parte material-dialéctica que está expuesta a ser negada. Bajo este planteamiento se presenta el comunismo como superación positiva de la propiedad privada, lo cual conlleva al desligamiento de un modo de producción que niega la humanidad e impide el desarrollo pleno.

En los *Manuscritos* entendiendo la expone en los siguientes términos: “Esta propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada” (p. 144). Así, la propiedad privada no se reduce a una relación económica, sino que está expresada en relaciones materiales y productivas que son convertidas en ajenas y que crea una ruptura entre el hombre y lo que crea. Eso quiere decir que la influencia de la propiedad privada en la vida material, en tanto vida en una organización social, tiene consecuencias en la materialización del trabajo en objetos, instituciones, lenguaje, arte, etc. Es decir, resultados del proceso histórico de la transformación natural-social del trabajo en el hombre y que, en la propiedad privada, incide en la separación del hombre frente a esta realidad objetiva y a sí mismo.

Por ejemplo, para mostrar el alcance de lo dicho frente a la propiedad privada, “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc.” (p. 144) son expuestas como relaciones insertas en la sociedad que, si bien no definen a la propiedad por sí mismas, se

concretan históricamente bajo una sociedad que está determinada por ella. Debido a esto, la enajenación se hace presente en estos ámbitos en tanto que son producto de hombres que operan bajo los intereses de la clase dominante, lo que presupone desapropiación y dependencia para el hombre, y su consideración en instancias económicas como obrero asalariado. También en la industria se ve esta forma de propiedad en las vinculaciones activas, sociales e históricas que ha tenido el hombre, en tanto que es el producto de la exteriorización de las fuerzas esenciales, es decir, de las capacidades humanas que humanizan la naturaleza, solo que, en su forma extrañada (p. 151).

Por lo tanto, esta propiedad privada de los medios de producción está representada como el constructo de relaciones sociales y económicas que enajena la apropiación objetiva y material de la realidad social humana, que no solo trastoca la vida económica. Esto implica que procesos históricos como la división social del trabajo se adecuan a la propiedad que rige cierto momento de la historia, de manera que esta es la que controla, media y organiza el trabajo de acuerdo con la producción y el consumo.

Marx contempla la superación positiva de la propiedad privada como un proceso histórico que nace de la enajenación como forma contradictoria (p. 144.). Es decir, el hombre para consolidar su posibilidad de realización como ser creativo, social y activo, requiere transformar las circunstancias que mantienen subordinada su actividad social, de modo que la objetivación de sus fuerzas esenciales no aparezca como ajena. La superación positiva implica, precisamente, la transformación de las relaciones sociales insertas dentro de la propiedad privada, las cuales no permiten la apropiación real de la realidad humana; en efecto, es la consolidación del hombre como “existencia humana, es decir, social” (p. 144). Esta forma positiva concibe al hombre como un ser cuya actividad es libre y consciente, que despliega sus capacidades creativas y sustituye las relaciones cuantitativas donde el foco es el

tener, alejando al hombre de la unilateralidad del trabajo capitalista. Este planteamiento se explica de la siguiente manera:

El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano [...]. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo (p. 143).

La presentación del comunismo entendido como naturalismo que coincide con un humanismo da cuenta, para Marx, de la esencia del hombre como un ser corporal, real y concreto, perteneciente a un mundo sensible, que posee una vida social. Este carácter natural manifiesta que la existencia humana a través de la historia no puede ser pensada sin una relación con la naturaleza del mundo sensible, puesto que el hombre transforma los insumos de la naturaleza de forma activa y práctica. Este hecho no es solamente porque el individuo es mortal y se encuentra sujeto a instancias corporales como el envejecimiento y el acortamiento de su lapso de vida, sino también porque media activamente la naturaleza con un fin social, es decir, bajo la instancia en que él se desarrolla simultáneamente en el proceso.

El ser humano se reconoce en una especie que produce universal y socialmente, no produce al margen en una individualidad entendiendo ésta como un aislamiento entre seres particulares, sino que el aspecto individual se determina por la vida social, por la relación directa con la sociedad. Por ello Marx afirma que el hombre es un “ser social individual real” (p. 147). Precisamente esta es la distinción con las demás especies vivas, la sociedad en la que deviene producto de la conexión necesaria con la naturaleza, al mismo tiempo que con su mismo género, donde está plasmada la producción del trabajo humano como “historia universal” (p. 155).

La vida genérica humana es vida reconocida como creadora y se relaciona con la naturaleza (su cuerpo inorgánico) como principio fundamental para generar la vida, tanto material como intelectual, lo que abarca su conciencia misma. Eso quiere decir que el sujeto crea sus propias condiciones materiales que implican su vida en sociedad y se afirma en condiciones que permitan una actividad libre donde el cuerpo y el espíritu no aparezcan deshumanizados, sino se procesen como una unidad dueña del mismo hombre, creando la posibilidad de que en la transformación del mundo natural se realice humanamente.

En ese sentido, el equiparamiento entre naturalismo y humanismo hace referencia a la imposibilidad de pensar una ruptura sustancial entre el hombre y la naturaleza, puesto que el hombre como naturaleza creativa y consciente se realiza a través de la *praxis*, es decir, de la actividad que es social. De acuerdo con lo anterior, este comunismo propone el despliegue del hombre como poseedor de múltiples capacidades que se originan en la actividad práctica, es decir, no como facultades fijas en el nacimiento, sino como capacidades históricamente producidas en la transformación de la naturaleza en un sentido creativo. Por ende, la propiedad privada que convierte al hombre en un ser unilateral, una vez superada bajo la forma de comunidad real, podrá afirmar al hombre como polifacético y bajo un ser que puede desempeñar múltiples actividades, superando por su parte, la unilateralidad en la actividad del trabajador (p. 148).

Estas capacidades se encuentran realizadas en un individuo concreto, pero que no pueden entenderse solamente desde dicha individualidad, puesto que son expresadas en la universalidad de su trabajo. En consecuencia, aunque el hombre se afirme como un ser particular, su actividad deja de ser un hecho individual en la medida que su propia individualidad se construye a través de la actividad social, de manera que los objetos creados están direccionados al carácter social humano, a su producción para la humanidad.

En resumen, el hombre en el comunismo se afirma como un ser que transforma el mundo y que, en dicha transformación, se apropia de él y de sí mismo, encontrando en su actividad la afirmación polifacética de sus capacidades y el reconocimiento de su producto como un fin humano, que implica la afirmación de las relaciones humanas. Pero esto solo es posible partiendo de la transformación de la expresión material y sensible de la sociedad, es decir, cambiando las condiciones materiales en las que viven los humanos: “¿Hace falta profundo conocimiento para comprender que al cambiar los hombres sus condiciones de vida, su existencia social, cambian también sus representaciones, sus visiones y conceptos, en una palabra, su conciencia?” (Marx y Engels, 2011, p. 76). El comunismo aparece como posibilidad de restitución del ser hacia su realización misma, donde restaura la producción social y erradica la propiedad que contiene al sujeto en trabajo ajeno (p. 72).

3.2 El cuerpo y la realización humana a través del comunismo

Marx no realizó una teoría explícita sobre la recuperación del cuerpo humano explotado, desgastado en altas jornadas laborales y contenido en fuerza de trabajo como un instrumento de producción que funciona de manera equiparada a una máquina. Sin embargo, presenta fundamentos donde el cuerpo puede interpretarse desde el carácter de humanización, donde la realización de la naturaleza humana depende de la apropiación del mundo sensible, que dentro de la producción capitalista se devela como extrañamiento.

En la propiedad privada, los sentidos humanos se encuentran reducidos al sentido del tener, donde tanto los sentidos físicos como los espirituales se subordinan a la mera apropiación de objetos en cuanto posesiones. De este modo, la relación del hombre con el mundo objetivo y social se encuentra mediada por seres cuantitativos, en donde el objeto creado se ve bajo el comportamiento de una cosa que se pueda capitalizar, poseer, y obtener, conlleva a la unilateralidad de los sentidos. Para Marx esto es contraproducente ya que la

relación del hombre con la apropiación del mundo debe ser bajo relaciones cualitativas, es decir, sentidos que reflejan la acción del hombre en el mundo, en la medida que él mismo se apropie en cuanto ser:

La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto en sentido objetivo como subjetivo. 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 (p. 148).

La superación de la propiedad privada aparece como posibilidad a la apropiación colectiva del mundo, como una apropiación de la producción social. De manera que, una sociedad donde se haga efectiva dicha emancipación, la relación objetiva del hombre como un ser universal, se ve en las distintas formas sensibles en el que él se relaciona con el mundo que produce: “ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar” (p. 147), son auténticos sentidos tanto físicos como prácticos que posiciona la apropiación de la realidad humana afirmando las múltiples relaciones humanas que se crean dialécticamente a partir de la praxis. Estas relaciones son expuestas por Marx como la recuperación de los sentidos reducidos al mero sentido del tener, posicionado las formas cualitativas como forma humanizada con la cual el hombre debería relacionarse.

Como señalan Toretta y Donizetti (2019), la constitución material-dialéctica que surge de que el ser social transforma la naturaleza y, su vez, se produce una transformación con este mismo, comprende que para realizarse como un ser humano social es necesario, primero, ser un ser objetivo y, segundo, apropiarse de su naturaleza como de su exterioridad, mediante la realización de sus fuerzas esenciales, es decir, de sus sentidos materiales y espirituales que se constituyen en este intercambio dialéctico (p. 382).

Desde la perspectiva del cuerpo, esta figura dialéctica comprende que la apropiación y transformación simultánea con el exterior es corporal irreductiblemente, en tanto que el cuerpo constituye el medio en que se hacen efectiva las fuerzas esenciales. La superación de la limitación de la actividad libre supone a su vez, la vivencia del cuerpo como una propiedad del hombre que es restituida bajo la posible condición de realización. Este inicio podría ser posible en el comunismo porque no solo se trata de la redistribución de riqueza, sino del afianzamiento de una propiedad colectiva que permita la reorganización social del trabajo. De manera que el cuerpo alienado es superado a través de la afirmación de todas las capacidades genéricas del hombre, se afirma su ser genérico y social, y el cuerpo a su vez, a través de esa nueva formación, podrá ejercerse como potencialidad humana dejando atrás la unilateralidad.

Fazio (2018) señala que una producción genérica implica simultáneamente la liberación de sus capacidades humanas y de los sentidos humanos, que recuperará su carácter autónomo como ser universal. A su vez, las energías humanas y el tiempo invertido que se dedica dentro del modo de producción capitalista direccionan la riqueza como única fuente de razón por la cual se deposita tiempo vital. Así que, la emancipación del hombre frente a la sociedad alienada implica una redistribución de riqueza, pues la objetivación del ser genérico y la afirmación de las relaciones humanas sensibles solo pueden darse a través de la producción material que no coarta al hombre de su producción libre. Esta producción material ha albergado su enfoque en lo acumulativo y en la obtención de bienes, luego, se plantea una redistribución cualitativa que pone al trabajo como un fin donde la actividad humana sea libre y, por ende, prevalezca la autonomía.

Esta autonomía se puede dar porque el capitalismo ha creado las condiciones materiales que posibilitan la emancipación (Fazio, 2018), y con ello, el tiempo libre. De esta afirmación puede decirse que las jornadas laborales extensas e instrumentos como las máquinas efectúan el aumento de producción que requiere el capitalista, bajo la finalidad de

la obtención del excedente monetario. Este hecho posee una contradicción que pone en relieve a la producción cualitativa a la que Marx aspira. Si ya se tienen los instrumentos, si las fuerzas productivas se han desarrollado a tal punto que permiten una condición de liberación, eso solo significa que aparece como posibilidad la negación del trabajo humano alienado. En ese sentido, la actividad social no es fin de acumulación monetaria, sino que mantiene la posibilidad de reivindicar a la humanidad con el tiempo libre, ya que las fuerzas productivas así lo permiten.

En los Manuscritos Marx hace hincapié en el estado polifacético que podría expresar el hombre fuera de la enajenación económica. Esta idea se presenta en la Ideología Alemana desde Marx y Engels (2014) como omnilateralidad, la cual representaría el designio que se le da al ser humano que ejerce actividad libre. Este desarrollo humano solo puede darse en relación simultánea con los otros, ya que depende históricamente de las fases de producción en donde se adoptan más o menos formas universales. Además, dependen de que las fuerzas productivas y el intercambio simultáneo con los otros alcancen tal grado que permita la migración al inicio de esta posible condición, el comunismo (pp. 389-390). Esto significa que el comunismo representa la condición posible en que los seres humanos desarrollen sus capacidades, partiendo de que el desarrollo integral de un individuo da paso al desarrollo integral de los demás, presentando la reconciliación entre individuo y sociedad.

Sobre este panorama Mondolfo (1964) rescata el análisis de Dunayevskaya para expresar que la lucha obrera no solo se engloba en la reivindicación del plusvalor, sino la libertad del obrero en tanto reducción de la jornada laboral (pp. 96-97). De esa manera, la visión humanista que plantea Mondolfo aparece en la comunidad que pretenda la cooperación íntegra de todos, estableciendo la defensa a la humanidad, desde la actividad autónoma, permitiendo la realización multifacética del hombre, de manera que la actividad sea una *praxis* consecuente que satisfaga la vida misma bajo la superación de la alienación.

En este mismo hilo Mondolfo expone que la superación de la alienación según Dunayevskaya solo es posible primero bajo la recuperación del tiempo libre, donde el individuo disponga del tiempo para dedicarse autónomamente a sus exigencias humanas (p.108). De manera que la noción de una jornada laboral adecuada parece ser un elemento emancipatorio, en tanto que se requiere la recuperación del tiempo. Sin embargo, esto solo sería una compensación del trabajo alienado, puesto que no solucionaría el problema que produce la deshumanización de la máquina. Para esto “el obrero debe sentirse casi como el ingeniero dueño de los secretos que pone en acción” (p. 109) a través de la vasta instrucción de la máquina, no solo connotando su acercamiento al uso funcional, sino al conocimiento que puede tener de ella, de manera que integre a su producción como un instrumento que hace parte del proceso productivo, no que domina su capacidad creativa. Esto es la reconquista de la creatividad humana, es decir, del ser como libre y universal.

La reapropiación del proceso productivo como humanizada en tanto que despliega las distintas capacidades que puede desarrollar un trabajador, no solo transforma la relación que se tiene con la máquina, sino cómo se adapta la corporeidad a este proceso. El cuerpo en este ámbito operaría en una *praxis* donde la sensibilidad, la técnica y la creatividad dan paso a la afirmación del cuerpo como una mediación entre sujeto y mundo sensible, recuperando las capacidades que antes eran subsumidas en la unilateralidad de la propiedad privada y la división del trabajo. Este conocimiento que se adquiere de la máquina permitiría que el trabajador se integre al acto de producir donde se reconozca así mismo como dueño de lo que crea, por ende, se abre la posibilidad de superar el carácter deshumanizante del cuerpo en la producción, en tanto este deja de ser vivido como algo ajeno y se restablece como espacio de realización humana.

3.3 Consideraciones a la dignidad humanas

Si bien Marx no habla del concepto de dignidad humana como un concepto revolucionario en su filosofía o como una propuesta que se antepone a la enajenación en palabras explícitas, en el presente trabajo se requiere incluirla como una categoría interpretativa que permite comprender la idea de que, en la superación del trabajo enajenado, se busca la recuperación activa de las condiciones de la realización humana.

La dignidad en términos humanistas aparece como la lucha que concierne tanto al hombre como a la naturaleza, en la medida en que esta hace parte de la existencia social. En Marx, la construcción de esta discusión se da desde los cimientos de la enajenación, sobre todo, la económica, en donde resulta fundamental frente a las demás. En el capitalismo, la dignidad se concibe como vulnerada, en tanto que la explotación convierte en indignos a los trabajadores, lo que resulta en una necesidad emancipatoria (Hernández, 2013, pp. 62-63).

La alienación económica representa la forma material y práctica en la que el trabajador se vuelve indigno dentro de la producción; la subordinación y la dominación ejercidas por los dueños de los medios que colocan en desventaja a la otra clase social expone que las elecciones en torno a la construcción de la vida material son coercitivas y se encuentran mediadas por las estructuras dominantes del capital, tales como la propiedad privada y la división social del trabajo. La enajenación de la actividad vital constituye precisamente la reducción del hombre a una actividad de mera supervivencia, lo que connota una clara forma dominante de vida, en la medida que los hombres reducen sus capacidades físicas y espirituales a órdenes y funciones integradas al orden económico de la sociedad.

La consideración de un humano digno dentro del capitalismo está mediada por la riqueza material, el dinero y los bienes. En el Manifiesto (2011) Marx y Engels recalcan el carácter mercantil en el que está envuelta la vida misma y, por el cual, todo lo que llega a ser el hombre en esta forma de producción no puede consolidarse sin el valor de cambio como

mediación de sus posibilidades: “Ha disuelto la dignidad humana en el valor de cambio y ha sustituido las libertades garantizadas y legalmente adquiridas por la única libertad, la libertad de comercio sin escrúpulos” (p. 52). En este comercio, el proletariado está implicado como fuerza de trabajo, utilizable, vendible y mecanizada para la generación de la riqueza de un ajeno. La dignidad, entonces, bajo esta consideración, solo aparece para el burgués, para el proletario representa indignidad. Marx lo refiere de la siguiente manera:

Un alza forzada de los salarios, prescindiendo de todas las demás dificultades (prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida), no sería, por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas (Marx, 1980, p. 117).

El hecho de que el capitalista/burgués suba los salarios a los trabajadores no soluciona la relación desigual entre las dos clases. Pues esta anomalía, como la llama Marx, consiste en el intercambio monetario entre salario y fuerza de trabajo, que, si bien aparece como trueque jurídico y libre por decisión de sus partes, para el trabajador equivale a lo único que le pertenece, lo cual como es objeto en venta para no morir por inanición. Bajo esta postura, nace la obligación en la clase obrera de vender su participación productiva a otro, implicando las condiciones temporales exigidas en largas jornadas laborales en donde se desempeñan trabajos parciales y repetitivos de forma maquinal. Por tanto, no hay satisfacción en la vocación del trabajador, en las funciones realizadas, ni en sus tiempos, pues éste se encuentra reducido a trabajar para sobrevivir.

La no conquista de la dignidad humana recae en la actividad que es forzada y cíclica, en tanto que está condicionado a vender su fuerza periódicamente; si el tiempo no es suyo, si sus facultades se ven fragmentadas por un trabajo especializado y maquinal, entonces esto se

comprende como la enajenación del ser genérico y social, inserto en una relación social desigual que lo desrealiza y lo convierte en un ser indigno por su carácter deshumanizante.

Marx piensa la sociedad comunista como una sociedad colectiva que puede satisfacer las necesidades básicas de la población (Ribas, 2011, p. 38) sin relaciones de propiedad que obliguen al trabajador a vender su resultado práctico. Sin embargo, esto no se reduce a que, en el comunismo, una vez resueltas las necesidades inmediatas, se conciba el pleno desarrollo personal como la adquisición de riqueza: “de ninguna manera defendió que lo humano, el vivir con la dignidad que requiere el ser persona, consista en disfrutar de riqueza, de bienes materiales” (pp. 38-39). Por el contrario, la satisfacción de dichas necesidades hace posible que el individuo despliega su capacidad de trabajo, de forma que pueda afirmar su actividad y se aleje de la subordinación a las necesidades del cuerpo, que en el capitalismo lo mantendrían enajenado de su esencia. Una vez dicho esto, en las condiciones materiales donde se supere dicha condición de subordinación, se permite el disfrute y el gozo de la actividad vital, consciente y creativa.

De esto se puede comprender, que si se concibe al hombre como el objetivo de la producción debido a la emancipación social (Fazio, 2018, p. 58), el desarrollo humano deja de medirse por posesiones y bienes materiales, y transmuta a la autoafirmación.. En este punto es donde se puede afirmar que la idea de dignidad humana se plantea bajo relaciones genéricas y sociales que humanicen la actividad a través de la transformación productiva de la naturaleza, lo que expone al trabajo como un fin humano y termina por superar la actividad como mera subsistencia.

Esta conjetura parte de que el comunismo propone la posibilidad de transformar un mundo objetivo que apropie la esencia en las realidades humanas. En este proceso no solo se espera la liberación de las condiciones económicas del hombre, donde se presentaba en las relaciones capitalistas como mercancía y ajeno a los medios de producción, sino también el

restablecimiento de la actividad como propia del hombre, como autónoma. Esto implica que el comunismo se destaque como un proyecto que desea superar las circunstancias que mantienen la producción del trabajo ajeno como un hecho privatizado para las clases no dominantes, a la vez que cuestiona las relaciones económicas de la sociedad que continúan estableciendo un modo de producción deshumanizante.

En este punto, siguiendo el análisis de Mondolfo en el *Humanismo de Marx* (1964), la afirmación de la consideración a una dignidad humana en el pensamiento de Marx se vincula en que el comunismo es posibilidad de libre desarrollo humano: “En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” (p. 54). Esta afirmación supone la superación tanto de la propiedad privada como de la división del trabajo, no obstante, en el presente escrito no se desarrolla ésta última en su carácter de supresión, sino que se asume en una cuestión necesaria para la superación del trabajo enajenado. En ese sentido, se interesa destacar con esta mención la personalidad libre, en la cual el ser humano despliegue de forma autónoma y omnilateral sus facultades corporales y espirituales. Para Mondolfo la supresión de la división del trabajo no debe entenderse como la eliminación voluntaria de la especialización en los trabajadores, pues estas deben depender de la elección individual de cada uno, por su parte, lo que realmente le interesa a Marx es la abolición de condiciones materiales que sigan permitiendo la unilateralidad y como consecuencia, deshumanizan al hombre. Por ello, en este comunismo se plantea la necesidad de sostener condiciones que posibiliten elegir libremente qué capacidades se quieren desarrollar. En una segunda instancia, la sociedad comunista no solo se enfatiza en la organización colectiva, sino que el desarrollo individual de cada hombre significa a su vez, el desarrollo social (pp. 52-53). De manera que su actividad social exprese su integralidad como ser individual, y su esencia creativa y consciente como ser genérico.

En esa medida, las dignidades humanas solo pueden comprenderse dentro de la vida concreta y práctica, es decir, la vida que reproduce el mismo hombre con su cuerpo y su conciencia. Si partimos de la idea de que el hombre concebido como un ser natural humano, es decir, un ser social y natural, retomando la concepción humanista de la transformación mutua entre la naturaleza y los hombres, y el hecho fundamental de que en esta transformación se encuentra el producto de la actividad humana a través de la historia; se concluye que, si bien esta transformación ha sido necesaria para construir la vida material, por otra parte, en su sentido negado aparece como forzosa y subordinada en el acto de producción, lo que implica que el cuerpo humano como mediador de la *praxis* está envuelto en dicha hostilidad y forzamiento.

Este argumento ya no solo gira en torno a la explotación económica que crea cuerpos con envejecimiento y muerte prematuras debido a las largas jornadas laborales (Marx, 2010, p.309), sino a la afirmación de que un cuerpo en ambientes insalubres, agotados, donde las partes de sus cuerpos se entumen por el trabajo excesivo (p.304), produce a seres humanos que su esencia gira en torno al desgastamiento de sus órganos, el tiempo insuficiente para su descanso y un ambiente que no satisface la intención de creatividad.

Esta implicación incide en que la manifestación del cuerpo dentro de la *praxis* adquiere una importancia objetiva para determinar históricamente la realización humana, en la medida que, como afirma Aparicio (2021): “La mercantilización del ejercicio de las capacidades físicas y mentales inherentes al cuerpo humano genera en el obrero desinterés e indiferencia, pues le resulta ajeno a su plena realización humana” (p .97). Asumiendo que el cuerpo hace parte de una dimensión esencial del ser humano, y a través de éste expresa su capacidad de trabajo, entonces sus creaciones objetivas y subjetivas también dependen de cómo el cuerpo ejerce la actividad y de qué tan afirmado se sienta el ser perteneciente a cuyo cuerpo.

No hay una conquista verdadera de las dignidad humanas mientras el trabajador realice su actividad bajo la especialización de una función concreta para la producción capitalista, ni mientras la unilateralidad que se desarrolla agresivamente con la fragmentación maquinal que permanece en el entorno fabril, tras la evolución de la manufactura a la industrialización; que reprime toda su capacidad creativa que impide su desarrollo como ser productivo y polifacético en las diferentes actividades que puede desempeñar, y el cuerpo resulta exteriorizándose bajo los mismo términos repetitivos que lo agotan.

4. Conclusiones

En la presente investigación se analiza la enajenación económica del trabajo como concepto que establece fundamentos para pensar en la concepción de la realización humana del hombre, contemplando el trabajo como parte constitutiva del ser. Para ello fue necesaria describir la incidencia del cuerpo humano dentro del proceso productivo del capitalismo del siglo XIX descrito por Marx, recalcando su importancia dentro del desarrollo del hombre en una realidad sensible, práctica y objetiva, que, en otros términos, también representa la búsqueda a una postura sobre la explotación de éstos en relaciones sociales enajenadas que imposibilitan la vivencia de las dignidades humanas. Se responde a la pregunta: ¿Qué circunstancias obligan que el hombre renuncie a su dignificación humana y en cambio se someta a la cosificación del cuerpo y a la reducción de éste a máquina en el modo de producción capitalista?

En el primer capítulo se describió la enajenación de la fuerza de trabajo a través del acto de producción. El producto es en sí mismo la enajenación de la creación misma del obrero, este problema desemboca en precedentes más amplios como el hecho que sitúa esta creación como una forma dominante, donde se reproducen más objetos y cada vez más condicionado a venderse al capitalista se encuentra el trabajador; basándose en que la naturaleza como forma necesaria de prolongar y construir la vida material resulta siendo ajena durante dicha desposesión. El cuerpo y espíritu representan una unidad que crea praxis dentro de los procesos de producción, cuando el sujeto es enajenado de sí mismo, lo está su cuerpo, pues, se demostró que en los procesos de transformación como un individuo real y activo expresa en el mundo su corporeidad de acuerdo con su universalidad. La reducción del ser genérico representa la deshumanización de su esencia humana, pues la reducción unilateral de las capacidades humanas, connotan a su vez, un cuerpo social e histórico producido unilateralmente.

La lógica que se denota aquí es muy equiparada a la enajenación, si no se trabaja, no se vive porque no se disponen los medios de subsistencia y llega la eventual muerte, si se trabaja, se vive en condiciones de sacrificio que no se reemplazaran con el pago recibido; de todas formas, llegará la muerte muy temprano por el desgastamiento perpetuo del uso corporal. Está es la inversión que representa a la enajenación, la clara negación de la vida misma, la desrealización del sujeto efectuada en una realidad de la que no puede huir: “el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador” (Marx, 1980, p 108). Aquí la palabra deformidad no solo puede ser entendida como la situación social del obrero, sumergido en la pobreza y la precariedad, sino, que podría tener una connotación corporal, en tanto el cuerpo es martirizado y aniquilado

En el segundo capítulo se representó el sufrimiento bajo el carácter corporal por medio de la deshumanización del cuerpo, quien es cosificado tanto como productor y consumidor. En el primero tenemos que el cuerpo es mercantilizado bajo el carácter de funcionar para producir valor-plusvalor. En el segundo, en tanto que más produce, menos tiene de lo que produce. Esta cosificación se puede notar desde la división social del trabajo, quien las tareas parciales ya representan una forma simultánea en la que el trabajador pone en juego su cuerpo. Esta fragmentación trasciende a la máquina quien reduce el cuerpo a generar movimientos altamente repetitivos que lo embrutecen sensorialmente, convirtiéndolo en dominado por esta misma.

Por su parte, en el capitalismo industrial del siglo XIX que analiza Marx, la dignidad planteada desde una concepción humanista se aplica dentro del cuerpo humano en la medida de que el cuerpo, como ya se dijo, es un cuerpo social, porque media y regula su propio metabolismo con la naturaleza bajo un carácter relacional con su especie. Si la hostilidad de la actividad aparece dentro del ser bajo un carácter económico y social, en la dimensión

corporal se muestra bajo el desgastamiento que, contradice la humanización del cuerpo dentro de la fabricas industriales. Esto radica en que la negación de la dignidad humana se evidencia en el movimiento práctico que realizan los cuerpos en la actividad vital.

El comunismo se acentúa en una comunidad real que pueda superar las condiciones materiales que enfatizan la producción del trabajo ajeno. Con la superación positiva de la propiedad privada y las relaciones sociales insertas en la vida humana que es la misma vida social, se tiene que la expresión sensible y material procesa cambios que permiten a la vida humana, entendida como actividad, desarrollarse bajo un verdadero entorno humano: trabajo consciente, libre y creativo que satisface al ser, porque durante el proceso activo, el individuo puede elegir de qué forma sensible se puede relacionar con sus construcciones.

La dignidad humana se convierte en un proceso que solo puede darse en la superación de la alienación económica, en la medida que se supere la desposesión de las objetivaciones humanas, donde la subordinación se venza y exista verdadera apropiación de la vida corporal y espiritual. Las condiciones materiales de existencia deben configurarse de acuerdo que permitan el inicio del autodesarrollo del hombre y que, por ende, de paso a la condición de dignidad a través de la realización de la libre personalidad en asociación social. Esto aparece como condición de posibilidad en el comunismo, con la adquisición de la autonomía suficiente de cómo ejercer el tiempo humano y de la educación que reciba el hombre sobre las herramientas que maneja.

Referencias Bibliográficas

- Aparicio Payá, M. (2021). La concepción del cuerpo en Marx y el principio de necesidad: Consideraciones sobre vulnerabilidad y justicia. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (48), 87-105. <https://doi.org/10.5944/endoxa.48.2021.25369>
- Barrera Sánchez, O. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 6(11), 121-137.
- Engels, F. (1891). Introducción. En Marx, K. *Trabajo asalariado y capital* (pp. 1-5). Editorial Progreso.
- Espiter Villa, V. M. (2021). Honneth: la patología de la razón y la cosificación de lo humano. *Revista Filosofía UIS*, 20(2), 233-260. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021011>
- Fazio, A. (2018). Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx: Sobre los fundamentos ontológicos de la emancipación. *Eidos*, (29), 40-67.
- Fromm, E. (1961). *Marx y su concepto del hombre* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Haber, S., y Renault, E. (2007). ¿Un análisis marxista de los cuerpos? En B. Andrieu, P. Molinier y J.-M. Lachaud (Eds.), *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura* (pp. 9-26). Nueva Visión.
- Hernández Ornelas, P. F. (2013). El humanismo de Karl Marx: El pensamiento como espejo de la vida. *Bajo el Volcán*, 13 (21), 61-92. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2014.13.21.374>
- Marx, K. (s. f). *Trabajo asalariado y capital*. Editorial Progreso.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (P. Ribas, Trad.). Alianza Editorial.
- Marx, K. (2009). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital* (Vol. 2, P. Scaron, Trad. y ed.). Siglo XXI Editores.

- Marx, K. (2010). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero* (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K., y Engels, F. (2014). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Ediciones Akal.
- Marx, K., y Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista* (P. Ribas, Trad. e intro.). Alianza Editorial.
- Mondolfo, R. (1964). *El humanismo de Marx* (O. Caletti, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Pimienta Marín, D. (2009). *Trabajo y enajenación en el sistema capitalista del siglo XIX según Marx* [Trabajo de grado, Universidad Industrial de Santander]. <https://noesis.uis.edu.co/server/api/core/bitstreams/077eb2a0-83cc-4cdf-8616-722cf2157b8c/content>
- Ribas, P. (2011). Introducción. En Marx, K., y Engels, F. *Manifiesto comunista* (pp. 38-39). Alianza Editorial.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx* (J. Riechmann, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Silva Rojas, A., Aguirre Román, J. O., y Maldonado Serrano, J. F. (2009). La emancipación humana como vida genérica: Una propuesta dialéctica desde los manuscritos. *Revista UIS Humanidades*, 37(1), 53–67. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistahumanidades/article/view/101>
- Sossa Rojas, A. (2010). La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (25), 37-55.
- Sucksdorf, C. (2024). Alienación y representación. Elementos para una relectura de Marx. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(1), 93-107. <https://doi.org/10.5209/ashf.84255>

Toretta Zen, E., y Donizetti Sgarbi, A. (2019). Trabajo, alienación y emancipación humana en Marx: fundamentos ontológicos en la formación del ser social. *Educere*, 23(75), 379-392.

Turner, B. S. (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social* (E. Herrán Salvatti, Trad.). Fondo de Cultura Económica.