

Fenomenología del trabajo

El cuerpo como órgano del esfuerzo.

Apuntes para una aproximación entre Husserl y Marx.

Marcela Venebra Muñoz

Introducción

En las páginas que siguen ensayo una descripción fenomenológica del esfuerzo como un modo de radicalización de la teoría marxiana del trabajo, en relación con el papel de la corporalidad y el concepto de naturaleza que le sirve de fundamento. Intento situar (o re-situarse) la acción individual como función historizante fundamental, a través del esfuerzo como primera manifestación, expresión individualizante y encarnada, de la voluntad y libertad del yo. El esfuerzo, esto es lo que tratan de mostrar las páginas que siguen, es la raíz del devenir – multidimensional– de los ordenes materiales, técnicos, o de relación entre lo humano y la naturaleza –entre el yo y el cuerpo–; es génesis de sentido del trabajo y de lo laboral. Parto del contraste entre las concepciones marxiana y husserliana de la corporalidad, como órgano del desgaste en un caso y como órgano de la voluntad «plenificada» en el esfuerzo, en

otro. En la exposición del concepto marxiano de desgaste me interesa, sobre todo, describir el proceso por el cual el cuerpo y su acción concreta se sustraen del valor o se desplazan por la noción de desgaste –material o de la mercancía– a través de una abstracción –reducción– de la corporalidad a la pura materialidad de la carne. Frente a este proceder formalizante, trato de reconducir fenomenológicamente el concepto de desgaste a su contrapolo concreto: el esfuerzo, cuya descripción fenomenológica reintroduce la acción individual en la reflexión sobre la historia, como un devenir teleológicamente orientado, o articulado bajo una matriz que hace comprensible la materialidad y naturaleza del cuerpo, como tejido originariamente espiritualizado.

Desarrollo esta exposición en tres momentos principales, en el primero analizo el concepto de desgaste como núcleo de una posible noción marxiana de corporalidad como materialidad extensa de la que se abstrae toda la individualidad concreta del trabajo. En un segundo apartado describo el esfuerzo como radicalización del sentido del trabajo y dimensión experiencial que reinstaura la conciencia como acción y praxis en el corazón de la teoría marxiana de lo social. La producción, como condición determinante de la alienación del cuerpo se explica, desde esta perspectiva, a ras del primer acto de objetivación que acontece en el esfuerzo, y por el cual se afirma tanto la voluntad del yo, como la diferencia (propiedad) material del cuerpo (la dimensión, el peso, la gravedad) en un acto que podríamos llamar de *apropiación por*

desapropiación. Un acto en el que se produce la concreción del yo como voluntad no determinada por la materialidad del cuerpo, sino opuesta a ella, en una oposición que se produce como un despertar de la conciencia individual, concreción de un yo despierto, individual y teleológicamente engarzado en el devenir histórico de la trascendentalidad.

1. Marx: el cuerpo como órgano de desgaste

Si es posible delinear un concepto –específico– de corporalidad en Marx, este ha de fundarse en su concepción de la naturaleza como lo real material, en relación con la acción humana efectiva y posible. El concepto de naturaleza en Marx (Schmidt, 1976)¹⁰⁹ es especialmente cercano al concepto fenomenológico de la teoría husserliana de la constitución. Para Marx la naturaleza es un campo de acción, lo real que se determina en relación con la praxis como praxis humana: el trabajo. Igual que para Husserl, la naturaleza del materialismo tiene un sentido, la materia está espiritualmente traspasada, social, interpersonalmente prefigurada, y cada

¹⁰⁹ Tomo aquí como referencia principal, el ensayo clásico de Alfred Schmidt sobre el concepto de naturaleza en Marx, sigo puntualmente su crítica de la recepción del materialismo histórico, a través de una tosca comprensión del concepto de naturaleza, como determinante unilateral o dimensión totalizante de la existencia humana. Me interesa, sobre todo, destacar la cercanía de las concepciones fenomenológica y materialista, a través del concepto de corporalidad que emerge como problema en la contrastación de ambas posiciones.

entorno es paisaje, geografía, orden de lo dado con un cierto sentido para la acción, en el caso de Marx; como horizonte de la inmediatez –lo no mediado– para Husserl. La naturaleza que en Husserl se define solo como el correlato de una «actitud» natural, que es en realidad una primaria orientación práctica, no se distancia de lo que el discurso marxiano sitúa, igualmente, como materia de la acción, en cuanto dispuesta ahí para su apropiación: “Marx, yendo más lejos que Feuerbach, introduce como momento constitutivo del proceso de conocimiento no solo la intuición sensible sino también toda la praxis humana.” (22) Esto es lo que, como dice Schmidt, determina que el materialismo histórico no sea ni pueda ser ontológico. No habría un *ser* de la naturaleza (absoluto) porque la naturaleza es lo que deviene en la praxis, el entorno inmediato de los objetos siempre en referencia a mí. Esta descripción de la naturaleza es, en este sentido, tan fenomenológica como marxiana.

En el marco del concepto de naturaleza, la corporalidad en Marx podría entenderse –como en Husserl– a caballo entre la naturaleza y la historia, porque lo natural es lo dispuesto «ahí-para» la acción humana y la acción humana es génesis de la historia: praxis transformadora y autotransformadora. Según Marx el primer hecho es «organización corpórea» (Marx, 2014: 16)¹¹⁰ de los seres humanos y sus condiciones

¹¹⁰ “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos.”

materiales de subsistencia. La naturaleza se define en relación con lo humano y este vínculo se constituye en la acción, este es el modo primario de instauración –en y– del orden natural. En esta vinculación el concepto mismo de naturaleza es desplazado (en el contexto del discurso marxiano) por el concepto más complejo de «vida» (Marx, 2001: 22), pues es la vida lo que se produce y se reproduce en la acción humana; es la «producción» (incluso más que la reproducción) aquello que engarza el cuerpo humano en el decurso de la vida. El cuerpo, en este contexto, es primariamente un organismo animado o animal que se distingue de otros animales por su *praxis* productiva. El humano no solo se reproduce, sino que se produce a sí mismo mediante el trabajo: “podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera –señala Marx–. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea.” (Marx, 2016: 16) ¿Qué significa esta organización corpórea?

En la concepción marxiana de la corporalidad se trenza el desarrollo evolutivo de la técnica como todo lo “natural” se trenza con lo social, se historiza, esta es su dimensión principal. La organización corpórea no es solo lo dado de la materialidad del cuerpo ahí, sino, más allá, un resultado del trabajo. (Marx, 2016: 258)¹¹¹

¹¹¹ “Primero el trabajo, y con él, luego, la palabra articulada, fueron los dos estímulos principales bajo cuya influencia el cerebro del mono se fue transformando gradualmente

Podríamos ordenar los aspectos generales desde los que es posible deducir un concepto de corporalidad en Marx en relación con ese concepto materialista (o fenomenológico, en parte) de naturaleza diciendo que el cuerpo es

- (1) un órgano extenso,
- (2) órgano de la adaptación
- (3) órgano productivo
- (4) órgano de intercambio
- (5) órgano de desgaste

[1] Como cuerpo extenso es la suma de cerebro, músculos y tendones (Marx, 2001: 11); en la primera parte de la exposición de la teoría deductiva del valor, Marx expone no un concepto de corporalidad de modo directo, sino su abstracción puesta como sustrato del valor de cambio de la mercancía y toda mención del cuerpo como órgano productivo se refiere siempre a su condición material, como órgano de desgaste (5). En estas páginas de la obra de Marx el cuerpo es sobre todo «fuerza», y “la fuerza humana del trabajo es ‘solo la exteriorización de una fuerza natural’” (Schmidt, 1986: 12). La fuerza es la potencia laboral del

en cerebro humano, que, a pesar de toda su similitud, lo supera considerablemente en tamaño y en perfección.” F. Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, ed. cit., p. 258.

cuerpo como órgano de la naturaleza, es el empeño en su autosubsistencia. El mecanismo de pervivencia del cuerpo humano es, como entre todos los demás cuerpos vivos, la adaptación, por lo que la segunda determinación de la corporalidad es su ser [2] órgano de la adaptación y resultado de ‘sus’ procesos adaptativos, mediados por el trabajo. En este punto quizá sea necesario distinguir la técnica (San Martín, 2010: 72)¹¹² como una dimensión un tanto más precisa y previa de esta relación. Es la técnica el modo adaptativo humano por excelencia según la propia antropología evolucionista sobre la que trabaja Engels, por ejemplo.¹¹³ La técnica es un modo de adaptación que implica a la corporalidad en primera instancia. Por la mano la naturaleza es recurso, cosa ahí, dispuesta a su manipulación. Más allá de la condición háptica la mano es parte y es órgano, el primero, moldeado en la técnica, porque la técnica comienza como adaptación del cuerpo cuya expresión más compleja es la construcción de herramientas, de ahí que Marx las considere extensiones del propio cuerpo.

¹¹² Me sirvo aquí de la definición de San Martín, tanto más precisa de “cultura técnica (...) entendida ésta como el conjunto de las estructuras mundanas de ajuste para realizar las tareas necesarias para llevar a cabo nuestros proyectos.”

¹¹³ “Marx y Engels distinguen lo filosófico-ideológico del darwinismo de lo científico, tratando de separar lo que está determinado por la situación social del científico, de lo que responde a la investigación. Según Kirsche los sociólogos «burgueses» «inmediatamente pensaron en la lucha por la supervivencia y la supervivencia del más apto como las fuerzas capitales de la historia»; Marx, sin embargo, ya en 1862 (...) confiesa a Engels su crítica a Darwin en términos sumamente claros y precisos.”

Marx sigue los principios evolutivos del darwinismo con una deriva histórica¹¹⁴, a través de la transmisión intergeneracional de las adaptaciones, la herencia no natural sino fundada ya en el lenguaje, de tal modo se entiende que el trabajo no es un producto humano, para Marx, el sentido de lo humano es el primer producto del trabajo, de la apropiación que la mano humana hace de la naturaleza para su auto-

¹¹⁴ “Darwin ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, es decir, a la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de las plantas y los animales ¿No merece la misma atención la historia de la formación de órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil de satisfacer, puesto que, como dice Vico, la historia humana se diferencia de la historia natural porque una la hemos hecho y la otra no?” (Marx, 1867: 187; Citado en Schmidt., 1876: p. 41). André Leroi-Gourhan desarrolla un análisis de la evolución de la técnica en el sentido que Marx lo propone aquí, como ciencia histórico-natural de la técnica (Cf. Leroi-Gourhan, 1988). Lo relevante del señalamiento de Marx es que apunta a una unidad de las ciencias de la naturaleza y las llamadas ciencias del espíritu, el concepto de naturaleza como horizonte práctico fundamenta esta necesidad epistemológica, que finalmente abre la propia teoría del trabajo al introducir la relación antropológica fundamental (hombre-naturaleza) como primer hecho histórico. El primer hecho histórico es la disposición corpórea, natural, en el medio natural, material, de su realización, es decir, al despliegue de la historia le es inherente esa dimensión que la historia de los reinos y los reyes mutila vaciando de su posible sentido científico a la historiografía. Esta unidad de las ciencias tiene sentido, en última instancia, en la medida en que su distinción y parcelación ha mantenido al margen del análisis histórico concreto, las relaciones económicas que conforman la verdadera materia de la historia, según Marx. (Marx, 2014: 42.) Finalmente, cabe destacar que este importante aspecto de su crítica epistemológica es plenamente coincidente con los objetivos husserlianos de *Natur und Geist e Ideas II*, en los que Husserl expone tanto la primariedad de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza (uno de los ejes que atraviesa su crítica de las ciencias) como su fundamento en el concepto de naturaleza en cuanto entorno vivido; igual que Marx, Husserl señala la injustificada escisión entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas, que no hace sino partir el método científico en dos partes y repartirlas conforme a un criterio arbitrario, o bien, objetivista ingenuo. Ver E. Husserl, *Natur und Geist*. Trad. Franc. *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*.

subsistencia. Si lo humano tiene su génesis en el trabajo, también el lenguaje se origina en la necesidad de comunicación que el trabajo colectivo requiere. (Marx, 2016: 256)¹¹⁵ La caza de grandes presas, el trabajo colaborativo, son las condiciones materiales de emergencia del lenguaje como herramienta (en la perspectiva de Marx) y representa esa gran adaptación del cuerpo a la necesidad de subsistencia ni más ni menos que como ocurre con el resto de los animales.

La primera diferencia que aparece en el paisaje de lo animal es que el cuerpo humano, además de ser un órgano de reproducción (continuidad de la especie), [3] es un órgano de la producción. Una vez que se ha producido a sí mismo y esta es su primera gran obra, el cuerpo produce otros cuerpos, otros objetos no vivos, que rompen el orden de relaciones e interacciones sistémicas de las cosas vivas y son lo que son solo en referencia a la acción humana de la que derivan y a la que apuntan: las herramientas. La producción de herramientas es una adaptación corporal superpuesta a la adaptación orgánica de la mano y el pulgar oponible, las herramientas están forjadas sobre esta primera condición dada en un curso natural, evolutivo, ya intervenido por la acción humana empeñada en la transformación del medio, es decir, en la subsistencia, bajo su

¹¹⁵ “La comparación con los animales nos muestra que esta explicación del origen del lenguaje a partir del trabajo y con el trabajo es la única acertada. Lo poco que los animales, incluso los más desarrollados, tienen que comunicarse los unos a los otros, puede ser transmitido sin el concurso de la palabra articulada.” F. Engels, *el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, ed. cit., p. 256.

despliegue antropológico concreto, el trabajo. La necesidad de subsistencia articula el concepto antropológico con el más amplio marco conceptual de la «vida» en este sentido materialista. La vida como tendencia a la autosubsistencia es el sustrato de la corporalidad que se configura históricamente como órgano laboral. El cuerpo, como cuerpo obrero, es un órgano empeñado en su autosubsistencia, en el cumplimiento de una necesidad inmediata. El correlato del trabajo es la necesidad de autosubsistencia porque esta necesidad está en el corazón de esa idea de vida materialmente determinada, es decir, históricamente configurada.

Desde la perspectiva de Marx, las leyes económicas son tan necesarias como naturales. Este concepto de naturaleza es, pues, el marco comprensivo de la corporalidad como órgano de subsistencia. Ahora bien, si nos atenemos al concepto que sirve de fundamento a esta idea marxiana de corporalidad, veremos que se trata, ella misma, de una categoría histórica que rige la configuración del cuerpo obrero. El cuerpo es, en tanto órgano de la necesidad, órgano de la naturaleza, pero de esta naturaleza social, espiritual, intersubjetivamente prefigurada. La naturaleza es un devenir pautado históricamente cuyo núcleo es la necesidad de subsistencia, en la que se funda una idea de la condición humana en una corporalidad histórica o laboral, como cuerpo primordialmente obrero, determinado como órgano de la necesidad (o de la naturaleza). La idea de la materialidad o bien, de la necesidad de

subsistencia como determinante ontológico del cuerpo no es ontológica sino histórica y su correlato es el cuerpo obrero.

La necesidad hace del cuerpo obrero el órgano de la naturaleza, reducido, limitado o determinado por la subsistencia como único fin inmediato. Esto solo significaría que la necesidad de subsistencia es históricamente configurada como medio de organización (segregación social) que llega a operarse incluso a nivel de la distinción de los campos epistemológicos de las ciencias naturales y sociales, reafirmando la idea, el supuesto de una naturaleza en sí, independiente pero determinante de la condición humana-natural. La necesidad de subsistencia no es una categoría biológica, sino histórica, como el cuerpo mismo sujeto a tal necesidad no es un mero órgano material, como órgano vital es órgano histórico. La “organización corpórea” del cuerpo obrero es su estructura histórico-constitutiva, como órgano laboral. Para Marx, el salario es la medida socialmente instaurada de un mínimo vital para la subsistencia y el mantenimiento del cuerpo con energía suficiente para mantener la producción, (Marx, 1968: 25)¹¹⁶ funciona, así, como un mecanismo reproductivo de esta idea básica de la vida como satisfacción de la inmediata necesidad de subsistencia.

¹¹⁶ El modo en que se instaura socialmente esta condición es para Marx el salario, determinado como medida del mínimo vital para el mantenimiento de la producción. “El nivel mínimo de salario, y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la simple *humanité*, es decir, con una existencia animal.”

El alcance de la condición productiva del cuerpo humano se enlaza con su cuarta condición en el contexto del discurso marxiano, y es que [4] el cuerpo es efectivamente un órgano de intercambio en la medida en que es un órgano de producción [3]; la intercambiabilidad (el «valor de equivalencia» que el cuerpo puede llegar a cobrar en el mercado) está determinado por su condición productiva (y reproductiva). Es decir, que el intercambio de los cuerpos, su uso como moneda (50) está fundado para humanos y animales en la misma condición: la reducción de la vida a esa determinación material, cada vez más abstracta en el análisis científico natural. La idea del cuerpo como órgano de trabajo, en el horizonte mercantil en que lo ha puesto la historia, culmina su trayecto en la reducción del cuerpo vivido a un [5] órgano de desgaste. Marx señala y recorre el proceso abstractivo por el que se va vaciando de contenido el acto laboral concreto, hasta su culminación como “desgaste” y medida equivalencial del valor de cambio de la mercancía. Esto ocurre no en el trabajo sino en su más general abstracción como “desgaste”, un tipo de desgaste material que puede calcularse en una medida de tiempo. La materialidad del cuerpo se desgasta desde este punto de vista, de la misma manera que toda materia extensa se agota; de tal manera que lo que empieza siendo necesidad termina siendo desgaste. El cuerpo, bajo este tamiz materialista es sobre todo órgano de la necesidad [1] y órgano del desgaste [3]. Lo fenomenológicamente relevante aquí es esta idea de

necesidad, que se entiende, claro, como necesidad de subsistencia a la que ha sido reducida la existencia del cuerpo obrero.

La necesidad entendida como impulso de subsistencia es históricamente constituida y, por tanto, fenomenológicamente rastreable hasta su génesis en la propia sensibilidad, es decir, a ras de la génesis de la vida subjetiva. En coherencia con la teoría marxiana, el análisis fenomenológico genético aclara la estructura de la subjetividad desde su propio devenir histórico; en efecto, para Husserl, el yo no comienza a partir de la experiencia sino a partir de la vida, el yo es el resultado del curso histórico de la subjetividad y tiene un sustrato material históricamente prefigurado.

La incorporación de la fenomenología a este análisis se llevaría a cabo como una necesaria radicalización del “desgaste” hacia su forma concreta de esfuerzo, cuyo análisis reintroduce en la economía política la dimensión vivida (humana, propia) de la corporalidad y su incidencia activa en las relaciones económicas. Desde el esfuerzo como contrapolo del desgaste podemos operar una restitución de la individualidad en la raíz de lo laboral y del trabajo.

2. Husserl: El cuerpo como órgano del esfuerzo

El análisis fenomenológico del esfuerzo está atravesado por esta polaridad que se gesta a ras del cuerpo vivido entre lo puramente

conciencial (el yo, el tiempo) y lo puramente corporal enlazados en la constitución del horizonte inmediato y natural de mis acciones, pero enlazados en su distinción o escisión –*quasi* hendidura– en la unidad anímico espiritual de la persona humana: “LA CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo.” (Husserl, 2005: 193)¹¹⁷ El esfuerzo es claramente esfuerzo del cuerpo, de la carne en tensión, del empeño físico y, sin embargo, es el esfuerzo de un yo dirigido a un fin; solo eso da sentido a esta suerte de entrega del cuerpo a lo que él no es por sí mismo o a la trasgresión de sus propias capacidades. En este sentido fenomenológico podríamos afirmar que los rasgos fundamentales del esfuerzo son los siguientes: primero, no es un acto instintivo; segundo, la estructura del esfuerzo inserta el devenir del cuerpo (de la conciencia corporal) en el decurso histórico teleológico de la vida trascendental. En este apartado me abocaré solo al análisis de la primera parte, dejando para el último apartado la exposición de la ‘inserción’ teleológica de la corporalidad a través del esfuerzo como acto de una conciencia que despierta y puede despertar –según Husserl– a su autenticidad.

¹¹⁷ En adelante *Ideas II*.

En la estructura del yo personal o humano, Husserl distingue entre un yo dormido y un yo despierto (Husserl, 2005: 391)¹¹⁸ en cuya polaridad emerge (naciente) la voluntad, el yo como yo libre ‘frente’ a su propio cuerpo. El sustrato de la sensibilidad es, según Husserl, la sensibilidad primaria integrada por impulsos o instintos que tienen su raíz en el cuerpo y sus determinaciones materiales; a este sustrato pertenece también la afección que es el modo más básico de estar en el mundo (390)¹¹⁹, es el cuerpo eslabonado en la naturaleza a través de la afección ambiental, del entorno como medio envolvente cálido o frío, silencioso o ruidoso, el campo de afectaciones más inmediato. El yo dormido es, según Husserl, el yo del impulso cuya forma más cercana es precisamente la del polo yo, el polo como unidad de la corriente experiencial, temporal. El yo dormido actúa, pero solo guiado por impulsos y por hábitos que en el humano son siempre el resultado de una actividad o instauración lúcida y activa, en la condición en vigilia del yo; esos actos libres se sedimentan y convierten en pasividades que inciden en las acciones

¹¹⁸ ”Tenemos ahí afección de yo y reacción ‘inconcientes’. Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia (...). El yo vive siempre en el medio de su ‘historia’, todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias (...) Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza.”

¹¹⁹ “La afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio de enlace del yo y la naturaleza. El yo tiene también, por lo demás, su lado de naturaleza. Toda acción de yo, así como toda afección de yo, se halla bajo leyes de asociación (...) Pero en el mejor de los casos es el yo pensado de modo puramente pasivo el que es mera naturaleza y pertenece al nexo de la naturaleza, pero no el yo de la libertad.”

habituales o en algún sentido mecánicas y las orientan—según el propio Husserl (302)¹²⁰.

Este sustrato sensible es proto-vivencial, es decir, no es propiamente una vivencia, es mucho menos intencional, ya que se trata de determinaciones básicas de la sensibilidad frente a las que el yo se expresa, en primera instancia, como principio no receptivo sino activo, despierto, y en una cierta clase de resistencia, apareciendo así un primer esfuerzo. El yo pasivo (o dormido) es el yo de la necesidad, el yo activo es el yo humano que no actúa llevado ciegamente por el impulso, sino conforme a un criterio o una motivación racional:

El yo personal —afirma Husserl— se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por “INSTINTOS” PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino también como yo SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por motivos de razón, no meramente arrastrado y no libre. (303)

El yo despierto no actúa orientado por el mero impulso sino por motivos de razón, es decir, la vigilia representa la puesta en marcha de un propósito, un algo que no está dado sino proyectado, presentado en la acción como su sentido o dirección. El yo pasivo tiene como núcleo de su

¹²⁰ “Finalmente todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida.”

acción no una decisión (su acción no es por tanto electiva), sino el sustrato básico de la sensibilidad; se mueve impulsivamente, de tal modo, que, según Husserl, más allá del instinto, el comportamiento meramente habitual es también el del yo dormido; el yo despierto es el que se opone o resiste, pues, a la fuerza del impulso de la carne, es decir, de una materialidad que no es ya meramente extensa, pues la instintividad en los humanos (sustrato de la corporalidad) es intersubjetivamente configurada, pues la sensibilidad primaria entra en la trama de relaciones intersubjetivas de sentido, en la socialidad que moldeará y regulará las mismas funciones del instinto, a través de sedimentaciones habituales y comportamientos intersubjetivamente pautados. Este es uno de los aspectos de profundo interés en el análisis husserliano, y es que la organicidad, digamos la materialidad viva de la carne es siempre y absolutamente vivida, este trasvase de lo concienical que significa la carnalidad de la subjetividad trascendental es el límite y candado impuesto a todo reduccionismo materialista.¹²¹ Uno de los aspectos

¹²¹ Tran Duc Tao sigue esta dirección en su análisis de la relación entre fenomenología y materialismo dialéctico; la segunda parte de su tratado busca “materializar” o naturalizar la conciencia situándola en un determinado decurso evolutivo, relativo al desarrollo del sistema nervioso, en la misma dirección de Engels. Si bien podría pensarse que anuncia o se detiene en el límite de una teoría trascendental de la evolución, esta recae o incurre al final en el reduccionismo de lo concienical a lo fisiológico. En última instancia, y respecto del estudio de Tran Duc Tao, este ensayo se orienta, más que a conectar la base material de la conciencia con sus actos, a mostrar el enriquecimiento y profundización del sentido de la materialidad corporal a través del concepto mismo de cuerpo vivido como carne, comprensible en el marco más amplio del concepto fenomenológico de naturaleza. (Duc Tao, 1971)

fundamentales del análisis fenomenológico de la constitución y, en este plano, del cuerpo vivido, es que permite una recomprender fenomenológica del concepto de naturaleza y, con ello, de la materialidad propia de la corporalidad como órgano vital del yo, órgano de su voluntad. El cuerpo vivido es órgano de posibilidades porque es órgano de la voluntad: "... es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, EL ÚNICO OBJETO que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA." (Husserl, 2005: 191)

Debemos distinguir aquí ciertos aspectos fundamentales del análisis husserliano, el primero de ellos es que aun a nivel de la sensibilidad más básica no cabe una pura receptividad o pasividad de lo corporal, sino que la estructura concienal mantiene una dinámica de sedimentación que explica, en parte, el modo en el que la acción laboral incide en las determinaciones del cuerpo propio: "Tienen que cultivarse costumbres tanto para el comportamiento primigeniamente instintivo (de modo que la fuerza del impulso de la costumbre se enlaza con los impulsos instintivos) como para el comportamiento libre. Ceder al impulso funda el impulso del ceder: por costumbre." (303) Lo instintivo no cabe aquí como determinación orgánica meramente material (gracias al concepto fenomenológico de naturaleza) sino que significa un estrato de la sensibilidad que se encuentra como sustrato de los actos del yo, pero aun este básico impulso o el más 'animal' de los instintos en el humano está mediado por una trama de sentido intersubjetivamente forjada. Esta

concepción del impulso y la instintividad produce por sí misma una «desnaturalización» (399)¹²² del cuerpo propio, una profundización del sentido del cuerpo vivido, como tal, como materialidad vivida por un yo, el yo mismo del impulso. Desde esta estructura podemos entonces explicar el origen del esfuerzo en la resistencia al impulso, en sentido inverso al planteamiento de Marx: el esfuerzo más que de la necesidad inmediata o su seguimiento ciego, nace de lo opuesto, de su resistencia, de la oposición misma del yo al mandato del impulso o el *dictum* del cuerpo, es decir, emana de la posibilidad, no de la necesidad. (391)¹²³ Es el

¹²² Desnaturalización en el sentido de una naturaleza objetiva en sí, de una realidad causal, material, independiente de la praxis subjetiva, en el sentido en el que Husserl lo señala: “Lo subjetivo, el ser de un sujeto y de su vida de sujeto, desde el punto de vista de estos nexos condicionales, es la subjetividad naturalizada, es lo ‘psíquico’ en el sentido de la psicología naturalista moderna, que considera por ende al hombre como naturaleza y lo inserta en el nexo de la naturaleza.”

¹²³ “Todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza; pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por la mera legalidad de la naturaleza), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo; yo y naturaleza son contrastantes.” [Anexo XII, § 3] La naturaleza aquí es ya la naturaleza instintiva fenomenológicamente comprendida, el entorno vital y el sustrato material del cuerpo vivido. Este punto es coincidente con el esfuerzo marxiano de incorporar el cuerpo aún sobre la base de una teoría evolutiva (social) especialmente joven. En este sentido la crítica de Arendt a la concepción marxiana parece relativamente estrecha: “La pretensión de Marx –afirma Arendt– de que las leyes económicas son como leyes naturales que no están hechas por los hombres para regular los actos libres del intercambio, sino que son funciones de las condiciones productivas de la sociedad laboral, donde todas las actividades están ajustadas al metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza y donde no existe el intercambio sino solo el consumo.” (Arendt, 2016, 232) Parece que Arendt no deslinda la limitación descriptiva de Marx al cuerpo y entorno obrero como el históricamente constituido bajo esas condiciones y esto se entiende a través del concepto de naturaleza que sostiene lo que Schmidt llama el materialismo no ontológico de Marx. Es decir, la base de la descripción no es un ser o un deber ser, sino el devenir histórico de la constitución de una parcela de la realidad desde otra parcela, y el centro de la primera, como hasta ahora hemos visto, parece ocuparlo un

impulso lo primero que queda socialmente regulado y sellado y opera individual y concretísimamente a través del esfuerzo.

La distinción entre el yo dormido y el yo despierto, entre la naturaleza y el yo, hace visible una fundamental condición del esfuerzo, el que ningún esfuerzo es mero movimiento inercial del yo; el esfuerzo es fuerza expuesta, expulsada, una fuerza que es sacada de un sí, de un espacio ‘interior’ de la propia corporalidad. Si la corporalidad no es mera materialidad, el esfuerzo no puede entenderse como la fuerza del cuerpo dada en un acto, sino como empeño de esa fuerza, orientación, dirección, cálculo, anticipación (y todo frente a una enorme posibilidad de fracaso).¹²⁴ El esfuerzo es el cuerpo empeñado en un ‘más allá’ de la propia fuerza; el yo volcado en su cuerpo como propio y como medio empleado en la consecución una meta no segura, no dada, cuyo alcance o fracaso forja nuevas posibilidades. El esfuerzo es plenamente yoico, y plenamente corporal, porque es un *tender hacia...* del cuerpo por una

concepto de necesidad (determinante del consumo, en efecto), fundada en esa idea de naturaleza, por así decir, espiritualizada, o simplemente, histórica. No obstante, sigo aquí su distinción entre labor y trabajo, tanto, como la idea de acción, nada distante de esta exposición.

¹²⁴ Oliver Lukitsch desarrolla un estudio sobre el papel del fracaso o el no cumplimiento en lo que en psicología llaman la “agencia” de los actos de conciencia, es decir el yo psicológico. Si bien el estudio es contemporáneo no lo refiero aquí porque la dirección del autor no es estrictamente husserliana, sino mucho más cercana a las ciencias cognitivas y la psicología, esto determina que sus descripciones y propio aparato conceptual (agencia) no se ajuste a los objetivos de lo que me interesa exponer aquí, puesto que opero más bien desde un plano trascendental. Ver Oliver Lukitsch “Effort, Uncertainty, and the Sense of Agency” en *Review of Philosophy and Psycholog.* Disponible en [<https://link.springer.com/article/10.1007/s13164-020-00486-6>]

voluntad determinada en una orientación no dada sino bajo una forma de presentación, de proyección dependiente del esfuerzo mismo, del sí mismo, es decir.

Expulsar la fuerza, esforzar-se significa de hecho ir más allá de lo dado, en todo caso, de lo dado dentro de las potencialidades y capacidades por así decir “inmediatas” del propio cuerpo. Este más allá, al tiempo que reconoce capacidades propias como reconocidas, insta nuevos límites en el acto esforzado, como un acto de ‘plenificación’ del sentido de propiedad del cuerpo, es decir, el esfuerzo es un acto (no el único) de constitución del cuerpo como cuerpo propio, como objeto trascendente e íntima propiedad, es mi cuerpo, y al mismo tiempo soy capaz de rebasar, extender, llevar más allá sus posibilidades. El yo se impone sobre el cansancio, la sed, el hambre, las determinaciones materiales más concretas, en el esfuerzo estas condiciones no son suficientes o definitivas, sino el yo, la acción del yo hace el cuerpo a través del esfuerzo. La excedencia egoica del cuerpo se manifiesta en el esfuerzo porque la fuerza impulsada hacia la trascendencia es acto plenamente yoico, en el esfuerzo (laboral) hay necesariamente un yo despierto, una conciencia en vigilia, que despierta de hecho en su oposición, en su esfuerzo contrapuesto a la fuerza del impulso material del propio cuerpo.

Los animales no se esfuerzan, el esfuerzo es una condición o dimensión antropológica fundamental, centrada de hecho en la distinción

fenomenológica esencial entre lo concienical y lo corporal. El ave no se esfuerza en embellecer sus plumas y apenas engranan sus alas en las corrientes del viento que la elevan a la altura que puede soportar, y no más. El esfuerzo supera la mera adaptación, la trasciende en su generación de nuevas potencialidades. En el esfuerzo se conforma la estructura más general de la capacidad o potencia primaria del “yo puedo”.

La conciencia encarnada que “despierta” en el esfuerzo es el yo individual; el esfuerzo, así pensado, es principio de individuación, en la medida en que forja el horizonte de potencialidades del yo (en la esfera de la naturaleza) sobre la base de sus actos y potencialidades presentes. El esfuerzo como empeño del yo, y de un yo despierto, tiene siempre un objeto como fin y meta; esto es lo que hace de su despliegue algo más que la inercia de un peso sobre otro cuerpo, limitada expresión de «fuerza»; se trata de una fuerza extra-ordinaria que, conforme a una meta no segura, pone en movimiento al cuerpo. El cuerpo esforzado tiene una función constituyente en la medida en que, sobre sus potencialidades y posibilidades actuales y latentes, se constituye, protentivamente, la realización de un acto, la concreción de una meta determinada por el yo.

En la raíz de la constitución de la identidad de los objetos espaciales están las potencialidades cinéticas o automovientes del propio cuerpo (y de sus órganos –los ojos– y extremidades. Las protenciones se enlazan con estas potencialidades efectivas y constituyentes de la propia

corporalidad; en el esfuerzo las protenciones se enlazan con potencialidades corporales no dadas o no efectivamente dadas; de ahí la eventual posibilidad de fracaso de los actos esforzados, una posibilidad que el esfuerzo rebasa. Quiero decir, esforzarse como llevar la propia corporalidad más allá de sus capacidades, más allá de su propia fuerza, implica tanto la constitución práctica de nuevas capacidades, como el franqueo de imposibilidades reales.

El sustrato del esfuerzo, como actividad de un yo despierto, permanecería así, lo mismo en el núcleo de las actividades y obras individuales más simples, hasta las creaciones más complejas, esto es, forma parte ingrediente de la vida trascendental como el mecanismo por el que se amplía continuamente el espectro de posibilidades y potencialidades del yo encarnado desde el sustrato sensible y subsuelo anímico que sostiene toda la vida de conciencia:

¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda 'apercepción' y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del impulso, los impulsos no como cosa supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico. (386)

El decurso protentivo soporta la constitución de la identidad de los objetos físicos, cuyo cumplimiento se tiene como primera certeza en la dación misma del objeto, en el esfuerzo, la posibilidad de cumplimiento permanece abierta o latente, la plenificación puede no darse. En la percepción sensible del objeto físico esa certeza es inmediata y solo se cancela si la coherencia del curso experiencial se rompe; en el acto esforzado (que como acto complejo refiere múltiples niveles de atención y percepción) la coherencia o expectativa de plenificación experiencial exige un cálculo de posibilidades igualmente relacionadas con el cuerpo propio, pero de modo tal que rebasa las posibilidades puramente automovientes o autosintientes del cuerpo al demandarle un más allá de sus propias fuerzas, elevarse por encima de su estatura, extender hasta un punto doloroso sus extremidades, e incluso resistir el dolor en el curso de una acción. El esfuerzo físico implica, en mayor o menor grado, un riesgo para la integridad del propio cuerpo, debido al rebasamiento de sus determinaciones inmediatas. Aquí el yo (un cometa en la metáfora con la que Husserl ilustra la estructura de la unidad anímico-carnal de la persona humana (391)¹²⁵) se distingue claramente de su ‘estela’ en la naturaleza, de sus determinaciones más básicas o necesarias, dirigiendo esta especie de apertura trascendental del propio cuerpo, por un lado, porque cinestésica y ubiestésicamente el cuerpo es órgano constituyente

¹²⁵ Ver nota 15 de este mismo documento.

de mundo, y, por otro, porque el esfuerzo es un acto del yo que constituye y en el que se constituye su propio cuerpo, lo constituye como su propiedad desde un sustrato sensible que funciona como núcleo del actos esforzados, pero no determinante, o determinante solo en el modo de su rebasamiento, como un límite que está ahí solo para ser franqueado por la voluntad del yo.

La voluntad implicada en todo acto esforzado es la dimensión que eslabona el devenir histórico-constituyente de la corporalidad, en el devenir histórico-teleológico la vida trascendental. Esta voluntad tiende originariamente a su ‘realización’ o plenificación, a su concreción en el “despertar histórico de la conciencia” y el esfuerzo es su dimensión más básica, su raíz histórica.

3. El cuerpo como órgano histórico

El esfuerzo es un vínculo, una relación primaria entre el yo y el cuerpo, que se funda en una objetivación, reconocimiento y superación de las determinaciones y limitaciones de las capacidades del cuerpo como propio, como de un yo:

Si el yo se encuentra como quien tiene de modo diferenciado todo eso enunciable, *no se encuentra, por otra parte, como algo* [113] *del mismo tipo*

que lo tenido. El yo mismo no es ninguna vivencia, sino el que vivencia; un acto, sino el que lo ejecuta, ni un rasgo de carácter, sino el que lo tiene en propiedad (Husserl, 2019: 79)¹²⁶

No obstante, este yo es siempre una subjetividad encarnada, este yo que soy yo misma tiene este cuerpo: “Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico [*organischen Leib*] que no es, por su parte, ningún yo, sino una «cosa» espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límites.” (79) Nos interesa sobre todo la distinción visible, el cuerpo no es ningún yo, ni el yo se confunde con su cuerpo. ¿En qué estriba pues la unidad anímico espiritual de la persona humana?

Ahora bien –afirma Husserl– si todo lo *material* está localizado corporalmente o referido corporalmente mediante localización, y es por ello constitutivo para la *objetividad* propia cuerpo, entonces tenemos que preguntar cómo hay que entender esta constitución, y QUÉ CREA AQUÍ UNIDAD. (Husserl, 2005: 193)

No es necesario establecer, buscar siquiera una suerte de «eslabón perdido»¹²⁷ entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad de la

¹²⁶ [Los números entre corchetes corresponden a la numeración del original]

¹²⁷ “No se precisa tal nexo o vínculo, no ya por las conocidas dificultades de tender un puente entre regiones heterogéneas, sino, muy al contrario, por el hecho de que los actos,

conciencia. La exposición fenomenológica del devenir constitutivo del cuerpo radicaliza el concepto de naturaleza y de materialidad u «organicidad» del cuerpo en tanto cuerpo vivido. Es cuerpo vivido por un yo, y es su propia materialidad más que la materialidad viva de las plantas u otros seres que participan de la ciclicidad de la vida de la que Marx parte. (Schmidt, 1976: 11)¹²⁸

El yo tiene su cuerpo como un «haber» y propiedad, el ser mi cuerpo es lo que determina la primera y más amplia dimensión espiritual de la carne. La carne autosintiente se distingue del yo solo como su sustrato, pervive en la materialidad de sus actos ya en la vigilia electiva o en el seguimiento pasivo del impulso. El concepto mismo de impulsividad (instinto trascendental) implica una reconducción de la ‘materialidad’ del cuerpo a su vitalidad egoica. La materialidad corpórea es *colonizada* por el yo, dominada en el esfuerzo.

Afirmamos que el esfuerzo es la raíz fenomenológica del trabajo porque el esfuerzo es del yo, es el acto concreto que como voluntad se ejerce sobre este cuerpo que es mío, y cuya propiedad se manifiesta y concretiza, se cumple, pues, en el esfuerzo. El esfuerzo exhibe esta polarización de la conciencia y el yo (Husserl, 2005: 403)¹²⁹; el esfuerzo es

las vivencias intencionales, han tendido ya desde siempre tal puente: su esencia consiste asimismo en tenderlo.” (Serrano de Haro, 1997: 188)

¹²⁸ “Marx parte de la naturaleza como ‘la primera fuente de todos los medios y objetos del trabajo’ es decir, la ve de entrada en relación con la actividad humana.”

¹²⁹ “A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona.”

lazo y es fisura; es acto concreto o ‘concretizante’ del cuerpo como propio, como otro, este otro medio de mi voluntad:

La voluntad que el yo ejerce sobre su cuerpo, y que se expresa como esfuerzo, concreta esa unidad en una polarización yo-cuerpo en la que la propiedad se instaure desde la plena libertad del yo en su condición de yo despierto. En el esfuerzo la corporalidad se constituye como propiedad porque el yo objetiva las capacidades de su cuerpo y las pone en juego en un escenario calculado que implica la posibilidad del fracaso –o no cumplimiento–; se pone en juego la unidad de fuerza de su cuerpo en un ‘cálculo’ no intelectual sino fundado en un yo hago –habitual– y el sustrato sensible que se manifiesta en el esfuerzo como un yo puedo activo, despierto:

El intervenir de la voluntad: este no es ya asociativo, pero se basa en las constituciones empíricas. Por tanto, el ejecutar un movimiento subjetivo en el mundo de las cosas como movimiento voluntario, el “intervenir, no es comprensible tal como un proceso físico meramente intuitivo, sino que tiene un estrato hiperfísico. (438)¹³⁰

¹³⁰ En este anexo Husserl es especialmente enfático en la idea de la “intervención”. Se trata de un curso causal o habitual-material (acción mecánica del cuerpo) en el que “interviene” el yo como desde fuera de la determinación misma del decurso tal.

Este estrato hiperfísico es evidentemente la conciencia no localizada en la materialidad de la carne, pero necesariamente corporal. El esfuerzo es el “intervenir” de la voluntad.

El esfuerzo no supone, sino que produce esta fisura, esta no coincidencia entre lo que soy y lo que puedo, mi ser yo y el ser de mi cuerpo, en una suerte de dialéctica por la que las capacidades o potencialidades automovientes o autosintientes del cuerpo se niegan a través de una objetivación que, fundada en la corriente autosintiente de la corporalidad, traspasa los límites conocidos del cuerpo como objeto o constituido ahí como un objeto que se trasciende a sí mismo en el esforzarse. Extender o estirar las extremidades, alzarse por encima de la propia estatura, correr aun sintiendo el dolor del tirón muscular en los muslos. El dolor no es un límite objetivo del esfuerzo que, constituido en el horizonte teleológico de desenvolvimiento de la vida trascendental, se toma a sí mismo, mientras opera, como infinito: “El estar resuelta la voluntad como voluntad de infinitud, como voluntad de eternidad. Aquí toda voluntad finita ha cesado de una vez para siempre, o se ha reasumido en pura función de infinitud.” (Husserl, 1997: 10) Esa voluntad de infinitud tiene, pues, una génesis histórica en el despertar del yo en un acto guiado por un afán de trascendencia aún por la mediación de su cuerpo, como en el caso de los atletas de alto rendimiento (Depraz, 2001:

6)¹³¹; también es especialmente visible en el caso de los músicos profesionales, entre quienes la interpretación debe tener una cualidad que trascienda el mero virtuosismo técnico, por considerarse accesible a través del esfuerzo físico sin más; aquí no cabe, entonces, la idea de una trascendencia del cuerpo con independencia del yo. El perfeccionamiento de las habilidades corporales que genera el esfuerzo, junto con toda una gama de nuevas potencialidades son ganancias para el yo, que se manifiestan en el modo del perfeccionamiento, cumplimiento teleológico de la potencia de autodeterminación del yo libre encarnado.

El problema de la teleología, como señala Landgrebe, atraviesa el horizonte del análisis fenomenológico de la corporalidad y se convierte de hecho en un posible terreno de confluencia entre la fenomenología y el materialismo histórico. Y es que la teleología en Husserl representa la tendencia universal y última de la vida misma en sus diferentes medios y estadios, de entre los que la existencia humana autoconsciente, y “despierta” a su trascendentalidad, es el más alto. La teleología atraviesa la vida del yo, la articula, constituye el núcleo esencial del yo entre *el querer ser y el poder ser por la voluntad* (Husserl, 1997: 9) que aquí el esfuerzo

¹³¹ Natalie Depraz estudia con detalle el modo de constitución del cuerpo en estos casos, el modo en que se despliega la acción del músico profesional o el atleta que, desde el punto de vista de Depraz, se explica por el concepto de carne corporal, como un dominio impuesto desde el yo sobre su cuerpo: “Es este saber secundario, este conocimiento de sí que nos hace pasar sobre un plano trascendental: la carne corporal a diferencia del cuerpo vivido es conciencia aperceptiva de ella misma como carne corporal. En ella reside la experiencia de una alteridad interna que corresponde al movimiento de la toma de conciencia, es decir a la alteración del sujeto que supone la dinámica de la apercepción.”

vehicula. La teleología implica la voluntad; el *telos* o cumplimiento asintótico de la perfección de la propia vida depende de la voluntad de los sujetos, individuales, concretos, sujetos que Husserl llama, despiertos, como despiertos a su trascendentalidad.

Es sabido que la concepción husserliana de lo social es una ampliación de la estructura diacrónica y sincrónica de la vida de conciencia a comunidades o colectividades más o menos amplias (el poblado, el Estado). Las sociedades son subjetividades a gran escala, suma de voluntades –*voluntades de múltiples cabezas*– que concurren y actúan en conjunto, como un solo sujeto. Las dimensiones de vigilia y sueño se replican aquí, como todas las dimensiones del sujeto concreto, pues es desde este plano de concreción que se hace accesible el orden social en sentido fenomenológico, es decir, solo se puede hablar de lo social, de lo histórico, desde el sujeto de los procesos históricos que es siempre un sujeto despierto, en tanto es el esfuerzo el que le inserta en el devenir de la historia.

El esfuerzo es la primera concreción de esa voluntad teleológicamente guiada, es su cumplimiento primigenio en el curso de desenvolvimiento o desarrollo histórico del yo, como sujeto activo, despierto, es decir, como sujeto histórico, social. La columna vertebral de la teleología en Husserl es la voluntad, el *telos* de esa voluntad es la autenticidad (como en Marx), la posibilidad de vivir una vida libre de contradicciones es el ‘fin’ (finalidad) de la historia de las personas y de las personas que viven juntas como

colectividad, es una meta fincada en la voluntad, es decir, no puede ser determinante. A diferencia de Marx que hace de la revolución el fin necesario, Husserl sitúa la autenticidad como un fin posible por la revolución, o el despertar a una conciencia auténtica.

Igual que en Marx, la conciencia en Husserl, como conciencia auténtica, también despierta al “(s)entido de la Historia, sentido de la historicidad del yo individual en el seno de la intersubjetividad que aún no ha despertado, o que lo ha hecho solo en algunos individuos.” La individualidad concreta de los sujetos sociales resplandece aquí, como resplandece en Marx la conciencia revolucionaria. La conciencia auténtica como conciencia del proletariado no se distancia de lo que Husserl señala como un primer reconocimiento, también teleológico, del «no-ser» del mundo, de su ser a medias, su ser inauténtico, ese reconocimiento motiva la búsqueda de la realización del mundo, un hacer lúcido del sentido de la realidad: “El despertar de la subjetividad trascendental global, el despertar a la teleología que le es inmanente como la forma universal de su existencia individual, como forma de todas las formas en que ella existe. Con todo, el despertar es en sí mismo una forma particular dentro de la universalidad.” (7) Las condiciones de este despertar, que para Husserl son las condiciones históricas del descubrimiento de la trascendencia, y para Marx la mundialización de la conciencia proletaria, como conciencia verdadera, son aquí puestas a nivel del esfuerzo como un primer momento, concreción y surgimiento del yo de la voluntad que

apunta ya a su realización racional en la intersubjetividad. Hay que ver, además, cómo la verdad o autenticidad de la conciencia de la clase trabajadora (global) coincide con el reconocimiento de la carencia ontológica del mundo que Husserl señala como acicate del despertar del sí mismo a sus verdaderos fines, sus fines racionales.

Husserl sujeta el sustrato más básico de la sensibilidad a la estructura teleológica de autopreservación de la vida; esa autopreservación no es, desde luego, el instinto animal de pervivencia (en sentido biológico) sino la búsqueda continua de una vida buena, verdadera, mejor; que en la esfera intersubjetiva, en el mundo social (momento o estadio teleológico también) se expresa como búsqueda conjunta de un mundo verdadero, realización del ser del mundo, tendencia que explica incluso el proyecto revolucionario; un despertar frente a la carga inercial (ideológica) del orden dado: horizonte de sedimentaciones incuestionadas del sentido del mundo, descubierto en su no-ser.

En este punto, podemos afirmar que el esfuerzo es «función teleológica» de la conciencia; en el esfuerzo el yo se “ejerce” como voluntad libre, se manifiesta la teleología como voluntad de infinitud en la tendencia a la trascendencia de los propios límites corporales exhibiendo la irrebasabilidad de la esfera yoica como esencia de una voluntad encarnada. En este sentido, podemos afirmar que, como función teleológica, el esfuerzo es acto histórico e historizante, pues amplía el horizonte de posibilidades de realización. La voluntad en vigilia –y

tensión– que determina al esfuerzo, es afirmación del sí mismo, su cristalización y cumplimiento en cuanto tal, es decir, en la distancia que se impone entre el yo y su cuerpo. (El culto a este ‘dominio’ se cuenta entre los rasgos culturales universales.) En el esfuerzo el yo se hace patente sobre la patencia de su cuerpo –sus limitaciones–, se impone como voluntad encarnada estableciendo el cuerpo como cuerpo propio, como primer campo de *dominio* del yo: cuanto mayor sea el dominio del cuerpo, más auténtica es la libertad del yo, es decir, de la necesidad (esta es también la visión de los antiguos y atraviesa la *sképsis*). Entonces el yo empieza a ser en la libertad y no en la necesidad. La conciencia auténtica, visto desde el punto de vista social, comienza en el límite de la necesidad, como la cola del cometa, pero se abre siempre como posibilidad no irretraíble al terreno de su emergencia, sino inconfundible con él, e inconfundible ese campo con el del principio, el del primer esfuerzo, siempre básico, pero aún heteróclito y cambiante. El desarrollo y ampliación del campo de posibilidades activas del esfuerzo, se despliega, como vimos, bajo las mismas instancias de sedimentación o historicidad de la conciencia individual y concreta.

La deducción materialista del valor se invierte aquí en todas sus escalas. El desgaste supone, en efecto, una idea de la corporalidad como materialidad sujeta a los principios de desarrollo, florecimiento y desgaste de la materia extensa a la que se ve reducida la corporalidad laboral

(obrero)¹³², también de la materia viva; sin embargo, al hacer de esa vitalidad activa una mera receptividad pasiva que se erosiona en el “uso”, omite o pierde de vista la estructura reactiva de la corporalidad y del instinto, de manera general, en los organismos animales como principio adaptativo, y de manera especial, en los animales humanos como principio activo arraigado en la estructura de la vida de conciencia en el decurso experiencial en el que toda experiencia, toda vivencia, adquiere su lugar en el tiempo y tiene una incidencia en la trama total, en la unidad egoica de la corriente temporal de mi vida.

La dinámica de sedimentación, que estructura la vida de conciencia y en la que se ‘historiza’ el impulso, no es una mera reproducción de estructuras materiales o mentales, sino que corresponde a una esfera individualísima de adquisiciones activas. El esfuerzo es resistencia a esa mera reproductividad habitual, necesaria e inercial a la que se impone como voluntad despierta y lúcida. El yo se impone no como fuerza, sino como algo más que vitalidad material, algo más que su propia estela, se

¹³² Y esta reducción tiene un sustrato ideológico por el que se reproduce esa idea de naturaleza que soporta el sometimiento de la carne, a través de la idea de necesidad que atraviesa esta metafísica de la naturaleza en la que se inscribe el cuerpo laboral. Es fundamental mantener claridad sobre el sentido del calificativo porque nos referimos, Marx se refiere, fenomenológicamente se describe la evolución de sentido histórico del cuerpo obrero, no del cuerpo en sentido generalísimo, o abstracto, sino concreto, el cuerpo obrero, el que se forja a sí mismo, etc. A través de Engels entra en el horizonte de la teoría marxiana el análisis de la corporalidad, pero sobre la base de una antropología evolutiva, en cierta manera, lo que ensayo aquí es la posibilidad de desplazar, de ese sitio a Morgan y Taylor, para situar el instrumental fenomenológico de la sensibilidad y la naturaleza corporal, es decir, la teoría de la constitución del cuerpo propio.

impone como voluntad esforzada absolutamente individualizante, reintroduciendo, por la vía misma de la teoría del trabajo, la dimensión concretísima de la vida individual como soporte y referencia de toda construcción hiperestructural o ideológica.

Conclusiones

El primer acto histórico o propiamente humano no es el trabajo, sino el esfuerzo y, en este sentido, el esfuerzo es un acto trascendental, en el esfuerzo se exhibe la trascendentalidad del cuerpo. El esfuerzo no es un impulso, es del yo, es una voluntad actualizada, actuante, que abre el horizonte de posibilidades del yo a través del yo-puedo encarnado. En el esfuerzo el yo se exhibe en su irreductibilidad a los límites de la carne y se exhibe la carne como la estela que persigue la brecha que el yo va abriendo en el horizonte del mundo a través de su acción.

Decir que el esfuerzo es del yo implica invertir los términos de la ecuación marxiana según la cual el trabajo no es un producto humano, sino que lo humano es el primer producto del trabajo. Lo humano es propiamente egoico, eso egoico que brota en el esfuerzo como voluntad encarnada, esto 'hace' –produce– efectivamente un cuerpo. Y es que fenomenológicamente la tendencia originaria de la conciencia a su cumplimiento, de cada acto intencional a su plenificación desplaza al

concepto de instintividad biológica, como instinto de autopreservación, al tiempo que envuelve y significa la materialidad en el sentido de materia viva y vivida, en coherencia con la concepción marxiana de la naturaleza. Para Husserl, la vida intencional, en sus estratos más básicos, tiene una estructura teleológica que se expresa como tendencia al cumplimiento o plenificación de los actos intencionales individuales, pero que arraiga en lo profundo de la conciencia interna del tiempo y de la estructura esencial de la correlación conciencia-mundo. La teleología es el tender de la conciencia hacia lo otro de sí y a su cumplimiento como voluntad de razón y de verdad y de autenticidad. Para Husserl la historia de la humanidad es, como la de cualquier sujeto de a pie, una tendencia lúcida –racional– al cumplimiento de la propia vida, a eso le podríamos llamar el despertar, o la revolución, o el simple cumplimiento de una potencialidad: querer vivir una vida libre de contradicciones. El *telos* de la historia tanto en Husserl como en Marx estriba en la disolución de una contradicción, la contradicción en la que viven los sujetos y las sociedades consigo mismas. Parece que la diferencia de niveles entre ambos análisis puede ser mediada, puenteada, por la estructura del esfuerzo como concreción primaria de la voluntad del yo, del sujeto encarnado, de la persona como sujeto de histórico.

Referencias bibliográficas

- ARENDETT, H., (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- DEPRAZ, N., (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Kluwer Academic Publisher.
- ENGELS, F., (2001). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Mestas.
- (1962). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Ediciones y Distribuciones Hispánicas.
- HUSSERL, E., (2019). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. César Moreno & Javier San Martín. Madrid: Alianza.
- (2001). [Hua XXXII] *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Ed. Michael Weiler. Netherlands: Springer. [Trad. Franc., (2017). *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*. Paris : VRIN].
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II. Investigaciones filosóficas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. México: FCE.
- (1997). Teleología. *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 14, 5-14. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- LANDGREBE, L., (2018). El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo. *Acta Mexicana de fenomenología. Revista de investigación filos6fica y científica*, No. 3., Trad. Noé Exp6sito Roper6
- LEROI-GOURHAN, A. (1988). *El hombre y la materia. Evoluci6n y t6cnica I*. Trad. Ana Agudo M6ndez Villamil. Madrid: Taurus.

- LUKITSCH, O., (2020). Effort, Uncertainty, and the Sense of Agency. *Review of Philosophy and Psychology*. University of Vienna. Disponible en [https://link.springer.com/article/10.1007/s13164-020-00486-6] Consultado el 5 de junio de 2020
- MARX, K., & ENGELS, F., (2014). *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- MARX, K., (2001). *El capital. Crítica de la economía política I*. México: FCE.
- (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.
- SAN MARTÍN, J., (2004). Juego, arte y cultura. *Duererías. Revista de filosofía*, n. 4, 73-85.
- (2013). *Antropología Filosófica I*. Madrid: UNED.
- SCHMIDT, A., (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T., Ferrari de Preto & Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI.
- SERRANO DE HARO, A., (1997). Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense.
- TAO DUC, Tran, (1971). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Trad. Raúl Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión.

III

Apropiaciones fenomenológicas de la temporalidad

