
LA CONCEPCION ANTROPOLOGICA DE MARX Y SU RELACION CON LA INVESTIGACION SOCIOLOGICA CONVENCIONAL Y CON LA CRISIS DE VALORES EN LA PRESENTE MUTACION HISTORICA

E. Pinilla de las Heras

I

1. INTRODUCCION

Tres motivaciones originan el presente ensayo. La primera de ellas es circunstancial; las otras dos responden a condiciones sociales más permanentes.

Como parte de un curso sobre Marx dado en 1983, he tratado de exponer los fundamentos de la concepción antropológica de este clásico de la ciencia social. Varios estudiantes formularon preguntas sobre la relación entre esta concepción antropológica y teorías vigentes en disciplinas particulares como la psicología y la sociología. Aunque en los seminarios he sugerido respuestas orientativas, creo que el tema merece un tratamiento más extenso que el dado verbalmente.

En principio, esta primera cuestión aparece como meramente académica. De hecho, constituye una vía de entrada a las otras dos.

Partiendo de la constatación común que dice que vivimos en una situación de desorden de valores y de profunda confusión intelectual, sería dar prueba, bien de inconsciencia, bien de artificiosidad, limitarse a describir la concepción antropológica de Marx, rehuyendo el paso que consiste en plan-

tearse los valores de que aquélla es portadora y cómo éstos se relacionan con problemas presentes.

A su vez, partiendo no solamente de la constatación que dice que nos hallamos en una situación de profunda confusión intelectual, sino también que estamos en el umbral de un cambio histórico de gran alcance en el desarrollo de la acción humana (por la capacidad del hombre de actuar sobre los soportes orgánicos de su patrimonio genético, de su soma, y de sus facultades intelectuales), resulta, asimismo, necesario plantearse la cuestión de saber si la concepción antropológica de Marx es pertinente para esta nueva época, y si los valores de que es portadora pueden contribuir a orientar la cognición y la acción humanas ante problemas totalmente desconocidos por la experiencia histórica.

Empezaré exponiendo cuál creo que es la concepción antropológica de Marx, en sus rasgos fundamentales.

2. CONCEPCION ANTROPOLOGICA EN MARX

En una carta a Lassalle en 22 febrero 1858, Marx avanzaba una explicación de la lentitud de sus trabajos económicos, explicación que resultó premonitoria de que éstos quedarían inconclusos: «siempre están apareciendo aspectos nuevos que requieren nuevas reflexiones».

Los trabajos de Marx que pudiéramos definir como antropológicos, en gran parte escritos de juventud anteriores a los económicos, no sólo quedaron también inconclusos; no están propiamente sistematizados, y es necesario irlos descubriendo en sus textos y manuscritos, e ir ordenando los materiales seleccionados.

Como otros muchos pensadores del siglo XIX europeo, todavía no acosados por una organización académica para publicar por lo menos un libro cada año, Marx llenó una cantidad de cuadernos con análisis y notas para sí mismo. Disponemos de este modo de una enorme riqueza de observaciones, dictadas por la continuidad o por la crítica respecto a autores que le eran contemporáneos o que le precedieron en la historia de la filosofía y en la historia de las ideas económicas. Esta considerable riqueza crea el problema de cribar (seleccionar y valorar) los aspectos que es necesario retener por su carácter crucial y por sus propiedades, cuando éstas son susceptibles de sistematización.

Toda lectura interpretativa es selectiva. No se trata aquí de copiar a Marx. También en el territorio del conocimiento antropológico aparecen, siempre que se piensa sobre un problema, aspectos nuevos que demandan nuevas reflexiones. Por tanto, no es recibibile, como crítica a este ensayo, la de decir que, *además* de los textos de Marx que aquí se citan y ordenan, él escribió tal o cual otra cosa; o que, en relación a tal problema, hay que considerar

también tal otro y el precedente de este o aquel otro autor. Cada gran problema humano tiene una pluralidad de abordajes posibles. Como decía Kant, el mundo no es finito ni infinito en el sentido de una obra de arte concluida; es un objeto infinito de conocimiento.

En la selección y valoración de los textos de Marx que estimo pertinentes para su concepción antropológica es, asimismo, necesario tener en cuenta que, aunque Marx es un autor que escribía a menudo «a la contra» (como testimonio el constante uso del vocablo *Crítica* en la titulación de sus trabajos), éstos se inscriben en una cierta continuidad del pensamiento occidental. Como en todo pensador y en todo científico importante, la obra de Marx implica a la vez aspectos de continuidad y de innovación, de acumulación y de ruptura.

a) *El contexto intelectual antecedente*

En mi Curso hice referencia, sobre todo, al desarrollo de la filosofía idealista desde Descartes a Hegel. La descripción de este escenario ideológico estaba didácticamente bien fundada, en cuanto Marx comparece en el espacio alemán de debates de ideas como simplificador de temas contradictorios que sobrevivían de la tradición idealista y como uno de los grandes abrogadores de la concepción misma del hombre subyacente en esa tradición. La noción de *idealismo* estaba allí usada en un sentido cultural histórico más bien extenso (*i.e.*, desbordando los límites técnicos epistemológicos), extensión permisible por el hecho de que la (o las) epistemologías idealistas están generalmente vinculadas a concepciones del hombre (aserción que es pertinente tanto para Descartes, Leibniz y Kant como para Fichte, Schelling y Hegel, los cuales implican, a su vez, continuidad y ruptura respecto a los tres primeros). Aceptando ese sentido extenso, puede decirse que la adolescencia y la juventud de Marx transcurren en una cultura cuya clave es idealista, conexión en la que se entrecruzan dogmas religiosos, representaciones psicológicas, teorías del conocimiento y proyectos filosófico-históricos relativos al destino espiritual de la humanidad. De esta morada, Marx sale, como en la parábola platónica de la caverna, a la realidad terrenal, imputándose como misión la de sacar de allí a los que todavía están fascinados por las sombras que se proyectan en el muro. Pero Marx no sale con las manos vacías. Lleva consigo temas humanamente permanentes, que el idealismo se había planteado a su modo y que Marx reduce a su realidad radical humana, para reinsertarlos en una concepción propia del hombre, de su acción y de sus capacidades históricas.

Cada filósofo había elaborado su concepción antropológica a imagen y semejanza de sí mismo, como pensador introspectivo, espíritu que razona. Esta actitud es explícita en Descartes: «Yo no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa (...) un espíritu, entendimiento o razón» (*Meditaciones de prima philosophia*, II). La esencia del hombre consiste en la pose-

sión de un espíritu, el cual es independiente de las representaciones de las cosas, incluido en éstas el propio cuerpo humano. «Nuestro cuerpo nos pertenece sin ser uno con nuestra esencia», dice Leibniz en el § 33 del *Discours de métaphysique*. La escisión del ser humano entre espíritu y naturaleza había traído consigo los irresolubles problemas del dualismo entre mente y mundo y de las relaciones entre razón y sensoriedad. El idealismo clásico se afirma como racionalismo. En riguroso respeto de la precaución de no introducir debates con conflictos religiosos en el conocimiento del cuerpo (*i.e.*, de acuerdo con la estricta separación entre espíritu racional y mundo material), lo que se había estado enseñando en las facultades universitarias bajo el nombre de antropología era la descripción anatómica y un conjunto de hipótesis fisiológicas sobre el cuerpo humano. Marx mismo estudió bajo el título académico de antropología una disciplina que era puramente anatomo-fisiológica. Los filósofos del racionalismo clásico habían hecho una suma valoración espiritual del ser humano (cuyo modo de existencia más excelso era precisamente el filosófico, élite que debía ser respetada, autoprivilegio social en un tiempo de dogmatismo religioso y de luchas políticas vestidas de complejas cuestiones metafísicas). Desde Descartes hasta Fichte, el idealismo se expresa como valoración del filósofo, unidad espiritual en Descartes, atributo de un tipo de hombre que es independiente de las representaciones y hace de sí mismo el objeto de su inteligencia activa (como dice Fichte en la *Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*). En aquella conexión cultural, el realismo sobre la conducta humana había que hallarlo en la literatura más que en la filosofía. La polarización de las Humanidades es simétrica del dualismo filosófico. Coexisten *Simplicius Simplicissimus* (y otros testimonios, no sólo alemanes, de una espontánea miseria moral) con el formidable optimismo espiritual-religioso de Leibniz. Sobre esta tradición, el propio Kant concibe dos antropologías con dos objetos diferentes: una, que concierne a lo que la Naturaleza hace del hombre; otra, la que Kant llama antropología desde un punto de vista pragmático, que deberá tratar de lo que el hombre libre hace de sí mismo.

La Ilustración y el Romanticismo implican varios redimensionamientos de la imagen del hombre, desde el ámbito del espíritu abstracto a un espacio natural y a un tiempo histórico. Es ahora la literatura la que se transforma en idealista, en tanto que la filosofía empieza a ocuparse de todos los demás hombres además de los filósofos. La reintegración del hombre con la Naturaleza es contemporánea con la historización de la especie humana. La primera (naturalización de la imagen del hombre) se manifiesta con contenido materialista en los filósofos franceses epígonos de los enciclopedistas, y con contenido puramente naturalista en los románticos alemanes. La segunda (historización de la especie humana) había sido ya preparada e iniciada por la doctrina de la perfectibilidad del hombre, asumida por los ilustrados desde la segunda mitad del siglo XVIII, y recibe su apoteosis idealista en Hegel. En

un modo místico, Hegel cumple (como dice Georg Lukács, 1963, 58) «la historización de la antropología».

El movimiento romántico expresa nuevas actitudes ante los sentidos, en la percepción del cuerpo humano y de la vida misma. De una concepción puramente mental (espiritual, racional) de la identidad individual se pasa a una concepción que no puede ignorar la sensoriedad. Kant prepara este terreno en su crítica del intelectualismo abstracto de Leibniz. El sujeto humano deja de definirse como sujeto pensante, exclusivamente de otras propiedades. La nueva actitud penetra ahora tanto las filosofías idealistas de la identidad individual (Schelling en su primera época, luego Fichte) como las filosofías materialistas naturalistas. En el § 54 de los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach postula la necesidad de «una antropología unida a la fisiología» (*sic*), fundamento de una nueva ciencia que Feuerbach define como la «ciencia universal».

Materialismo ahistórico, pues la fisiología habla de necesidades naturales invariantes, y, en consecuencia, antropología intelectualmente pobre frente a las sutiles composiciones analíticas de las facultades intelectuales humanas que hacían las escuelas idealistas, y frente a la grandiosa autocreación histórica del hombre, en un proceso de educación para la libertad, o de autocreación del espíritu, que hacían las filosofías de la historia asimismo idealistas. Una de las aportaciones fundamentales de Marx a la antropología consistirá precisamente en la crítica de las limitaciones naturalistas de aquel materialismo ingenuo.

Pues las escuelas idealistas habían aprehendido las dimensiones activas del espíritu y de la razón humanas. El tránsito desde una teoría del conocimiento que se focaliza en razón y espíritu como actividades creadoras, a una teoría histórico-antropológica que ve al hombre en continuo proceso de autocreación cultural, está ya contenido en la obra de Kant. Y lo está en un modo contradictorio, que será objeto de crítica por los postkantianos idealistas y por el propio Marx en su juventud. Una teoría del conocimiento como la kantiana, que establece límites a la razón, y una filosofía moral que, al no valorar el deber-ser colectivo, se ve obligada a contemplar los límites de la libertad individual, eran contradictorias con una percepción de la razón como parte de un espíritu creador y con una imagen de la especie humana como constante autocreación histórica.

Al mismo tiempo, en los márgenes de los grandes maestros del pensamiento idealista, sus construcciones *a priori*, que eran simples y unilaterales, pero poderosas y elegantes, se habían degradado en manos de docentes universitarios, en función de disciplinas y territorios académicos. Se hacía así cada vez más complicada la morada idealista, incrementándose el número de entes que la habitaban. Esta aseveración es pertinente tanto para la filosofía como para la entonces incipiente psicología. La división jerárquica de las facultades intelectuales comprendía (sucesivamente) la conciencia sensoria o conciencia

que el hombre tiene en común con el animal, la autoconciencia o conciencia de la identidad individual, la conciencia que se sabe a sí misma como razón, la razón racional que transforma una potencia en acto, la razón moral y, en lo más alto del orden jerárquico, la universalidad del espíritu. Hegel sometió a crítica esta multiplicidad de entes, pero en rigor no consiguió simplificarla o expulsarla de las ideas convencionales en curso (lo que hizo fue su reescritura dialéctica, la arquitectura de un espíritu que se realiza y se supera en formas cada vez más puras). Y, por lo que concierne a la psicología, la morada estaba también habitada por otra cantidad de entes además de las facultades intelectuales, entes como intuición (en un nuevo sentido romántico, diferente del clásico de la filosofía medieval y renacentista), voluntad, imaginación, etc. El espacio hegemónico de la razón racional se encoge, y la voluntad como libertad ilimitada ocupa un espacio cada vez más extenso. Se abre así la puerta al ancho caos del irracionalismo moderno. En 1818, año del nacimiento de Marx, aparece la primera edición de la obra fundamental de Schopenhauer, partida de nacimiento de este irracionalismo.

Visto sobre este trasfondo, puede decirse que Marx actuará como uno de los radicales simplificadores. En sus textos apenas hallamos otra referencia que la general a la conciencia (*Bewusstsein*); episódicamente, emergen nociones como la de Razón, la de Espíritu práctico (traducción del *nous praktikós* de Aristóteles), siendo obvio que Marx tiene por suficiente la noción de una conciencia que, entre sus capacidades, comprende la de tomarse a sí misma como objeto.

* * *

Para completar este breve esbozo del contexto intelectual antecedente a Marx, parece conveniente decir lo siguiente, a fin de evitar anacronismos y de que se pida a Marx lo que éste no podía dar.

En la situación, en el primer tercio del siglo XIX, de los conocimientos sobre el origen del hombre, Marx no podía hallar precedentes de valor. La reflexión sobre el hombre estaba todavía dominada por la especulación filosófica y por el sometimiento de ésta al dogma religioso. Si los escritos de Kant y de Herder sobre el desarrollo histórico de la humanidad hacían permisible la duda sobre un nivel primigenio del hombre apenas diferenciado del nivel animal, esta idea no tenía todavía un despliegue científico, no sólo por ausencia de los necesarios conocimientos físicos, geológicos, paleoantropológicos, etcétera, sino también a causa del paradigma intelectual de fijidad de las especies vivientes. Ciertamente, Lamarck había expuesto ya los principios del transformismo, pero Hegel había anticipado un rotundo *No* a toda idea evolucionista (cfr. el § 249 de la *Filosofía de la Naturaleza*, libro II de la *Encyclopaedia de las ciencias filosóficas*), y en Alemania la autoridad pública de Hegel era superior a la de Lamarck.

Goethe, que era (al parecer) materialista y por lo menos agnóstico, tenía una idea bastante correcta de la continuidad biológica del reino de las especies vivientes y de la emergencia del hombre, pero estas reflexiones quedaron en gran parte reservadas a notas y conversaciones privadas. La famosa carta de finales del verano de 1794 con la que Schiller logra la amistad de Goethe (después de años de mutua hostilidad) contiene la evaluación (por Schiller) de una de esas conversaciones y nos permite visualizar la enorme distancia que separaba los dogmas oficiales y populares respecto de las hipótesis, tanteos científicos, sobre las que trabajaban unos pocos privilegiados. En este aspecto, la situación no había variado sustantivamente cincuenta años después; los paradigmas antropológicos vigentes son todavía predarwinistas. La constante aproximación entre la antropología (física) que se enseñaba en las universidades y las antropologías filosóficas no había podido hallar el cimiento común de la interpretación científica de los hechos paleohistóricos conocidos, y de los descubrimientos científicos propiamente dichos, los cuales sólo empezarían a llegar, lentamente, varias generaciones más tarde, en la estela de la tormenta intelectual provocada por el darwinismo.

Para no incidir en un anacronismo en el posicionamiento de los escritos de juventud de Marx hay que tener en cuenta que la formación de Marx es la de filósofo, y que por entonces son los filósofos quienes exponen concepciones del hombre, de sus capacidades y de su acción histórica.

Dicho esto por lo que concierne al contexto científico, es asimismo necesario decir otras cosas sobre el contexto social.

La desintegración de los órdenes feudal y estamental y el desarrollo de relaciones económicas de mercado, la creación y extensión de mercados de toda clase, implican el fin de un orden de relaciones sociales basadas en vínculos de dependencia personal y en una jerarquía de privilegios políticos. Los roles alternativos de comprador y vendedor adquieren una positividad y generalidad que no tenían en el Antiguo Régimen. Cobra vigencia social la doctrina racionalista ahistórica, que concibe la sociedad como agregado de individuos que entran en relación para satisfacer sus necesidades. Esta ficción ideológica está asociada a la doctrina de la igualdad de derechos civiles y de la igualdad abstracta del ciudadano (con tal de que se posea un mínimo de recursos, bienes raíces o de capital, propios). Urbanización e industrialización implican, a su vez, un creciente proceso de individualización y de privatización. Como bien dice Martin Buber:

«Por su esencia, la sociedad no consta de individuos (...) Esta esencia fue progresivamente alterada por la coacción de la economía capitalista y del Estado capitalista; el proceso moderno de individualización se llevó a cabo en forma de desintegración» (M. Buber, 1947, 1950, 1955, 23 a 26).

Marx encuentra una nueva noción del hombre en cuanto individuo, noción que se presenta ante la reflexión inmediata, acrítica, como evidente y natural, codificación semántica de una existencia individual históricamente invariante. Marx encuentra, asimismo, la concepción de la sociedad como agregado de individuos y la oposición ideológica abstracta entre individuo y sociedad (la cual es, en rigor, formalmente contradictoria con la anterior).

En la Introducción de 1857 (inédita hasta 1903) para la *Contribución a la crítica de la Economía política*, Marx hace observaciones que son válidas en nuestros días:

«La época que engendra el punto de vista del individuo aislado, es precisamente la época en que (...) las relaciones sociales han alcanzado su más alto desarrollo histórico. El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón*, no sólo animal sociable, sino animal que únicamente puede aislarse en la sociedad.»

(Más adelante veremos el sentido pleno de la referencia aristotélica que hace Marx.)

«... [Smith y Ricardo]... ven en ese ideal [del individuo] no un producto histórico, sino el punto de partida de la historia; consideran a este individuo como algo natural y, conforme a su concepción de la naturaleza humana, no como un producto de la historia, sino como algo dado por la Naturaleza. Esta ilusión ha sido hasta ahora comparada por toda época nueva.»

La imagen de la sociedad como agregado de individuos que entran en relación para satisfacer sus necesidades no solamente supone un individuo preexistente a la sociedad, sino también que él es primariamente portador de necesidades individuales no sociales. Es conveniente tener *in mente* esta construcción ideológica (y sus fundamentos económicos y políticos: la atomización de la vida humana en una simultaneidad de mercados y la comunidad política ficcional hecha de ciudadanos iguales) para comprender la importancia de la teoría de necesidades en Marx, necesidades *humanas* que son producto de la historia y no de la Naturaleza (como ha puesto de manifiesto el inteligente libro de Agnes Heller —prácticamente ignorado en España— *Teoría de las necesidades en Marx*: original alemán, 1970; versión española, 1978)¹.

¹ En 1776, año de publicación de la primera edición de ese evangelio del liberalismo moderno que es *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*, un contemporáneo de Adam SMITH, el angloamericano Thomas PAINE, editó un librito que, con el título de *Common Sense*, conoció una gran popularidad. En su primera página se dice:

«Algunos escritores han confundido sociedad con gobierno, hasta el punto de no dejar distinción alguna entre ellos; pero no sólo son diferentes, sino que también

b) *De la Razón a la Acción*

Todas las escuelas idealistas identifican la razón como característica diferencial del hombre respecto a otras especies.

En el siglo XIX es general la presunción de que una antropología debía empezar por una definición de los caracteres diferenciales de la especie humana.

El concepto de especie implica dos condiciones:

- I) cada especie posee un, o más de un, atributo diferencial respecto a los de las demás especies; estos atributos fijan la identidad específica;
- II) todos los individuos de una especie son portadores de los atributos diferenciales².

Si la razón (y, más precisamente, la capacidad racional) es el atributo diferencial humano, había que suponerla innata y homogéneamente distribuida entre todos los hombres. Es la posición que adoptó Descartes.

Kant asumió una parte del idealismo cartesiano, pero al mismo tiempo se percató de los problemas que implicaba esa doctrina. En la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (II, E), Kant renunció a definir, en términos intrínsecos a ella, la racionalidad humana. El argumento de Kant es formal: para determinar el carácter específico de la racionalidad humana habría que poder comparar dos especies de seres racionales por medio de la experiencia, y ésta solamente nos ofrece una (nosotros mismos). Consecuentemente, Kant define al hombre por sus capacidades: capacidad técnica (do-

tienen diferentes orígenes. La sociedad es producto de nuestras necesidades [wants], el gobierno lo es de nuestra malicia [wickedness]; la sociedad promueve nuestra felicidad *positivamente*, uniendo nuestros afectos; el gobierno lo hace *negativamente*, reprimiendo nuestros vicios. La sociedad estimula el intercambio, el gobierno crea distinciones; la primera es un patrón, el segundo un penalizador. En cualquiera de sus estados la sociedad es una bendición, pero el gobierno, incluso en su mejor estado, no es más que un mal necesario» (Th. Paine, 1776, reedición del Centenario, Chicago, 1976, p. 1). (Las cursivas —positivamente; negativamente—, en el original.)

En el párrafo queda claro que los antecedentes doctrinales que Paine rechaza tenían un concepto político de sociedad, y que este concepto recubría órdenes de relaciones, no los soportes materiales de las relaciones, esto es, agregados de individuos —posición que, *inter alia*, está explícita en Montesquieu: *La société est l'union des hommes et non pas les hommes* (...) *Une société ne peut subsister sans gouvernement*, etc.—. Al mismo tiempo, Paine expresa una evaluación positiva de la sociedad civil; evaluación que es lógicamente coherente en cuanto los individuos se suponen libres para asociarse (una de las hipótesis subyacentes), o se suponen (otra hipótesis) asociados libremente para su felicidad y la satisfacción de sus necesidades. Unos decenios más tarde, el romanticismo empezará a oponer individuo y sociedad, considerando a ésta opresora de aquél.

² Tomo un simple ejemplo histórico que consta en un reciente trabajo de sistemática filogenética (Janvier, Tassy, Thomas, 1980, p. 1406): Blumenbach (1791) diferencia al hombre como bímano respecto a los cuadrúmanos; Illiger (1811) lo diferencia por su posición erecta; Owen (1857), por la posesión de un cerebro superior; Quatrefages (1861), por la posesión de un «alma humana», etc.

minio sobre las cosas), capacidad pragmática (dominio de las relaciones sociales), capacidad moral (dominio de sí mismo).

En este sentido, Kant constituye un precedente de las modernas antropologías culturales, cuyo objeto son los comportamientos humanos en sociedad. En lugar del análisis de la razón que diferencia al hombre del animal (actitud clásica de una antropología filosófica de fundamentos idealistas y racionalistas), aparece la posibilidad de una antropología cuyo objeto es el análisis de la acción. En vez de aplicar el método comparativo interespecies, para definir y establecer, de un modo sustantivo y clasificatorio, los atributos diferenciales invariantes, se abre la posibilidad de aplicación del método comparativo intraespecie (humana). El hombre es definible más por lo que hace que por la posesión de unos atributos innatos invariantes. Dado que Kant mantuvo, en su pensamiento, dimensiones que eran fuertemente innatistas y racionalistas, él no llegó a desarrollar la teoría de esta antropología pragmática; lo que hizo fue abstenerse de dar una respuesta a la pregunta metafísica ¿qué es el hombre?, poniendo en su lugar una cantidad de observaciones empíricas sobre los hombres.

Este abordaje antropológico era vulnerable a una reducción naturalista. Bastaba para ello que se asumiese apriorísticamente que lo que los hombres hacen constituye el despliegue y manifestación de propiedades puestas por la Naturaleza en cada individuo. El hombre como sujeto construye un objeto que es la cultura, y al hacerlo así el hombre va revelando capacidades y propiedades que estaban en él latentes. El sujeto es independiente de las propiedades de los objetos que construye. Su relación con ellos es absolutamente asimétrica. Unos hombres se han adelantado a otros y han construido los elementos de la civilización, pero con el tiempo toda la humanidad alcanzará niveles similares de perfeccionamiento.

Aquel abordaje antropológico era, asimismo, vulnerable a la operación intelectual contraria a la reducción naturalista; *i.e.*, la sobredeterminación espiritualista. Los individuos humanos no son sino soportes perecederos de un Espíritu que les trasciende. Los hombres van realizando, bajo la forma de historia de la humanidad, un proceso de manifestación y autoconocimiento del Espíritu, y lo hacen precisamente elevándose sobre la Naturaleza, oponiéndose a ella.

Marx no nos habla ni de un individuo abstracto espontáneamente racional ni de un abstracto colectivo, o humanidad, predicado de un sujeto trascendente a la historia humana. Marx empieza por la producción del hombre como proceso histórico. Para ello se distancia del innatismo kantiano y del idealismo absoluto hegeliano. En general, Marx retiene, de todas las escuelas idealistas, la pertinencia y centralidad del concepto de acción. Este concepto se llena de contenido material y no se limita a la acción de la razón sobre sus objetos. Las propiedades del sujeto no son independientes de las propiedades de los objetos que él construye. El sujeto es, a su vez, transformado por sus

objetos. En particular, Marx retiene, del idealismo absoluto hegeliano, la historización de la antropología, y precisamente una dialéctica del sujeto y del objeto.

Para Marx, el sujeto humano no es, simplemente, Naturaleza en despliegue. Tampoco es el predicado de un Espíritu que le trasciende.

En el primero de los *Manuscritos de 1844* dice Marx:

«¿Qué es vida sino actividad? (...) Todo el carácter de una especie, su carácter específico, reside en la naturaleza de su actividad vital (...) El animal es inmediatamente uno con su actividad vital; no es distinto de ella; *es* ella. El hombre hace de su actividad vital objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente (...) La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal.»

Marx nombra en ese fragmento dos características humanas: la acción como objeto de voluntad y la acción como objeto de conciencia. Marx no parte, pues, de la desnuda *acción* de que nos han hablado Fichte, Goethe, Hegel y tantos otros en un momento histórico de valoración de la acción. Marx no pone la acción, *sin más*, como característica humana específica. Todas las especies animales son activas; además, *algunas* de ellas construyen objetos (y Marx ejemplifica en el manuscrito especies constructoras de su morada, etc.). Marx nos hace conscientes de otro nivel: la acción humana o actividad vital *tomada como objeto*.

Esto podría, *prima facie*, ser entendido en sentido perceptivo, no conceptual, no objetivante, como sensoriedad de la acción de la cual el sujeto es consciente. Pero en este caso no sería una característica específicamente humana: esa conciencia de la propia acción la tienen también los animales. El referente empírico de la proposición de Marx es una propiedad o capacidad que es cualitativamente superior a la regulación de hábitos que caracteriza la actividad vital del animal. Marx habla aquí de una capacidad, de la voluntad, por una parte, y de la conciencia, por otra, para tomar la acción *como objeto*. Se trata, pues, de una capacidad objetivadora.

La conciencia objetivadora de la proposición no se reduce a conciencia perceptiva, y tampoco es la conciencia emancipada de la sensoriedad, conciencia que sólo trabaja sobre elementos ideales creados por ella misma.

Marx pone una relación entre actividad vital y conciencia. Si esta relación fuese considerada solamente en la interioridad de la conciencia, *filosóficamente*, tal relación no tendría nada que ver con la historicidad.

Por la otra parte, la relación entre actividad vital y conciencia, considerada solamente como reflejo en la conciencia de algo objetivamente exterior a ella, conduciría, *mecánicamente*, a reducir la conciencia al nivel perceptivo. Entonces la conciencia sería *siempre heterónoma*, reproducción de la estruc-

tura de una exterioridad, su copia cognitiva. Y, en este caso, la historicidad no tendría relación con una autonomía de la conciencia y de sus productos objetivos. La historicidad procedería de otra fuente, digamos de la autonomía de la voluntad. La historicidad sería producto de una pasión de la acción.

Ante esta deducción, que nos llevaría a un pensamiento no marxista, se hace evidente la necesidad de examinar más detenidamente la relación entre actividad vital y conciencia. Empezaré por la propia categoría de *relación*.

«Donde existe una relación, existe para mí. El animal no está *en relación* con nada, no conoce relación alguna.»

«Para el animal, sus relaciones con los otros no existen como tales relaciones.»

Estas aserciones pertenecen a *La ideología alemana* (I, A, frag. 5.º). En ese mismo texto y lugar aparece la siguiente proposición, tachada posteriormente por Marx en el manuscrito: «Mi conciencia es mi relación con mi entorno.» Esta última proposición no es contradictoria con lo anterior, pero radicaliza la concepción de la conciencia. Una variante de redacción del manuscrito acababa de hacer de la conciencia (*Bewusstsein*) una manifestación del espíritu (*Geist*), esto es, suponía un ente intelectual preexistente a la relación del hombre (la totalidad hombre) con su entorno, espíritu que *entra en relación* con una alteridad. En la proposición tachada por Marx no hay tal preexistencia: la conciencia es *el producto de la relación* (identidad, alteridad).

Veintidós años más tarde, en el primer capítulo de la primera edición del libro primero de *El Capital* (1867), Marx renueva la aserción según la cual sólo los hombres tienen conciencia de relaciones, y aquí añade una determinación: la relación es primeramente práctica, y sólo en segundo lugar es cognitiva:

«Los hombres hacen equivaler, sus trabajos diferentes, a trabajo abstractamente humano (...) Hay aquí una operación de su cerebro naturalmente desarrollada y por tanto no consciente e instintiva (eine naturwüchsige und daher bewusstlos instinktive Operation ihres Hirns), la cual resulta necesariamente de las relaciones en que [los hombres] se hallan posicionados por el modo de su producción material. Su relación es primero de toda práctica. En segundo lugar, en cuanto son hombres, *esa misma relación existe como relación para ellos*» (Zweitens aber, weil sie Menschen sind, *ist ihr Verhältniss als Verhältniss für sie da*). (Cursivas de Marx.)

En 1880, en las notas marginales críticas al *Compendio de economía política* de Adolf Wagner, Marx pone entre paréntesis la diferenciación entre hombre y animal por la conciencia de relación que poseen los hombres, y lo que hace es enfatizar la prioridad de la relación vital sobre la cognitiva:

«Según este académico profesional, la relación del hombre con la Naturaleza no es, en primer lugar, práctica, esto es, causada por la acción, sino una relación teórica (...) Pero los hombres nunca empiezan por "estar en relación teórica con los objetos del mundo exterior". Como cualquier otro animal, empiezan (...) por intentar apropiarse ciertos objetos del mundo exterior a través de la acción, y satisfacer así sus necesidades; empiezan, pues, con la producción. Mediante la repetición de este proceso, los atributos de aquellos objetos que son "satisfacientes de sus necesidades", se integran en sus mentes; los hombres aprenden (...) a diferenciar "teóricamente" los objetos externos que sirven para satisfacer sus necesidades, respecto de todos los demás objetos. En un cierto estadio de su desarrollo (...) los hombres llegan a bautizar con su lenguaje esa categoría con la que devienen familiarizados por su experiencia.»

Desde 1844 hasta 1880, Marx está diciendo, en este problema, una misma cosa; pero es perceptible una inflexión en su pensamiento. El joven Marx, receptivo a la tradición del idealismo filosófico que le precede y que todavía le rodea, tiene dos nociones diferentes de conciencia: la primera, como producto de *una relación del espíritu* con una alteridad; la segunda, como producto de una relación práctica de *la totalidad hombre* con su entorno.

Esta segunda concepción resulta insuficiente para definir la especificidad humana. *Es necesaria* pero no suficiente. Entra aquí, entonces, la capacidad del hombre de tomar *como objeto* su propia acción, y esto en dos dimensiones a su vez diferentes: objeto de voluntad y objeto de conciencia.

La conciencia es, pues, indisociable de la producción de objetos. La conciencia es una forma de acción sobre el entorno.

Esta aserción es válida tanto para los objetos materiales (en primer lugar, herramientas y útiles de trabajo necesarios para la existencia humana comunitaria) como para objetos inmateriales que son reales con un modo de existencia propio; *i.e.*, los sistemas de relaciones sociales. A diferencia de los animales, que producen objetos invariantes (sus moradas, etc.), la vida del hombre es transformada por sus objetos, materiales e inmateriales, individuales y colectivos.

Las nociones de especie y género, aplicadas a los seres humanos, devienen, por tanto, problemáticas. Dado que el concepto de especie implica la fijidad de unos caracteres, este campo semántico aparece como poco compatible con los atributos y capacidades de la historicidad. Si el término «naturaleza humana» resulta, en principio, compatible con la historicidad, esto no es así con el de «especie»³.

³ Cuestión que ha sido puesta contemporáneamente a nosotros por los etólogos, partiendo de un punto empírico: la agresión intraespecie que diferencia al hombre de otras especies animales. Cfr. el subcapítulo «¿Es el hombre una especie?», en la obra de Erich

c) *La dialéctica del sujeto y del objeto. La historicidad*

El objeto de la antropología de Marx es el proceso de humanización, la autotransformación de la naturaleza humana conjuntamente con la Naturaleza y la sociedad. Marx nos lo dice y lo repite: «el hombre ha nacido de sí mismo, de su proceso de nacimiento» (cuarto *Manuscrito*, sobre *El saber absoluto*). «La historia no es otra cosa que una continua transformación de la naturaleza humana» (*Miseria de la filosofía*). «La acción humana es autotransformación del hombre» (tercera de las *tesis sobre Feuerbach*). «El hombre tiene su acto de nacimiento en la historia» (*Manuscrito sobre El saber absoluto*). Y otras aseveraciones análogas en contenido. Por ellas y por su contexto, sabemos que Marx no se sitúa, para su reflexión antropológica, en el punto de partida que consiste en la idea de *fijidad* de la especie humana. Para Marx, la naturaleza humana está *in fieri*.

Con esta constatación de principio, Marx plantea un problema teórico de no pequeña entidad; a saber: *cómo definir las características propias de una especie que desarrolla una naturaleza autotransformativa*.

El camino que elige Marx consiste en pensar *los atributos que hacen que esta naturaleza sea necesariamente autotransformativa*.

Confío que se entienda lo que estoy diciendo. He planteado un problema de *selección de atributos*, en función de la construcción de una antropología cuyo objeto es el proceso de humanización, proceso recurrente. De ello no se sigue en modo alguno, ni puede tampoco atribuirse a Marx, la hipótesis de principio de que todos los atributos humanos diferenciales, por los cuales el hombre es susceptible de ser clasificado como especie, estén *in fieri*.

Para explicar el proceso de humanización, Marx tiene que conocer los atributos por cuya acción se produce la historicidad.

En el acervo filosófico que le precede, Marx encuentra como central la dicotomía sujeto/objeto. Para los fines de explicación de la historicidad, esta dicotomía es de suma pobreza teórica. Empíricamente, resume la percepción en exterioridad de los objetos. Epistemológicamente, reenvía a la separación entre la identidad de la autoconciencia y una alteridad. Ninguna de estas dos dimensiones son sociales ni históricas. En la dicotomía sujeto/objeto subyace, además, implícitamente, una imagen *individual* de la acción, la cual es no pertinente para el objeto de la reflexión de Marx.

Marx piensa la relación sujeto/objeto como una unidad dialéctica. Ello exige transformarla, asumirla y superarla (en el sentido hegeliano).

La categoría de *relación* tiene una importancia crucial en esta transformación de la dicotomía sujeto/objeto. No solamente el ser humano conoce las relaciones en cuanto tales; su conocimiento adviene del hecho de que los seres humanos tienen relaciones con su Naturaleza y con su sociedad (o en-

torno *natural* del hombre) que son de características diferentes de las relaciones que mantienen otras especies.

Los seres humanos no solamente objetivan el mundo: construyen objetos, modifican su entorno y lo convierten en mundo humano. Los hombres son, a su vez, objetivados por sus propias creaciones. Estas se reflejan en sus conciencias como objetos *humanos*. Los seres humanos se objetivan *doblemente*: en relaciones recíprocas con la Naturaleza y en relaciones recíprocas de sus alteridades sociales. Ser *humano* implica no solamente ser sujeto (sujeto creador y sujeto social), sino, asimismo, ser objeto⁴. Consideremos estos párrafos fundamentales:

«Ser objetivo, natural, sensorio, y tener objeto, naturaleza y sentido en exterioridad a uno mismo, es idéntico con ser uno mismo objeto, naturaleza y sentido para otro (...) El sol es un *objeto* para la planta, objeto indispensable para la confirmación de su vida, justamente como la planta es un objeto para el sol, una *manifestación* de su capacidad activadora de vida, de su esencial fuerza objetiva (...) Un ser que no es por sí un objeto para un tercero, no tiene como esencia un objeto, no tiene relaciones objetivas, su existencia no es objetiva...» (cuarto *Manuscrito*, o manuscrito sobre *El saber absoluto*).

«Un ser no-objetivo es un no-ser» (*ibid.*).

«Un ser que presuponga que no es objeto de otro ser, presupone la no existencia de ser objetivo alguno. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como su objeto. Un ser no objetivo es un ente no real, no sensorio, mero pensamiento, puramente pensado, un ente de abstracción...» (*ibid.*).

Podemos ahora comprender la plena significación de aquel *tomar como objeto* (de voluntad y de conciencia). Ese *tomar como objeto* es un lado de una

⁴ El filósofo ruso N. A. Berdiaev, que fue marxista y que más tarde, en el exilio en París, desarrolló una especie de existencialismo espiritualista cristiano, escribió a principios del decenio de 1931-1940 un libro en el que exponía su propia antropología, y para cuyo título se inspiró en el de una famosa obra de Fichte. Partiendo de una clasificación de las doctrinas antropológicas que había hecho Max Scheler, y corrigiéndola y ampliándola, Berdiaev establecía la clasificación siguiente: 1) La doctrina judeo-cristiana, doctrina de la creación del hombre por Dios y de la caída del hombre. 2) La doctrina griega antigua, doctrina del hombre considerado como portador de la Razón. 3) La doctrina de las ciencias naturales, doctrina que ve al hombre como producto de la evolución animal. 4) La doctrina de la decadencia, teoría de la emergencia de la razón, el espíritu, como humillación de la vida (Nietzsche). 5) La doctrina del hombre como ser social, como producto social y como *homo faber* (Marx y Durkheim). Lo social convierte al animal en hombre. 6) La doctrina de la psicopatología contemporánea: el hombre es, ante todo, un ser enfermo en el cual los instintos naturales del sexo y de la dominación han sido reprimidos por una civilización que ha provocado el conflicto entre el consciente y el inconsciente. (Berdiaev, 1935, 1947, pp. 88 y ss.) El parágrafo 5 es incompleto: el ser humano no es solamente producto social y *homo faber*. Y la asociación entre Marx y Durkheim es simplificadora del primero.

reciprocidad, un lado de una relación recíproca. Originariamente, esta relación sujeto-objeto-sujeto, esta reciprocidad (no necesariamente simétrica), es la de los hombres con la Naturaleza, en el trabajo contra ella y con ella.

«Es en la elaboración de lo objetivo donde el hombre se prueba como ser genérico. Esa elaboración es su vida activa específica. Mediante ella, la Naturaleza aparece como *su* obra y *su* realidad. El objeto del trabajo es *la objetivación de la vida genérica humana*; pues el hombre se produce doblemente a sí mismo, no sólo intelectualmente, en su conciencia, sino también activa y realmente, y puede así contemplarse en un mundo que él mismo ha creado» (*Manuscrito sobre El trabajo alienado*).

Estos párrafos hay que leerlos en el contexto de los otros manuscritos y de la obra entera de Marx. Marx no solamente restablece la humanidad del mundo material creado por el hombre en exterioridad. Estamos ahora en un nivel de otro orden, el de la objetivación humana, la autoobjetivación de los seres humanos por su relación con una alteridad que ellos humanizan, y que a ellos les humaniza:

«Cuando el hombre real, corpóreo, con sus pies puestos firmemente en la tierra, y que rezuma todos los poderes de la Naturaleza, *pone* por exteriorización [Entäußerung] de sus fuerzas naturales objetivas, objetos externos a él, no es el poner [Setzen] lo que le hace sujeto; es la *subjetividad* de las fuerzas esenciales objetivas la que produce una acción que es necesariamente *objetiva*.»

Estos últimos párrafos forman parte del manuscrito de crítica general de la filosofía de Hegel y de su dialéctica (Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt); es preciso percibir, sin embargo, que la argumentación de Marx cubre otras versiones del idealismo, en este caso el idealismo subjetivo de la segunda etapa de Fichte. Marx está diciéndonos dos cosas. Una, en general, contra todo idealismo: que un sujeto puramente cognoscente no tendría realidad alguna; para tener realidad, ser objetivo, hay que ser objeto de relaciones para una alteridad que nos toma como objeto; no basta percibirse como conciencia cognitiva. La otra aserción va más en particular contra Fichte, del que había quedado una memoria como filósofo de la acción y de la subjetividad; Marx dice que los seres humanos no se constituyen como sujetos meramente por la exterioridad de su acción, por «poner» (en el sentido de Fichte) los objetos del mundo, sino por la cualidad *objetivante* de las fuerzas esenciales que los constituyen como hombres, y por sus relaciones sociales:

«Cuando la realidad objetiva deviene universalmente, para el hombre en sociedad, la realidad de las fuerzas humanas esenciales, solamente

entonces deviene realidad *humana*, realidad de sus propias fuerzas esenciales; y [solamente entonces] *los objetos* todos devienen para el hombre *la objetivación de él mismo*, objetos que confirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*; él mismo deviene *objeto...*» (tercer *Manuscrito*).

«La objetivación de la esencia humana es necesaria, tanto en la dimensión teórica como en la práctica, para hacer *humanos* los sentidos del hombre y para crear un *sentido humano* apropiado para el conjunto de la riqueza de la Naturaleza y de la humanidad» (*ibid.*).

Marx no se limita a pensar el sujeto humano en su capacidad de actor histórico, de *homo faber*. Y, por tanto, frente a la filosofía de la Historia de Hegel, a restituir al hombre su cualidad de sujeto de su propia historia. El argumento de Marx depasa el nivel en el cual la objetividad del ser humano es derivada de su trabajo como constructor de objetos (materiales e intelectuales). El sujeto es también objeto. Y debe serlo necesariamente para alcanzar, formar, su propia objetividad. El ser humano es objeto de las fuerzas naturales y de las relaciones sociales. Para crear su propia e intrínseca objetividad, fundamento de historicidad, el ser humano ha de ser objeto al mismo tiempo que sujeto. Objeto de una interioridad activa que son las fuerzas naturales y que él mismo posee en su propio cuerpo. Objeto de la solicitud de otros hombres en el trabajo necesario para convertir fuerzas de la Naturaleza en fuerzas humanas. Objeto de la exterioridad de la Naturaleza cuando ésta le es hostil, y objeto de la interioridad recíproca de las relaciones sociales. Pues *él es ser humano* en la medida en que la comunidad en que vive le otorga una identidad, le nombra y le reconoce parte de ella, y, asimismo, en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas de la comunidad y de la división del trabajo acompañan un proceso de creciente individuación, lenta separación del individuo de lo que Marx llama (*Ideología alemana*) (*Grundrisse*) su dependencia comunitaria, el cordón umbilical comunitario.

«Cuando el objeto del hombre deviene objeto *humano* u hombre objetivo, solamente entonces el hombre no se pierde a sí mismo en su objeto. Esto sólo es posible cuando [el objeto] deviene *objeto social* para el hombre y cuando el propio hombre deviene ente social para sí, justamente como la sociedad deviene ente-para-el-hombre en este objeto» (tercer *Manuscrito*).

El «hombre objetivo» es, consiguientemente, un proceso, reunión de un resultado eventual con un nivel de acción que lo incorpora y lo convierte en potencia para un nuevo nivel de acción. El desarrollo del pensamiento de Marx es no inteligible desde la abstracción individual, imagen de un individuo aislado, ente racional, conciencia, manos, etc. Siguiendo en esto a Aristóteles,

Marx piensa constantemente el hombre como parte de la Naturaleza y de una sociedad concreta. El proceso de objetivación, fundamento de la capacidad de historicidad, está necesariamente vinculado a la reciprocidad vital con la Naturaleza y a la reciprocidad social. El hombre se contempla en sus obras materiales; en ellas se ve a sí mismo; *se objetiva* en los productos de su trabajo. Por tanto, su conciencia le confirma en su objetividad, materialmente. Pero el hombre solamente puede producir su propia vida en el trabajo común. Es entonces *objeto* de los otros (no en el sentido de cosa, de esclavo) en la necesaria reciprocidad del trabajo. Su objetividad queda confirmada por la comunidad. La objetividad del ser humano es producto tanto de su condición de sujeto, su subjetividad empírica, como de la reciprocidad objetivadora por la Naturaleza y por las relaciones sociales.

Los modernos estructuralistas, que han ahondado bastante en los problemas de la formación de identidades culturales, no han reparado en estos textos de Marx. La construcción de una identidad humana es un proceso sumamente complejo. Marx fue muy sensible a un aspecto de este problema, porque tenía que explicar *socialmente* (no psicológicamente) la recepción de las ideologías, su producción y difusión. Marx no sistematizó sus trabajos y sólo disponemos de una especie de *flashes* episódicos. Por ellos sabemos que Marx conocía la identidad *specular* (o identidad refleja), y que los propios análisis del proceso de objetivación implican necesariamente la *redundancia* de relaciones y una especie de *feedback* compuesto. La objetivación es pluridimensional, siempre de doble direccionalidad. Contiene procesos de la conciencia real activa y de la praxis real racional, y procesos de cognición invertida o, como Marx dice, en *camera obscura*. La conciencia es, pues, portadora de una alteridad antagonista, a la vez necesaria y negación de aquélla. El lenguaje humano, producto social, introduce en estos procesos una sobredeterminación, pues el lenguaje posee su estructura propia y es, asimismo, dialéctico: medio de acción sobre el mundo y codificador instrumental de él. En el capítulo I del libro I de *El Capital* (ed. 1867), Marx pone dos ejemplos de la formación de identidades sociales. En el primero, dice Marx:

«El hombre no viene al mundo ni con un espejo ni como filósofo fichteano (...) El hombre se mira primeramente en otro hombre. A través de su relación con el hombre Pablo, en tanto que semejante suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pues el Pablo de carne y hueso, en su paulina corporeidad, vale para él como forma fenoménica del género hombre [als Erscheinungsform des genus Mensch].»

En otros términos: el ser humano adquiere una conciencia genérica por la mediación de la relación social; no por la relación ideal abstracta con una alteridad abstracta, con *el* individuo racional, su conciencia-*bis*, sino por la relación total, en su corporeidad y en su socialidad.

Pocas páginas después, Marx pone el ejemplo que ilustra cómo la reciprocidad social puede devenir *asimétrica*, y por lo que él llama un caso de determinaciones reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) se construyen identidades sociales:

«Ese hombre es solamente rey porque otros hombres se comportan hacia él como súbditos. Inversamente [umgekehrt], ellos creen ser súbditos en cuanto aquél es rey.»

La *objetividad* de los seres humanos es, por consiguiente, producto y proceso que integra una multiplicidad de dimensiones. Los hombres se producen a sí mismos *doblemente*: en la conciencia y en la realidad activa. Y, a su vez, se producen doblemente en la conciencia: en la individuación como sujeto y en la interiorización de identidades socialmente construidas y recibidas. En contraposición a las simplificaciones ideales del racionalismo (el hombre-sujeto) y del materialismo (el hombre-objeto), Marx restaura la realidad pluridimensional, intelectual y social, del hombre concreto, del hombre total (como diría él mismo, tomándole el término a Feuerbach). Este hombre es capaz de someter a la Naturaleza como su objeto y es, asimismo, objeto de la Naturaleza no solamente en exterioridad como vulnerable a las fuerzas naturales, sino también en su interioridad como portador él mismo de fuerzas naturales que le son vitalmente constitutivas y que hacen de él objeto natural; es creador de formas de organización social (sujeto histórico) y es, a la vez, objeto de identidad formada socialmente (conciencia refleja, conciencia ideológica); es capaz de elevarse, por la praxis racional, por encima de las determinaciones de la comunidad y comprenderse como género humano y es, al mismo tiempo, objeto de la escisión social, cuando la comunidad está dividida por la dominación de una fracción social, o por la acumulación privada de riqueza, o por la coalición de ambos ejes de ruptura. «Los hombres son conjuntamente autor y actor de su propio drama», dice Marx en *Miseria de la filosofía*: aserción que recubre una profunda cognición (no únicamente la reposición del hombre como sujeto histórico, allí donde la filosofía de la Historia de Hegel había hecho de los hombres unos predicados).

Marx le ha dado la vuelta al problema del sujeto y el objeto, fuente de tantos razonamientos circulares. Marx *redefine la relación* y pone en evidencia su unilateralidad teórica. *Esa relación es una unidad* (no identidad) *dialéctica*; reciprocidad múltiple de determinaciones; *unidad eventual de contrarios*, de la que nacen acciones para superar la determinación. Por supuesto, al pensar esta unidad dialéctica, Marx le da también la vuelta al materialismo de autores ingleses y franceses del XVII y del XVIII, los cuales habían tratado al hombre como objeto de la Naturaleza.

«El hombre no es solamente un ser natural; es un ser natural *humano*; una esencia para sí mismo, un ser-género que debe necesariamente reali-

zarse en su ser y en su saber. Por tanto, los objetos naturales no son objetos *humanos* tal como inmediatamente se nos presentan, ni la *sensoriedad* humana, en su existencia inmediata y objetiva, es sensibilidad y objetividad humana...» (cuarto *Manuscrito*, o manuscrito sobre *El saber absoluto*).

El trabajo socializa al hombre y humaniza a la Naturaleza; en el trabajo y en la sociedad produce el hombre su propia naturaleza:

«[Una] hostilidad abstracta entre espíritu y sentidos es inevitable mientras el sentido humano por la Naturaleza, el sentido humano de la Naturaleza y también el sentido natural del hombre, no estén producidos por el propio trabajo del hombre» (*Manuscrito sobre El saber absoluto*).
«Todo cuanto es natural debe tener su nacimiento; así el hombre tiene su acto de nacimiento *en la historia*» (*ibid.*).

En ese último manuscrito, al mismo tiempo que Marx somete a crítica como mal puestas, no pertinentes, las preguntas sobre el origen del hombre, y la referencia a un creador en exterioridad, Marx rechaza también el materialismo clásico, y explicita su posición teórica:

«El naturalismo o humanismo coherente se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y es su verdad unificadora. Solamente el naturalismo está capacitado para comprender el proceso de la historia universal (...)» (cuarto *Manuscrito*).
«La historia es la verdadera historia natural del hombre» (*ibid.*).

El ser humano no es, por tanto, *humano* por la posesión de caracteres innatos o *a priori*. El género humano *es* un continuo proceso de humanización. La acción humana, *que se construye en la reciprocidad social y natural*, es una acción que posee características propias y específicas: la capacidad de tomarse a sí misma como objeto, y, por tanto, la capacidad de intervenir en la propia producción de la naturaleza humana.

d) *Socialización e historicidad de las necesidades humanas*

La antropología de Marx humaniza a la Naturaleza y naturaliza al hombre. En el bien entendido que «naturalizar» al hombre no significa meramente restaurarlo como una unidad con su cuerpo, concluir con el dualismo que había separado el pensamiento de todo cuanto no sea pensamiento.

Esta labor de crítica del dualismo, de comprensión del hombre como una unidad en la cual todo su cuerpo está intelectualizado, y todo su intelecto está corporeizado, es una labor que ya cumplió Spinoza. Y ella forma parte

necesaria (no suficiente) de la concepción antropológica de Marx. Al principio del Libro Quinto de la *Ética*, Spinoza empleaba una artillería gruesa contra Descartes y lo arrincona en el problema de su imposible explicación de la relación entre alma y cerebro. Cabe suponer la fruición con que Marx leyó ese precedente del *hombre total* de Feuerbach, el ser humano inseparable de su realidad corporal.

Ahora bien, en la reflexión antropológica de Marx no se asume esta dimensión en la forma en que lo hacían el naturalismo romántico y el materialismo heredado del siglo XVIII, ambos reacción contra el extremo intelectualismo y espiritualismo del idealismo filosófico. El ingenuo redescubrimiento del cuerpo humano, la necesidad de conjugar, como escribía Feuerbach, antropología y fisiología, es simultánea con el desarrollo ideológico de una teoría económica individualista que percibe al ser humano como objeto de necesidades que son invariantes históricos y que solamente se satisfacen individualmente. Este ser humano de la psicología económica moderna es, ante todo, un ser paciente de necesidades *naturales*. La moderna sociedad no es otra cosa, en su fundamento, que la composición social de demanda y oferta de objetos y productos para satisfacer tales necesidades.

Las necesidades humanas en que piensa Marx forman parte de la dialéctica histórica de la necesidad y de la libertad. La posición teórica de Marx empieza por diferenciar, de las necesidades *naturales* (que el animal hombre tiene en común con otros animales), las necesidades *humanas*. «La satisfacción de necesidades *humanas* es el primer acto de la historia universal», escribe Marx en *La ideología alemana*. Por tanto, el concepto de necesidad es en Marx siempre social. Por este carácter, el concepto es susceptible de ser integrado en una antropología que se propone establecer los atributos de la historicidad de la naturaleza humana. El valor heurístico del concepto en Marx lo distingue del uso de ese mismo soporte semántico en otras teorías antropológicas, por ejemplo en la de Malinowski. Este construye un edificio teórico sobre una *naturalización ahistórica* de las necesidades humanas; como bien dice John Beattie en su crítica a Malinowski (1964, 57), éste puede describir qué hacen los hombres para *vivir*, pero no puede explicar, con una teoría satisfactoria y con poder heurístico, por qué los hombres tienen un desarrollo histórico que se manifiesta en modos diferentes de *convivir*.

El modo en que Marx trasciende el nivel naturalista de los románticos, y por tanto un materialismo reduccionista a las bases naturales no específicas de los seres humanos, es metodológicamente transparente en los párrafos de los *Manuscritos* dedicados a la socialidad de los sentidos, la conversión de los sentidos naturales en sentidos *humanos*. En radical oposición a Juan Jacobo Rousseau y a todos los innatistas contemporáneos del ginebrino, Marx señala la acción educadora y socializadora de la acumulación cultural, de la educación y de la praxis social, para la transformación de lo que es originariamente

atributo *natural* en un atributo *humano*, portador de propiedades emergentes y cualitativamente más poderosas.

Frente a las doctrinas idealistas, escribe Marx:

«El hombre no es confirmado en el mundo objetivo solamente en el pensamiento, sino con *todos* sus sentidos» (tercer *Manuscrito*).

Y en contraposición al materialismo, que concibe una sensoriedad y una conciencia *reflejas*, y frente al mero naturalismo, que en su dimensión empírica individual es ignorante del integrante social humano, dice Marx:

«Los sentidos del hombre *social* son *otros* que los del hombre no social. Es la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos *humanos*...»

(Subjetivos, esto es, en el sentido de la acción del ser humano como sujeto, en el sentido de su capacidad como sujeto; no *subjetivo* en el sentido de la interioridad del pensamiento.)

«Es la existencia de *su* objeto, la naturaleza *humanizada*, la que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espirituales y a los sentidos prácticos..., en una palabra, al sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos. La *formación* de los cinco sentidos es obra de toda la historia universal anterior» (*Manuscrito sobre Propiedad privada y comunismo*).

«El individuo *es* el ente social» (*ibid.*).

Por limitaciones de espacio, no es posible incluir aquí proposiciones afines y de carácter más concreto (por ejemplo, sobre la educación del sentido musical, etc.); ellas demuestran que el enriquecimiento de la sensoriedad del individuo es indisoluble de la alteridad social y de la acumulatividad cultural. No se trata de una facultad dada espontáneamente o por el despliegue de una inmanencia interior; es un conjunto de propiedades que se adquieren por la interacción humana y que pueden tanto consolidarse y transmitirse socialmente como perderse. La proposición «la *formación* de los cinco sentidos es obra de toda la historia universal anterior», proposición aparentemente ininteligible tanto desde una percepción naturalista-materialista del ser humano como desde una percepción individual empírica, adquiere esa significación profunda, la cual es coherente con otras proposiciones de Marx (por ejemplo, en *El Capital*, libro I, cap. 14, cuando dice: «la productividad del trabajo que encuentra el sistema capitalista y que le sirve de fundamento de partida, no es un don de la Naturaleza, sino de la historia»).

Al contemplar los seres humanos en proceso de formación y transformación, la concepción antropológica de Marx integra la acumulatividad cultural.

Y lo hace en una forma que, como veremos luego, no se confunde con la doctrina decimonónica del progreso lineal de la humanidad (doctrina que es incapaz de explicar los procesos regresivos). En su antropología, como más tarde en sus análisis económicos, Marx imputa una función teórica central al concepto de acumulación. Tanto la acumulación cultural como la económica implican la emergencia y desarrollo de nuevas propiedades (capacidades que son cualitativamente superiores a las precedentes, en la acción, y que tienen también reflejo y transcripción al nivel de los individuos), y tanto la acumulación cultural como la económica conocen episodios regresivos, en los que hay ruptura del proceso de humanización, crisis con destrucción social de capital, etc.

Las necesidades *humanas* son intrínsecamente históricas, parte de una dialéctica de necesidad y libertad, de lucha para la conservación e incremento de recursos, y de desvalorización y pérdida de lo que aparece como dado y superable por la acción innovadora; lucha que se plantea, asimismo, en la desigual distribución social del poder y de la riqueza.

La dimensión social e histórica de las necesidades humanas no se agota en una sola direccionalidad, en el sentido de que son dependientes del grado de complejidad y desarrollo de la organización económica y social. La historicidad de las necesidades humanas comprende, asimismo, la direccionalidad recíproca de la anterior, la necesidad de superar y trascender las determinaciones de la organización económica y social, los límites que éstas ponen al desarrollo de capacidades humanas, al desarrollo de fuerzas productivas, de nuevas formas de la creatividad humana; pero, asimismo, nuevas formas de explotación de la Naturaleza y del propio trabajo humano. Necesidades *radicales* pueden incluir, en una situación determinada de relaciones de poder, el recurso a la violencia, que Marx llama en una ocasión «partera de una nueva sociedad».

Marx no es, empero, un racionalizador de la acumulación en el sentido de que una formación económico-social sería tanto más racional cuanto más eficaz es su *performance* económica, o, en otros términos, en el sentido de que la magnitud del producto social excedente constituye el patrón para medir la racionalidad de una organización social y, consecutivamente, la del empleo de las capacidades humanas. Esta valoración racionalista de la acumulación y de la magnitud del excedente económico corresponde más exactamente a Paul A. Baran (sobre todo por su obra, de 1959, *The Political Economy of Growth*) que a Marx. La conciencia de la importancia de la acumulación (no solamente de capital, sino también cultural, científica y técnica) va acompañada en Marx del conocimiento de la alienación: poderes y productos humanos se exteriorizan con una objetividad que se constituye en no humana. La acumulación es mediadora en el proceso de creación de nuevas necesidades, desarrolla capacidades humanas y las multiplica; al mismo tiempo, incrementa la distancia humana y social entre la minoría, que acumula recursos, conoci-

mientos, técnicas, poder y capacidad de decisión, y la mayoría, que lucha por reproducir su vida en la inmediatez de *sus* necesidades.

La historicidad en el sentido de Marx comprende la actividad transformativa del entorno humano y la autocreación de necesidades. Estas no son invariantes históricos. El hombre se replantea a sí mismo constantemente como ser social; lo que implica una no-finalización del hombre. Por ello, la concepción antropológica de Marx, y dentro de ella la de las necesidades *humanas*, va más allá, en su riqueza heurística, de concepciones que, si bien toman en cuenta la historicidad de las estructuras sociales y del desarrollo económico, lo hacen en el sentido de convertir a éstas en una variable independiente, y a una parte de las necesidades (definidas tautológicamente como sociales) en su variable dependiente. La concepción de Abraham H. Maslow de *necesidades humanas básicas* representa un progreso heurístico respecto a la de Malinowski, en el sentido de que Maslow toma en cuenta la historicidad de las estructuras sociales y del desarrollo económico y de que relaciona su jerarquía de necesidades con la complejidad y disponibilidad de recursos económicos y sociales. Con todo, su poder heurístico, en cuanto a la aprehensión de la historicidad humana, es más débil que el de la concepción de Marx, la cual incluye una dialéctica del sujeto y del objeto por la cual emergen necesidades radicales de transformación de la organización económica y social.

e) *Universalidad y libertad*

En la reflexión antropológica de Marx, el paso lógico y sustantivamente inmediato consiste en trascender el nivel de la objetividad de la acción humana para pasar *al nivel de la universalidad*.

«La creación práctica de un *mundo objetivo*, el trabajo sobre la Naturaleza inorgánica, es prueba de que el hombre es un ser genérico consciente, un ser que trata su género como su propia esencia genérica, o a sí mismo como ser genérico (...) La producción del hombre es *universal* (...) Los animales producen sólo conforme a las pautas y necesidades de la especie a que cada uno pertenece; el hombre sabe producir conforme a las pautas de toda especie y aplicar a cada objeto su ley intrínseca. El hombre crea también con arreglo a las reglas de la belleza (...). (...)

El hombre es un ser genérico, no sólo porque en modo práctico y en modo teórico hace objeto suyo tanto el propio género como el [género] de las demás cosas, sino también porque se comporta para sí mismo como especie viva y presente, porque se asume como ente *universal*, y por tanto *libre*» (*Manuscrito sobre El trabajo alienado*).

He aquí que Marx llega a los atributos de la acción humana que son la *universalidad* y la *libertad* no derivándolos de propiedad alguna intrínseca al sujeto

individual (como la conciencia moral, la voluntad, etc.), sino partiendo de la objetivación y de la objetividad de la propia acción. Marx había partido de una unidad dialéctica, la unidad (no identidad) de sujeto y objeto, la reciprocidad del objeto con el sujeto, la conversión del sujeto en objeto (social y natural). De estas relaciones de doble direccionalidad, Marx había deducido la objetivación y la objetividad, un proceso y un producto, características específicas de la acción humana.

La objetividad deviene ahora capacidad universal, *universalidad* de la acción (tanto la acción cognitiva como la acción práctica, social y material). El hombre puede crear de acuerdo a normas universales; puede *conocer* reglas universales; conoce las leyes que rigen vitalmente a otras especies.

Mediante la profundización de las capacidades productivas, la acumulación de recursos materiales e intelectuales y la transformación de estos recursos, los hombres se transforman ellos mismos.

f) *Relaciones de reciprocidad y existencia social*

El proceso de humanización es indisociable de la existencia social. No es posible aprehender una naturaleza humana fuera de sociedad y cultura humanas. La existencia social comprende un conjunto de relaciones recíprocas por las cuales se produce la individuación humana. Primariamente, estas relaciones recíprocas son con la Naturaleza, con los miembros de la comunidad y con los objetos humanos, y, secundariamente, con las formas de organización social y con el cambio histórico.

a) *Relaciones de reciprocidad con la Naturaleza.* La Naturaleza está en el propio hombre, en sus fuerzas vitales, y está fuera de él, doblemente: en los otros miembros de la comunidad y en el entorno de los recursos vitales. La Naturaleza opera, pues, en la interioridad humana y en la alteridad humana; en el entorno que es fuente de recursos de vida, y en el entorno que es portador de agresión contra la vida humana.

b) Los hombres desarrollan relaciones recíprocas con los objetos que ellos producen, tanto materiales como intelectuales.

c) Los hombres desarrollan relaciones recíprocas, por la mediación de sí mismos, con unos objetos intelectuales y pragmáticos de características propias, como la división social del trabajo, fundamento de la organización social de la comunidad, y la organización social del privilegio y sus autojustificaciones; los asumen, los transforman y los combaten, en una dialéctica de necesidad y libertad.

d) Los hombres asumen la dimensión tiempo como caducidad, renovación y cambio, y oponen resistencia al cambio en el tiempo:

«... la historia no es sino la sucesión de generaciones (...) cada una de las cuales explota los materiales, los fondos de capital, las fuerzas pro-

ductivas recibidas de todas las generaciones precedentes, de modo que, por una parte, reproduce la acción tradicional bajo circunstancias que han cambiado por completo y, por otra parte, modifica las circunstancias antiguas mediante una acción enteramente nueva» (*La ideología alemana*, I, A, frag. 5.º).

g) *Reciprocidad y redundancia*

La concepción antropológica de Marx enuncia las propiedades mínimas, necesarias y suficientes, para explicar la historicidad de la naturaleza humana. Este es su objeto y tales son sus límites. Quienes esperasen que Marx hubiera escrito una enciclopedia al modo hegeliano quedan, en este caso, decepcionados. Por ejemplo, Marx no habla del inconsciente humano. Hegel, Goethe (y otros pensadores en el tránsito del siglo XVIII al XIX y en los primeros decenios del XIX) están influidos por lecturas de las sectas iluministas, por la moda de Swedenborg, Messmer, etc., y dedican episódicamente su atención a fenómenos inexplicables racionalmente, o a los sueños (como es el caso de Hegel). Marx ignora esta problemática, que cae fuera de su objeto científico: la capacidad humana de historicidad. En este aspecto, Marx se comporta como un racionalista y, también, como un científico: ha delimitado un objeto, y éste no queda subsumido en una filosofía que pretenda explicar cualquier cosa en el hombre y en el mundo. La disciplina intelectual obliga a Marx a atenerse a los límites de su objeto. La autorreflexividad espontánea de los sistemas neuronales en el cerebro humano, el inconsciente humano, quedan a extramuros de aquél. Los problemas de cada individuo, con su propia biografía y con su propia intimidad, con una subjetividad sin sujeto social y sin reciprocidad social, no concurren en el proceso de conversión de fuerzas naturales del hombre en fuerzas genéricas *humanas*. El individuo que no produce su madurez humana por y a través de una dialéctica social de necesidad y libertad mutila sus propias fuerzas naturales, y éstas devienen deshumanizadoras, soledad del individuo con sus propios poderes íntimos. Marx ha explicitado solamente un aspecto de este proceso regresivo, en la teoría de la alienación, por ejemplo, en la situación del proletario que deviene objeto de sus necesidades *naturales*, no específicamente humanas.

La reciprocidad en la acción social y en la acción con y contra la Naturaleza son condición necesaria de la objetivación y de la objetividad, características de un nivel de acción que es diferente del de los animales. La acción humana se objetiva en cuanto es recíproca, y el trabajo humano es socialmente objetivable en cuanto se realiza como trabajo recíproco. No hay objetivación ni objetividad sin reciprocidad.

Hay unos párrafos de Marx muy poco conocidos y que pertenecen a las páginas finales de las *Notas sobre James Mill* (1844). En una forma tan bella, por lo menos, como el famoso texto sobre la reciprocidad en el amor

conyugal (al que yo mismo he dado una nueva versión en español, en su cita íntegra en el libro de S. Avineri sobre Hegel y Marx), esos párrafos con los que Marx concluye sus notas sobre el economista angloescocés muestran la centralidad con que Marx pensaba la reciprocidad como integrante necesario de las fuerzas productivas genéricas humanas, precisamente para que éstas sean *genéricas y humanas*:

«Supongamos que producimos como seres humanos. En este caso, cada uno de nosotros se *confirmaría doblemente* en su producción, a sí mismo y a su prójimo.

I) En mi producción yo habría objetivado el *carácter específico* de mi *individualidad*, y por esta causa yo habría gozado, durante mi actividad, en la expresión de mi propia *vida* individual, y además, al contemplar el objeto, habría sentido un placer individual, la autoexperiencia de mi personalidad como fuerza objetiva y sensoria, *más allá de toda duda*.

II) En vuestro uso o vuestro gozo de mi producto yo tendría la satisfacción *inmediata* y el conocimiento de que, con mi trabajo, yo había satisfecho una *necesidad humana* y, por tanto, que había procurado un objeto adecuado a las necesidades de otro *ser humano*.

III) Yo habría actuado para vosotros como el *mediador* entre cada uno y la especie, y así habría sido reconocido por vosotros como el necesario complemento de vuestro propio ser, parte esencial de vosotros mismos. Y yo habría sabido que se me confirmaba tanto en vuestros pensamientos como en vuestro afecto.

IV) En la manifestación individual de mi misma vida, yo habría realizado la manifestación inmediata de la vuestra, y así, en mi actividad individual, yo habría directamente *confirmado y realizado* mi naturaleza genuina, mi naturaleza *humana, comunitaria*.

Nuestras producciones habrían sido como otros tantos espejos en los cuales se reflejan nuestras personalidades.

Y esta relación habría sido recíproca.»

En los límites del lenguaje que usa Marx, resulta difícil expresar con mayor claridad la función de las relaciones recíprocas (fundamentalmente en el trabajo) tanto para la humanización de la persona como para la construcción de una objetividad específicamente humana, *de la acción humana*. El trabajo humano es no sólo cualitativamente diferente del trabajo de los animales (co-trabajo con los hombres en las formaciones sociales agrarias primitivas) en cuanto trabajo *sobre objetos*, sobre cosas; es fundamentalmente distinto en cuanto es trabajo sobre los propios hombres, acción humana que revierte sobre el hombre, trabajador colectivo.

Por ello, el trabajo humano es *creador de valor* y es reconocido así *socialmente*. Y el trabajo en reciprocidad es creador de un valor superior al trabajo

de la simple fuerza individual. Los hombres ponen en sus trabajos colectivos más que su fuerza natural intrínseca a sus límites corporales individuales.

La objetivación humana, el carácter objetivo de la acción humana, esta capacidad en la acción sobre los objetos y sobre los hombres, se deduce como una propiedad emergente, de múltiples relaciones de reciprocidad en que los hombres entran con las cosas, con sus propias creaciones (materiales e intelectuales) y con los otros hombres. Marx toca aquí un punto que es esencial. No únicamente en la medida en que restablece el objeto como recíproco del sujeto, sino sobre todo en cuanto pone el ser social como fundamento del deber-ser.

Únicamente de este modo es posible contrarrestar los poderes alienantes de la organización social, las limitaciones y contradicciones que impone a cada comunidad humana la conexión entre un grado de desarrollo de las fuerzas productivas y la organización de la dominación social, conexión que se manifiesta en una multiplicidad de niveles, y entre ellos en la singularidad de la individuación de los miembros de la comunidad. Cada comunidad tiene su modo propio de individuación, una estructura de roles y de pautas (y, por tanto, de límites y de contradicciones). Este modo de individuación es en primer lugar social, por relación al posicionamiento de los seres humanos en el trabajo productivo, y a su vez, como consecuencia de ello, en relación a la acumulación del acervo de conocimientos, de poder y de riqueza (material e intelectual) por fracciones del cuerpo social. La diferenciación *real* de los seres humanos es *social*, no filosófica. Así critica Marx la dicotomía kantiana entre el hombre como *ser natural* y el hombre como *ser moral*. Y, con esa crítica, Marx rechaza, asimismo, sus supuestos filosóficos: el dualismo entre el mundo de las necesidades *naturales*, regido por leyes necesarias de causalidad (leyes de los *fenómenos*), y el mundo de la voluntad y de la ley moral, regido por la causalidad de la libertad (leyes de los *seres en sí*). Dice Marx en *La ideología alemana*, en los fragmentos (parte II) críticos de Kant:

«La diferencia entre persona e individuo, entre individuo moral e individuo contingente, es un hecho histórico que cada época ha resuelto a su manera (...) y lo ha realizado, no como diferenciación de un concepto, sino bajo la presión de las realidades materiales de la vida.»

Los hombres poseen, por tanto, una capacidad de *transformación de su propia acción*, cualitativamente diferente de la reproducción de acciones típicas que caracterizan el ciclo vital de las especies animales. La capacidad de tomar la propia acción como objeto es indisociable de los sistemas de reciprocidades que están, a su vez, en el origen y desarrollo de la historicidad.

Estos términos abstractos sumamente extensos (objetividad, reciprocidad, universalidad, etc.), que hacen difícil y a veces oscura la lectura de los manuscritos de Marx, necesitan ser tecnificados y especificados para revelar su riqueza heurística.

En tiempo de Marx no existía el concepto técnico de redundancia. Solamente en años recientes se ha visto que la redundancia parece una característica propia de los sistemas de la acción humana, comparativamente con los sistemas de acción de otras especies. Las reflexiones de Marx designan referentes empíricos redundantes, la duplicación (por lo menos) de las relaciones de reciprocidad en cada uno de los niveles (con la Naturaleza, con la estructura social, con los objetos recibidos y creados, con la praxis histórica).

Asimismo, el concepto de objetividad requiere ser especificado y tecnificado en su aplicación a diferentes referentes empíricos. Pienso, por lo menos, en la necesidad de distinguir:

I) La objetividad material de productos creados por el hombre, como las herramientas de trabajo de función colectiva (eficaz, necesariamente concordante con la naturaleza de las cosas).

II) La objetividad de los productos intelectuales, como las leyes, las formas de organización social y política, las organizaciones e instituciones que poseen existencia e historicidad relativamente autónomas, tanto de los sujetos que las crearon como de los actores que las mantienen vigentes.

III) La objetividad recíproca de los hombres, cuando son confirmados en su realidad humana, genérica, como portadores de las mismas propiedades, en la acción en el seno de la comunidad.

IV) La objetividad que el hombre adquiere de sí mismo por la cognición de una relación entre su acción y los objetos (materiales e intelectuales) producidos.

Por lo que concierne a la propiedad de *universalidad*, parece también necesario descomponerla analíticamente. Se trata de una propiedad emergente, de cuya emergencia cabe investigar los soportes. Marx ha sido poco explícito en este aspecto, dejándonos (como en tantos otros problemas) solamente las sugerencias fundamentales. El hombre conoce las leyes de la Naturaleza, las leyes de otras especies, crea él mismo aparatos que se rigen por esas leyes y (en nuestros días) puede modificar el propio patrimonio genético de las especies. La acción del hombre adquiere propiedades que se autonomizan de los individuos. Son los sistemas de acción los que aparecen como portadores de unas capacidades que trascienden en mucho las individuales. Un individuo es poderoso, más que por sus capacidades o atributos personales, por los sistemas de acción en que participa. En el libro tercero de *El Capital* hay proposiciones en este sentido que son concordantes con la visión antropológica que tenía ya el Marx joven cuando, en su disertación doctoral, usa a Esquilo y al *Prometeo encadenado* para derivar su concepto de praxis.

No es difícil percatarse de que una cierta universalidad puede ser predicada como emergente directo de la objetividad. En el lenguaje común hallamos un ejemplo analógico cuando decimos de ciertas máquinas que son *universales*.

El nivel emergente se manifiesta, empero, más rico y cualitativamente dis-

tinto cuando interviene la mediación de los lenguajes simbólicos, y entre ellos los científicos. Una cierta universalidad parece requerir, a diferencia de la anterior, el soporte del lenguaje. (Esto es, la capacidad de los lenguajes humanos para ser ordenadores del mundo, y no solamente designadores de las cosas y transmisores de estímulos.)

* * *

La reflexión antropológica de Marx requiere ser completada por una teoría de la praxis, la dialéctica de la libertad y la necesidad que reúne y opone a los seres humanos en tiempos y espacios sociales que están determinados por las desiguales distribuciones de recursos materiales e intelectuales. La obra de madurez de Marx no sistematiza tal teoría de la praxis, si bien rebosa de elementos que revelan su continuidad teórica con los escritos antropológicos. En los *Grundrisse* (313), Marx formula, ex. gr., la observación de que las relaciones sociales intrínsecas al modo de producción capitalista alteran esencialmente los procesos de objetivación recíproca entre hombre y Naturaleza:

«Por vez primera [en la historia] la Naturaleza es convertida en puro objeto para el hombre, en cosa meramente útil, *no como fuerza en sí* (...) El conocimiento de sus leyes teóricas adviene astucia para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo, sea como medio de producción.»

Párrafos como éstos muestran que el modo en que Marx piensa el proceso de humanización es sustantivamente diferente de la doctrina que enunciaba, desde el siglo XVIII, la tendencia del género humano a su perfectibilidad, en función de un desarrollo teleológico de capacidades latentes. El proceso de humanización requiere una permanente praxis humanizadora; por tanto, requiere actualizarse en modo recurrente. El proceso es vulnerable a las condiciones en que se realiza, en la Naturaleza y en la sociedad. Si no fuese vulnerable, no existirían episodios regresivos y situaciones productoras de alienación.

Marx no parte ni de propiedades del intelecto racional humano (latentes) ni de propiedades del *organismo* específico humano. Marx parte de la *acción humana*. Precisamente porque parte de la acción y de sus propiedades (reciprocidad, objetivación, objetividad, universalidad, libertad), Marx no tiene problema en enfrentarse a procesos sociales regresivos, procesos en los cuales la humanización se degrada, las relaciones sociales toman formas aberrantes, y las propiedades de nivel más complejo, como las que recubren el concepto de universalidad, se hacen vulnerables en el tiempo y en el espacio sociales. Los hombres recaen en el puro particularismo (aspecto que ya había visto Hegel, pero que él había integrado en su discurso espiritual y místico).

Por cuanto vengo diciendo, resulta obvio que la antropología de Marx no se reduce a una teoría de la alienación (como pretenden algunas lecturas). Por el contrario, la teoría de la alienación en el trabajo asalariado en modo de producción capitalista *se deduce de la antropología*. En este sistema de relaciones económicas, el ser humano es *des-objetivado*: el sujeto social no está en el trabajador, sino en el poder del capital; el trabajador es separado de objetos que son recíprocos con él y formadores de humanidad: medios de trabajo, condiciones de trabajo, su propia capacidad creativa.

La concepción antropológica de Marx no es tampoco, como pretenden otras lecturas, una teoría del desarrollo humano por el incremento de las fuerzas productivas, sin más; esto es, una especie de determinismo (o de reduccionismo) económico-tecnológico. Marx nunca fue un determinista tecnológico. La concepción dialéctica del sujeto y del objeto, y la del movimiento de la historia, excluyen ese esquema doctrinario (para el cual las fuerzas productivas deben ser evaluadas no sólo como *el* factor, en singular, de la historicidad, sino asimismo evaluadas siempre positivamente). En Marx está claro que, bajo determinados órdenes de relaciones sociales, las fuerzas productivas devienen destructivas.

En fin, por cuanto vengo diciendo, es obvio que no son compatibles con el pensamiento de Marx las lecturas positivistas de *La ideología alemana* (parte I, A) de las cuales se deduce un esquema evolucionista-naturalista, y que tratan de poner a Marx en concordancia con manuales escolares de historia natural.

Primer nivel: el hombre solamente se distingue del animal en cuanto su instinto es instinto consciente. Segundo nivel: bajo el estímulo del incremento de necesidades se desarrolla una conciencia gregaria; aparece el lenguaje. Tercer nivel: división del trabajo; desarrollo del *organismo (sic)* social; la conciencia es, sobre todo, una conciencia refleja. Cuarto nivel: autonomía del trabajo de la conciencia respecto del trabajo material. Aparición de lenguajes teóricos. La conciencia se emancipa y empieza a elaborar sus propios instrumentos abstractos. Quinto nivel: las creaciones y productos teóricos autónomos (leyes, formas políticas de dominación, religiones, etc.) oprimen las fuerzas naturales humanas y su expresión; contradicción entre fuerzas productivas y la cosificación de la organización social, legal, etc. *E così via*.

Esta lectura «evolucionista» de pasajes de *La ideología alemana* no sólo empobrece escolásticamente el pensamiento de Marx, sino que es, además, contradictoria con la originalidad y profundidad que Marx despliega en su análisis antropológicos y económicos. Es una lectura que transforma un conjunto de procesos *recurrentes* para cada generación de seres humanos (bajo condiciones dadas por su tiempo y su espacio sociales) en un proceso histórico-lineal natural y universal. En segundo lugar, esa lectura transforma la producción, realización y desarrollo de propiedades *de la acción humana* (bajo condiciones naturales y sociales dadas) en atributos del *organismo* humano. El

proceso de humanización y el de autotransformación de la naturaleza humana, que es su consecuencia, se convierten entonces en procesos espontáneos, extensibles a toda la humanidad una vez que han alcanzado un cierto *momentum*; tendrían un principio datable, unas etapas, etc.

No hay en los textos de Marx evidencia para asumir una lectura lineal y progresista del proceso de humanización. En las notas manuscritas (borrador para la introducción (inédita) a la *Contribución a la crítica de la economía política* (escritas en agosto de 1857), una de ellas dice expresamente que hay que evitar tomar la idea de progreso en la forma abstracta habitual. Ya anciano, en las *Glosas marginales al programa del Partido* (hoy conocidas como *Crítica del programa de Gotha*, 1875), Marx se permite un comentario más bien amargo: «El hombre, que ha dejado de ser un mono, es todavía un salvaje.» Si disculpamos el «es» ontológico, licencia del lenguaje común, y lo sustituimos por «se comporta todavía como», tendremos con precisión el sentido de la observación de Marx.

Por ello no se encuentran en toda la obra de Marx rasgos románticos, ni innatistas, ni socráticos. Los biógrafos de Marx dan cuenta de una nota de estudiante en la cual Marx calificaba irónicamente a Sócrates, con un término hegeliano, como *el momento del espíritu subjetivo en la filosofía griega*. Si Marx hubiese sido innatista y socrático habría puesto énfasis teórico y práctico en la educación por medio de una mayéutica (como Descartes, Rousseau y Kant), y en su obra hallaríamos proposiciones típicas de la creencia en una racionalidad humana espontánea. Estas proposiciones no se encuentran en Marx. Por el contrario, Marx ha sido más bien un escéptico, aunque un escéptico de una naturaleza peculiar, que creía que era posible realizar un gigantesco trabajo prometeico, con tal de que los seres humanos saliesen de la caverna y de la fascinación de las imágenes proyectadas sobre el muro. «Es el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia», escribe en 1846 en *Miseria de la filosofía*. Y años antes, cuando Marx creía que podría ser el doctrinario inmediato de un movimiento intelectual alemán, las cartas de 1843 a Ruge son explícitas tanto biográfica como intelectualmente:

«La razón siempre ha existido, pero no siempre en forma racional (...)
 «La revolución de la conciencia consiste *absolutamente* en hacer al hombre y al mundo conscientes de su propia conciencia, en hacerlos emerger del sueño de sí mismos, en explicarles sus propias acciones (...)
 «Necesitamos hombres nuevos. Pero esta vez no vendrán, como en las migraciones de los pueblos, de los pantanos y de los bosques; somos nosotros quienes debemos crearlos de nuestras propias entrañas (...) un trabajo gigantesco (...) que exige, antes de todo, purgar y pulir las cabezas.»

Creación histórica, por tanto, ni espontánea ni arbitraria, producto de un trabajo rudo del hombre sobre sí mismo y sobre las cosas.

Si Marx hubiese participado, como los innatistas, como los románticos y como los racionalistas ingenuos, de una posición socrática, no habría sido revolucionario. Habría concluido por asumir una pasividad política similar a la del Kant anciano (el Kant que abandonó su admiración juvenil por Rousseau): con el tiempo, la humanidad irá haciéndose más igual y más próxima a la perfección moral, irá reconociendo la ley moral, se crearán las condiciones para una paz perpetua; son, por tanto, innecesarias las revoluciones voluntaristas que tratan de saltar las etapas, y son prematuras las ideas de un poder político perfecto. Precisamente la originalidad de Marx reside en que no participa ni de la pasividad kantiana (a la que somete a crítica) ni del utopismo que creía poder fundar el poder político perfecto en el altruismo generalizado.

En fin, si Marx hubiese sido un racionalista innatista, habría manifestado alguna vez lo que yo he llamado en uno de mis libros (refiriéndome a ciertos hiperrevolucionarios franceses de mayo de 1968) una actitud mística ante la clase obrera, se habría puesto a auscultar la virginal pureza de los proletarios, en expectativa histórica de infantar una nueva sociedad. Marx conoce, ciertamente, la dignidad y nobleza humanas que, en su más alto nivel, se integran en el trabajo y en los trabajadores (cfr. su carta a Feuerbach desde París en agosto de 1844, cuando Marx describe sus reuniones con obreros franceses), pero al mismo tiempo Marx discernió la alienación que deshumaniza al trabajador industrial, asalariado bajo condiciones de trabajo que le son impuestas. Su teoría (y más propiamente su apología) del proletariado como actor histórico descansa sobre otras bases que la idealización sentimental e individual del obrero; es una teoría de la praxis política bajo condiciones destructivas del modo de producción capitalista, condiciones que generan la necesidad *radical*, humana, de otro orden de relaciones económicas y sociales. Por consiguiente, la teoría (o apología) del proletariado europeo como actor histórico no se deriva por filiación teórica directa (aunque sí indirecta) de la concepción antropológica de Marx, sino de una particular conexión de sus análisis económicos con una praxis revolucionaria de la que Marx se considera portador. Simultáneamente, Marx, con todo, predica la necesaria destrucción de la falsa conciencia, la necesidad de una praxis de veinte, cincuenta años, para que los proletarios *se cambien a sí mismos* y se capaciten para ejercer el poder (como les dice a los obreros alemanes en uno de los mensajes de 1850 desde Londres).

Estas precisiones son convenientes en la medida en que vivimos hoy una coyuntura que en su dimensión *política*, en los países capitalistas privilegiados del Atlántico Norte, incluye la obsolescencia política de la teoría (o de la apología) del proletariado como futuro sujeto histórico, al mismo tiempo que, en su dimensión *cultural*, incluye una idealización romántica y espontaneísta del individuo des-clasado (en el sentido literal de este predicado: individuo ya no sujeto a determinaciones de clase), al cual no habría que hacer sino

dejarlo en su más natural libertad para que produzca una sociedad humana, libre y gozosa. Coyuntura cultural que se resume bien en las palabras críticas del matemático y físico francés André Regnier, quien en el extraordinario libro sobre *La crise du langage scientifique* (1974, 77) ironiza sobre

«... la creencia de que el mundo es racional en su esencia, de que existe un pensamiento racional apto, por su naturaleza, para producir discursos verdaderos, y de que el hombre, estando dotado de razón, piensa naturalmente de modo conforme a la lógica, y que solamente la enfermedad, la pasión o la ideología de la clase dominante pueden arrastrar al espíritu humano fuera de su morada natural: el dominio de la verdad racional».

Ilusiones pequeño-burguesas de suma inmadurez intelectual, propias de un pensamiento ignorante de la realidad humana, social e histórica; ilusiones que el propio Marx se esforzó en combatir en su lucha contra las ideologías utópicas.

(La segunda parte de este ensayo aparecerá en un próximo número de la *REIS*.)

OTROS AUTORES CITADOS

- BEATTIE, John: *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Londres, 1964, Cohen & West.
- BERDIAEV, N. A.: *La destinación del hombre*, Barcelona, 1947, J. Janés Editor (original francés, París, 1935, Ed. Je Sers).
- BUBER, Martin: *Caminos de Utopía*, México, 1955, Fondo de Cultura Económica (ediciones originales en inglés y alemán, 1947, 1949).
- JANVIER, Philippe; TASSY, Pascal, y THOMAS, Herbert: «Le cladisme», en *La Recherche*, París, núm. 117, diciembre 1980 (sec. Paleontología).
- LUKÁCS, Georg: *El joven Hegel*, México, 1963, Ed. Grijalbo (original alemán, 1954).
- RÉGNIER, André: *La crise du langage scientifique*, París, 1974, Ed. Anthropos.