

colección hipótesis

edición: Francisco Fernández Buey

redacción: Francisco Fernández Buey y Manuel Sacristán

n.º 5: GYÖRGY MÁRKUS, *Marxismo y "antropología"*. Título original:
Marxizmus és "antropológia". traducción (de la versión alemana de
A. Vértes-Meller y F. Brody): Manuel Sacristán.
redacción: Manuel Sacristán.

ÍNDICE

Introducción	5
El hombre como ser natural universal	8
El hombre como ser natural, social y consciente	27
El ser humano y la historia	49

© 1971 Akadémiai Kiadó, Budapest.

© 1973 Ediciones Grijalbo, S. A., Aragón, 386, Barcelona-9, España.

primera edición

reservados todos los derechos

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

ISBN: 84-253-0386-9

depósito legal B. 1.898 - 1974

Impreso en Romanyà/Valls - Plaza Verdaguier, 1, Capellades (Barcelona)

INTRODUCCIÓN

¿Se puede atribuir a Marx una “antropología filosófica”? Y, si la respuesta a esa pregunta es afirmativa, ¿qué relación tiene esa antropología filosófica con la concepción materialista de la historia? Este compuesto problema se presenta cada vez más frecuentemente en los escritos de los intérpretes y críticos burgueses de Marx, y también en los de algunos filósofos marxistas. Con el presente estudio se desea contribuir a la resolución de ese problema mediante un análisis del concepto de “*menschliches Wesen*” <ser humano, esencia humana>*1 a través de la importante función que tiene —principalmente— en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844).

Consiguientemente, este análisis se basa sobre todo en dichos manuscritos; pero ya ahora —y con objeto, entre otras cosas, de justificar el método utilizado— vale la pena expresar la convicción de que la concepción filosófica del ser humano, del hombre y la historia, desarrollada por Marx en aquella obra temprana, se encuentra también en las obras posteriores e incluso en las tardías, aunque con ciertas correcciones y modificaciones; por eso las obras de madurez y vejez de Marx no se pueden entender del todo si no se conoce o no se tiene en cuenta aquella concepción filosófica temprana. Cuando se pretende separar el determinismo histórico marxiano de la concepción filosófico-“antropológica” marxiana del ser humano, se tropieza con antinomias irresolubles cuyos varios aspectos reproduce y aprovecha constantemente la crítica burguesa de Marx. (Dicho sea de paso, tal vez fuera más correcto decir, en vez de nuestra expresión —de origen tradicional— “concepción filosófico-antropológica” del ser humano, “*ontología*”

György Márkus (nacido en 1934 en Budapest) estudió y se graduó en la Universidad Lomonosov de Moscú. Luego enseñó en la Facultad de Filología de la Universidad Científica de Budapest. Actualmente trabaja en el Instituto Filosófico de la Academia Húngara de las Ciencias, en calidad de investigador. Se doctoró en 1965 con una tesis sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. La relación de Márkus con Lukács no ha sido sólo teórica y científica, sino también personal e íntima. Luego de haberse ocupado durante años de problemas de teoría del conocimiento, Márkus cultiva ahora preferentemente temas metodológicos básicos de la economía de Marx y cuestiones de filosofía de la historia.

Márkus está encargado por la Academia Húngara de preparar uno de los principales póstumos de Lukács: la “Estética de Heidelberg” (1912-1918). *Marxismo y “antropología”* es el primer trabajo de György Márkus que se publica en castellano. Antes y después de esta obra, Márkus ha publicado otros trabajos de su época de especial dedicación a cuestiones epistemológicas: *Sobre las concepciones epistemológicas del joven Marx* (traducciones alemana e italiana); *Lenguaje, lógica y realidad*; *La percepción y el problema psicofísico*.

* 1 Todas las inserciones entre las grapas < >, son del traductor (T.). Las inserciones entre corchetes [], son del autor. Las notas del T. se numeran correlativamente con cifras que llevan antepuesto el asterisco *. El término ‘*Wesen*’, a diferencia de los términos románicos ‘esencia’, ‘essence’, etc., no es de origen culto ni está verdaderamente tecnicizado en alemán. ‘*Wesen*’ se usa en la lengua común para significar “cosa”, “ente”, “institución”, “conjunto de instituciones”, “conjunto de funciones”, etc. Pero es también utilizado en el alemán culto para traducir el latino ‘*essentia*’. De aquí una ambigüedad cuya resolución en cada caso es tarea de la traducción. El autor húngaro tropieza con la dificultad al estudiar los textos de Marx importantes para su tema, los cuales, salvo la *Miseria de la filosofía*, son todos originariamente alemanes.

marxiana del ser social”, la expresión construida por Lukács en la última obra extensa de su vida.) *² Así, por ejemplo, la teoría marxiana del comunismo se interpreta —algunas veces con la mejor voluntad, según ocurre en la obra de E. Fromm— ^{1**} como una exigencia antropológico-moral deducible de la “verdadera” naturaleza del hombre, y otras veces —que son las más, y las menos sinceras— como fe escatológica y como meta trascendente. No menos frecuentemente se achaca a Marx, desde el extremo opuesto, el haber disuelto íntegramente el hombre en la historia, y la historia misma —tanto en sus aspectos económicos y políticos cuanto por lo que hace a los espirituales-intelectuales— en una cadena de acontecimientos, épocas, formaciones económico-sociales en sucesión necesaria, relativizando todo valor e impidiendo así a priori todos los juicios y todas las estimaciones específicamente morales, no basadas directamente en fundamentos pragmáticos. En realidad, esos dos momentos, que al entenderse como simples contrarios se deforman incluso en cuanto al contenido, constituyen en la obra de Marx una unidad dialéctica. Nuestra tarea consiste precisamente en presentar esa unidad. En la obra de Marx, la sociedad comunista aparece, por una parte, como un estadio de la historia humana que resuelve las contradicciones objetivas y subjetivas de las condiciones sociales producidas por el capitalismo —estadio que en este sentido es necesario—; uno de los puntos cardinales de su polémica contra los “socialistas verdaderos” principalmente con Hess, es precisamente la crítica de las tendencias a deducir la necesidad del comunismo partiendo de la “naturaleza humana”. Pero, por otra parte, es innegable que para Marx el comunismo no representa meramente una fase histórico-evolutiva que sigue con “necesidad histórica”² al capitalismo y sólo en este sentido es “más desarrollada” y “superior”; para Marx el comunismo es una época de la evolución humana contrapuesta al capitalismo y, en general, a todas las formas de sociedad antagonica que constituyen la “prehistoria” y esa contraposición es también *histórico-filosófica y moral*; el

* 2 GEORG LUKÁCS, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* <Ontología del ser social> y *Einleitung zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* <Introducción a la Ontología...>, ambos textos póstumos y todavía inéditos (salvo una publicación parcial, Neuwied, Luchterhand, 1972, que abarca un capítulo).

** Dada la considerable extensión de las notas en la presente obra, ha parecido aconsejable su colocación al final de cada capítulo. (N. del E.)

comunismo de Marx es también una época moralmente afirmada, entre otras cosas porque esa época se presenta como aquella en la cual los hombres realizan su metabolismo con la naturaleza “en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y más adecuadas a ella”. Tal vez valga la pena indicar —en vista de la actual situación de la crítica marxiana— que esa cita, pese a toda apariencia, no procede de los escritos juveniles de Marx, sino del volumen tercero del *Capital*.³

Precisamente a causa de la continuidad de pensamiento entre las obras juveniles de Marx y sus obras de madurez y vejez —y en parte también para documentar esa continuidad—, aduciremos, en cada caso en el que Marx haya desarrollado las ideas de los *Manuscritos económico-filosóficos*,⁴ los lugares correspondientes de las obras posteriores, sobre todo de las dedicadas a la economía política.

1 E. FROMM, *Marx's Concept of Man*, New York, 1961.

2 Aunque no es tarea propuesta en este trabajo la de discutir detalladamente el determinismo histórico y, dentro de éste, la idea marxiana de necesidad histórica, indicaremos en lo que sigue, al menos alusivamente, que la concepción de Marx al respecto se interpreta frecuentemente en la literatura de un modo en nuestra opinión erróneo, mecanicista.

3 MARX, *Das Kapital*, Band III, Teil II, 2.^a ed., Hamburg, 1904, pág. 355. <El *Capital* (sigla: C), trad. W. Roces, 2.^a ed., vol. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, pág. 759.>

4 Al subrayar la continuidad entre las obras tempranas (en todo caso, posteriores a 1843, fecha de la ruptura definitiva con el idealismo filosófico) y las obras posteriores, no nos proponemos en modo alguno ocultar que la comparación de unos y otros escritos descubre decisivas modificaciones y correcciones practicadas entre una fase y otra no sólo en el léxico, sino también en importantes cuestiones de detalle de la concepción de conjunto. En anteriores artículos he realizado un detallado análisis del cambio ocurrido a ciertos elementos intelectuales específicos, y luego superados, de los *Manuscritos económico-filosóficos*: cfr. G. MÁRKUS, “Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx” <Sobre las opiniones gnoseológicas del joven Marx>, *Studia Philosophica*, Budapest, vol. 3, 1963, luego en A. SCHMIDT, ed., *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, 1968, págs. 18-72.

EL HOMBRE COMO SER NATURAL UNIVERSAL

El punto de partida de las investigaciones marxianas es la convicción materialista-naturalista de que "el hombre es una parte de la naturaleza",¹ esto es, un ser natural material, sensorial-sensitivo, originado como tal a consecuencia de determinados procesos naturales inconscientes. Se trata, naturalmente, de un ser natural vivo, que sólo puede subsistir por su constante intercambio o metabolismo con la naturaleza; el hombre asegura ese intercambio mediante su propia actividad vital: es un "ser natural activo".² Como todo objeto natural, el hombre es un ente *finito, limitado*. Esto ha de entenderse en el sentido de que es un ente dependiente y sufriente (= paciente en sentido filosófico tradicional), "lo que quiere decir que los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero que esos objetos son *objetos* de sus *necesidades*, *objetos* imprescindibles, *objetos* esenciales para la actuación y la confirmación de las fuerzas de su propio ser".³ Esos objetos independientes de su ser y que son los que imprescindiblemente posibilitan su ser constituyen, por así decirlo, el cuerpo inorgánico del hombre, "el cuerpo objetivo de su subjetividad, dado desde el principio como naturaleza inorgánica";⁴ en un sentido general, esto se puede decir de los demás animales exactamente igual que del hombre. El otro sentido en el cual el hombre es limitado consiste en que la masa de necesidades y de capacidades, de fuerzas naturales y cualidades de que dispone como ser natural, como ente biológico, es una masa limitada.

En general, las investigaciones de Marx presuponen dado el hombre como ser natural, biológico; Marx no se suele ocupar del proceso genético del hombre. Esto ha movido a muchos a sostener que en opinión de Marx la antropogénesis —y todo otro proceso evolutivo natural independiente del ser del hombre— es por principio incognoscible. Así, por ejemplo, escribe Kostas Axelos en su estudio sobre Marx: "Queda sin contestar la cuestión del comienzo absoluto de la historia humana. Marx piensa que esa cuestión carece de sentido, porque no es resoluble en el ámbito de la experiencia sensible; por lo tanto, según él la historia no tiene comienzo absoluto... Marx proclama sin más ónticamente inexistente lo que es lógicamente inasible".⁵

Esa afirmación de K. Axelos es una deformación abierta del punto de vista de Marx. Marx, en efecto, ha escrito lo siguiente, y sólo lo siguiente, al respecto: "El presupuesto primero de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. Así, pues, el primer dato que hay que registrar es la organización somática de esos individuos y su relación —condicionada por esa organización— con el resto de la naturaleza. Como es obvio, no podemos estudiar aquí detalladamente la estructura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales que ellos encuentran dadas, las condiciones geológicas, oro-hidrográficas, climáticas y demás. Toda historiografía tiene que partir de esos fundamentos naturales y de su modificación en el curso de la historia por la acción de los hombres".⁶

Su recepción y su estimación básicamente positivas de la teoría de Darwin indican el camino por el cual habría buscado ya antes Marx la solución de esa problemática.^{6a}

"Pero el hombre no es sólo ser natural, sino que es también ser humano..."⁷ En uno de los focos del interés filosófico de Marx se encuentra, en efecto, la caracterización del hombre como *específicamente* humano, como ente genérico. Éste es el punto de vista que da particular importancia a la contraposición, tan frecuente en su obra, entre el animal y el hombre. La contraposición se impone ya en el léxico mismo. Marx habla siempre del animal como ejemplar de una *especie*, de alguna *speciei*, la cual, a su vez, pertenece a un "género", a algún *generi*. El hombre, en cambio, es un "ente genérico" al que pertenece o corresponde como "especie" un ámbito constantemente creciente de fenómenos naturales.

La naturaleza y la causa de la diferencia entre el hombre y el animal radican en la diversidad de sus respectivas actividades vitales. "Todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, descansa en el modo de su actividad vital, y el carácter específico del hombre es la actividad consciente libre."⁸ Exactamente igual que el hombre, los demás animales no consiguen satisfacer sus necesidades sino mediante su propia actividad. Pero la actividad de los demás animales se orienta exclusivamente a aferrar y consumir los objetos de su necesidad: *coincide inmediatamente con la satisfacción activa* de la necesidad dada. La actividad de los demás animales es en este sentido una actividad vital limitada. Por una parte, el animal no puede convertir en objetos de su actividad y de su vida

más que una parte relativamente pequeña y más o menos precisamente delimitada de los objetos de la naturaleza, a saber, sólo aquellos objetos cuyas propiedades físicas, químicas, etc., satisfagan sus necesidades constantes, heredadas, constitutivas de su naturaleza específica. Además, tanto la "meta" de su actividad (los objetos de sus necesidades) cuanto los componentes simples de esa actividad, las "capacidades" elementales del animal, están determinados, dados con su vida, y son en lo esencial inmutables; por eso es limitado el número de conexiones y correlaciones naturales que el animal consigue aprovechar para su conducta, insertar en su propia actividad: "el lugar del animal, su carácter, su modo de vida, etc." le son "inmediatamente innatos..."⁹

Aunque la actividad del animal no queda nunca totalmente absorbida por las formas de conducta instintivas, específicas, sino que el animal recubre esas formas, en el curso de su vida, con una red más o menos tupida de adaptaciones, costumbres, etcétera, individuales, sin embargo, su organismo biofisiológico pondrá en cada caso límites a esas individualizaciones.¹⁰

Lo que ante todo distingue al hombre del animal es una específica actividad vital, la cual constituye su más propia esencia. La actividad vital del hombre es *el trabajo*. "Es posible distinguir los hombres de los animales por la consciencia, por la religión, por todo lo que uno quiera. Pero ellos mismos, los hombres, empiezan a diferenciarse de los demás animales en cuanto que empiezan a *producir* sus medios de vida, sus alimentos; ese paso está condicionado por su organización somática. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su misma vida material."¹¹

"Por eso el hombre no se confirma realmente como *ser genérico* más que en la elaboración del mundo objetual."³¹² El trabajo es la relación histórica real del hombre con la naturaleza y determina al mismo tiempo la relación recíproca entre los hombres, esto es, la totalidad de la entera vida humana. Por eso el trabajo es el presupuesto natural eterno de la vida humana. El trabajo es ante todo una actividad que *se orienta a la satisfacción de las necesidades no directamente, sino sólo a través de mediaciones*. El objeto del trabajo no se hace adecuado para satisfacer necesidades humanas sino porque el trabajo lo

* 3 'Objetual' sirve aquí para significar la coseidad, la materialidad de las cosas que son objetos. 'Objetivo' designará una propiedad de ciertos contenidos de consciencia (ejemplo: los conocimientos propiamente dichos).

altera, lo transforma con la ayuda de un medio natural o producido él mismo por el trabajo. "El trabajo es por de pronto un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre media, regula y controla por su propia acción su metabolismo con la naturaleza."¹³ Esa mediación se presenta: 1.º: como actividad mediadora, esto es, como el *trabajo vivo* mismo que precede al uso del objeto y lo posibilita; 2.º: como *medio de trabajo* o herramienta que el hombre sitúa entre sí mismo y el objeto de su necesidad y hace actuar como criterio de su actividad. Mientras que la formación de los medios de producción de los demás animales —a saber, sus órganos—¹⁴ recorre el camino de la evolución biológica, el cual cubre millones y millones de años, el hombre construye él mismo sus instrumentos de producción, cada vez más complicados, en forma de objetos independientes. En este contexto repite Marx en *El Capital* la definición del hombre por Benjamin Franklin: "toolmaking animal".¹⁴

Vale la pena echar una mirada globalizadora a los resultados y las consecuencias de esa actividad humana específica, sin perder de vista, por una parte, el objeto del trabajo, la naturaleza, y, por otra, el sujeto del trabajo, el hombre.

1. Como la actividad humana no se orienta sin mediaciones a la satisfacción de las necesidades, sino que media ésta con la transformación de las materias naturales de un modo útil, se amplía constantemente el ámbito de las cosas que pueden servir de objetos de aquella actividad. Por una parte, utilizando las cosas en forma alterada, el hombre puede aplicar cada vez más objetos a la satisfacción de sus necesidades; por otra parte, muchas cosas inadecuadas para el consumo inmediato se le van haciendo necesarias como medios de su actividad trabajadora. En la medida en que aparece entre los hombres, junto al consumo individual (lo que Marx llama "producción consuntiva"), el "*consumo productivo*", esto es, el consumo de medios de producción y de materias primas (o sea, su utilización y asimilación en el acto de la producción), en esa medida la totalidad de las cosas consumidas individualmente por los hombres se reduce a una parte (subconjunto —visto históricamente— en disminución relativa) de la totalidad de las cosas utilizadas por los hombres, mientras que entre los demás animales no se puede practicar una distinción de

* 4 "Animal hacedor de herramientas."

principio entre las categorías utilización y consumo. Esto implica que ya en su actividad material inmediata y en la conservación de su vida el hombre *se apropia* crecientemente de las cosas de la naturaleza, que su "cuerpo inorgánico" se hace cada vez mayor y que su relación con la naturaleza externa es cada vez más compleja y múltiple, y, consiguientemente, cada vez más flexible y más elástica.

2. "...esa reproducción [la de los hombres en el proceso histórico de la producción, G.M.] aparece, por una parte, como apropiación de los objetos por los sujetos y, por otra, como configuración, sometimiento de los objetos a una finalidad subjetiva, transformación de los objetos en resultados y recipientes de la actividad subjetiva."¹⁵

El trabajo, la producción, acarrea no sólo la apropiación de la cosa por el hombre, sino también la *objetivación* de la actividad, del sujeto activo: en el producto, el trabajo está "objetivado y el objeto está trabajado. Lo que por el lado del trabajador aparecía en la forma de la agitación, aparece ahora, por el lado del producto, como propiedad en reposo, en la forma del ser".¹⁶

El resultado de la actividad animal es el consumo de ciertos objetos naturales, su aniquilación, y la adaptación inmediata de otros al cuerpo del animal. También, desde luego, la producción humana se orienta a la satisfacción de las múltiples necesidades de los hombres; pero —principalmente a causa de que esa actividad, una vez rebasado el estadio más primitivo, presupone como medios de trabajo no objetos naturales dados, sino objetos ya trabajados, de modo que en el caso del hombre el ámbito de los objetos inmediatamente consumidos es sólo una parte de la totalidad de los objetos que utiliza—, su proceso de trabajo *origina* constantemente objetos, con lo que se altera paulatinamente el mundo circundante del hombre. El entorno natural cede su lugar a un entorno cultural, a un entorno que es resultado de la anterior actividad trabajadora y en el que, consiguientemente, se han hecho objetos capacidades humanas, fuerzas esenciales humanas. "Esta producción es su [del hombre, G.M.] vida genérica trabajadora. A través de ella la naturaleza aparece como obra *suya* <del hombre, T.> y como realidad *suya* <del hombre, T.>. Consiguientemente, el objeto del trabajo es la *objetivación de la vida genérica del hombre*: pues el hombre no se duplica en él sólo intelectualmente, como en la consciencia, sino

poiéticamente, realmente, y, por lo tanto, se contempla a sí mismo en un mundo producido por él."¹⁷ Como dice Marx a propósito de Feuerbach, uno de los principales defectos teóricos del materialismo antiguo consiste en que ignoró el hecho de que el mundo sensorial-objetual que rodea al hombre no es una "naturaleza" abstracta inmediatamente dada desde siempre y siempre igual a sí misma, sino, ya en sus más simples y cotidianos objetos, un producto de la industria y de la situación social, o sea, "un producto histórico..., resultado de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se irguió sobre los hombros de la anterior, desarrolló y amplió la industria y el tráfico de ésta y modificó su orden social a tenor de las alteradas necesidades".¹⁸

Es evidente que el sentido de esta crítica del materialismo antiguo no se limita a la observación —en última instancia trivial— de que el ambiente que rodea al hombre presenta huellas de manos humanas. El concepto marxiano de "objetivación" no es una mera alusión a la presencia de objetos artificiales, sino también y principalmente a la *función específica* —cualitativamente diversa de la de las cosas naturales— que tienen esos objetos artificiales en la actividad vital de los hombres. Todo objeto, igual una piedra que una copa de vino, se puede utilizar de modos varios en concretas situaciones diferentes. Pero, a diferencia de los objetos naturales, los productos del trabajo tienen, además, una *aplicación normal* dentro de la matriz real de la vida social (la copa de vino sirve para beber vino, el jabón para lavarse), y esa aplicación normal tiene una cuasi-corporización como norma ya en la propia forma física de los objetos del trabajo. Respecto de esos elementos de su entorno, los individuos tienen que desarrollar en sí mismos —en alguna medida— las cualidades humanas específicas que permiten el uso "adecuado" de los objetos del trabajo, o sea: se tienen que *apropiar* de esos productos del trabajo. A diferencia de la naturaleza, la esfera social aparece, ya en sus manifestaciones más elementales y básicas, como una esfera empapada de *normas*. En cuanto portadores o soportes objetuales de esas normas,^{18a} los productos del trabajo no son simplemente objetos de uso, sino también *valores* de uso.

Por vivir el hombre en un mundo así perhumanizado, en un mundo en el cual las capacidades y las necesidades humanas desarrolladas en el pasado se encuentran ya, como hadas

madrinas, en su forma objetivada, a la cabecera de su cuna, en un mundo en el cual los resultados de toda la precedente evolución social están ya a su disposición en forma material, le es posible empezar su desarrollo no en la incoación del primer principio, sino en el punto en que las generaciones anteriores lo han dejado. El trabajo, la objetivación de la naturaleza humana, es lo que constituye la posibilidad de una *historia* como tal: "Los hombres tienen historia porque tienen que *producir* su vida, y la tienen que producir de un modo determinado..."¹⁹

Pero hay que considerar el trabajo no sólo desde el punto de vista de su objeto, sino también respecto de su sujeto, puesto que el trabajo no transforma sólo la naturaleza exterior, sino que altera al mismo tiempo también *la naturaleza del hombre* mismo: "En el acto mismo de la reproducción se alteran no sólo las condiciones objetivas..., sino también los productores, porque sacan de sí mismos cualidades nuevas, se desarrollan ellos mismos a través de la producción, se transforman por ella, constituyen fuerzas y representaciones nuevas, nuevos modos de tráfico, nuevas necesidades y nuevo lenguaje."^{19a}

3. La apropiación histórica de la cosa como medio de producción o como objeto de consumo no significa solamente que el hombre incluye en su campo de actividad ámbitos cada vez más amplios de fenómenos naturales; implica también y al mismo tiempo —por el lado del sujeto— que el hombre se apropia de nuevas potencialidades esenciales humanas, de nuevas propiedades y capacidades humanas. Del mismo modo que unos nuevos objetos de consumo significan para el hombre nuevas posibilidades de goce,²⁰ así también unos medios de producción nuevos significan para él la aparición de nuevas capacidades productivas, de nuevas habilidades. "La apropiación de esas fuerzas [se trata de las fuerzas de producción, G.M.] no es ella misma sino el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción."²¹

Eso significa que a la acumulación de riqueza material por un lado corresponde por el otro una acumulación de capacidades humanas. "Lo que realmente se 'amontona', pero no como masa muerta, sino como algo vivo, es la *habilidad* del trabajador, el grado de desarrollo del trabajo. (De todos modos... el estadio de desarrollo de la fuerza productiva del trabajo alcanzado en cada caso y del que en cada caso se parte no existe sólo como disposición, capacidad del trabajador, sino también y al mismo tiempo en los

órganos objetuales que ese trabajo se ha procurado y que renueva cotidianamente.) Éste es el verdadero *prius* que constituye el punto de partida, y este *prius* es resultado de un decurso evolutivo."²²

Del modo más general es posible decir que *el hombre desarrolla sus capacidades de producción al objetivarlas*. La producción históricamente primera del objeto no procede de un modo adecuado, sino que, por regla general, se debe a alguna "afortunada circunstancia", a una combinación de acontecimientos de la que destacan con relativa pureza las conexiones objetivas con cuya ayuda resulta configurable el objeto incluso sin contar más que con las insuficientes capacidades dadas. (Desde luego que ese "azar" se puede dar sin intervención humana alguna; pero también es obvio que se puede producir —ya en un estadio algo adelantado— como resultado de una actividad investigadora del hombre.) A través del repetido proceso de la producción, de la configuración de objetos, el hombre se va haciendo finalmente dueño de su propia forma de actividad, del "juego" de sus potencialidades, y sólo a través de ese proceso llega a ser capaz de llevar a cabo su trabajo incluso en circunstancias poco favorables y de configurar externamente la totalidad de su capacidad objetivadora.²³

¿En qué consiste el contenido objetivo de esa capacidad adquirida? La apropiación subjetiva de un medio de producción implica la formación de un tipo de actividad que ponga el medio y el objeto en la relación necesaria para la realización de la finalidad deseada por el sujeto. (Más adelante se discutirá la problemática de la finalidad.) La capacidad se presenta así como transposición de determinadas conexiones naturales objetivas a la esfera de la actividad del sujeto. La aparición de nuevas capacidades significa, pues, que el hombre incluye estructuralmente en su actividad y aplica activamente regularidades naturales que *no son* leyes de su propia naturaleza biológica, pero sin alterar esta última. El hombre es, pues, capaz de *transformar en leyes, en principios de su propia actividad un ámbito cada vez más amplio de conexiones y regularidades naturales*. Eso es lo que quiere decir Marx cuando escribe que el hombre condensa en sí todas las fuerzas de la naturaleza para volver a irradiarlas, que las "aspira y las expira".²⁴

4. Cada acto singular de actividad humana supone la preexistencia de una *necesidad* determinante de la actividad.²⁵ Pero en el proceso histórico total esa relación se invierte. Desde luego que

lo que funciona como primer punto histórico de partida y, al mismo tiempo, como presupuesto de la producción es el conjunto originario de necesidades biológicas del hombre. Pero no es posible entender la actividad social del trabajo en su proceso histórico como una actividad de satisfacción de necesidades naturales eternamente inmutadas. Las necesidades que efectivamente determinan la producción no son las necesidades originarias en su crudeza natural, sino las necesidades originadas por la misma producción. Las necesidades "son tan producidas... como los productos y como las varias habilidades de trabajo... Cuanto más se ponen como *necesarias* las necesidades engendradas por la producción misma, las necesidades sociales que son ellas mismas el *offspring* de la *social production* e *intercourse*,*⁵ tanto más se desarrolla la riqueza real. Materialmente considerada, la riqueza consiste simplemente en la multiplicidad y variedad de las necesidades".²⁶ Es el objeto producido por el hombre lo que origina la necesidad humana colectiva del mismo.²⁷

El carácter histórico de las necesidades humanas es una consecuencia de la misma actividad del trabajo.

(a) El objeto que sirve para la satisfacción de las necesidades humanas no es un objeto inmediatamente natural, sino un objeto alterado por la actividad de la producción. Las necesidades del hombre social no se orientan simplemente a un objeto natural de determinadas propiedades químicas, físicas, etc. (como es el caso de la necesidad de los demás animales), sino a un producto de determinado carácter humano-social. Precisamente por eso se alteran —históricamente contemplados— los deseos y las necesidades "naturales" presentes en cada formación social, y cambiando de forma y de orientación,²⁸ o sea, asumiendo en su contenido concreto un carácter también histórico-social. Como es sabido, Marx suele ilustrar este hecho de la historización o socialización de las necesidades y los deseos naturales con el ejemplo de la satisfacción del hambre. Marx escribe al respecto que "la producción suministra el *finish**⁶ del consumo. Por de pronto, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado que se tiene que consumir de un modo determinado que sólo la producción misma puede mediar. Hambre es hambre,

* 5 ...el fruto de la producción y el tráfico sociales...

* 6 ...la cualidad final, el acabado del consumo...

pero un hambre que se aplaca con carne cocida y comida con tenedor y cuchillo es un hambre diferente de la que engulle carne cruda sin más ayuda que la mano, las uñas y los dientes. Por lo tanto, la producción produce no sólo el objeto del consumo, sino también el modo del consumo, y no sólo objetivamente, sino también subjetivamente".²⁹

(b) En el curso de la producción aparecen necesidades completamente nuevas, *sociales* por su origen y por su contenido. El ser-mediado de la actividad humana, el hecho de que la relación del hombre con el objeto de sus necesidades está mediada por otros objetos (por eso mismo llamados "medios"), produce una necesidad social de objetos en modo alguno adecuados a la satisfacción inmediata de una necesidad individual. Marx considera que la dinámica de esas necesidades sociales nacidas de la naturaleza de la producción material es uno de los motores principales de la evolución de la sociedad. "En la mayoría de los casos las necesidades surgen de la producción o de una situación general basada en la producción. El comercio mundial gira casi exclusivamente en torno de necesidades que no lo son del consumo individual, sino de la producción."³⁰

Uno de los rasgos esenciales de la teoría marxiana de la revolución es que Marx atribuye una importancia fundamental a las nuevas necesidades radicales que se desarrollan en el proceso capitalista de producción y en la lucha por la transformación de las condiciones ópticas inmediatas de la clase oprimida, pero que el proletariado no satisface, no puede satisfacer en las condiciones dadas. Así, por ejemplo, analiza detalladamente Marx la *Misère de la Philosophie* y también en el primer volumen del *Capital* (sección IV, capítulo 13, párrafo 9) cómo la misma gran industria capitalista y la naturaleza objetiva de la división del trabajo condicionada por ella, desarrollan la necesidad de universalidad, de "fluidez" de la función del trabajo e impiden, al mismo tiempo, la satisfacción de esa necesidad socio-económica. Esta acentuación de la significación revolucionaria de las necesidades "radicales" —de las necesidades que por su propia naturaleza rebasan las posibilidades productivas y sociales dadas— coincide plenamente con la tesis teórica general de Marx según la cual la contradicción entre las fuerzas productivas conquistadas y las condiciones y relaciones sociales existentes es el fundamento objetivo último de la situación revolucionaria, situación en la cual la "máxima" fuerza

productiva es la *clase revolucionaria* misma. Este problema cobra hoy una particular actualidad práctica y teórica en los países capitalistas desarrollados. En estos países ha quedado rebasada para básicos grupos de trabajadores la situación de la "revolución del hambre". Éste es el centro de las discusiones sobre la «nueva clase obrera» desarrolladas ante todo en Francia y en Italia.

(c) Sobre la base del carácter específico de la actividad vital humana —por el hecho, ante todo, de ser ésta una actividad social y consciente— se producen también *nuevas necesidades individuales* de carácter histórico-social, las cuales no se pueden considerar ya —al menos en su específica determinación material humana— como simples humanizaciones de la necesidad biológica. Algunas de estas necesidades individuales de carácter histórico-social se presentan en todas las formaciones sociales; por ejemplo, la necesidad de trabajo o de tráfico con los semejantes. Otras —como la necesidad estética— no nacen hasta un determinado estadio de la evolución histórica, pero a partir de él se estabilizan. Por último, hay necesidades (como la religiosa) que caracterizan sólo determinadas formaciones históricas.³¹ La aparición de estas necesidades cualitativamente nuevas, nacidas como consecuencias de la actividad productiva material, es lo que hace comprensible el que, junto a la actividad productiva material y en subordinación a las regularidades de ésta, surjan también otras formas de apropiación de la naturaleza (incluida la naturaleza del hombre) y otros tipos de producción humana. "La religión, la familia, el estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son sino modos *particulares* de la producción y caen bajo su ley general."³² La relación entre el hombre y su entorno se hace cada vez más complicada y abundante en aspectos; deja de ser una relación de utilidad determinada por la necesidad biológica.³³

Marx ha escrito lo siguiente para resumir su consideración de la relación entre la producción y el consumo, o entre las relaciones sociales que los median (la distribución y el intercambio): "La producción lo abarca todo, tanto a sí misma en la determinación contrapuesta de la producción cuanto los demás momentos. A partir de ella empieza cada vez el proceso".³⁴ El proceso del trabajo no empieza de nuevo cada vez gracias, ante todo, a esa dialéctica de la producción y la necesidad; por lo que hace a su efecto sobre la naturaleza y el

hombre, el proceso del trabajo adquiere un carácter en constante ampliación cuantitativa y cualitativa, en constante universalización. "Todo lo dotado de forma fija, como el producto mismo, etc., aparece sólo como momento, como fugaz momento de ese movimiento. El mismo proceso inmediato de la producción se presenta ahora sólo como momento. Las condiciones y las objetivaciones del proceso no son ellas mismas más que momentos de él, como sujetos del cual aparecen sólo los individuos, pero los individuos en relaciones recíprocas reproducidas o producidas por vez primera. Éste es el constante proceso de movimiento propio de los individuos, y en él se renuevan ellos mismos en la misma medida en que renuevan la riqueza que producen."^{34a}

Si el trabajo constituye el ser del hombre, entonces el hombre es esencialmente un *ser natural universal*, tanto en el sentido de que es *potencialmente* capaz de transformar en objeto de sus necesidades o de su actividad todos los fenómenos de la naturaleza cuanto en el sentido de que llega a serlo también de asumir en sí e irradiar de sí todas las "fuerzas esenciales" de la naturaleza, esto es, capaz de adaptar crecientemente su actividad a la totalidad de las leyes naturales y, consiguientemente, de alterar con penetración cada vez mayor su propio entorno en expansión progresiva.^{34b} "La universalidad del hombre se manifiesta de modo práctico precisamente en la universalidad que convierte la naturaleza entera en su cuerpo *inorgánico*, tanto porque la naturaleza es 1.º un medio de vida o alimento inmediato cuanto porque es 2.º la materia, el objeto y la herramienta de la actividad vital del hombre."³⁵ Este proceso de universalización del hombre se nos presenta con una determinación doble. Por un lado, aparece como *naturalización del hombre*, como metamorfosis del hombre, que pasa de ser un ente natural limitado a ser un ente natural cada vez más universal. Por otro lado, el proceso se manifiesta como *humanización de la naturaleza*, como "retroceso de la barrera natural", como una transformación de la naturaleza por la actividad humana, transformación que tiene por consecuencia el que los objetos del entorno del hombre se conviertan en objetivaciones de las fuerzas de la naturaleza humana. Esta "unidad" de naturaleza y hombre se realiza en la producción material y en el tráfico social determinado por ella en medida diversa en cada época, pero de un modo progresivo y creciente en el curso de la evolución histórica. "La *sociedad*

es, pues, la unidad esencial consumada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza.”³⁶ La humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre se presentan como dos lados, dos determinaciones de un solo proceso (aunque en el curso de la evolución histórica ambos aspectos se pueden separar relativa y temporalmente, y hasta entrar en contraposición el uno con el otro), y su unidad se expresa en el “sive”^{*7} que tan gustosamente utiliza Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*: “el ser humano de la naturaleza o ser natural del hombre”; “Este comunismo es, en cuanto naturalismo consumado, = humanismo, y en cuanto humanismo consumado = naturalismo”.³⁷ Etcétera. “La misma historia es una parte real de la historia natural, del devenir hombre la naturaleza.”³⁸

La última frase citada muestra claramente que Marx considera el trabajo, la actividad productiva humana, según su doble aspecto y significación. El trabajo aparece, por un lado, en su determinación *antropológico-sociológica*, como proceso de autoproducción del hombre, de su autocreación en la historia. “El hombre socialista dispone de la prueba intuible, irresistible, de su nacimiento por obra de sí mismo, de su proceso genético, porque para él toda la llamada historia universal no es más que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre.”³⁹ Por otra parte, la producción humana aparece en su determinación *evolutivo-natural* como estadio supremo, como forma cualitativamente nueva del desarrollo de la naturaleza. “El trabajo es el fuego vivo, configurador, la caducidad de las cosas, su temporalidad, en cuanto que es su formación por el tiempo vivo.”⁴⁰ Eso no significa que Marx atribuya al trabajo y al hombre ni poca ni mucha importancia cosmológica. Apenas tiene sentido hablar de evolución o de desarrollo con referencia a la totalidad del cosmos. Pero con referencia a la determinada parte que nos es conocida de la naturaleza, la parte en la cual se siguen desarrollando procesos evolutivos, el trabajo, la producción social aparece —a tenor de nuestros actuales conocimientos— como la forma de evolución más intensa, más rápida, de efectos más amplios y expansivos, y no sólo como una aplicación o

* 7 La disyunción “o”.

adaptación externa e indiferente de los objetos naturales a las necesidades del hombre.⁴¹

1 MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* <sigla: MEF>, en MARX/ENGELS *Gesamtausgabe* [MEGA], Abteilung I, Band 3, pág. 87. <KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pág. 111.>

2 *Ibid.*, pág. 160. <Trad. cit., pág. 194.>

3 *Ibid.* <*Ibid.*>

4 MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf)*, 1857-1858, Moscú, 1939-1941, Berlín, 1953, pág. 376. <Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador), 1857-1858, vol. I, trad. Pedro Scaron, edición a cargo de José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI de España editores, 2.ª ed., 1972, pág. 435.>

5 AXELOS, KOSTAS, *Marx, penseur de la technique*, París, 1961, pág. 56.

6 MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie* <sigla: IA>, MEGA, Abteilung I, Band 5, pág. 10. <La Ideología Alemana, trad. Wenceslao Roces, 3.ª ed., Barcelona-Montevidéo, EPU y Grijalbo, 1970, pág. 19.>

6ª Pero tampoco parece aceptable, por otra parte, la concepción, frecuente en la literatura marxista, según la cual la ontología natural materialista feuerbachiana habría influido mucho en el desarrollo filosófico temprano de Marx. El análisis de los escritos juveniles de Marx no confirma en absoluto esa hipótesis. La concepción idealista-panteísta de la naturaleza que se encuentra en los primeros trabajos de Marx (principalmente en la tesis doctoral), concepción que subraya el carácter dinámico de los fenómenos naturales y de las esferas de la naturaleza y las contempla como manifestaciones de las fuerzas inconscientes del espíritu, desemboca a la vista del lector, sin terremoto intelectual alguno, sino muy paulatinamente, en una concepción materialista de la naturaleza que conserva los rasgos dinámicos de la concepción idealista inicial; el cambio en su conjunto se debe en el fondo a que en el sistema intelectual de Marx se transforma radicalmente la concepción de la relación ontológico-social entre la actividad material y la actividad espiritual. El camino del joven Marx desde el idealismo hasta el materialismo discurre constantemente por el estudio de la problemática *histórico-social*, por los intentos teóricos y prácticos de resolver esa problemática. La misma influencia fecundadora de Feuerbach sobre Marx se manifiesta en este terreno, en parte por su crítica de la filosofía y de la religión y en parte por su intento de transinterpretar la concepción hegeliana de la relación entre el individuo y la sociedad partiendo de un fundamento naturalista.

7 MEF, 162. <Trad. cit., pág. 195.>

8 *Ibid.*, 88. <Trad. cit., pág. 111.>

9 MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEGA, Abteilung I, Band 1, Halbband 1, 526.

10 Marx escribe lo siguiente a título de resumen: “La producción práctica de un mundo objetual, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, esto es, como un ser que se comporta respecto del género como respecto de su propio ser, o que se comporta respecto de sí mismo como ser genérico. Es verdad que también el animal produce. Se construye nidos, habitáculos, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero el animal no produce más que lo que necesita inmediatamente para sí mismo o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal produce sólo bajo el imperio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de

necesidad física, y produce verdaderamente sólo en esa libertad; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta, exento, a su producto. El animal no da forma a las cosas más que según el criterio y la necesidad de la *species* a la que pertenece, mientras que el hombre es capaz de producir a la medida de cualquier *species*; por eso compone el hombre también según las leyes de la belleza" (MEF, 88 <trad. cit., pág. 112>).

11 IA, 10. <Trad. cit., pág. 19.>

12 MEF, 88. <Trad. cit., pág. 112.>

13 MARX, *Das Kapital*, Bd. I, fünfte Auflage, Hamburg, 1903, 140. <C. I, pág. 130.>

14 Marx utiliza explícitamente esta analogía: cfr. *Kapital* I, 335-336. <C. I, pág. 303, n. 4.>

15 *Grundrisse*, 389. <Trad. cit., pág. 449.>

16 *Kapital* I, 143. <Trad. cit., pág. 133.>

17 MEF, 89. <Trad. cit., pág. 112.>

18 IA, 32. <Trad. cit., pág. 47.>

18ª Desde luego que los productos del trabajo no son sólo ni son los únicos portadores de las normas sociales, de las experiencias sociales acumuladas en general, y sus mediadores entre los individuos y las generaciones de individuos. Ya en el más primitivo estadio de la evolución hay que suponer junto al trabajo, como presupuesto universal de la socialidad, la existencia de dos sistemas básicos de reglas de la vida cotidiana: la *costumbre* y el *lenguaje*. Frente a la objetivación en sentido estricto que se realiza en los productos del trabajo, esos otros dos sistemas de reglas se pueden considerar *sistemas sociales de objetivación*. El modo como nacen de la unidad inicialmente indiferenciada de la producción y la vida cotidiana, y sobre la base de las tres formas básicas aducidas de objetivación, los tipos de objetivación superiores —la escritura, el sistema jurídico, el arte, la ciencia, etc.— es un momento esencial de la evolución histórico-social. (Además de la *Estética* de LUKÁCS, tratan detalladamente esta problemática: HELLER, AGNÈS, *A mindennapi élet* [La vida cotidiana], Budapest, 1970, y BENCE, GY., y J. KIS, *A nyelvi a mindennapi élet elméletében* [El lenguaje en la teoría de la vida cotidiana], *Altalános Nyelvészeti Tanulmányok*, 1970, vol. VII.)

19 IA, 19. <Trad. cit., pág. 31, n.>

19ª *Grundrisse*, 394. <Trad. cit., pág. 455.>

20 "...la riqueza objetivamente desplegada del ser humano es lo que en parte produce y en parte desarrolla la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva, un oído musical, un ojo para la hermosura de la forma, en resolución, *sentidos* capaces de goces humanos y que se actúan como fuerzas esenciales humanas" (MEF, 120 <Trad. cit., pág. 150>). Hablaremos aún de la constitución de nuevas formas de goce.

21 IA, 57. <Trad. cit., pág. 79.>

22 MARX, *Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, Berlín, 1962, 292 (páginas 352-353 de la edición por KAUTSKY, Stuttgart, 1910).

<Historia crítica de la teoría de la plusvalía, La Habana, ediciones venceremos, 1956, vol. II, pág. 276.>

23 "El consumo es lo que consume el acto de la producción... al exacerbar en capacidad, a través de la necesidad de repetición, la disposición desarrollada en el acto primero de la producción..." (*Grundrisse*, 14-15 <trad. cit., pág. 13>).

24 MEF, 160. <Trad. cit., pág. 193.>

25 Es muy característico de la concepción marxiana del hombre el que no separe tajantemente las necesidades de las capacidades, sino que las considere determinaciones recíprocamente condicionadas del individuo concreto activo. En los *Manuscritos económico-filosóficos* designa a menudo unas y otras conjuntamente mediante el término 'fuerzas esenciales'

<Wesenskräfte>. El hombre es un ente activo, esto es, capaz de satisfacer sus necesidades exclusivamente mediante el desarrollo de determinadas capacidades, y por eso la transformación de sus facultades o capacidades ya desarrolladas en actividad real le resulta necesidad específica. "Cada una de sus actividades esenciales y de sus propiedades, cada uno de sus impulsos vitales se le convierte en *necesidad*, en *constricción* y *miseria* que convierte su *ego-ismo* en necesidad de otras cosas y de otros hombres externos a él." (MARX-ENGELS, *Die heilige Familie* <sigla: SF>, MEGA, Abteilung I, Bd. 3, 296.) <La Sagrada familia y otros escritos de la primera época, trad. W. Roces, México, Grijalbo, 1962, pág. 187.> Esta última problemática ocupa mucho lugar también en las obras posteriores de Marx, principalmente en la interpretación del trabajo como necesidad específicamente humana (cfr. la crítica de la teoría smithiana del sacrificio o de la privación: *Grundrisse*, 505). El abismo o la escisión entre capacidades y necesidades es una consecuencia de la división del trabajo y de la alienación.

26 *Grundrisse*, 425-426.

27 La mala interpretación de la relación entre el trabajo y la necesidad provoca un frecuente error de la interpretación del pensamiento de Marx en su conjunto. "El punto de partida de toda la reflexión gnoseológica de Marx se encuentra esencialmente en su concepción de que la relación entre el hombre y su entorno no es sino la relación entre la especie y los objetos de sus necesidades", escribe L. KOLAKOWSKI en su ensayo "Karol Marks i klasyczna Definicja prawdy" [Karl Marx y la definición clásica de la verdad] en *Studia filozoficzne*, 1958, n.º 2, 47. Esa afirmación es falsa porque no tiene en cuenta la especificidad de la relación entre el hombre y la naturaleza; lo característico de esa relación, en efecto, no es, evidentemente, la existencia de necesidades, sino la producción de necesidades por la actividad del trabajo. Marx subraya intensamente que la primera relación verdaderamente histórico-humana del hombre con la naturaleza está constituida por la producción y por la constitución de las nuevas necesidades surgidas de la producción (cfr. IA, 17-18). <Trad. cit., pág. 28.> "La configuración varía de la vida material depende, naturalmente, en cada caso, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la producción cuanto la satisfacción de esas necesidades constituyen un proceso histórico que no se encuentra en borrego ni perro alguno..." (*Ibid.*, 61). <Trad. cit., pág. 83.> Marx precisa incluso que el partir de las necesidades y del consumo es la peculiaridad de los economistas reaccionarios (*Ibid.*, 504). <Trad. cit., pág. 617.> Por lo demás, su erróneo punto de partida lleva bastante inevitablemente a KOLAKOWSKI a atribuir a Marx unas opiniones gnoseológicas agnóstico-relativistas que le fueron totalmente ajenas, como, por ejemplo, la idea de que la articulación sensorial del mundo realizada por un hombre es tan "verdadera" como la realizada por una mosca (KOLAKOWSKI, *loc. cit.*, 5).

28 IA, 235-236, 596-597. <Trad. cit., págs. 543, 671.>

29 *Grundrisse*, 13. <Trad. cit., pág. 12.> También en MEF, 119-120.

<Trad. cit., págs. 148/9.> Dicho sea de paso: los cultivadores de la llamada *cultural anthropology* <antropología cultural> (Margaret Mead, Ruth Benedict, etc.) han probado con un imponente material fáctico que las diferencias entre las costumbres de la alimentación, del comportamiento sexual, etc., entre las varias sociedades son a menudo asombrosas. Con eso han probado empíricamente que esas necesidades y formas de actividad, tan a menudo consideradas puramente biológicas, "instintivas", son en realidad de determinación histórico-social.

30 MARX, *Das Elend der Philosophie*, traducción alemana de Bernstein y Kautsky, 2.ª ed., Stuttgart, 1892, 13. <KARL MARX, *Misère de la philosophie*, con prólogo de Henri Mougín, Paris, Editions Sociales, 1961, pág. 53.> La complicada dialéctica del desarrollo de las fuerzas productivas, las necesidades de la producción y las necesidades individuales

es objeto de estudio por Marx en el volumen I del *Capital*, con el concreto ejemplo de la revolución industrial.

31 Como estas necesidades se explican sobre todo por la socialidad y la consciencia del hombre, hay que tener en cuenta estos momentos para comprender la regularidad de su génesis. Volveremos a hablar de ello.

32 MEF, 115. <Trad. cit., pág. 143.>

33 *Ibid.*, 113-119. <Trad. cit., págs. 142-149.>

34 *Grundrisse*, 20. <Trad. cit., pág. 20.>

34^a *Ibid.*, 600.

34^b La universalidad del trabajo es una *tendencia intrínseca* que se sigue de las determinaciones básicas específicas de esa actividad.

Pero el mismo *proceso de trabajo* en cuanto "actividad teleológica para la producción de valores de uso", común a todas las formas sociales de vida (*Kapital*, I, 146) <trad. cit., pág. 130>, es a su vez una *abstracción* que, de hecho, no se presenta concretamente sino como *proceso de producción* históricamente determinado, o sea, en una forma social determinada en cada caso. Las determinadas formas sociales de la producción, las relaciones y situaciones sociales de la producción, pueden, de todos modos, no sólo promover o reprimir la realización de esa tendencia —el desarrollo, esto es, de los factores objetivos y subjetivos de la producción (fuerzas productivas)—, sino incluso bloquearla, impedirle, y a veces duraderamente. Este efecto se puede producir por obra de varios mecanismos sociales que —en medidas varias— se suelen presentar en las distintas sociedades precapitalistas: en éstas "la reproducción de relaciones presupuestas" —más o menos espontáneas, pero también, en otros casos, históricamente producidas, aunque siempre cristalizadas en tradición— entre el individuo y su comunidad, y una existencia objetiva *determinada, predeterminada para el individuo* —tanto en su comportamiento respecto de las condiciones del trabajo cuanto en su comportamiento respecto de sus colaboradores, sus compañeros tribales, etc.— son el fundamento de la evolución *limitada*, pero al abolirse-superarse su limitación se presenta como decadencia y muerte" (*Grundrisse*, 386). <Trad. cit., pág. 446.> Los aludidos mecanismos sociales pueden ser, por ejemplo: la regulación y limitación directa, estatal o, en general, pública, del proceso de producción (caso de varias sociedades asiáticas y del feudalismo); la desviación del desarrollo de la actividad del trabajo hacia varios canales improductivos para la evolución de conjunto de la sociedad (tendencias a la elaboración individual-artística del producto, principalmente en la artesanía precapitalista, en cuanto obstaculiza la tendencia al desarrollo de la productividad o a la racionalización del proceso de producción); mecanismos que inhiben la génesis de situaciones y relaciones sociales que (en el estadio históricamente dado) serían presupuestos del desarrollo superior de la producción, por ejemplo, los específicos mecanismos "igualitarios" de los varios tipos de sociedades primitivas o de las comunidades aldeanas arcaicas (tipos varios de trueque ceremonial: potlach, etc., mir, mushaa); organizaciones sociales que fijan un estadio dado y una extensión dada de la división del trabajo y de las relaciones de intercambio, impidiendo así su expansión y su homogenización (como los varios tipos de intercambio regulado inter e intracomunal, el sistema Yaimani de la India, que ya estudió Marx, etc.); la influencia de las motivaciones productivas por medio de determinados sistemas axiológicos e ideológicos; etc. Marx habla muchas veces de este problema en un plano general, ante todo a propósito del *estancamiento* de las sociedades "asiáticas" (por ejemplo, en *Kapital* I, 322-323). <Trad. cit., págs. 291/2.> La concepción según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas (identificadas, además, con el simple progreso técnico) es un proceso irrefrenable, autónomo y automático, movido por una necesidad natural —concepción idénticamente presente en el marxismo de los socialdemócratas y en el de Stalin—, es por completo ajena al pensamiento de Marx. (Véanse a este respecto las observaciones de Marx en la sección IV del volumen I del *Capital*, a propósito de los

presupuestos sociales de la aparición de la manufactura y de la gran industria mecanizada.)

35 MEF, 87. <Trad. cit., págs. 110/11.>

36 *Ibid.*, 116. <Trad. cit., pág. 146.>

37 *Ibid.*, 122 y 114. <Trad. cit., págs. 152, 143.>

38 *Ibid.*, 123. <Trad. cit., pág. 153.>

39 *Ibid.*, 125. <Trad. cit., pág. 155.>

40 *Grundrisse*, 266. <Trad. cit., pág. 306.>

41 Recordaremos en este punto que la mayoría de los equívocos y deformaciones ya crónicas de varias interpretaciones de Marx resultan del hecho de que se interpreta esta dúplice determinación del trabajo —totalmente en contra de las intenciones de Marx— separando y estrechando los dos aspectos. Algunos —como K. AXELOS en su libro ya citado— no ven en el trabajo, ignorando su función antropológica, más que una modificación externa de los objetos naturales y, consiguientemente, un dominio *meramente técnico* del hombre sobre la naturaleza. Otros, ignorando a su vez completamente la función transformadora de la naturaleza, determinan la significación positivamente antropológica de la producción exclusivamente por el hecho de que produce los objetos que llegan al consumo y posibilita así una rica satisfacción de las necesidades humanas. En este sentido escribe, por ejemplo, HANS BARTH: "Marx llama autoalienación o autoextrañación al proceso del trabajo que conduce a una objetivación del hombre en su producto... Gracias al trabajo nace un objeto que posee una especie de existencia independiente. Pero como estos objetos no son fines en sí mismos, sino medios de la conservación de la vida, no cumplen su destino más que si son de nuevo «abolido-superados» y aniquilados, sirviendo de goce al hombre y manifestándose en ese goce como medios de su reproducción. Así, pues, mientras la humanidad vive en «situaciones espontáneas», la autoextrañación por la cual se produce un bien es retrocaptada" (*Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945, 118). Prescindiendo de la identificación por Barth de objetivación y extrañación o alienación, identificación que es según Marx el principal error idealista de la *Fenomenología* de Hegel y de la ciencia económica burguesa (MEF, 162-163 <trad. cit., págs. 196/97>, y *Grundrisse*, 137 y 716 <trad. cit., pág. 161>), pues es un problema en el que todavía no podemos entrar, no será superfluo observar lo siguiente: una concepción según la cual la producción por el consumo es una producción "natural" y "humana" es absolutamente incompatible con las ideas de Marx, el cual ha defendido la fórmula ricardiana de "la producción por la producción" contra sus críticos pequeño-burgueses que le contraponían la fórmula "producción por el consumo". En la *Historia crítica de las teorías de la plusvalía* escribe Marx que "Ricardo quiere la producción por la producción, y lleva razón. Si se objeta a eso, como lo han hecho sentimentales enemigos de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, es que se olvida que producción por la producción no quiere decir sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí misma" (Parte 2, Berlín, 1959, 106-107 [pág. 309, Bd. II, Teil 1, de la edición por Kautsky, Stuttgart, 1905] <trad. cit., vol. I, pág. 405>). La producción capitalista es la primera gran forma histórica que rompe el punto de vista "limitado" y "mezquino" de las sociedades arcaicas; en ella aparece por vez primera "la producción como finalidad del hombre y la riqueza como finalidad de la producción". Pero en la sociedad capitalista la riqueza no aparece como finalidad de la producción sino en "forma cosificada", existente fuera de los individuos; precisamente por eso, "esa plena elaboración de la interioridad humana aparece como total vaciamiento, esa objetivación universal aparece como total alienación, y la destrucción de todas las finalidades unilaterales determinadas aparece como sacrificio de la finalidad propia al servicio de una finalidad completamente externa" (*Grundrisse*, 387 <trad. cit., pág. 448>). Pero como suscita en las grandes masas de la población necesidades

nuevas, sociales *par excellence*, y, por otra parte, reduce cada vez más el tiempo de trabajo socialmente necesario para la elaboración de los productos, el capital pone "crecientemente el [tiempo, G.M.] superfluo como condición —*question de vie et de mort*— del necesario" (*Ibid.*, 593), y produce así los presupuestos de una forma de producción social en la cual la riqueza aparece ya inmediatamente como "universalidad de las necesidades, las capacidades, los goces, las fuerzas productivas, etc. de los individuos, producida en el intercambio universal" (*Ibid.*, 387 <trad. cit., pág. 447>).

EL HOMBRE COMO SER NATURAL, SOCIAL Y CONSCIENTE

La concepción del hombre como ente que trabaja y es, por lo tanto, universal no agota en absoluto el concepto marxiano de naturaleza humana. Los momentos antes discutidos implican otras determinaciones que los completan y los desarrollan y son inseparables de ellos. Por eso las hemos supuesto ya, aunque fuera implícitamente.

Ante todo, el hombre es un *ente genérico*, esto es, un ser social y comunitario. "Como el ser humano es el verdadero ser-comunitario de los hombres, éstos crean, producen mediante la actuación de su ser el ser-comunitario humano, el ser social, que no es ningún poder abstracto y general frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu,¹ su propia riqueza."² Esta descripción del ser humano como comunidad contiene dos momentos íntimamente enlazados. Significa, por un parte, que el hombre no puede llevar una vida humana, no puede ser hombre como tal más que en su relación con los demás y a consecuencia de esa relación. La concepción del hombre como átomo metafísico y su presupuesto, la idea de la posibilidad de una existencia humana fuera de o independientemente de la comunidad, es una ilusión filosófico-ideológica producida por los individuos que viven en las condiciones y relaciones cosificadas de la producción mercantil y se encuentran reunidos por esas relaciones.³ (Este momento es el particularmente subrayado por el término marxiano "comunidad" <*Gemeinwesen*>.) Por otra parte, el individuo no es individuo humano más que en la medida en que se apropia de las capacidades, las formas de conducta, las ideas, etc., originadas y producidas por los individuos que le han precedido o que coexisten con él, y las asimila (más o menos universalmente) a su vida y a su actividad. Así, pues, el individuo humano concreto como tal es un producto en sí mismo histórico-social. "La actividad social y el espíritu social no existen en modo alguno sólo en la forma de actividad inmediatamente común y espíritu inmediatamente común... Cuando actúo científicamente, etc., actividad que sólo puedo ejecutar en comunidad inmediata con otros, soy activo socialmente porque lo soy como hombre. No sólo el material de mi actividad se me da como producto social —igual que el lenguaje mismo en el que actúa el pensador—, sino que mi propio existir es actividad social... El

individuo es el *ser social*. Por eso su manifestación vital —aunque no se presente en la forma inmediata de una manifestación *comunitaria*, realizada junto con otros— es manifestación y confirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *diferentes*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual es un modo más o menos *particular* o *general* de la vida genérica, y la vida genérica vida individual más o menos *particular* o *general*.”⁴ (Marx expresa a menudo —aunque no siempre, dada la asistematicidad de su léxico— este aspecto mediante el concepto de “ser genérico” <*Gattungswesen*>.) Los dos aspectos aquí discutidos de la socialidad humana están ya dados por el trabajo en cuanto actuación vital humana específica. Por una parte, el trabajo no es posible sino como actividad colectiva (realizándose ese carácter colectivo directamente o a través de mediaciones). Mientras las fuerzas productivas sociales de los individuos —tanto en sentido objetivo-cósmico cuanto en sentido subjetivo— están relativamente poco desarrolladas, mientras se enfrentan con una naturaleza relativamente poco alterada, el trabajo es de un carácter imeditamente colectivo, es trabajo de grupo o, por lo menos, trabajo condicionado, determinado por la pertenencia de los individuos a una comunidad “espontánea”: “La comunidad misma aparece como la primera gran fuerza productiva”⁵ El ulterior desarrollo de las fuerzas productivas posibilita una producción autónoma de los individuos aislados, no regulada por vínculos comunitarios inmediatos; pero ese desarrollo mismo no es posible sino por el de la división del trabajo y el del intercambio, por el hecho de que los hombres producen *los unos para los otros*, por el hecho de que sus productos se complementan recíprocamente; así, pues, la abolición-superación <*Aufhebung*> del carácter *inmediatamente colectivo* de la actividad productiva no es posible más que pasando por la *persociación* o socialización <*Vergesellschaftung*> de su contenido, de su determinación interna. “El hombre no se singulariza sino a través de y por el proceso histórico. Originariamente aparece como *ser genérico*, *ser étnico*, *animal gregario*, y en modo alguno como ζῷον πολιτικόν *⁸ en sentido político. El intercambio mismo es un medio capital de la

* 8 Expresión griega usada técnicamente por Aristóteles; significa “animal urbano”, “animal social”.

singularización. El intercambio hace superflua la horda y la disuelve. Esto ocurre en cuanto que la situación se ha transformado de tal modo que el hombre, singularizado, se refiere ya sólo a sí mismo, pero los medios necesarios para ponerse como singular se han convertido en su hacerse general y común.”⁶ Por otro lado, la actividad del individuo productor mismo —dejando aparte las relaciones que en cada caso tenga con otros individuos— es siempre, en cuanto que se rebasa las formas de trabajo más primitivas, instintivas, una actividad de carácter histórico-social, en el sentido de que los medios de trabajo utilizados y la capacidad de usarlos descansan siempre en la apropiación y la aplicación de las fuerzas productivas y las formas de actividad creadas ya antes por las generaciones precedentes.⁷ La determinación del trabajo humano como actuación vital mediada por objetos implica la propiedad de que el trabajo vivo no se puede realizar más que pasando por la recepción y el “consumo” del trabajo muerto;⁸ de este modo se presenta cada acto individual de producción como un acto determinado históricamente.

Ya eso pone de manifiesto que los dos indicados momentos del “ser-genérico” del hombre (a saber, la colectividad y la determinación histórico-social) son de hecho dos aspectos de una misma constelación, que sólo pueden existir juntos y en relación recíproca. El individuo no puede apropiarse de las fuerzas materiales y espirituales históricamente producidas si no es a través de la colectividad humana, del tráfico con otros hombres. El niño encuentra dado un medio humanizado, configurado por el trabajo humano, materialización de fuerzas esenciales humanas, pero no le son aún dados directamente los objetos en su estructura humana. “Ni la naturaleza en sentido objetivo ni la naturaleza en sentido subjetivo existen de modo inmediato y adecuado para el ser humano.”⁹ En cuanto objetos *humanos* están dados sólo como tarea. Para poder comportarse respecto de ellos en cuanto objetivaciones de potencialidades esenciales humanas hay que desarrollar la capacidad de usarlos o de producirlos, la cual no es una facultad naturalmente dada. Pero esto —en lo que respecta, al menos, a las formas básicas de comportamiento y a las formas objetivas de la actividad— no puede conseguirlo el niño más que por la mediación de los adultos, esto es, de la sociedad, de las formas de colectividad existentes en cada caso (familia, etc.); por lo demás eso explica que el proceso requiera un tiempo

tan asombrosamente corto.¹⁰ Pero, por otra parte, las interrelaciones entre los individuos —prescindiendo aquí de las formas de existencia primitivas e instintivas que constituyen el punto de partida de la evolución específicamente humano-social— no son nunca relaciones naturales inmediatas. En cuanto relaciones entre determinados individuos *históricos*, tienen siempre como presupuesto las formas de tráfico material y espiritual que encuentran dadas dichos individuos y luego modifican por su propia actividad, sin que dejen de fijar las posibilidades y los límites de su propia individualidad, de su modo de vida y de sus relaciones recíprocas.

Desde luego que la socialidad del hombre no se reduce al acto de producción.¹¹ La socialidad es un rasgo esencial del individuo *entero* y penetra en todas las formas de su actividad vital. En la producción misma, sobre la base de las situaciones y relaciones sociales producidas en el proceso inmediato del trabajo, se constituyen en el curso de la evolución histórica esferas de ciertas formas específicas de actividad social, dotadas de una independencia relativa, como la distribución y el intercambio, la estatalidad con sus instituciones históricas, etc. El descubrimiento de la relación entre el proceso inmediato de la producción y estas formas es uno de los objetivos más importantes y más conocidos de la concepción marxiana de la historia. Al mismo tiempo, la vida colectiva, social, produce también nuevas necesidades individuales, ante todo la necesidad de trato humano.

La concepción marxiana de la relación entre el individuo y la sociedad se basa en esas consideraciones. “En este punto resulta, desde luego, que el desarrollo de un individuo está condicionado por el desarrollo de todos los demás con los que se encuentra en relación directa o indirecta, y que las distintas generaciones de individuos que entran en relación unas con otras tienen una determinada conexión entre ellas, que los individuos posteriores están condicionados en su existencia física por sus predecesores, asumen las fuerzas productivas y las formas de tráfico acumuladas por éstos y quedan así determinados en sus propias relaciones recíprocas. En resolución, queda claro que ocurre una evolución y que la historia de un individuo singular no se puede en modo alguno arrancar de la historia de los individuos precedentes y coetáneos, sino que está determinada por ésta.”¹²

Es necesario subrayar dos momentos de ese contexto. Primero,

que las condiciones histórico-sociales que determinan al individuo no se deben entender como cadenas externas y ajenas que tienden a atrofiar, reprimir, etc., sus inclinaciones y aspiraciones “auténticas”.¹³ Esas condiciones son, por el contrario, las auténticas condiciones intrínsecas de su individualidad concreta, esto es, condiciones a su vez apropiadas, convertidas en elementos y rasgos esenciales de la personalidad del individuo. “Pero *el hombre* no es una esencia abstracta en reposo fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre*, el estado, la *societas*.”¹⁴ Las capacidades, las necesidades, las formas de tráfico, etc., objetivadas en la realidad social-material se convierten, por su apropiación, en elementos intrínsecos, de contenido, del ser humano del individuo, y la individualidad concreta específicamente humana no se origina sino a través de la participación activa en el mundo producido por el hombre, a través de una determinada apropiación de éste. En determinadas fases históricas y para determinadas clases —y con carácter de ley universalmente válida dentro de la esfera de la extrañación o alienación—, las condiciones sociales y las particulares formas de vida determinadas por ellas se constituyen en barreras externas para el individuo, en fuerzas extrañas que inhiben su personalidad y la deforman. Pero eso se debe a que el ser social dado y la participación activa en él desarrollan en los individuos necesidades, capacidades, aspiraciones y potencias humanas sociales cuya realización o satisfacción ese mismo ser social no posibilita más que unilateralmente, deformadamente, o de ninguna manera. Esa escisión interna del individuo, a consecuencia de la cual no siente ya su vida como vida suya, se explica por la escisión y la autocontradictoria de la realidad socio-mundanal misma en la que viven esos individuos y por la que están determinados.^{14a} En segundo lugar, hay que decir que sería un error el interpretar la determinación histórico-social del individuo en el sentido de que toda concreta individualidad humana fuera descomponible y reducible sin resto a un conjunto definido de determinaciones sociales (o sociales y biológicas) y consiguientemente comprensible como resultado mecánico del funcionamiento de esas determinaciones.¹⁵ El hombre no es pura pasividad, no es la impronta de su entorno material y social. Como ya se ha dicho, los elementos de su entorno no se convierten en momentos intrínsecos de su individualidad, sino en la medida en que se los *apropia*, esto es, como consecuencia de su propia actividad.

Esta actividad y sus consecuencias sociales son los agentes que principalmente constituyen y configuran de modo inmediato al individuo en cuanto individuo específicamente humano. Todo individuo concreto encuentra dado más o menos estrictamente, pero siempre, con la situación histórica existente, con su posición de clase en ella, etc., el círculo de sus formas de comportamiento y actividad posibles y el carácter general de sus consecuencias sociales. Precisamente por eso es posible prever en sus tendencias principales las formas sociales de comportamiento, las posibilidades históricas de grandes grupos de individuos, de clases, por ejemplo. Pero de ningún entorno social es posible deducir, por detalladamente que se lo analice, la necesidad de una determinada acción individual o de un determinado carácter individual. La determinación de una vida concreta no se puede entender más que analizando la interacción entre el entorno social y la actividad individual. Por usar la hermosa expresión de L. Kolakowski, diremos que la evolución de la individualidad ocurre en un diálogo ininterrumpido entre el hombre y el mundo, entre la actividad objetual y la realidad social.¹⁶ El hombre no puede construirse la vida más que con el material que la sociedad le pone a disposición. Pero, incluso en la época de más universal alienación, es el hombre *mismo* el que —dentro de límites tan estrechos como lo sean— construye la vida con ese material.

Mientras que en el análisis del proceso de producción la evolución histórica se revela como el proceso por el cual el hombre deviene un *ente natural universal*, esa misma evolución aparece desde el presente punto de vista como el proceso en el cual el hombre deviene *ente social universal*. La intensa ampliación de la producción llega a ser posible porque adquiere carácter social no sólo en su forma abstracta (plano en el cual toda concreta actividad de trabajo tiene carácter social, puesto que sólo es posible por la apropiación de las capacidades y los medios históricamente producidos, apropiación que se realiza en el tráfico social), sino también su contenido concreto, o sea, porque los individuos empiezan a producir *los unos para los otros*, sus productos se complementan recíprocamente, su trabajo se convierte —“a espaldas suyas”, sin duda— en auténtica componente integrante de un trabajo total social, y los productos se convierten en producto común del trabajador colectivo, esto es, de un personal trabajador compuesto. En el lugar de las pequeñas comunidades cerradas, en las que se trabaja *juntos*,

comunitariamente, aparecen formaciones sociales cada vez más amplias, mayores, cuyos miembros trabajan de una forma u otra *los unos para los otros*. La actividad del individuo se hace objetivamente dependiente de la actividad de un ámbito de individuos cada vez más amplio; al mismo tiempo se constituyen para los individuos las condiciones históricas más elementales, en las cuales pueden apropiarse de las experiencias, el saber y la riqueza del mundo acumulados por la humanidad entera, y utilizarlos. La historia de las hordas, las tribus y las etnias origina paulatinamente la historia universal, y el individuo mismo se convierte en un ente universal, en un ser *histórico-universal*. “Sólo con ese desarrollo universal de las fuerzas productivas” “se pone un tráfico *universal* entre los hombres”, lo cual “ha puesto finalmente individuos *histórico-universales*, empíricamente universales, en el lugar de los locales”.¹⁷

Al mismo tiempo, esa ampliación del tráfico entre los hombres produce —si se atiende a la tendencia más general de la evolución histórica— las condiciones de la autonomía del hombre individual respecto de su propio entorno y, sobre la base de esa autonomía, las condiciones del despliegue de la interioridad humana, de la individualidad humana real. “Cuanto más atrás retrocedemos en la historia, tanto más dependiente se nos parece el individuo —por tanto, también en cuanto individuo productor—, tanto más perteneciente a un todo mayor...”;^{17a} los individuos de las pequeñas comunidades “mezquinas”, cerradas, típicas de los períodos arcaicos de la evolución histórica, se presentan como meros *accidentes* de aquella sustancia comunitaria.^{17b} El hombre no deviene realmente individuo, sino en el curso de la evolución histórica, y precisamente por el hecho de que esa evolución, a través del tráfico, cada vez más universal —principalmente a través del intercambio—, disuelve aquellas pequeñas comunidades que parecían, por así decirlo, *presupuestos naturales* de la vida individual, dato previamente dado e inmutable. En este sentido la universalización y la individualización del hombre son un proceso unitario, aunque esa unidad (como se indicará más adelante) no se realice, durante toda una gigantesca época histórica, sino a través de contraposiciones (la universalización es en la era de la alienación la unidad de la individualización y la despersonalización). Otro de los rasgos característicos de la naturaleza humana que aduce Marx es la consciencia, el ser-consciente. “La actividad

vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Precisamente y exclusivamente por eso es el hombre un ente genérico. O también: es un ente consciente, o sea, su propia vida le es objeto, precisamente porque es un ente genérico.”¹⁸

El animal se comporta, dentro del marco de una actividad limitada, de un modo inmediato respecto de los objetos de su necesidad permanente, biológicamente determinada. El ámbito de los objetos que consigue insertar en su actividad es limitado, razón por la cual sólo un grupo relativamente limitado de objetos y de propiedades objetuales tiene significación orientadora para el animal y le sirve como objeto de su actividad psíquica (en la medida en que está suficientemente justificado el hablar de actividad psíquica a propósito, al menos, de las especies superiores.) Incluso cuando se trata de objetos de importancia vital para él, sólo son significativas para el animal las propiedades que “señalizan” un efecto de importancia biológica. No se trata sólo de que el animal no configure su entorno sino en la medida de las necesidades de su especie, sino, además, de que sólo consigue orientarse de acuerdo con ese criterio. Por eso la reproducción y la estructuración del mundo en la “cabeza” de un animal y en la de un hombre difieren no sólo en pobreza o riqueza. Como la actividad vital del animal es una actividad inmediata en la que coinciden el motivo (el estímulo de la actividad) y el objeto (al que se orienta la actividad), la cosa no se le presenta nunca independientemente de la necesidad actual, sino sólo y siempre fundida con ésta. La articulación del entorno dada en las percepciones del animal depende de su necesidad del momento y, en general, de los rasgos momentáneos de la situación sensorialmente dada, y carece de permanencia objetiva. No existe, pues, *para el animal*, ningún mundo como objeto, independiente, y tampoco existe el animal mismo como sujeto independiente de su objeto. El animal no tiene ser-consciente. “Cuando existe una relación, esa relación existe para mí; el animal no se relaciona con nada, no tiene relaciones.”⁹ Para

* 9 Marx utiliza aquí una posibilidad expresiva ofrecida por la etimología común de 'Verhältnis' (traducible por 'relación' y, en otros contextos —matemáticos— por 'razón' y 'proporción') y 'Verhalten' (traducible por 'comportamiento', 'conducta'). Una versión bárbara de su texto que recogiera todos sus matices podría ser ésta: “Cuando existe un portarse-respecto-de, ese portarse-respecto-de existe para mí; el animal no se-porta-respecto-de nada,

el animal, su relación con otros entes no existe en cuanto relación.”¹⁹

En el trabajo humano como actividad objetualmente mediada dejan de coincidir inmediatamente el motivo y el objeto de la acción. La acción orientada al objeto no es idéntica con la satisfacción inmediata de la necesidad, porque no aspira a aferrar el objeto natural previamente dado y adecuado para el consumo, sino a trasformarlo (a menudo a través de múltiples mediaciones); por eso el trabajo produce y supone necesariamente una ruptura de la fusión animal de necesidad y objeto, de sujeto y objeto; el trabajo engendra el ser-consciente y el ser-auto-consciente del hombre. Sólo es posible una actividad productiva específicamente humana cuando es posible la contraposición y comparación del *objetivo* en cuanto imagen ideal de la forma deseada del objeto con la cosa objetiva actualmente *presente*, percibida, cuando la actividad se convierte en actividad dirigida por el fin y controlada por el fin.^{19a} De este modo el mundo objetual aparece al hombre con independencia de la relación del individuo con él, como realidad *objetiva* frente a la cual llegan a consciencia como subjetivos los deseos humanos, los fines y las necesidades, el mundo interior emocional e intelectual del hombre. El trabajo mismo es, a consecuencia de su carácter finalístico, actividad conjunta de la mano y el cerebro, y el producto del trabajo aparece necesariamente como objetivación simultánea de capacidades físicas y capacidades espirituales. “El hombre individual no puede actuar sobre la naturaleza sin activar sus músculos bajo el control de su propio cerebro. Del mismo modo que en el sistema natural la cabeza y la mano van ya juntas, así también el proceso del trabajo unifica el trabajo cerebral y el trabajo manual.”²⁰

En la caracterización del ser-consciente humano Marx presupone siempre la *intencionalidad* del mismo. La consciencia es consciencia de *algo*, tiene una orientación objetual. Por una parte, la consciencia aparece como “reproducción intelectual” de la realidad, como *conocimiento* del mundo circundante, del hombre en él, del sujeto material activo mismo. “Las representaciones que se hacen estos individuos son representaciones de su relación con la naturaleza, o representaciones de su relación

no se comporta. Para el animal, su portar-se-respecto-de no existe en cuanto relación.”

entre ellos, o representaciones de su propia estructura.”²¹

Por otra parte, la consciencia aparece como la “producción espiritual” de los fines, los ideales, las ideas y los valores que se realizan por medio de la actividad. Precisamente a consecuencia de ese carácter orientado objetivo-objetual —ya como “reflejo”, ya como tendencia a la objetivación de intenciones subjetivas— es, según Marx, comunicable la consciencia, capaz de expresión lingüística en todos sus aspectos. La concepción de la consciencia como sentimiento interno e incommunicable de la individualidad y la subjetividad puras es completamente ajena a Marx.

La concepción misma es inevitable, como consecuencia y reflejo deformado de las situaciones y relaciones en las cuales el individuo es incapaz de exteriorizar y realizar plenamente su individualidad.

Precisamente por eso el hecho de la intencionalidad no se descubre ni se prueba por vía de intuición o “reducción fenomenológica” de la consciencia en cuanto ser-en-sí inmediatamente percibido y sentido. La inmediatez de los fenómenos de consciencia —por indudable que sea como factum de la introspección— es sólo fenómeno, *apariencia* en el sentido marxiano del término, o sea, conexión superficial que, si se fija o cristaliza unilateralmente, encubre el ser profundo y la determinación de los fenómenos mismos. Pese a su inmediato ser-dada y al hecho introspectivo de que se diferencia absolutamente de cualquier otra manifestación vital (hecho introspectivo cuya negación sería absurda), la consciencia no es más que un *momento parcial*, determinado por el todo, de la vida y de la actividad de los hombres sociales, materiales; la consciencia nace de esa actividad, razón por la cual su determinación se puede inferir de la función que desempeña en ella. Toda comprensión de la consciencia que haga abstracción de su sujeto real, del individuo concreto, históricamente determinado y de la actividad material de éste, o que no contemple esa actividad sino entre los “paréntesis” de la epojé*¹⁰ fenomenológica, fetichizará inevitablemente los varios momentos singulares de la consciencia, atribuirá a las varias características históricas de esos momentos y de la consciencia misma un ser suprahistórico independiente de los individuos concretos. “Los hombres son los productores de sus representaciones,

*10 Término griego tecnicado por E. Husserl para significar el aislamiento metódico, la separación metódica de aspectos temáticamente no interesantes (para la investigación husserliana) de un fenómeno.

ideas, etc., pero se trata de los hombres reales, efectivos, tal como quedan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del tráfico a ellas correspondiente, hasta sus más amplias formaciones. La consciencia, el ser-consciente, no puede ser nunca sino el *ser* consciente, y el ser de los hombres es el proceso vital real de los hombres.”²² La consciencia no es en realidad “sino la consciencia de la práctica existente”,²³ y su orientación o intencionalidad objetual se sigue igualmente del carácter material-objetual de esa práctica.

Esa concepción marxiana de la consciencia se contrapone inapelablemente a la hipostatización idealista de los fenómenos espirituales y también a la interpretación de la consciencia propia del materialismo burgués, que es la recogida literalmente por la interpretación staliniana del marxismo. El materialismo anterior a Marx se basaba en la gnoseología tradicional que arranca de una cortante separación, contraposición y comparación de los contenidos individuales de consciencia y el conjunto de la realidad material; por eso dicho materialismo no ha podido respetar la unidad fáctica del hombre “material” y el hombre “espiritual-moral” más que degradando la consciencia, la “vida interior” del hombre a una especie de derivativo “mundo de las sombras”, secundario y ontológicamente irreal: a la condición de epifenómeno. En cambio, la concepción marxiana de la consciencia, que la entiende como momento constitutivo de la actividad vital específicamente humana, diferenciado y constituido a su vez paulatinamente en el curso de la evolución histórica y materializado en formas propias de actividad y de objetivación, subraya inequívocamente la realidad ontológica y la “cismundaneidad” del elemento consciencia. La consciencia no es sólo un fenómeno concomitante necesario de todo hacer y de todo proceso social, sino también un momento a la vez constituido y constitutivo de esas actividades y esos procesos. Las formas del cerebro humano —históricamente producidas y heredadas— a través de las cuales la realidad se hace adecuada o inadecuadamente consciente, a través de las cuales se capta e interpreta la realidad y que, por lo tanto, motivan las acciones, son ellas mismas “fuerzas materiales”, no meros reflejos pasivos de la vida social, sino factores codeterminantes de la reproducción y la transformación de las relaciones y situaciones sociales. Esta idea atraviesa toda la obra de Marx y se encuentra ya en su tesis doctoral (véase el desarrollo acerca de la

realidad social de la idea de Dios). Todo este conjunto de nociones aparece más tarde con plena claridad en la teoría marxiana del "fetichismo". En efecto: esa teoría no se reduce a la noción de que las relaciones y situaciones sociales propias toman necesariamente una forma falseada, fetichizada, en la consciencia de los sujetos de la producción capitalista, forma fetichizada cotidianamente reproducida por sus cotidianas condiciones de vida; la teoría revela al mismo tiempo que esas deformadas formas de consciencia son un elemento necesario y un presupuesto de todo el proceso capitalista de reproducción. Así, por ejemplo, escribe Marx a propósito de la forma histórica específicamente mercantilista del fetichismo del dinero: "Pero en la determinación según la cual se desarrolla aquí [el dinero, G.M.] está implícito el hecho de que la ilusión acerca de su naturaleza, esto es, la fijación de una de sus determinaciones en abstracción e ignorancia de las contradicciones que contiene, le presta esa significación realmente mágica a espaldas de los individuos. De hecho, gracias a esa determinación autocontradictoria y, por lo tanto, ilusoria, gracias a esa abstracción se convierte el dinero en un instrumento tan imponente del desarrollo real de las fuerzas productivas sociales."²³ Y precisamente por eso la crítica de tales representaciones fetichizadas de la consciencia cotidiana (crítica a la que alude el subtítulo del *Capital*) no se reduce a la elaboración de una teoría científica que describa la estructura efectiva de la realidad social, sino que es además producción de una teoría revolucionaria, parte y elemento ella misma del movimiento revolucionario orientado a subvertir aquella situación y aquellas relaciones fetichizadas.

Como se desprende de lo dicho, la consciencia no se puede entender, ni siquiera en sus formas más simples, como receptividad pasiva, como sencilla fijación del efecto de objetos externos en el organismo humano. Para poder consumir los objetos externos, el hombre tiene que prepararse también su alimento intelectual, los objetos en cuanto elementos de su consciencia.²⁴ Como momento de la actividad humana, la consciencia misma no es sino una específica actividad positiva para la apropiación de la realidad. El hombre se apropia de su ser omnilateral de un modo también omnilateral, o sea, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo —ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, contemplar, percibir, querer, actuar, amar, en suma, todos los órganos de su individualidad...—

son en su comportamiento *objetual*, o *comportamiento respecto de la cosa-objeto*, apropiación de la relación misma. La apropiación de los objetos es la *actuación de la realidad humana...*"²⁵ Incluso la sensibilidad, que parece contemplación pasiva, es una "actividad *práctica* humano-sensible"²⁶ en la que el hombre "entresaca" de los continuos estímulos que afluyen del objeto hacia sus órganos aquellos con cuya ayuda puede conocer e identificar el objeto como *objeto de la práctica social*. Esta actividad misma, como cualquier otra actividad específicamente humana, está determinada socialmente y es de origen social: "... la *naturaleza sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensibilidad humana (expresión idéntica), inmediata en cuanto el *otro* hombre <es> sensiblemente presente para él; pues su propia sensibilidad es para él mismo sensibilidad humana sólo a través de los *demás* hombres."²⁷ El hombre tiene que *aprender* a ver, oír, pensar, etc., y el resultado de ese aprendizaje existe ya previamente como tarea objetivada, a saber, en forma de *lenguaje* humano, esto es, en forma de consciencia social general cuyos rasgos *estructurales* están fijados en ese lenguaje. Para insertarse en la vida de la sociedad, el individuo tiene que constituir en su consciencia, en el curso de ese "aprendizaje", de esa apropiación, una articulación fenoménica relativamente estable de la realidad, cuya estructura corresponda a la articulación y a la estructura dadas, con completa independencia de él, en el lenguaje como objetivación de la consciencia social.²⁸ El hombre percibe el mundo que le rodea como una realidad objetiva, compuesta de elementos objetuales persistentes, gracias a que descompone las situaciones concretas que actúan sobre los sentidos en elementos que corresponden a esa articulación fijada en la estructura semántica del lenguaje y que, por lo tanto, tienen una *significación* socialmente fijada y general, independiente de las experiencias y de las necesidades individuales. Por eso es imposible entender esa articulación de la percepción humana y la génesis de los concretos conocimientos de contenido sobre el entorno natural y social si se considera sólo la interacción físico-fisiológica entre el hombre como ente natural y su entorno. Lo que hay que tener en cuenta son productos *histórico-sociales* determinados —al menos en última instancia— por la práctica material del hombre: "... por eso los *sentidos* del hombre social son *otros* que los del hombre no-social; sólo la riqueza objetualmente desplegada del ser humano produce en parte y en parte

educa la riqueza de la sensibilidad *humana subjetiva*: un oído musical, un ojo para la hermosura de la forma, en suma, *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se confirman como fuerzas esenciales humanas. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los sentidos llamados internos o espirituales, los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se constituyen por la existencia de *su* objeto, por obra de la naturaleza *humanizada*. La formación de los cinco sentidos es obra del trabajo de toda la historia universal transcurrida.”²⁸

Pero el hecho de que la consciencia sea un producto histórico no implica para Marx sólo que sus formas experimentarán un constante y continuo cambio determinado por la práctica. Este cambio mismo aparece como un proceso que tiene una determinada orientación, una *evolución*, un *desarrollo* que, como se lee en la cita anterior, Marx caracteriza en los *Manuscritos económico-filosóficos* como “humanización” de los sentidos. Al hacerse cada vez más multilateral y universal la actividad práctico-material del hombre por incluirse en ella un ámbito cada vez más amplio de objetos y de conexiones objetivas, se hace accesible al pensamiento humano y, en general, a la consciencia humana un campo cada vez más amplio de objetos nuevos, junto con sus propiedades. Propiedades objetivas que no tienen significatividad alguna desde el punto de vista de la relación entre el objeto-cosa y el organismo —y que, por lo tanto, no pueden ser ni siquiera descubiertas por la consciencia subjetiva mientras aquella relación siga siendo inmediata— pueden cobrar significación esencial a través de la relación de la cosa con otra que actúe como medio de la actividad, con lo que aquellas llegan a ser cognoscibles. Como consecuencia de la universalización práctica del hombre se produce su *universalidad espiritual*, tendencia evolutiva del conocimiento humano que tiende a rebasar todas las barreras concretas y apunta ininterrumpidamente hacia adelante. Esta universalidad no se debe entender en un sentido sólo extensional: no equivale a una simple ampliación cuantitativa de los conocimientos. En el proceso de universalización de la consciencia humana se altera la consciencia misma, e incluso el carácter de la actividad consciente en su relación con el sujeto y en su relación con el objeto.

La “consciencia” primitiva que se produce en la génesis bio-antropológica del hombre carece, por de pronto, de

articulación, tanto en su relación con la actividad material cuanto en sí misma. Por una parte, la consciencia no aparece en acto más que como momento inmediato de la vida cotidiana inicialmente indiferenciada, como totalidad de las formas de actividad y tráfico no especializadas que aseguran la reproducción cotidiana de los individuos; en esa fase, toda actividad consciente —al modo del pensamiento elemental, animal —procede en lo esencial dentro de la esfera de los objetos-cosas dados e inmediatamente presentes en la percepción. “La producción de las ideas, de las representaciones, de la consciencia está por de pronto directamente entrelazada con la actividad material y el tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida real. La actividad representativa, el pensamiento, el tráfico espiritual de los hombres aparecen todavía sólo como emanación directa de su comportamiento material”²⁹ Por otra parte, ciertos momentos de la actividad consciente —la posición de fines por la voluntad, la relación emocional, la actividad cognitivo-reconocedora, etc.— se encuentran todavía apenas diferenciados, y aparecen en inarticulada unidad. Al irse alterando el carácter de esas actividades cotidianas, ante todo la naturaleza de la actividad de trabajo directamente relacionada con cada una de ellas, y a medida que se sustituye la alteración de la relación espacial y estático-mecánica de los objetos dados por la configuración, la composición de los objetos mismos, se separan las actividades práctico-materiales de las consciente-ideales (al principio practicadas con meras representaciones, luego ya con conceptos propiamente dichos) y se diferencian los varios momentos de la actividad espiritual. Más allá de la génesis del pensamiento ideatorio, que discurre durante la antropogénesis propiamente dicha junto con el desarrollo de las formas elementales del lenguaje, del trabajo y de la socialidad y no se puede separar de ellas, la orientación básica de la ulterior evolución histórica de la consciencia humana se caracteriza por la génesis y el desarrollo de los sistemas autónomos de objetivación que se constituyen en el curso de la evolución de la división del trabajo como ámbitos específicos y se distinguen así de la producción intelectual del pensamiento cotidiano. De este modo se originan en la historia, partiendo de la apropiación “práctico-espiritual” de la realidad y coexistiendo con ella, formas “superiores” de apropiación espiritual, diversas por sus objetos y por sus relaciones con el objeto: las apropiaciones artística, religiosa y teórico-científica de la realidad.³⁰ Y así también se producen

es materia caótica, indiferenciada e indiferente: nada, en suma.³⁷

L. Kolakowski sostiene ese punto de vista aun más resueltamente: para él, el objeto del conocimiento no puede ser nunca sino la *relación* entre el hombre consciente y la resistencia externa a su actividad; el hombre crea, pues, con la ayuda de los medios socialmente dados e históricamente mudables de la abstracción y del lenguaje, y partiendo de la "resistencia externa", del "caos", una imagen articulada de la naturaleza, compuesta por determinados objetos singulares y *concorde con sus necesidades*.³⁸ La verdad es que en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx ha escrito lo siguiente: "...tampoco la *naturaleza* tomada abstractamente, para sí, fijada en aislamiento del hombre, es *nada* para el hombre".³⁹

Efectivamente, *para* el hombre, o sea, como objeto de la consciencia del hombre, la naturaleza no existe más que si y en la medida en que el hombre entra en alguna relación práctica con su entorno. Pero precisamente porque esa actividad práctica humana, el trabajo, en contraposición a la actividad de los demás animales, "reproduce la naturaleza entera", precisamente porque "el hombre es capaz de producir según la medida de toda *species* y de aplicar en todo caso al objeto su <del objeto> *medida intrínseca*",⁴⁰ el hombre es capaz de conocer la realidad no sólo a través del prisma subjetivo de sus necesidades, sino también —*puesto que esas necesidades mismas son tendencialmente universales*—⁴¹ según la "medida intrínseca" del objeto, o sea, objetivamente.

La contraposición entre la función y la efectividad *prácticas* del conocimiento y su función *teórica* —rasgo muy general de la moderna filosofía burguesa que destaca por vez primera con toda claridad acaso en la obra de Nietzsche (pero tiene raíces mucho más antiguas, en la apologética católica contra las nacientes ciencias de la naturaleza, acaso ya en la interpretación del copernicanismo por Ossianer) y que hoy día imprime su sello precisamente a las tendencias que se las dan de racionalistas— es completamente ajena al mundo conceptual de Marx. Desde luego que en cada momento histórico los conocimientos humanos tienen sus límites extensionales e intensionales, y que la desantropomorfización es y será siempre sólo proceso en curso. Pero las "impresiones" del hombre son, como dice Marx, en razón de su tendencia histórico-evolutiva, "no sólo determinaciones antropológicas en sentido [estricto],

sino también verdaderas afirmaciones *ontológicas* del ser (de la naturaleza)".⁴²

1 En lugar de 'espíritu' <Geist>, lecturas recientes del manuscrito dan en este punto y en otros varios 'goce' <Genuss>. Esta nueva sección nos parece más verosímil también a nosotros desde el punto de vista del contenido.

2 MEF, 536.

3 SF, 295-296. <Trad. cit., págs. 186-187.>

4 MEF, 116-117. <Trad. cit., págs. 146-147.>

5 *Grundrisse*, 395. <Trad. cit., pág. 456.>

6 *Grundrisse*, 395-396. <Trad. cit., pág. 457.>

7 "Cuando" se presupone "un hombre ya identificable en alguna forma de sociedad", "hay que exponer, como punto de partida, el carácter determinado de la comunidad en la que vive, puesto que la producción, esto es, su *proceso de consecución de la vida*, tiene ya algún carácter social". MARX, "Randglossen zu A. Wagners *Lehrbuch*", MARX-ENGELS, *Werke* <sigla: MEW>, Bd. 19, 362.

8 Cfr.: "En el proceso de producción simple arraiga, pues, el que el estadio anterior de la producción sea conservado por el posterior" (*Grundrisse*, 267 <trad. cit., pág. 307>).

9 MEF, 162. <Trad. cit., pág. 196.>

10 Se han ocupado particular y detalladamente de este proceso ontogénico-psicológico de apropiación, luego de L. S. WYGOTSKII, A. N. LEONTIEV y su escuela. V. el libro de LEONTIEV (en ruso) sobre "Problemas evolutivos de lo psíquico", Moscú, 1965.

11 Por lo que respecta al proceso genético de la sociedad, Marx atribuye una particular función en él a la humanización de las relaciones naturales entre los sexos y entre las generaciones. También en estadios posteriores sigue teniendo el carácter de las relaciones sexuales el valor de criterio (de los más directos y auténticos) de la génesis y el grado de desarrollo de la *personalidad humana*. "La relación necesaria natural, inmediata, del hombre con el hombre es la *relación del varón con la mujer*. En esta relación genérica *natural*, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, así como su relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esa relación *se manifiesta*, pues, *sensiblemente*, reducida a *factum* de la intuición sensible, la medida en la cual el ser humano se ha hecho naturaleza para el hombre, la naturaleza se ha hecho ser humano del hombre. Partiendo de esta relación se puede, pues, estimar el entero estadio de formación del hombre" (MEF, 113 <trad. cit., pág. 142>).

12 IA, 416. <Trad. cit., pág. 525.>

13 Ésta es precisamente la interpretación dada al hecho de la persociación o socialización por numerosas —y en otros puntos muy divergentes— teorías burguesas modernas que muchas veces afectan también a esferas muy diferentes; por ejemplo, la filosofía existencialista, el freudismo clásico, la teoría del autismo (Bleuler), las doctrinas del joven Piaget sobre el egocentrismo infantil, etc. La monografía de L. S. WYGOTSKII "Pensamiento y lenguaje" (en ruso), Moscú, 1934, contiene una espléndida crítica marxista de las principales concepciones *psicológicas* de este tipo, desarrollada al hilo de una crítica de las ideas entonces profesadas por Piaget. Por lo que hace al plano filosófico, los momentos básicos de la crítica de esas concepciones burguesas se encuentran ya en la crítica de Stirner por Marx.

14 MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEGA, Abt. I, Bd. 1, Halbband 1, 607. <SF, trad. cit., pág. 3.>

14^a "La diferencia entre individuo personal e individuo casual no es una distinción conceptual, sino un hecho histórico. Tiene sentidos diferentes en épocas diferentes: por ejemplo, el estamento es algo ya

casual para el individuo en el siglo XVIII, y también lo es, *plus ou moins*, la familia. Se trata de una distinción que no estamos llamados a practicar nosotros para cada época, sino que cada época practica ella misma entre los diversos elementos que encuentra dados, y no en sumisión a un concepto, sino constreñida por las colisiones materiales de la vida. Lo que tiempos posteriores, a diferencia de otros anteriores, consideran accidental (casual), también entre los elementos que han recibido de aquellas épocas pasadas es una forma de tráfico que correspondía a un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. La relación y situación respectiva de las fuerzas de producción y la forma del tráfico es la relación de la forma del tráfico con la actividad u ocupación de los individuos... Las condiciones en las cuales tienen su tráfico entre ellos los individuos antes de que aparezca la contradicción son condiciones pertenecientes a su individualidad, no externas a ellos, sino las únicas condiciones en las cuales esos individuos determinados, que existen en circunstancias determinadas y relaciones determinadas, pueden producir su vida y todo lo relacionado con ella; son, pues, las condiciones de su autoactuación, y son producidas por esa autoactuación. La condición determinada en la que producen corresponde, pues, mientras no aparezca la contradicción, a su condicionalidad real, a su unilateral existir, cuya unilateralidad no se revela, ni existe para los hombres posteriores, sino por la aparición de la contradicción. Cuando ésta aparece, aquella condición se manifiesta como cadena casual, y la consciencia de que es una cadena se atribuye entonces erróneamente también a épocas anteriores" (IA, 60-61 <trad. cit., págs. 82-83>).

15 Esta concepción se presenta hoy acentuadamente en ciertas teorías de los roles sociales construidas por sociólogos burgueses (por ejemplo, Merton, Mills, etc.), las cuales deducen el hecho mismo de la individualización a partir de la pluralidad de los roles sociales; también se presenta la noción entre los psicólogos neoconductistas (p. e. Guthrie). Gerth y Mills ofrecen, por ejemplo, la siguiente definición: "La personalidad es un resultado de la combinación de los roles que desempeña el hombre" (GERTH-MILLS, *Character and Social Structure*, London, 1961, 80). En los últimos tiempos están apareciendo en algunos autores marxistas concepciones análogas. (V., p. e., la sociología general —por lo demás muy notable— de Z. BAUMAN, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa* [Compendio de teoría marxista de la sociedad], Varsovia, 1964, 466-470.) Se encontrará una crítica marxista de las teorías burguesas de los roles —con iluminación de muchos otros problemas aquí aludidos— en el ensayo de AGNES HELLER "Rol social y prejuicio", en *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, 1972.

16 V. el excelente e incitante estudio de KOLAKOWSKI, "Cogito, materializm historyczny, expresiina interpretacie osobowosci" [Cogito, materialismo histórico, interpretación expresionista de la personalidad], *Studia sociologiczne*, 1962, n.º 3.

17 IA, 24. <Trad. cit., págs. 36-37.>

17^a *Grundrisse*, 6. <Trad. cit., pág. 4.>

17^b *Op. cit.*, 378. <Trad. cit., pág. 436.>

18 MEF, 88. <Trad. cit., pág. 111.>

19 IA, 20. <Trad. cit., pág. 31.>

19^a "Al final del proceso del trabajo aparece un resultado que estaba ya presente al principio del mismo en la representación del trabajador, o sea, que estaba ya presente idealmente al comienzo del trabajo. El trabajador no se limita a actuar una transformación de lo natural; al mismo tiempo realiza en lo natural un fin por él sabido, un fin que determina como ley el modo y el tipo de su hacer y al que tiene que subordinar su voluntad" (MARX, *Das Kapital*, Bd. I, 5.ª ed., Hamburg, 1903, 140 <trad. cit., páginas 130-131>).

Sobre el análisis ontológico de la teleología del trabajo, v. GEORG LUKÁCS, "Ontologische Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns", *Ad lectores* 8, Neuwied am Rhein und Berlin, 1969.

20 *Kapital* I, 472 <trad. cit., pág. 425>.

21 IA, 569 <trad. cit., pág. 677>.

22 *Op. cit.*, 15 <trad. cit., pág. 26>.

23 *Op. cit.*, 21 <trad. cit., pág. 32>.

23^a *Grundrisse*, 136-137 <trad. cit., pág. 160>.

24 Cfr. MEF, 87-88 <trad. cit., págs. 111-112>.

25 *Op. cit.*, 118 <trad. cit., pág. 148>.

26 MARX, *Thesen über Feuerbach*, MEGA, Abteilung I, Band I, 534. <IA, trad. cit., pág. 667.>

27 MEF, 123 <trad. cit., pág. 153>.

27^a El lenguaje no es para Marx una forma externa que se añade simplemente a contenidos conscientes ya previamente completos, sino el sistema de objetivación social por medio de cuya formación o apropiación surgen y funcionan las actividades psíquicas humanas conscientes, específicas, entre ellas el pensamiento ideatorio. "El lenguaje es, pues, tan antiguo como la consciencia: el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia real que existe también para los demás hombres y, por lo tanto, existe finalmente también para mí; y el lenguaje nace, al igual que la consciencia, de la necesidad imperiosa del tráfico con otros hombres... Así, pues, la consciencia es desde el primer momento un producto social, y lo sigue siendo mientras existen hombres" (IA, 20 <trad. cit., pág. 31>). También: "No menos falso es comparar el dinero con el lenguaje. Las ideas no se transforman en el seno del lenguaje <in der Sprache> [nueva lección del manuscrito: las ideas no se transforman en lenguaje <in die Sprache>] de un modo tal que se disuelva su peculiaridad y que su carácter social exista aparte de ellas, junto a ellas, en el lenguaje, mientras que así es como existen los precios junto a las mercancías. Las ideas no existen aparte del lenguaje" (*Grundrisse*, 80 <trad. cit., pág. 90>).

28 MEF, 120. <Trad. cit., pág. 150.>

29 IA, 15. <Trad. cit., págs. 25-26.>

30 Cfr. *Grundrisse*, 22. <Trad. cit., pág. 22.> La relación entre estas esferas relativamente autónomas de la producción espiritual y la vida cotidiana y la consciencia cotidiana entretendida con ésta (o sea, de acuerdo con el léxico marxiano dado en el texto: la relación de aquellas esferas con la apropiación práctico-espiritual de la realidad) y su génesis a partir de la cotidianidad fue comprensivamente iluminada por GEORG LUKÁCS en los tres primeros capítulos de su *Estética*.

31 V., por ejemplo, *Grundrisse*, 592-594, 599-600.

32 Marx lo subraya muy acentuadamente en sus *Glosas marginales* al tratado de Wagner (*loc. cit.*, 362-363), que son muy importantes para la cuestión gnoseológica del punto de partida del proceso lingüístico de abstracción.

33 MEF, 120-121. <Trad. cit., pág. 150.>

34 *Op. cit.*, 119. <Trad. cit., pág. 148.>

35 *Grundrisse*, 21. <Trad. cit., pág. 21.>

36 Para interpretar adecuadamente las citas recién aducidas de los *Manuscritos económico-filosóficos* hay que tener en cuenta que en esa obra, y de acuerdo con su concepción de entonces acerca de la relación general entre el individuo y la sociedad, Marx suponía que, con la abolición-superación de la alienación, la consciencia empírica inmediata del individuo, su "sensibilidad", sería capaz de apropiarse totalmente y asimilarse toda la riqueza de la consciencia social. Por eso niega Marx —para la época en que esté superada la alienación— la existencia de la ciencia y, en general, del pensamiento abstracto como esferas de actividad *autónomas*; su sustantividad, su autonomía, se reduce a un momento relativo y en constante disipación (aunque también en constante reproducción) de la sensibilidad en sentido marxiano, o sea, como unidad de la intuición sensible y el pensamiento. "La sensibilidad (v. Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Sólo cuando la ciencia parte de ella, en su doble forma de consciencia *sensible* y de necesidad *sensible* —o sea, sólo cuando la ciencia parte de la naturaleza— es ciencia *real*. Para que el *hombre* devenga objeto de la consciencia *sensible* y la necesidad del 'hombre en cuanto hombre' llegue a ser

necesidad, hace falta como preparación la historia entera" (MEF, 123, <trad. cit., págs. 152-153>). Etc. Más tarde —como lo hemos indicado ya— Marx ha revisado inequívocamente esa concepción y ha afirmado del modo más categórico la existencia específica y diferenciada de la ciencia como esfera cognoscitiva teórica y correspondiente forma de actividad intelectual cualitativamente diversa de la apropiación práctica, esto es, de la consciencia cotidiano-sensible. (Lo que de ninguna manera afirma es que esa forma de actividad haya de ser ocupación *exclusiva* de un determinado círculo de individuos.) Sobre esta marxiana "utopía del conocimiento" v. el tratamiento más detallado que contiene mi ya citado artículo sobre la gnoseología del joven Marx.

37 CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, París, 1956, 380.

38 V. L. KOLAKOWSKI, artículo citado sobre Marx y la definición clásica de la verdad.

39 MEF, 170. <Trad. cit., pág. 205.>

40 MEF, 88 <trad. cit., pág. 112>, cursiva mía, G. M. Más tarde, en *El Capital*, Marx ha concretado esa idea del criterio intrínseco o

medida intrínseca, a propósito de la maquinaria y de la gran industria, mostrando que la producción mecánica de la gran industria descompone *por sí misma*, sin consideración de la mano humana, todo proceso de producción en sus elementos mecánicos, y los inserta en una conexión más amplia precisamente mediante la aplicación de la ciencia de la naturaleza.

"En la manufactura... aunque el trabajador se adapta al proceso, sin embargo, el proceso ha sido él mismo adaptado previamente al trabajador. Este principio subjetivo de división desaparece en el caso de la producción maquinista. El proceso global se analiza en este caso objetivamente, considerado en y por sí mismo, en sus fases constitutivas, y el problema de la ejecución de cada proceso parcial y el de la conexión de los varios procesos parciales se resuelven mediante la aplicación técnica de la mecánica, la química, etc. (*Kapital*, I, 343-344 <trad. cit., pág. 310>).

41 "Si el hombre se diferencia de todos los demás animales por la ilimitación y la ampliabilidad de sus necesidades..." *Archiv Marxa i Engelsa*, II (VII), Moscú, 1933, 234.

42 MEF, 145. <Trad. cit., pág. 176.>

EL SER HUMANO Y LA HISTORIA

Hasta aquí se trataba de resumir y estudiar brevemente los rasgos básicos del concepto marxiano de "ser humano". A tenor de lo visto, el ser del hombre consiste para Marx en el trabajo, en la socialidad y en la consciencia, así como en la universalidad que abarca esos tres momentos y se manifiesta en todos y cada uno de ellos. A partir de aquí se tratará ante todo de dar respuesta a la pregunta: ¿qué hay que entender por ese concepto de "ser humano", qué *denota* ese concepto en el marco de la filosofía de Marx? La respuesta a esa pregunta contribuirá a explicitar algunos rasgos de la concepción marxiana de la historia y a iluminar ciertos rasgos del "ser humano" que el anterior análisis no ha tocado, pero que Marx mismo subrayó enérgicamente, ante todo la determinación conceptual del hombre como ente natural *libre*. La respuesta más obvia a la pregunta planteada sería suponer que Marx entiende por "ser humano" la totalidad de los rasgos básicos que no son afectados por la evolución histórica de la humanidad, resultan inseparables del hombre en general y son característicos de cada hombre. ¡Este es en lo esencial el punto de vista del filósofo polaco M. Fritzhand en su interesante estudio sobre este problema (estudio al que debe mucho el anterior análisis). "El 'ser humano' —dice Fritzhand—, no puede abarcar más que los elementos que no sólo son característicos de los hombres, sino que, además, pertenecen sin alteración al repertorio de los rasgos humanos, son inseparables de los hombres en cualquier forma de su ser social." ¹ Sobre la base de esa concepción sigue diciendo: "La 'naturaleza' del proletariado coincide en gran medida con el 'ser' humano, pues, según la concepción de Marx, el proletariado no posee mucho más que cierta '*simple humanité*', esto es, el 'ser humano' al que, tal como está presente en las masas fundamentales del proletariado, el capitalismo obstruye el camino hacia un pleno y libre despliegue en la vida y en la actividad". ²

Pero ese punto de vista es incompatible con los textos de Marx. Ante todo, con los textos de los *Manuscritos económico-filosóficos*, que son aquellos en los que Marx se ha ocupado más detalladamente de la problemática del "ser humano". En ellos afirma explícitamente que a consecuencia de la universalización de la alienación, se aliena del proletariado precisamente el

“ser humano”; que el proletariado se hace incapaz en ese proceso de realizar el “ser humano”; y que la reconquista de esa capacidad sólo es posible mediante la realización del comunismo. Es evidente que eso *no* quiere decir que el proletariado disponga de aquella “*simple humanité*” en el sentido de totalidad de los rasgos característicos de todos los hombres. “El trabajo alienado hace pues: 3. *del ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza cuanto de su capacidad genérica espiritual, un ser que le es *ajeno*, un *medio* de su *existencia individual*. El trabajo alienado aliena al hombre de su propio cuerpo, igual que de la naturaleza externa, de su ser espiritual, de su ser *humano*.”³ La interpretación aquí discutida contradice, además, la afirmación que Marx formula con toda generalidad en sus *Tesis sobre Feuerbach*: “Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser *humano*. Pero el ser humano no es ningún abstracto interior al individuo singular. El ser humano es en su realidad el *ensemble* <conjunto> de las relaciones y situaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de ese ser real, se ve consiguientemente,

1.º, obligado a hacer abstracción del decurso histórico, a fijar el ánimo religioso en sí mismo y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*.

2.º Por eso el ser no se puede entender más que como “género”, como generalidad muda que enlaza de modo *natural* a los muchos individuos.⁴ En mi opinión, esta crítica no afecta solamente a la concepción del individuo como ente natural aislado. Es también una crítica de la concepción que pretende sentar el “ser humano” como totalidad de los rasgos abstractos independientes del proceso histórico, característicos de todos los hombres de todos los tiempos, y que, por consiguiente, cree reconocer esos rasgos y el mismo ser humano en el individuo singular. Marx supone siempre un *proceso histórico* en el que el *ser humano* deviene *naturaleza de los hombres*,⁵ y ese proceso no llega a realización adecuada sino en el comunismo. “El *comunismo* como abolición-superación *positiva* de la *propiedad privada*, como *autoalienación humana* y, por lo tanto, como real *apropiación del humano* ser por y para el hombre...”⁷

Se llega a la misma conclusión estudiando las determinaciones de *contenido* del concepto marxiano de “ser humano”. Por lo que hace a la universalidad del hombre, es difícil entenderla

como una propiedad constantemente presente, como un estado del hombre individual o de las varias formaciones sociales particulares. Si se entendiera así, sería imposible aplicarla a todas las épocas y todos los períodos de la humanidad. Pero, como se ha visto en el curso del análisis de contenido, esa propiedad se presenta ante todo como una característica de la tendencia global de la evolución histórica. La situación es en cierto sentido diferente por lo que hace al *trabajo*, la *socialidad* y la *consciencia* como rasgos del ser humano. Éstos se pueden entender, efectivamente, como características necesarias, constantes, de todos los individuos humanos. Pero no hay que ignorar que si se entienden de *ese* modo, pierden las determinaciones filosóficas que los constituían esencialmente para Marx. Como se ha visto, el trabajo es para Marx no sólo el presupuesto necesario de la vida humana —en cuanto intercambio o metabolismo entre el hombre y la naturaleza—, sino también y al mismo tiempo una libre autoactuación en la que el hombre desarrolla sus propias capacidades y se las apropia. El trabajo de los individuos realizado en las circunstancias de la alienación es, sin embargo, una actividad constrictiva, externa, que unilateraliza y deforma al individuo, esto es, “sólo la *apariencia* de una actividad”.⁸ El trabajador no aparece, según lo subraya Marx en *El Capital*, más que como una “máquina productora de plusvalía”, y su trabajo no es, por lo tanto, verdadero trabajo en el sentido marxiano *filosófico* de la palabra, sino sólo “trabajo abstracto” en el sentido en que usa Marx ese concepto en los *Manuscritos económico-filosóficos*⁹ (sentido diferente del posterior uso económico del término). La diferencia entre el concepto filosófico del “trabajo” y su concepto cotidiano (el concepto que se mantiene dentro del sistema de producción capitalista, o concepto puramente económico), el cual generaliza empíricamente los rasgos generales y la situación que aparecen en el curso de la prehistoria, se manifiesta muy claramente en el hecho de que en *La Ideología Alemana* Marx considere como una condición capital y capital tarea del comunismo la “abolición-superación del trabajo” (en el segundo sentido del término).¹⁰ La situación problemática es análoga por lo que hace a la socialidad del hombre. Desde luego que el individuo es siempre un “ente social”, o sea, un ente que sólo puede vivir en y por la sociedad, y cuya existencia y naturaleza están determinadas por las relaciones y situaciones

sociales existentes. Pero en el capitalismo la dependencia del individuo respecto del todo social no significa ya un ser colectivo, y las relaciones del individuo con los demás hombres no son relaciones humano-personales que fundamenten esa vida; y la determinación social de su existencia no es ninguna multilateral apropiación de las necesidades y las capacidades producidas por la humanidad. A consecuencia de la atomización y la despersonalización características de la producción mercantil, "la *sociedad* de este hombre alienado" es "la caricatura de su *real comunidad*, de su verdadera vida genérica".¹¹ Cosa análoga, por último, ocurre a propósito de la consciencia. Sin duda son los hombres, desde que son hombres, seres conscientes. Pero desde los comienzos de la división del trabajo, de la escisión y la contraposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal y a consecuencia de esta división, la consciencia empírica cotidiana de los individuos se separa cada vez más de la evolución de las esferas sociales conjuntas de la producción intelectual, de la evolución de la ciencia y el arte, y se convierte en esclava de representaciones fetichistas que deforman la realidad, mientras, por otro lado, se producen en los planos del pensamiento abstracto y de la consciencia social conjunta las "ideologías", reflejos deformados e invertidos de la realidad. Toda la problemática marxiana de la "falsa consciencia" muestra con precisión la importancia de este asunto. El dato general consiste en que el trabajo, la socialidad y la consciencia, en cuanto propiedades empíricamente constantes y comunes de los *individuos*, dejan de identificarse con los conceptos correspondientes que Marx describe como rasgos del "ser humano". En las condiciones de la alienación, esas determinaciones, en efecto, referidas a los individuos, no son nunca vigentes sino *unilateralmente, abstractamente*, no en su pleno sentido "antropológico"-filosófico. Éste es uno de los elementos del sentido en el cual Marx llama "*individuo abstracto*" al hombre de la sociedad alienada.

Sobre la base de esas precisiones es difícil aceptar como interpretación de Marx la idea según la cual el concepto de "ser humano" designa la totalidad de los rasgos esenciales básicos homogéneamente presentes en todo hombre e históricamente inmutables. Eso no quiere decir en modo alguno que Marx haya negado la existencia en la evolución humana de propiedades esencialmente inmutables, históricamente constantes. Se puede aducir a este propósito, por ejemplo, el

paso ya citado de *La Ideología Alemana*, en el que Marx habla de necesidades y "deseos" que atraviesan todas las épocas históricas sin cambiar más que de forma, etc. Pero es evidente que para Marx esos rasgos permanentes inmutables *no* eran decisivos para la comprensión del hombre y de la historia del hombre: Marx no los identifica con el "ser" del hombre. De todos modos, su reconocimiento de la presencia de esas propiedades y, ante todo, el análisis de las características generales del "ser humano" mismo muestran que la concepción de Marx no se puede describir como un relativismo histórico radical. No se trata sólo de que, según él, sea posible hallar ciertos rasgos abstractos que permanecen inmutados en el curso de la configuración histórica de la "naturaleza" de los hombres concretamente reales; sino también y ante todo de que esa ininterrumpida configuración de la "naturaleza humana" es ella misma un *proceso unitario* que se puede captar y caracterizar en ésa su unidad.

Esa precisión nos da en cierto sentido la clave de la comprensión del concepto marxiano de "ser humano". Creemos que Marx ha entendido por "ser humano" <o "esencia humana", o "naturaleza humana"> ante todo *aquellos rasgos esenciales de la historia humana real que permiten entender dicha historia como un proceso unitario dotado de una determinada dirección y una determinada tendencia evolutiva*. Esa determinada dirección u orientación general del proceso evolutivo humano-histórico está dada por la *universalidad* y (como veremos) por la *libertad* del hombre: la caracterización del hombre como un ser *social, consciente*, que ejecuta una *libre actividad de trabajo* apunta a los rasgos esenciales necesarios, a las dimensiones del proceso evolutivo global sobre la base de los cuales se despliega aquella tendencia histórica y en cuyas esferas se manifiesta esa tendencia.^{11a}

Todo el que quiera dar una respuesta a la pregunta por el ser del hombre tendrá que indicar propiedades que, por una parte, fundamenten la unidad del género humano y, por otra, expliquen su diferencia respecto de todas las demás especies del mundo vivo. Creemos distinguir uno de los rasgos principales del pensamiento de Marx en el hecho de que éste no considere concluida la tarea con sólo mostrar los rasgos esenciales constantes que caracterizan a todo hombre, y sólo a los hombres, con independencia del proceso histórico actual. Para la concepción de Marx, la característica principal del género

humano es precisamente el hecho de que el hombre tiene *historia* sensu stricto: si se hace abstracción de esa historicidad, se hace abstracción del rasgo más esencial al hombre. "Cierto que también las ovejas y los perros son, en su forma presente, productos de un proceso histórico, pero lo son *malgré eux*." ¹² La historicidad de los animales es resultado de una acumulación de mutaciones extrínsecas, en última instancia casuales para cada especie, como lo son las influencias de la selección y las transformaciones de su entorno, las cuales se producen en lo esencial *con independencia* de ellos, "malgré eux". Al hombre, en cambio, no le "pasa", no le "ocurre" la historia; es más bien la humanidad *misma* la que produce su historia, la que le da forma y altera incluso, dentro de ella, su propia naturaleza. No es posible, según Marx, entender el proceso histórico como repetición y totalidad de los procesos externos de socialización, esencialmente independientes de los individuos y que violentan constrictivamente los impulsos y las necesidades naturales, espontáneos de éstos. La historia es el proceso de creación y continuada formación del hombre por su *propia* actividad, por su *propio* trabajo, en el sentido de una universalidad y una libertad crecientes,¹³ y la característica primordial del hombre es precisamente *esa autoactuación que forma su propio sujeto*. El individuo llega a ser individuo *humano* al insertarse activamente en ese proceso apropiándose de ciertos logros objetivados de la previa evolución de la humanidad de acuerdo con la altura de sus tiempos y de sus concretas posibilidades sociales. Por eso no es posible comprender efectivamente la unidad del género humano aparte de ese proceso histórico, sino sólo en él y a través de él. Esta unidad radica única y exclusivamente *en la unidad interna del proceso histórico humano*. Si se entiende por 'antropología filosófica' la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces hay que decir que Marx no dispone de "antropología" alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna utilidad para conocer el *ser* del hombre. Pero si se entiende por 'antropología' la respuesta a la pregunta por el "ser humano", entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una *abstracción de la historia*, sino el *abstracto de la historia*. Dicho de otro modo: la concepción de Marx se contrapone diametralmente a todas las tendencias a separar insalvablemente y contraponer una a otra la antropología y la sociología, el estudio de la

esencialidad y la investigación de la estructuración socio-histórica del hombre. Para Marx el "ser humano" del hombre se encuentra precisamente en el "ser" del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna de ese proceso.¹⁴

Como se ha visto, el portador, el sujeto del "ser humano" no es para Marx el individuo aislado, sino la sociedad humana misma, considerada en la continuidad de su movimiento histórico. Este hecho es aprovechado por todos los autores que —como K. Popper, por ejemplo— reprochan a la concepción marxiana de la historia una hipostatización de la sociedad como entidad autónoma supraindividual y, con ello, una justificación de la sociedad totalitaria. Pocas críticas del marxismo tan infundadas como ésta. Para la concepción marxiana, la sociedad no es sino el conjunto de las relaciones reales entre los individuos concretos reales, y no existe, consiguientemente, fuera ni por encima de esos individuos, ni como objetivo o finalidad ni como entidad real. El aislamiento de la "sociedad" como tal respecto de la actividad vital de los individuos que la forman y su contraposición a esos individuos es simplemente una ilusión ideológica producida por los hechos reales del período histórico de la alienación, un reflejo deformado de las realidades sociales de la alienación.¹⁵ Marx ha insistido en que los individuos parten siempre de sí mismos.¹² Pero también ha subrayado, con no menor energía, que la sociedad no es simplemente la suma de los individuos que la forman, su totalidad mecánica. "La sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas de esos individuos."¹⁶

Pero si seguimos el hilo de nuestro problema lo primero que se nos presenta no es la cuestión general de la relación entre el individuo y la sociedad. Al intentar dar respuesta a la cuestión del "ser humano", lo que ante todo importaba a Marx eran los "rasgos característicos" que distinguen la historia humana como *historia*, como proceso de transformación del hombre producido por el hombre mismo, que es la principal *differentia specifica* * ¹¹ del ser humano. Pero sólo desde el punto de vista de la sociedad es posible entender la historia como *proceso*

¹¹ La teoría tradicional aristotélica de la definición construye la definición de una especie como el producto lógico del (el conjunto de las notas o rasgos comunes al) género inmediatamente superior a esa especie y la diferencia entre esa especie y las demás pertenecientes al mismo género.

evolutivo unitario. En efecto, desde el punto de vista social la historia no se presenta sólo como progreso *técnico*, sino también como progreso en sentido "*antropológico*", como persistente ampliación y profundización de las capacidades, las necesidades, las formas de tráfico y los conocimientos desarrollados por el conjunto de la sociedad. Considerada desde el punto de vista del *todo social*, la historia entera aparece como un proceso progresivo de universalización y liberación del hombre. Pero en el curso de la historia transcurrida hasta ahora ese proceso global no tiene el mismo sentido para los individuos, no ha sido un proceso en el cual se hayan producido individuos cada vez más universales y más libres. Desde el punto de vista de los *individuos* no hay criterio unitario, unívoco, con el que captar la historia como evolución. Desde luego que ni siquiera en el período de la alienación hay un abismo completo y absoluto entre la evolución individual y la social-global. Por de pronto, la historia es evolución, "desarrollo", también desde el punto de vista de los individuos que se suceden, siempre que se entienda el término 'desarrollo' sólo en el amplio e inespecífico sentido que tiene cuando designa cualquier proceso irreversible: está claro que los individuos de épocas históricas posteriores poseen por fuerza numerosas propiedades que no podían tener los de generaciones anteriores. Aparte de eso, incluso en la "prehistoria" se producen, sobre la base de un desarrollo social ascendente, períodos históricos más o menos breves en los cuales algunas capas más o menos numerosas de individuos disponen de posibilidades de desarrollo humano relativamente multilateral y armonioso.¹⁷ Pero a pesar de eso, si se tienen en cuenta no los individuos *representativos* de cada época, sino sus individuos *medios* *¹² sucesivos, lo que principalmente se comprueba es la anterior afirmación general. Visto por el lado de los individuos, es imposible caracterizar el proceso histórico atribuyéndole *una dirección única y determinada*, y esa imposibilidad *se debe a las contradictorias tendencias del proceso mismo*; no hay, respecto de los individuos, criterio unitario alguno que permita una caracterización de las épocas históricas sucesivas como "más desarrolladas", o "superiores", etc. ¿Cómo sería posible valorar más altamente al hombre de

*12 Las categorías "individuo representativo" e "individuo medio", así como la de "individuo típico", más adelante usada por el autor, fueron construidas por G. Lukács en su teoría de la épica, particularmente de la épica burguesa (novela).

nuestra presente civilización, con sus necesidades, sin duda, más ricas extensionalmente y sus mayores posibilidades de satisfacción, que a los individuos de épocas que ciertamente tenían posibilidades mucho más limitadas, pero que (aunque, en realidad, dentro de límites determinados) podían satisfacer su necesidad de trabajo creador en una medida hoy imposible de un modo generalizado a consecuencia de las condiciones de la sociedad capitalista? ¿Cómo va a compensar la ilimitada ampliación del ámbito de las relaciones socio-materiales, conseguida por la producción mercantil, la disolución de las relaciones socio-personales de la vida realmente común, que es la otra cara de ese mismo progreso? Aún se podrían formular numerosas preguntas más de ese tipo. Y no se trata de que lo que, considerado por el lado de la sociedad, es un progreso corresponda, por el lado de los individuos, a un proceso unitariamente regresivo, no se trata de que el reverso de la medalla del desarrollo de "la ciencia y el arte" sea una degradación de las "costumbres". En realidad, desde el punto de vista de los individuos típicos que se suceden en la historia, la historia transcurrida hasta ahora no aparece ni como proceso progresivo ni como proceso regresivo, por la sencilla razón de que no se puede describir como proceso *unitario*. Está fuera de duda que la universalización del género humano no tiene por qué implicar la producción histórica de individuos cada vez más universales. También se puede realizar en las multiplicadas relaciones y situaciones recíprocas de individuos cada vez más unilaterales, más limitados, más "abstractos". En este punto se enlaza la "antropología" marxiana con la marxiana *teoría de la alienación*, enajenación o extrañación. No nos hemos propuesto la tarea de discutir aquí la compleja problemática de la alienación. Marx ha tratado la cuestión según varios aspectos en sus distintas obras: en sus obras tempranas (ante todo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, que se caracterizan en cierto sentido por el intento de aplicar de un modo materialista el método de la *Fenomenología* hegeliana) la ha estudiado desde el punto de vista del individuo; más tarde (principalmente en *La Ideología Alemana* y en los posteriores *Grundrisen*) desde el punto de vista de la sociedad. En lo que sigue nos basamos principalmente en estas obras posteriores, prolongando su tipo de consideración del problema, que es más abarcante que el de los *Manuscritos*, y también más maduro en cierto sentido.

En *La Ideología Alemana*, Marx describe el proceso de alienación del modo siguiente: "La fuerza social, esto es, la multiplicada fuerza de producción que nace por la colaboración de los varios individuos condicionada por la división del trabajo, no aparece a estos individuos como su propia fuerza unificada —puesto que la cooperación misma no es voluntaria, mas espontánea—, sino como un poder ajeno, exterior a ellos, del que no saben de dónde viene ni adónde va, al que, por lo tanto, no pueden dominar, sino que, por el contrario, atraviesa una peculiar serie de fases y estadios evolutivos independientes de la voluntad y el movimiento de los hombres, aún más: rectores de esa voluntad y ese movimiento. Esta 'alienación', por hablar de un modo comprensible para los filósofos...", etcétera.¹⁸ En la sociedad capitalista, en la que el fenómeno de la alienación es predominante y universal,¹⁹ el hecho se manifiesta primariamente en la esfera económica, al "enfrentarse los aumentados productos del trabajo —que son al mismo tiempo sus condiciones objetivas, condiciones de la reproducción— constantemente como capital, como fuerzas alienadas del trabajo, dominadoras del trabajo e individualizadas en el capitalista". "Por eso el producto es determinante del productor, el objeto del sujeto, el trabajo realizado del trabajo realizador, etc..., se invierte la relación entre el trabajo y sus condiciones, de tal modo que no es el trabajador el que aplica las condiciones, sino las condiciones las que aplican al trabajador..."²⁰ O sea: "Todas las potencias sociales de la producción son fuerzas productivas del capital, y éste mismo aparece, por lo tanto, como sujeto de aquéllas",²¹ todas las condiciones objetivas y todas las potencias sociales y espirituales (la cooperación, la maquinaria, la aplicación de las ciencias de la naturaleza, etc.) se separan del concreto trabajo vivo y se convierten en medios de la apropiación y del aumento de la plusvalía, de la explotación del trabajador, o sea, en *poder del capital sobre el trabajo*.²² Pero el concepto de "alienación" o "extrañación", en su aplicación a la sociedad capitalista o a las formaciones sociales antagónicas que la han precedido, no le sirve a Marx sólo para caracterizar la esfera económica, sino que abarca la entera totalidad de la vida social, caracteriza rasgos necesarios determinados, comunes y copresentes en todas sus esferas. (En la esfera política: el estado como "poder público alienado"; en el ámbito de las relaciones humanas, de los grupos sociales en general: el carácter tradicional, mezquino-espontáneo de las comunidades y, tras la disolución de

la comunidad espontánea, la cosificación de las relaciones humanas y el correlativo proceso de atomización de los individuos; en la esfera de la producción intelectual o espiritual en general: la fetichización de la consciencia cotidiana, la aparición de las "ideologías" y de las varias formas de la "falsa consciencia" en general.) Hay que indicar también que el fenómeno de la alienación no afecta sólo a la clase explotada, sino que abarca todas las clases sociales, aunque con caracteres distintos y con tendencias incluso diametralmente opuestas. "La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoalienación humana. Pero la primera clase se encuentra a gusto en esa autoalienación y se ve confirmada en ella, percibe la alienación como *fuerza propia suya* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la alienación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Por usar una expresión de Hegel, esta clase es en la derelicción la *indignación* por esa derelicción, una indignación a la que se ve necesariamente llevada por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación vital, que es la negación abierta, resuelta, sincera de esa naturaleza."²³

Al analizar la génesis y la necesidad históricas de la alienación, Marx describe ésta en *La Ideología Alemana* como un momento y una determinación del proceso histórico global, determinados, por otra parte, por el nacimiento y la persistencia de la *división espontánea del trabajo*²⁴ y de la *propiedad privada*. "Por último, la división del trabajo nos ofrece, por así decirlo, el primer ejemplo del hecho de que mientras los hombres se encuentran en la sociedad espontánea, o sea, mientras persiste la escisión entre el interés particular y el interés común, mientras la actividad no se divide libremente, sino espontáneamente, la misma acción del hombre se le convierte en una fuerza ajena que se le contrapone, que le somete, en vez de ser dominada por él... Este consolidarse la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en poder cósmico sobre nosotros, escapado de nuestro control, perturbador de nuestras expectativas, aniquilador de nuestros cálculos, es uno de los momentos capitales de la evolución histórica hasta hoy."²⁵ "Los individuos han partido siempre de sí mismos, parten siempre de sí mismos. Sus situaciones recíprocas lo son de su real proceso vital. ¿A qué se debe el que sus situaciones recíprocas se independicen contra ellos, el que las fuerzas de su propia vida lleguen a ser prepotentes sobre ellos? En una palabra: *la división del*

trabajo, cuyo estadio depende de la fuerza productiva desarrollada en cada caso.”²⁶ “Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas: con la una se dice respecto de la actividad lo mismo que se dice con la otra respecto del producto de la actividad.”²⁷ Esta idea del paralelismo y la correspondencia entre división espontánea del trabajo, propiedad privada y alienación se concreta y se precisa más en las posteriores obras económicas de Marx. La investigación marxiana de las formas de propiedad y de las formaciones sociales que preceden a la producción capitalista conduce al resultado de que la transformación de la división natural del trabajo dentro de la familia en división social espontánea, tradicional-hereditaria del trabajo, se produce ya, a consecuencia de la ampliación del tráfico y del nacimiento de formaciones sociales mayores, sobre la misma base de la *propiedad colectiva* de la tierra. En esta primera forma de sociedad clasista, que no es típica y que en *este* sentido (pese a su intensísima tenacidad histórica) es una forma clasista “de transición”, o sea, en el *modo de producción asiático*,²⁸ nacen ya algunos rasgos sueltos de la alienación, aunque en forma muy primitiva e incoada (lo que las hace al mismo tiempo muy rudas y crueles: piénsese en las castas indias).²⁹ La propiedad privada de la tierra, históricamente aparecida por vez primera en las específicas circunstancias de la evolución helénica, y la *vía* de desarrollo de las sociedades clasistas basada en la propiedad privada y “clásica” desde el punto de vista de la historia humana global —vía que, con la formación del mercado mundial capitalista, ha incluido en esa evolución “típica” a la entera población de la tierra— procedieron conjuntamente con la profundización de la alienación y con su paulatina ampliación a todas las esferas de la actuación vital humana. Esta tendencia universalizadora de la alienación culmina en la sociedad capitalista. (Es imprescindible decir y subrayar que la alienación es para Marx un *proceso* de determinada tendencia histórica, no un estadio estático, y, además, que la *tendencia universalizadora* de la alienación no significa en modo alguno —como ya se dijo a propósito de la interacción entre el individuo y la sociedad— que la alienación pueda llegar a ser nunca absoluta y a aniquilar toda autonomía de los individuos que componen la sociedad. Como la evolución histórica de la alienación es al mismo tiempo el camino necesario hacia la génesis histórica de la *individualidad humana*, el desarrollo de la alienación es al mismo tiempo —como

argüiremos en lo que sigue— creación de los *presupuestos subjetivos* necesarios de su abolición.)

Como se desprende de lo visto, ya la división espontánea del trabajo aliena necesariamente al individuo de su propia *actividad productiva*: por el lado del *individuo*, el trabajo pierde su carácter auto-activo, deja de formar multilateralmente al sujeto y de desplegar libremente la capacidad de éste; por el contrario, en la medida en que se desarrolla esta forma social de división del trabajo, el trabajo mismo se va convirtiendo en una actividad constrictiva externa que produce la deformación y la unilateralización del individuo trabajador, una actividad en la que el individuo “no despliega ninguna libre energía física y espiritual, sino que castra su *physis* y arruina su espíritu.”³⁰ (Pero, al mismo tiempo, *en su aspecto social de conjunto*, y como consecuencia de la recíproca complementación y el recíproco intercambio de las actividades unilaterales, el trabajo se sigue presentando como un acto que produce nuevas capacidades y necesidades humanas.) Por el nacimiento de la *propiedad privada* el producto del trabajo se separa del trabajo, se convierte en objeto ajeno, en propiedad de otro; el objeto y resultado de la actividad se aliena del sujeto activo. Sobre esa base se produce el fenómeno general de la alienación, por el cual las fuerzas y los productos sociales de la actividad humana se sustraen al control y a la fuerza de los individuos, se transforman en fuerzas contrapuestas a los individuos. Por eso, en condiciones de alienación, la discrepancia, ya mencionada, entre la evolución social y la evolución individual es un fenómeno necesario, inevitable. La producción capitalista, en cuanto forma suprema de la alienación, no es sino el estadio específico de la evolución de las fuerzas productivas sociales en el que éstas se desarrollan “como fuerzas del capital independizadas frente al trabajador y, por lo tanto, en contraposición directa a su propio desarrollo, al desarrollo del trabajador.”^{30a} Dicho más precisamente, la misma alienación *no es sino* esa discrepancia en la cual la evolución histórica de la humanidad discrepa de la evolución de los individuos, y el efecto autoconfigurador, autodesarrollador de la actividad humana aparece sólo en el plano social global, y no como factor configurador del individuo, desarrollador de la personalidad en la actividad del individuo mismo. La alienación no es, pues, según el uso conceptual de Marx, más que la *contraposición, la escisión entre el ser humano y la existencia humana*. Y la abolición-superación de la alienación es la abolición

de la contraposición entre el ser humano y la existencia humana, o sea, la creación de las posibilidades de una evolución histórica en la cual se termine la contraposición entre la riqueza, la multilateralidad de la sociedad y la impotencia, la mezquindad, la unilateralidad de los individuos, una evolución en la cual el desarrollo general de la sociedad, el estadio evolutivo de la humanidad, se pueda medir adecuadamente por el estadio de desarrollo de los individuos, y la universalidad y la libertad del género humano se exprese directamente en la vida multilateral y libre del individuo. "El comunismo en cuanto abolición-superación positiva de la propiedad privada, en cuanto autoalienación humana y, por lo tanto, real apropiación del humano ser por y para el hombre; por lo tanto, en cuanto regreso pleno, consciente y devenido en el marco de toda la riqueza de la evolución anterior, del hombre para sí mismo como hombre social, o sea, como hombre humano. Este comunismo... es la verdadera resolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y el hombre y el hombre, la verdadera resolución de la pugna entre la existencia y el ser o esencia, entre la objetivación y la autoactuación confirmadora, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia, y se sabe a sí mismo como tal resolución."³¹ "...ese desarrollo de las capacidades del género hombre, aunque por de pronto se realiza a costa de la mayoría de los individuos humanos y hasta de enteras clases de hombres, quiebra finalmente ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo..., o sea, que el superior desarrollo de la individualidad no se compra sino mediante un proceso histórico en el que se sacrifican los individuos..."³²

Esa reflexión muestra que también vale en alguna medida para el concepto de "ser humano" lo que dice Marx acerca de la relación entre ciertas abstractas categorías económico-sociales y la evolución social. Marx escribe a propósito del concepto económico general de trabajo: "Así, pues, la abstracción más simple que la economía moderna pone en cabeza de todas y que expresa una relación antiquísima, válida en todas las formas de sociedad, no aparece con verdad práctica como categoría de la sociedad más moderna sino tomada en esa abstracción."³³ El concepto filosófico-general de "ser humano" se puede aplicar a todo el proceso histórico global. Pero no alcanza verdad práctica más que en el comunismo, porque sólo en él deviene realmente el "ser humano" ser del individuo humano. rasgo esencial de los

individuos. El concepto no tiene vigencia en las épocas sociales anteriores más que si se hace abstracción de la situación actual de los individuos, de su actividad vital, esto es, de todo lo que para ellos es realmente esencial, y se considera sólo la evolución de la sociedad como un todo. En esas épocas el concepto es válido sólo "en-sí", sólo *in abstracto*; sólo cobra validez y contenidos concretos con la abolición de la alienación, con la realización de la individualidad multilateral y libre que se despliega paulatinamente en el proceso de creación de la sociedad comunista. La diferenciación marxiana de capitalismo y comunismo no significa, en efecto, meramente una diferencia entre dos formaciones sociales sucesivas, sino que tiene además el carácter de una diferencia valorativa. En toda forma de sociedad es esencialmente el hombre un ente universal y libre que se configura, se forma él mismo por su propia autoactuación en el sentido de una apropiación cada vez más amplia de la naturaleza, una autonomía cada vez más universal y una consciencia cada vez más general. En la época de la alienación universal esa determinación esencial del hombre no tiene vigencia más que como determinación "en-sí", abstracta, como caracterización de la totalidad del desarrollo social. Sólo una vez abolida-superada la alienación puede convertirse esa determinación en una determinación "para-sí", concreta, característica del individuo concreto. Precisamente por ese camino es el comunismo objeto de una afirmación moral: el comunismo es una sociedad que posibilita un desarrollo de la humanidad ilimitado y coincidente con el desarrollo de los individuos, o sea, una relación "adecuada" del ser del hombre. Eso es lo que diferencia la "prehistoria" humana —aquella fase "que no es todavía historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genético, historia genética del hombre*"—³⁴ de su historia real. Pues el concepto de "prehistoria" que atraviesa como un hilo rojo la obra de toda la vida de Marx no se tiene que interpretar como una mera metáfora. El proceso genético del hombre no termina, según la concepción de Marx, con la aparición de la especie "Homo sapiens" entendida como conjunto de individuos caracterizados por propiedades biológico-antropológicas. Eso no es más que la base evolutiva imprescindible para que empiece la *génesis histórico-social del hombre como ser genérico*, la "prehistoria" en cuyo decurso se forman, por una parte, el género humano como unidad real y consciente sintetizada por las relaciones y el tráfico sociales y mundiales de los individuos,³⁵ y, por otra, la individualidad y personalidad

humana concreta, multilateral, que es *representante* real del estadio evolutivo históricamente alcanzado por el género humano. Ese proceso dúplice, pero unitario, no termina sino con la creación de la sociedad comunista. “Los individuos universalmente desarrollados, cuyas recíprocas situaciones sociales están sometidas a su control colectivo en cuanto son sus propias relaciones comunitarias, no son producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades en las que se hace posible *esa* individualidad presuponen la producción sobre la base de los valores de cambio, la cual produce, junto con la generalidad de la ³⁵ alienación del individuo respecto de sí mismo y de los demás, también la generalidad y la omnilateralidad de sus relaciones y de sus capacidades.” ³⁶ En este sentido la alienación no es una condición *meramente negativa* del despliegue del ser humano (al modo como “este valle de lágrimas” es un presupuesto puramente negativo de la beatitud). La alienación es una fase no sólo necesaria, sino también *positiva*, creadora —aunque en forma contradictoria— del despliegue del ser del hombre. La disolución de las comunidades “puramente espontáneas”, mezquinamente locales, no fue posible sino a través del período histórico y de los mecanismos de la alienación, y sólo por medio de éstos se despliega un tráfico cada vez más amplio que acaba por abarcar prácticamente a toda la humanidad (mercado mundial). Al mismo tiempo, el proceso va arrebatando a los individuos todas las determinaciones de naturaleza social que en estadios evolutivos anteriores les aparecían como determinaciones *naturales* inseparables de su individualidad.³⁷ Este proceso de “vaciado” aporta precisamente los presupuestos subjetivos de la real autonomía humana, del dominio del hombre sobre sus propias situaciones, relaciones y determinaciones sociales. Por último —aunque se trata tal vez del factor más importante—, la riqueza objetual de las necesidades y las capacidades humanas que es presupuesto *objetivo* de la emancipación humana no se puede constituir sino en las condiciones de la alienación. La grandeza y la valentía sin contemplaciones demagógicas de la dialéctica marxiana se manifiestan en la resolución con que identifica ese elemento histórico “positivo” de la alienación universal precisamente en lo que constituye, desde el punto de vista dialécticamente complementario, su negatividad más evidente, su momento moral más repulsivo, a saber: la intensificación ilimitada de la *explotación*. “La *productividad* del capital consiste por de pronto, incluso sin

contemplar más que la subsunción *formal* del trabajo bajo el capital, en la *constricción al plustrabajo*, al trabajo excedentario respecto de la necesidad inmediata, constricción que el modo de producción capitalista comparte con otros modos de producción anteriores, pero que ejerce, realiza de una manera más favorable para la producción.” ³⁸ “El aspecto histórico grande del capital es la creación de ese *plustrabajo*, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia; y la determinación histórica del capitalismo queda realizada en cuanto que las necesidades se han desarrollado tanto que el plustrabajo por encima de lo imprescindible se ha convertido él mismo en necesidad general, brota de las necesidades individuales mismas...” ³⁹ Queda fuera del marco de este estudio la investigación de la significación manifiesta de esta cuestión para la ética marxiana (a saber, la función del “mal” en la historia).

El segundo problema que se plantea inevitablemente es el elemento “teleológico” de la concepción marxiana de la historia. El concepto de ser humano presupone la concepción de la historia como proceso *unitario* dotado de una *dirección* determinada (en el sentido ya explicado de estos términos). ¿Qué justificación tiene esa noción en el conjunto de la concepción marxiana? La idea de cierta unidad del proceso histórico se sigue necesariamente de los principios básicos de la concepción marxiana del hombre y de la sociedad. El hombre no es una especie de “consciencia pura” cuyas determinaciones se originen como resultado de una “pura autoactuación” totalmente independiente del mundo material. El individuo es un ente material-objetual que depende de un modo determinado de su entorno, de los objetos sociales de la realización de sus necesidades y sus capacidades —los cuales existen con independencia de él y son en sustancia los objetos de la realización de su vida. Pero el individuo es al mismo tiempo un ente activo —activo de modo humano—, para el cual el mundo circundante no es un *factum* dado inmutable, sino una realidad material que él mismo altera y se apropia mediante su actividad; su individualidad misma se configura en esa interacción con el entorno. Cada generación hereda el “entorno” humano objetivado, producido por las generaciones anteriores, se lo apropia (ante todo las fuerzas productivas y las relaciones y situaciones sociales) y lo trasforma de un modo determinado por su propia individualidad, tal como se ha constituido en el indicado proceso de apropiación.

Los productos de la actividad de las generaciones anteriores determinan las condiciones de vida de las generaciones posteriores y, con ellas, la dirección general, *las posibilidades y los límites* de la actividad de éstas. "La historia no es sino la sucesión de las varias generaciones, cada una de las cuales aprovecha los materiales, los capitales, las fuerzas de producción que le transmiten todas las anteriores, y así, por una parte, continúa en condiciones completamente cambiadas la vieja actividad y, por otra, modifica las viejas condiciones con una actividad completamente cambiada..."⁴⁰ Sólo así puede constituir la historia una "serie conexas de formas de tráfico", un proceso unitario. Así, pues, la unidad de la historia humana está íntimamente relacionada con el determinismo histórico marxiano y se basa en éste, pues aquella unidad no es sino la determinación *interna* del proceso histórico, el hecho, esto es, de que las alteraciones de la vida social se tienen que entender como *automovimiento*, como resultado de la actividad de los sujetos históricos, partiendo de la dinámica interna de la sociedad misma. El estudio de esta concepción del determinismo, que por fuerza tiene que incluir una discusión de toda la teoría marxiana de la sociedad, rebasa ampliamente el marco del presente estudio. Aquí bastará con subrayar que la concepción marxiana del determinismo histórico no dice que la actividad social dependa mecánicamente de las condiciones materiales externas producidas por el trabajo de las generaciones anteriores, dependencia que, pese a toda la actividad humana, predeterminaría fatalmente el proceso global. Desde luego que toda generación actúa "en condiciones determinadas", sobre la base de las fuerzas productivas, las relaciones de tráfico, las ideas, etc., heredadas de las generaciones anteriores y apropiadas por ella; pero modifica y transforma esas condiciones mediante su propia actividad. Esto significa que las generaciones humanas encuentran siempre dado un margen de movimiento creado precisamente por las condiciones previamente dadas, un ámbito (mayor o menor, según cada época) de *posibilidades de desarrollo, de alternativas*; son los hombres mismos los que practican en cada caso la "elección" entre las posibilidades; la realización de tal o cual posibilidad, alternativa, se decide siempre por la totalidad concreta de las acciones humanas que se integran consciente o inconscientemente. El futuro no está dado de antemano como resultado de alguna necesidad o teleología social; el futuro no se produce sino como resultado de la *práctica revolucionaria*.

Aún más: el futuro no es ni siquiera inteligible sino como objeto de la *práctica revolucionaria*.

La comprensión mecánico-vulgar de la concepción marxiana del determinismo histórico —deformación que no sólo se encuentra entre los críticos de Marx, sino también (y hasta muy frecuentemente) en muchos trabajos marxistas— se manifiesta del modo más craso por la pérdida de la problemática de las *alternativas históricas*, olvidando lo enérgicamente que han subrayado Marx y Lenin la existencia y la importancia de las mismas. Por eso se pierde también en esa interpretación —y pese al reconocimiento de boquilla de la diferencia— toda distinción entre las formas de determinación puramente naturales y las formas de determinación histórico-sociales. (La manifestación más drástica de este mecanicismo se encuentra en la fetichización staliniana del concepto de ley social.) Según esta concepción, la historia en cuanto "serie conexas de formas de tráfico" se parece, en el mejor de los casos, a una peculiar guía de ferrocarriles que tiene fijada la sucesión de las estaciones y deja a lo sumo un margen de imprecisión a las horas de salida y llegada de los trenes. Para Marx, en cambio, la *necesidad histórica* de una formación social históricamente superior significa exclusivamente que sólo una *determinada* transformación de las relaciones sociales de tráfico —transformación prácticamente posibilitada por el nivel alcanzado de la producción material y espiritual y coincidente con los intereses y las necesidades de determinados grandes grupos de hombres (clases sociales)— es capaz de suscitar una *solución real* de la crisis resultante de los mecanismos internos esenciales de la formación social dada: una solución en el sentido de la abolición-superación de las contradicciones básicas que constituyen esa formación social y se radicalizan en su crisis. "Para no perder los resultados conseguidos, los hombres, en cuanto que el modo y tipo de su tráfico no corresponden ya a las fuerzas productivas adquiridas, se ven obligados a transformar todas sus formas tradicionales de sociedad."⁴⁰ El que esa "solución" se materialice o no, ocurra realmente o no, no se decide sin más por el hecho mismo de la crisis, por la presencia de las contradicciones y las colisiones objetivas de intereses. No hay crisis histórica que no tenga más que una salida: la "solución real" de la crisis no es nunca más que *una* de las alternativas concretas. La cuestión de cuál será la alternativa, la posibilidad realizada, se resuelve exclusivamente por la actividad concreta, por la *práctica*

revolucionaria de los hombres, de las *clases*, y esa actuación está importantemente influida por los factores económicos básicos y, además, por otros muchos factores histórico-concretos que son casuales desde el punto de vista de los momentos que constituyen esencialmente la crisis. Si, por causa de concretas circunstancias históricas, no existe ninguna fuerza subjetiva que sea capaz de ejecutar consecuentemente la tarea práctico-revolucionaria de la "solución", la crisis puede desembocar en una depresión, larga incluso midiéndola con nuestro habitual metro histórico, depresión que reproducirá repetidamente las contradicciones esenciales de la crisis o que llevará a la muerte sin sustitución de la formación social dada, de la civilización dada, lo cual equivale a un retroceso histórico; todo lo cual acarreará obviamente una modificación más o menos importante de la ulterior perspectiva histórica. Precisamente por eso dice el *Manifiesto Comunista* que la lucha de clases "terminó cada vez con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la catástrofe común de las clases en lucha".^{40a} (Los imperios orientales antiguos, basados en el modo de producción asiático, que se descomponían repetidamente y repetidamente se recomponían, son ejemplos característicos de la evolución histórica que reproduce constantemente sus contradicciones internas, es incapaz de resolverlas y se hunde en profundas y duraderas depresiones hasta que el ciclo empieza de nuevo. Pero también por la vía "clásica" del desarrollo se encuentran más de una vez callejones sin salida y "embotellamientos" históricos: baste con recordar la situación del modo de producción clásico en los siglos V-VI.) Como ha escrito Lukács a este respecto: "Tampoco la sociedad feudal desarrolló de sí misma, orgánicamente, el capitalismo. La sociedad feudal no ha pasado de dar «a luz los medios materiales de su propia aniquilación». La sociedad feudal ha liberado «en el seno social fuerzas y pasiones» «que se sentían atadas por ella». Y estas fuerzas han asentado los fundamentos sociales del capitalismo a lo largo de un desarrollo que abarca «una serie de métodos violentos».^{40b} Sólo *después* de consumarse esa transición se impone la regularidad económica del capitalismo".^{40c}

Precisamente por eso la afirmación de la necesidad histórica en perspectiva no es ningún acto puramente teórico, a diferencia de la previsión o predicción científico-natural. La iluminación teórica de la perspectiva histórica concreta consiste en llevar a consciencia una posibilidad del desarrollo, y esa iluminación

es así un *elemento*, una *parte* de la *lucha* llevada a cabo en favor o en contra de la realización de aquella perspectiva, una movilización por ella o contra ella, una especie, ella misma, de práctica revolucionaria. "En realidad", escribe Gramsci, "lo único que se puede prever 'científicamente' es la lucha, no sus momentos concretos, que sólo pueden ser resultado de fuerzas en contraste, constantemente en movimiento y no reducibles a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad muta siempre en cualidad. Hay 'previsión' efectiva cuando se es activo, cuando se aplica la voluntad y, por lo tanto, se contribuye concretamente a producir el resultado 'previsto'. Consiguientemente, la previsión no es un acto científico de conocimiento, sino expresión abstracta del esfuerzo por crear una voluntad colectiva."^{40d}

En ese sentido hay que entender también la concepción marxiana del "ser humano". No ha sido posible ver la unidad de la historia humana en la actividad autoproducida y autocreadora, libre y universal del hombre, en el trabajo como práctica, más que cuando se ha podido contemplar la actividad productiva humana misma en la perspectiva comunista de la "liberación del trabajo", o sea, desde el punto de vista de la lucha revolucionaria del proletariado. Por eso la teoría marxiana del "ser humano", la ontología marxiana del hombre como ser histórico-social, no es simplemente una determinada "explicación" del mundo, de la vida histórica y social. Ya en cuanto *teoría*, esta concepción es ella misma parte de la lucha revolucionaria por la *transformación* del "mundo", de la historia y de la sociedad, por la libertad y la universalidad del hombre: parte de la *práctica revolucionaria* del proletariado.⁴¹

Se sigue de la idea marxiana del determinismo histórico que no es posible entender el proceso histórico concreto ni las tendencias evolutivas reales de las varias épocas limitándose a una fórmula abstracta, sino sólo mediante el análisis de las relaciones y situaciones vitales reales de las épocas dadas, de sus condiciones económico-sociales y de las formas de actividad, las fuerzas y las necesidades sociales nacidas de aquellas condiciones.

Marx se opone resueltamente a toda concepción que someta la historia a una legalidad o finalidad (desde este punto de vista las dos nociones son funcionalmente idénticas) ajenas al contenido de la actividad de los individuos efectivos, concretos, históricos, y situadas fuera de ellos. Es completamente ajena al pensamiento de Marx la concepción especulativa de la historia según la cual

también *acción práctica*, parte integrante de la *dación de sentido a la historia*.

El concepto de "ser humano" es una abstracción filosófica que caracteriza los rasgos determinantes de la tendencia general —entendida en *este* sentido— del proceso histórico en su conjunto. La naturaleza de la concepción marxiana implica que no es posible deducir de este concepto de "ser humano" el ser de las varias épocas concretas de la historia humana, ni su origen ni su decadencia (por ejemplo, la necesidad histórica de la aparición y el final de la alienación). Marx infiere la "necesidad histórica" de la sociedad comunista del análisis de las relaciones y situaciones sociales del capitalismo, del análisis de las condiciones, contradicciones internas y conflictos sociales producidos por aquéllas, y critica severamente a los pensadores que, como Feuerbach o los "socialistas verdaderos", pretenden deducir esa necesidad a partir del ser humano.⁴³ Como dice enérgicamente Marx frente a Hegel, el ser humano en sí, como persona imaginaria, no puede obrar, actuar, existir; sólo puede ser en su real existencia humana, esto es, en los individuos singulares concretos, históricamente determinados, históricamente mutados, y en la actividad de éstos. El ser humano es simplemente la abstracción del proceso evolutivo histórico de individuos concretos y de sus generaciones. No hay duda de que esa abstracción tiene una función importante en la concepción marxiana de la historia, pues sólo ella posibilita una exposición clara e inequívoca de los conceptos de *continuidad* histórica y de *progreso* histórico. En efecto, la concepción marxiana de progreso, a diferencia de las corrientes interpretaciones vulgares, no pone como criterio único y exclusivo de la progresión histórica el desarrollo de las fuerzas productivas entendido en un sentido técnico. El principal criterio del desarrollo histórico es para Marx la medida en la cual se constituyen los *presupuestos* de un desarrollo irreprimido y rápido de las fuerzas esenciales humanas —capacidades y necesidades— y del despliegue de la individualidad humana libre, multilateral, o sea, la medida en la cual se actúan esos presupuestos, la medida en la cual se realiza el "ser humano" en la existencia humana individual concreta (realización en la cual el desarrollo de las fuerzas productivas no es más que un momento, aunque sea el más decisivo). Sólo así es posible estimar de un modo universalmente válido y, al mismo tiempo, ético-axiológico, las varias épocas y manifestaciones de la historia, no sobre la base de un orden axiológico suprahistórico, trascendente, sino de acuerdo con una

caracterización objetiva, histórico-inmanente —y al mismo tiempo universalmente válida— de la evolución humana. Marx considera *valores humanos* —valores que nacen exclusivamente del devenir histórico y sólo existen en él, pero que, de todos modos, son valores objetivos y universalmente válidos— los momentos de la evolución humana que expresan y promueven subjetiva u objetivamente ese despliegue y esa realización del "ser humano". Dicho de un modo general, la relación entre el concepto filosófico de "ser humano" y los análisis históricos concretos es un ejemplo inequívoco de lo que Marx ha dicho con validez general acerca de la relación entre filosofía y concepción de la historia: "Con la exposición de la realidad, la filosofía independiente pierde su medio vital. En su lugar se puede presentar a lo sumo una síntesis de los resultados más generales abstraíbles de la consideración de la evolución histórica de los hombres. Estas abstracciones no tienen ningún valor por sí mismas, separadas de la historia real. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus varias capas. Pero no suministran en modo alguno, como la filosofía, una receta o un esquema según el cual se puedan enderezar y adobar las épocas históricas."⁴⁴

Esta consideración de la relación entre el determinismo histórico y la concepción marxiana del ser humano ofrece la posibilidad de decir algo —complementando lo anteriormente expuesto— acerca de una determinación conceptual del ser del hombre que antes hemos pasado por alto, pero que Marx considera muy importante: la libertad humana. "El hombre es un ser genérico no sólo en el sentido de que convierte en objeto propio, práctica y teóricamente, el género, tanto el suyo cuanto los de las demás cosas, sino también —aunque se trate de otra expresión de lo mismo— porque se comporta respecto de sí mismo como respecto del género presente y vivo, se comporta respecto de sí mismo como respecto de un ser *universal* y, por lo tanto, libre."⁴⁵ ¿Qué significa ese concepto de libertad perteneciente al ser humano y consecuente a él? Marx rechaza la concepción idealista de la libertad como "desvinculación del mundo real". Si se entiende por libertad una capacidad de la consciencia, liberada de toda determinación externa de levantar al individuo, por encima de toda determinación y limitación histórico-social, entonces el concepto no es más que una ilusión ideológica. Para Marx, la libertad como tal no es ninguna *propiedad* eterna del hombre, dada metafísicamente con su ser, ningún *factum* fijo de la

existencia humana, sino una capacidad y situación histórica que sólo se despliega a través de la evolución histórica. El concepto de libertad aparece en la obra de Marx con dos sentidos íntimamente vinculados, uno abstracto-negativo y otro concreto-positivo. En sentido negativo, la libertad significa libertad respecto de *algo*, la capacidad de *liberarse* de las concretas determinaciones, propiedades y relaciones que se han convertido en cadenas. La posibilidad de esa liberación está ya dada, desde un punto de vista general, con la autoconsciencia del hombre. El hombre no se comporta sólo respecto de su entorno externo, sino también respecto de sí mismo, respecto de su propia actividad vital: puede convertir en objeto de su actividad las determinaciones sociales de su existencia, y en cierto sentido incluso las determinaciones biológicas. "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su misma actividad vital un objeto de su voluntad y de su consciencia. Tiene una actividad vital consciente. No se trata de una determinación con la que coincida inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Precisamente y sólo por eso es el hombre un ente genérico. O también: el hombre es un ente consciente, esto es, su propia vida le es objeto, precisamente porque es un ente genérico. Sólo por eso es su actividad una actividad libre."⁴⁶ La libertad entendida en ese sentido aparece como expresión del principio de negatividad, como capacidad humana de trascenderse, rebasarse constantemente, de ser en el eterno movimiento del devenir, de transformar su propia naturaleza mediante una actividad consciente. Pero esa libertad negativamente entendida, esa constante liberación respecto de sus limitaciones, tiene también un sentido positivo: "...el derribo real de las barreras, que es al mismo tiempo un desarrollo muy positivo de la fuerza productiva, energía real y satisfacción de necesidades inacallables, ampliación de la fuerza de los individuos..."⁴⁷ En este sentido la libertad es *una fuerza que el hombre se procura a sí mismo*.⁴⁸ La libertad significa el desarrollo de los controles y del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, sobre las de la naturaleza externa y sobre las de su propia naturaleza: el desarrollo de la creatividad humana, de las fuerzas esenciales humanas, que rebasa todas las barreras y todas las medidas dadas y se convierte en fin de sí mismo.

Pero esa evolución histórica de la humanidad, orientada a la producción y el incremento de la libertad, no ha coincidido hasta ahora con un proceso de formación de individuos libres. El hombre de la era de la alienación, el individuo "abstracto", es al mismo tiempo individuo "*casual*", hombre cuya vida y cuya actividad, esto es, las manifestaciones de cuya individualidad están determinadas por relaciones y situaciones que actúan como independientes de él, casuales para él, como fuerzas cósicas; un hombre cuya vida y cuya actividad no son para él autoactuación, realización activa de las fuerzas de su individualidad, realización de su libertad. El comunismo se presenta como la realización plena de la libertad humana porque suprime la propiedad privada y la división espontánea del trabajo, la alienación. Pues, por una parte, Marx no considera el comunismo como una formación social fijada que se reproduzca constante e inmutadamente en el curso de la ulterior evolución; para Marx el comunismo es una transformación y una disposición de las relaciones y situaciones sociales que posibilita un autodesarrollo ininterrumpido, irreprimido de la producción material y espiritual, de las relaciones del tráfico, de las fuerzas esenciales de la humanidad y de los hombres mismos. El comunismo es un nuevo modo de producción "que no se funda en el desarrollo de las fuerzas productivas para reproducir y ampliar, a lo sumo, un estadio determinado, sino en el cual el desarrollo libre, irreprimido, progresivo y universal de las fuerzas productivas es él mismo el presupuesto de la sociedad y, por lo tanto, de su reproducción; un estado en el cual el único presupuesto es el rebasamiento del punto de partida".⁴⁹ Por otra parte, al abolir-superar la contraposición entre objetivación y autorrealización, el comunismo significa también la realización de la vida individual multilateral y libre. Desde luego que tampoco en el comunismo se identifica la libertad del individuo con la independencia respecto de las determinaciones sociales. La libertad del individuo significa que éste puede realizar en su vida las *posibilidades* objetivas, producidas por la evolución social de conjunto, *a tenor de su decisión consciente*; que las fuerzas esenciales materiales y espirituales desarrolladas por las generaciones anteriores, puestas socialmente a disposición de los individuos y bajo cuya influencia se despliega la misma concreta individualidad, se ponen bajo el control consciente de los individuos y dejan de existir y actuar como fuerzas ajenas a ellos e independientes

de ellos. "Lo subsistente producido por el comunismo es simplemente la base real que permite imposibilitar toda subsistencia como independiente de los individuos, en la medida en que esa subsistencia no es sino un producto del anterior tráfico entre los individuos mismos. Los comunistas tratan, pues, prácticamente las condiciones originadas por la producción y el tráfico anteriores como condiciones inorgánicas, sin imaginarse por ello que las generaciones precedentes hayan tenido como plan o destino el suministrarles materiales, y sin creer que esas condiciones fueran inorgánicas también para los individuos que las produjeron."⁵⁰

1 M. FRITZHAND, "'Istota człowieka' w uiecu Marksa" [El 'ser del hombre' en la concepción marxiana], en el volumen colectivo *Człowiek, humanizm, moralność* [Hombre, humanismo, moral], Varsovia, 1961, 102. E. FROMM sostiene en su estudio citado un punto de vista análogo a éste en lo esencial. Fromm subraya, es verdad, la historicidad del concepto de "ser humano" (esencia humana), pero interpreta esa historicidad como mera *modificación y despliegue histórico de potencias* (ante todo psíquicas, además) *dadas ya listas con el ser del hombre*. (Una concepción parecida se encuentra en la mayoría de las modernas antropologías filosóficas burguesas que admiten al menos como problema la importancia antropológica de la historicidad del hombre; así, por ejemplo, y pese a la diversidad de sus concepciones, se encuentra la misma solución básica en la antropología de Dilthey y en la de Dewey.) "El potencial del hombre es para Marx un potencial dado; el hombre es lo que ha sido, como materia prima humana tan inmutable, en cuanto tal materia, como lo ha sido la estructura encefálica a lo largo de toda la historia". (FROMM, 26). Pero en algunas de sus tesis finales FROMM rebasa ampliamente su tesis básica, en el sentido de exagerarla: así, por ejemplo, adoptando plenamente el espíritu de la Ilustración, deforma la distinción marxiana entre necesidades permanentes y necesidades históricamente cambiantes hasta hacer de ella una contraposición entre necesidades verdaderas, "fundadas en el ser-hombre", y necesidades falsas, "artificiales", definiendo como finalidad capital del socialismo el descubrimiento y la realización de las necesidades humanas auténticas (*op. cit.*, 62-63).

2 FRITZHAND, 103. Hay que observar que al comienzo mismo de su estudio el autor aduce la siguiente explicación del concepto "ser humano": "No creo que Marx haya sostenido la tesis de que la totalidad de notas que suele designar con el término 'ser humano' <*menschliches Wesen*> sea propia de todo individuo humano sin excepción; se trata más bien de la totalidad de los rasgos propios del 'género humano', que caracteriza la 'vida genérica' de los hombres diferenciándola de la 'vida genérica' de los animales; totalidad que no se presenta más que en la sociedad humana y, sin excepción, en todas las formaciones sociales" (*op. cit.*, 75). Pero el autor no sólo no desarrolla esta explicación inicial, sino que incluso prescinde de ella en cierta medida en el curso de su argumentación.

3 MEF, 89. <Trad. cit., pág. 113.>

4 *Thesen über Feuerbach*, 535. <IA, trad. cit., pág. 667.>

5 Cfr. MEF, 113-114. <Trad. cit., pág. 143.>

6 Indicaremos aquí que en el léxico de Marx "ser humano" o esencia humana <*menschliches Wesen*> y "naturaleza humana" <*menschliche Natur*> no son en absoluto sinónimos. En lo que sigue intentamos dilucidar el concepto marxiano de "ser humano". En cuanto al concepto de "naturaleza humana" el término correspondiente suele designar —como lo dice acertadamente M. FRITZHAND— la totalidad de las necesidades, las capacidades, las propiedades

en general, entendidas en el sentido de sus posibilidades humanas, que tienen los individuos típicos de las varias épocas históricas; así, pues, la "naturaleza humana" es históricamente cambiante, aunque contiene ciertos elementos constantes: Marx habla claramente de la existencia de ciertas propiedades, necesidades, etc., que son históricamente constantes en la evolución humana. (V., por ejemplo, *Kapital* I, 573 <trad. cit., págs. 481 y sigs.>. En este sentido del concepto escribe Marx "que la historia entera no es más que una continuada transformación de la naturaleza humana" (MEF, 133 <*Misère de la philosophie*, cit., pág. 153.>.)

7 MEF, 114. <Trad. cit., pág. 143.>

8 Escrito por Marx en sus cuadernos de extractos parisienses [sigla: CE], entre extractos de J. Mill, MEGA, Abteilung I, Band 3, 547.

<Escritos de juventud, cit., pág. 157.>

9 MEF, 45. <Trad. cit., pág. 59.>

10 IA, 59 <trad. cit., pág. 61>, sobre el hecho de que "la revolución comunista... elimina el trabajo"; 43, 185, etc. <80, 235>. HERBERT MARCUSE llama justificadamente la atención sobre el hecho de que en estos contextos Marx usa la expresión 'trabajo' <*Arbeit*> en el sentido en que la entiende en última instancia el capitalismo, o sea, viendo el trabajo como la actividad que en la producción mercantil engendra una plusvalía, "produce capital". (Cfr. MARCUSE, *Reason and Revolution*, Londres, s. a., 293 <trad. por Julieta Fombona, *Razón y revolución*, Caracas, Universidad Central, 1967, pág. 281.>.)

11 CE, 536. <Trad. cit., pág. 147.>

11^a En lo que sigue subrayaremos que esta concepción marxiana de la historia como proceso evolutivo unitario expresa en el concepto de "ser humano" no se puede entender como una abstracción puramente "descriptiva", axiológicamente desvinculada, como algo que se siga de la simple observación de los hechos históricos. La concepción marxiana de la historia implica el supuesto de una determinada *perspectiva* (precisamente la afirmación y aceptación de determinadas necesidades sociales —las necesidades radicales del proletariado— presentes hoy día y que muestran esa perspectiva y se orientan por ella), así como la afirmación de la elección de valores que se sigue de esa perspectiva, o que está determinada por esa perspectiva. El concepto de "ser humano" explicita precisamente esos valores y documenta la *posibilidad de su realización* sobre la base del análisis de la situación específica del hombre, de la estructura ontológica básica de la esfera social. Precisamente por eso ese concepto permite ordenar de un modo determinado, como proceso evolutivo continuo, el material empírico de la historia. Desde luego que esa ordenación tiene que ser posible, admisible, ya sobre la simple base del material empírico: de este modo esta construcción conceptual, este esquema interpretativo teórico será susceptible y necesitado de juicio sobre la base de los criterios inmanentes a las teorías científicas. Pero —dicho del modo más general— el hecho es que esos criterios teórico-científicos inmanentes pueden dar razón, en principio, también de otras interpretaciones de la historia, de interpretaciones vinculadas con otras perspectivas, con otras posiciones de clase. Por eso el concepto marxiano de "ser humano" implica ineliminablemente el momento de la *elección práctica*, el momento de la *decisión* entre las posibilidades o alternativas dadas en el presente; el concepto marxiano de "ser humano" contiene en su peculiaridad teórica específica el momento de la práctica, y precisamente de una práctica que subvierta *revolucionariamente* lo que existe.

12 IA, 61. <Trad. cit., pág. 83.>

13 Cfr.: "Así, pues, la grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y genético— consiste, por de pronto, en que Hegel entiende la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como alienación y como superación-abolición de esa alienación; en que entiende la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero por real, como resultado de su *propio trabajo*" (MEF, 156 <trad. cit., págs. 189-190>.)

Cfr. HEGEL mismo: "El hombre es, como Espíritu, no algo inmediato, sino esencialmente algo vuelto a sí. Este movimiento de la mediación es momento esencial del Espíritu. Su actividad es el rebasar la inmediatez, el negarla y, con ello, el regreso a sí; es, pues, aquello en que se convierte por su actividad. Sólo lo vuelto a sí es sujeto, realidad real. El Espíritu no es sino su <del Espíritu> resultado" (HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlín, 1966, 57-58).

14 La interpretación aquí expuesta de la antropología marxiana me parece en esencial coincidencia con la concepción desarrollada por ANTONIO GRAMSCI en su polémica con la obra de Croce. (Vale la pena decir de paso que GRAMSCI no pudo conocer los textos de Marx que son el fundamento principal de la interpretación que ofrecemos, a saber, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y el texto completo de la *Ideología Alemana*.) Como el desarrollo de Gramsci trata el problema según un aspecto del mismo que el presente trabajo no pasará de indicar, sin desarrollarlo, en lo que sigue (la conexión del ser humano con la práctica revolucionaria), vale la pena citar extensamente sus pensamientos.

"¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo contestarla? La definición puede hallarse en el hombre mismo, o sea, en cada individuo. Pero ¿es correcta? En cada hombre puede hallarse lo que es cada 'hombre individual'. Pero no nos interesa lo que es cada hombre individual, lo cual, por lo demás, significa qué es cada hombre individual en cada momento singular. Si pensamos en ello veremos que al plantearnos la pregunta de qué es el hombre queremos decir: ¿qué puede llegar a ser el hombre? O sea, si el hombre puede dominar su destino, puede 'hacerse', puede crearse una vida. Decimos, pues, que el hombre es un proceso, y precisamente el proceso de sus actos. Si pensamos en ello, veremos que la misma pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u 'objetiva'. Ha nacido porque hemos reflexionado acerca de nosotros mismos y acerca de los demás, y queremos saber, respecto de eso que hemos reflexionado y visto, qué somos y qué podemos llegar a ser, si somos, realmente y dentro de qué límites, 'forjadores de nosotros mismos', de nuestra vida, de nuestro destino. Y eso queremos saberlo 'hoy', en las condiciones dadas hoy, las de la vida 'de hoy', y no de una vida cualquiera y un hombre cualquiera.

.....
El problema ¿qué es el hombre? es, pues, siempre el problema llamado de la 'naturaleza humana', o del llamado 'hombre en general', o sea, el intento de crear una ciencia del hombre (una filosofía) que parte de un concepto inicialmente 'unitario', de una abstracción en la cual pueda contenerse todo lo 'humano'. Pero ¿es lo 'humano' un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario? ¿O no es más bien esa búsqueda un resto 'teológico' y 'metafísico' si se pone como punto de partida? La filosofía no puede reducirse a una 'antropología' naturalista, esto es: la unidad del género humano no está dada por la naturaleza 'biológica' del hombre: las diferencias humanas que cuentan en la historia no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc.) ... y tampoco la 'unidad biológica' ha contado nunca mucho en la historia (el hombre es el animal que se ha comido a sí mismo precisamente cuando más cerca estaba del 'estado natural', o sea, cuando no podía multiplicar 'artificialmente' la producción de los bienes naturales). Tampoco 'la facultad de razonar' o el 'espíritu' ha creado unidad ni puede ser reconocido como hecho 'unitario', porque es un concepto sólo formal, de categoría. Lo que une o diferencia a los hombres no es el 'pensamiento', sino lo que realmente se piensa. La respuesta más satisfactoria es que la 'naturaleza humana' es el 'complejo de las relaciones sociales', porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente al cambiar las relaciones sociales, y porque esa respuesta niega al 'hombre en general'. Efectivamente, las relaciones sociales son producidas por diversos grupos de hombres que se presuponen, cuya unidad es dialéctica, no formal. ... También se puede decir que la

naturaleza del hombre es la 'historia' (y en este sentido, identificando historia con espíritu, también puede decirse que la naturaleza del hombre es el espíritu), con la condición de dar a 'historia' la significación de 'devenir', en una 'concordia discors' que no parte de la unidad, sino que contiene las razones de una unidad posible; por eso la 'naturaleza humana' no puede identificarse en ningún hombre en particular, sino en la historia entera del género humano (y tiene su significación el que se utilice la palabra 'género', de carácter naturalista), mientras que en cada individuo se encuentran caracteres subrayados por la contradicción con los de otros. La concepción de 'espíritu' de las filosofías tradicionales, como la de 'naturaleza humana' que se encuentra en la biología, tendrían que explicarse como 'utopías científicas' que han sustituido a la utopía mayor de la 'naturaleza humana' buscada en Dios (los hombres hijos de Dios) y que sirven para indicar el continuo esfuerzo de la historia, una aspiración racional y sentimental, etcétera. ... La igualdad real, o sea, el grado de 'espiritualidad' conseguido por el proceso histórico, se identifica en la historia con el sistema de asociaciones 'privadas y públicas', 'explícitas e implícitas' que se entretienen en el 'Estado' y en el sistema político mundial: se trata de 'igualdades' sentidas como tales por los miembros de una asociación, y de 'desigualdades' sentidas entre las diversas asociaciones: igualdades y desigualdades que valen en la medida en que haya consciencia de ellas, individual o de grupo. Así se llega a la igualdad o ecuación entre 'filosofía y política', entre pensamiento y acción, o sea a una filosofía de la práctica. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única 'filosofía' es la historia en acto, o sea, la vida misma. En este sentido puede interpretarse la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y puede afirmarse que la teorización y la realización de la hegemonía hechas por Ilici <Vladimir Ilich Uliánov, Lenin; la 'c' representa en italiano el mismo sonido que en castellano representa 'ch'> han sido también un gran acontecimiento 'metafísico'." (A. GRAMSCI, *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*, Frankfurt am Main, 1967, 153-158. <ANTONIO GRAMSCI, *Antología*, México, 1970; el primer fragmento (que es del Cuaderno 33 de los escritos por Gramsci en la cárcel, y probablemente posterior a 1932), en la pág. 437; el segundo fragmento (que es del Cuaderno 7 y probablemente anterior a 1932) en las páginas 279-281.>)

14^a V., por ejemplo, la crítica de las concepciones de R. Matthäi: "La sociedad, la 'vida de conjunto' no es para nuestro autor la interacción entre las 'vidas singulares' que la componen, sino una existencia particular que entra además en una interacción propia con dichas 'vidas singulares'. Si es que esto se basa en alguna relación con las situaciones reales, no puede tratarse más que de la ilusión de la sustantividad del estado frente a la vida privada, y de la fe en esa sustantividad como en algo absoluto" (IA, 459-460 <trad. cit., pág. 572>).

15 "Los individuos han partido siempre de sí mismos, pero, como es natural, de sí mismos dentro de sus condiciones y situaciones recíprocas históricamente dadas, no del individuo 'puro' en el sentido de los ideólogos" (IA, 65 <trad. cit., pág. 88>).

16 *Grundrisse*, 176. <Trad. cit., págs. 204-205.>

17 Probablemente esté aquí la clave de la comprensión de la peculiar función histórica que Marx atribuyó a la Antigüedad helénica clásica ("infancia normal de la humanidad"); durante un breve período del desarrollo histórico helénico se dio la posibilidad de que los individuos de un determinado círculo (los "ciudadanos libres") encarnaran en su propia vida, en su propia actividad, de un modo relativamente libre y amplio, los rasgos esenciales de las posibilidades de desarrollo social-global alcanzadas en el nivel histórico dado. Recuérdese también, a este mismo respecto, la conocida caracterización del Renacimiento por Engels en la Introducción a la *Dialéctica de la Naturaleza*. (ENGELS, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur*, Moscú-Leningrado, 1935, 481-482 <*Dialéctica de la naturaleza*, trad. W. Roces, México, Grijalbo, 1961, páginas 3 ss.>.)

18 IA, 23-24. <Trad. cit., pág. 36.>
 19 "... en cuanto forma dominante de la apropiación, la alienación pertenece sólo al período de producción burguesa..." (MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 9.ª ed., Stuttgart, 1922, 41.) <Trad. castellana por J. Merino. *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970, pág. 84.>
 20 *Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, 270, 273-274 (ed. Kautsky, 324, 329). <Trad. cit., II, págs. 257, 259.>
 21 *Grundrisse*, 479.
 22 "Además, la cooperación de los asalariados es simple efecto del capital que los utiliza simultáneamente. La conexión de sus funciones y su unidad como cuerpo productivo colectivo quedan fuera de ellos, en el capital que los reúne y los mantiene juntos. Por eso la cohesión de sus trabajos se les enfrenta idealmente como plan de los capitalistas y prácticamente como autoridad de los capitalistas, como fuerza de una voluntad ajena que somete el hacer de ellos a los fines suyos" (*Kapital* I, 296; cfr. 277, 329-330, 407, etc. <trad. cit., I, pág. 267; cfr. 248, 294, 384 ss.>).
 23 SF, 206. <Trad. cit., pág. 101.> En una forma más madura, sintetizando ya los resultados de la investigación de la sociedad capitalista, esa misma idea se presenta de nuevo en un manuscrito posterior de Marx, escrito inmediatamente antes del texto definitivo del primer volumen del *Capital*, y precisamente entre 1863 y 1865: "De hecho, el dominio de los capitalistas sobre los trabajadores no es sino el dominio sobre el *trabajador* mismo de las *condiciones de trabajo* independizadas frente a él (entre esas condiciones de trabajo hay que incluir, además de las condiciones objetivas del proceso de producción —*medios de producción*—, las condiciones objetivas de la conservación y la eficacia de la fuerza de trabajo, o sea, los *alimentos o medios de vida*), aunque esta relación no se realiza sino en el *real proceso de producción* que, como hemos visto, es esencialmente *proceso de producción de plusvalía*, incluida la preservación del viejo valor, o sea, es *proceso de autovalorización del capital anticipado*... Las funciones que ejerce el capitalista son simplemente las funciones del capital ejercidas con *consciencia* y con *voluntad*, las funciones del valor mismo que se valoriza chupando el trabajo vivo. El capitalista funciona sencillamente como *capital personificado*, y el capital funciona como persona, igual que el trabajador no aparece sino como *trabajo* personificado que es suyo en cuanto tortura, en cuanto esfuerzo, mientras que pertenece al capitalista en cuanto sustancia productora y multiplicadora de la riqueza, que es lo que efectivamente es el trabajo como elemento incorporado al capital en el proceso de producción, como factor vivo, variable, del capital. Por lo tanto, el dominio del capitalista sobre el trabajador es el dominio de la cosa sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, del producto sobre el productor, puesto que, de hecho, las mercancías que se convierten en medios de dominio sobre el trabajador (pero sólo como medios del dominio ejercido por el *capital*), son simples resultados del proceso de producción, son *los* productos del mismo. Se trata, en la producción material, en el proceso social real de la vida —pues eso es el proceso de producción—, exactamente de la misma *situación relacional* que se presenta, en el terreno ideológico, en la *religión*: la inversión del sujeto en objeto y viceversa. Desde el punto de vista *histórico*, esa inversión se presenta como punto de partida inevitable para poder imponer a costa de la mayoría la creación de riqueza como tal, esto es, la creación de las amorales fuerzas productivas del trabajo social, únicas que pueden constituir la base material de una sociedad humana libre. Hay que atravesar esa forma hecha de contraposiciones, exactamente igual que el hombre tiene que configurar, por de pronto, sus fuerzas espirituales de un modo religioso, como si fueran fuerzas independientes de él. Este es el *proceso de alienación* de su propio trabajo. En este sentido el trabajador se encuentra desde el primer momento por encima del capitalista, pues éste arraiga en dicho proceso de alienación y halla en él su satisfacción absoluta, mientras que el trabajador, como víctima que es del proceso de alienación, se encuentra desde

el primer momento en una relación de rebeldía contra él y lo percibe como un proceso de servilización". (*Archiv Marx i Engelsa*, vol. II [VII], 32-34.) Dicho sea de paso, este manuscrito de Marx, tan poco conocido, contiene en el capítulo "Mystifikation des Kapitals, etc.", págs. 152-167, el comentario más detallado, más amplio y más maduro de la alienación capitalista del proceso de producción y de su conexión con el fetichismo que nos ha dejado el autor. El comentario citado precede inmediatamente al capítulo del manuscrito que se ocupa de la producción capitalista como producción y reproducción de las *relaciones de producción* específicamente capitalistas, problema que, más tarde, Marx pasó del primer volumen del *Capital* al tercero, que quedaría sin terminar.

24 Una de las principales condiciones exigidas hoy para la comprensión adecuada de la teoría marxiana de la historia y de la sociedad es el análisis multilateral y la reconstrucción de toda su teoría de la división del trabajo, problema que apenas se ha empezado a considerar. Me limitaré a llamar la atención sobre lo siguiente, en el contexto del problema aquí discutido: en el sentido más general, la división del trabajo significa la división y distribución del trabajo social total entre los individuos. La existencia de esa división es simple consecuencia del carácter social del proceso de producción y, por lo tanto, se encuentra necesariamente en todas las formas históricas del proceso de producción social. Pero esta distribución del trabajo no llega a ser división del trabajo en sentido específico, *división social del trabajo*, más que cuando el trabajo social total se convierte en "coexistencia de *distintos* modos del trabajo" (*Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, 266; ed. Kautsky, 310 <trad. cit., II, págs. 259 ss.>), o sea, cuando las formas productivas de actividad orientadas a la satisfacción de las varias necesidades se diferencian socialmente, devienen "ocupaciones" diferentes, socialmente codificadas, entre las cuales los individuos son distribuidos *por la acción de mecanismos sociales*; la distribución de los individuos entre las varias ramas de la producción no ocurre, pues, sobre la base de diferencias naturales, como las biológicas de sexo, edad, etc. ("división natural del trabajo"), sino sobre la base de calificaciones socialmente determinadas. La división social del trabajo no se produce sino una vez alcanzado un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas, pero, desde el momento en que se constituye, "la *división del trabajo*, como totalidad de todas las ocupaciones productivas particulares, es la forma total del trabajo social considerado según su aspecto material, en cuanto trabajo productor de valores de uso" (*Zur Kritik...*, 32 <trad. cit., pág. 75>). En esa condición de forma global del trabajo social, la división del trabajo se mantiene, naturalmente, en la sociedad comunista, en la forma de distribución social planificada de las varias funciones del trabajo en las proporciones adecuadas. (Cfr. *Kapital* I, 35 <trad. cit., I, pág. 40>.) Marx polemiza con los economistas burgueses indicando que éstos razonan "como si la división del trabajo no fuera igualmente posible (aunque históricamente no haya podido presentarse así *at first*, sino sólo como consecuencia de la producción capitalista) si sus condiciones pertenecieran a los trabajadores asociados y éstos se comportaran respecto de ellas como respecto de lo que ellas son natura, o sea, productos de ellos mismos y elementos objetivos de su propia actividad". (*Theorien über den Mehrwert*, Teil 3, 271; ed. Kautsky, 326 <trad. cit., II, pág. 263>.) En el período de la "prehistoria", empero, la división social del trabajo nace y existe sólo en la forma de *división social espontánea del trabajo*. (Ciertamente, Marx olvida a menudo en sus obras juveniles su propia distinción entre división "natural" y división "espontánea" <ya social> del trabajo, y usa muchas veces para ambas el mismo término de 'espontánea' <'naturwüchsig'; 'natural' traduce 'natürlich'>.) Los rasgos principales de la *división espontánea <social> del trabajo* son los siguientes:

a) La subsumción de los individuos bajo una rama determinada de la producción se produce sin tener en cuenta, con independencia de, sus temperamentos y disposiciones individuales, con completa independencia

de su individualidad específica: está determinada por fuerzas sociales anónimas que, en lo esencial, no pueden ser influidas por los individuos.

b) El punto de partida histórico de la génesis de esa división social espontánea del trabajo es la división entre trabajo material y trabajo intelectual. (Cfr. IA, 21 <trad. cit., pág. 32>.) Con el desarrollo de la división social espontánea del trabajo, esa primera división se va convirtiendo en una escisión y contraposición cada vez más aguda y radical. A través y como consecuencia de ella se rompe la unidad interna de la actividad del trabajo como manifestación psicofísica de energía con posición y realización de fines: la posición de fines, el momento intelectual del trabajo, se escinde de la actividad física, se trasfiere en parte a un organismo impersonal, que actúa como fuerza de la naturaleza, y en parte se convierte en una tarea particular de individuos determinados, especializados en ella. De este modo, las varias especies de trabajo van haciéndose cada vez más unilaterales, y luego mecánicas; exigen el desarrollo de capacidades especiales a costa de las demás capacidades del individuo, y se constituyen así en represión del multilateral despliegue de las capacidades humanas. Por lo que hace al individuo, su trabajo realizado en las condiciones de la división social espontánea del trabajo pierde el carácter de despliegue y factor evolutivo del hombre y se convierte en una fuerza que deforma al individuo porque obstaculiza su evolución.

c) La génesis histórica de la división del trabajo basada en la separación de trabajo físico y trabajo intelectual, o sea, la génesis histórica de la división social espontánea del trabajo, ha coincidido necesariamente con la génesis de la forma más primitiva de explotación y de sociedad de clases, o sea, con el "modo de producción asiático" (más sobre el mismo *infra*). Sobre la base de las sociedades de clase, el desarrollo de la división social espontánea del trabajo coincide con la constitución de la jerarquía social entre ocupaciones cada vez más diferenciadas, por lo que hace a su participación en el producto social total, a sus posibilidades de decisión respecto de los asuntos colectivos de la sociedad, a su prestigio social, etc., etc. Marx indica como una finalidad fundamental de la sociedad comunista la "abolición-superación de la vieja división del trabajo" (*Kapital I*, 453 <trad. cit., I, pág. 409>), o sea, la supresión de la forma "espontánea" de la división social del trabajo. Esto es precisamente lo esencial de la supresión histórica de la alienación. Pero hay que notar que en el conjunto de la obra de Marx (sobre todo en el conjunto *La Ideología Alemana, La miseria de la Filosofía, El Capital*) la abolición-superación de la división capitalista del trabajo tiene otro momento más, añadido al momento esencial recién visto: el momento abolición-superación de la especialización. Marx ha supuesto que la producción de la gran industria moderna, una vez liberada de las barreras de la forma social capitalista, abolirá-superará la necesidad de que los individuos se ocupen toda su vida en una sola y exclusiva rama de la división del trabajo, y que el paso de una forma de actividad a otra se convertirá incluso en fenómeno normal (con la institución de una regulación social colectiva de la totalidad de las actividades y de sus respectivas proporciones). Marx basó esa hipótesis en otro supuesto muy preciso, a saber, en el supuesto de que la producción de la gran industria irá causando en medida creciente la reducción de todo trabajo complicado a trabajo simple, y, en última instancia, a "las pocas grandes formas fundamentales" de movimiento del cuerpo humano, lo cual acabará por sentar la posibilidad de la abolición-superación de la especialización. (Cfr. *Kapital I*, 385-387, 452-454 <trad. cit., págs. 347, 408-410>, numerosos lugares de *Kapital III* y, en general, de toda la obra madura y final de Marx.) La tendencia observada por Marx y tomada como base de ese conjunto de hipótesis era sin duda la tendencia real de la evolución del trabajo no ya sólo en la época de Marx, sino también durante las primeras décadas de nuestro siglo, y lo sigue siendo todavía en ciertas ramas industriales; la manifestación extrema de la tendencia es el taylorismo <*Taylor-system*>. Pero, en mi opinión, la abolición-superación del carácter espontáneo de la división social del trabajo

(y, por lo tanto, de la alienación) no está vinculada con necesidad lógica a la supresión de la especialización (pese a que Marx no suela separar uno y otro fenómeno en las obras citadas). Pues de todo lo visto hasta aquí se desprende que la abolición-superación de la división social espontánea del trabajo acarrea, sin duda, una alteración del carácter del proceso del trabajo y de los mecanismos sociales que distribuyen a los individuos entre las distintas ramas del trabajo, pero no afecta directamente a la cuestión de en qué medida —desde el punto de vista de la normalidad social— los individuos podrán cambiar en el curso de su vida de forma social de ocupación, de lugar en el sistema de la división social del trabajo. La diferencia entre las dos cuestiones parece confirmada por Marx mismo en los pasos de los *Grundrisen* en que desarrolla también detalladamente su concepción de la supresión de la división social espontánea del trabajo, de la alienación, de la escisión entre trabajo físico y trabajo intelectual: en los *Grundrisen*, Marx no habla de abolición-superación de la especialización, y algunas de sus argumentaciones parecen incluso hablar contra esa hipótesis. Esta diferencia entre los *Grundrisen* y el *Kapital* se debe probablemente a que en el primero de los dos textos Marx supone una perspectiva de evolución de la técnica y de la actividad productiva diferente de la que adopta en el segundo. (Esta diferencia llega a ser muy llamativa en el *Kapital*, cuando Marx supone que en la "fábrica automatizada" no hay más que "un personal numéricamente insignificante" que se ocupa del control y las reparaciones de la maquinaria, *Kapital I*, 385 <trad. cit., pág. 347>, mientras que en los *Grundrisen* se tiene, por el contrario, otro matiz en la caracterización del sistema maquina-automático: la correspondiente actividad de trabajo se caracteriza en los *Grundrisen* por el hecho de que se pone en lo esencial como una actividad que vigila la acción de la máquina e impide su perturbación, con lo que "el hombre se comporta más bien como velador y regulador del proceso de producción mismo". (*Grundrisse*, 592.) Clarificar la interrelación entre las dos concepciones es una tarea que no tenemos resuelta.

25 IA, 22-23. <Trad. cit., págs. 34-35.>

26 IA, 537. <Trad. cit., pág. 670.>

27 IA, 22. <Trad. cit., pág. 34.>

28 Sobre la concepción marxiana del modo de producción asiático v. el extraordinario trabajo de F. TÖKEI, que aclara rasgos esenciales de la concepción marxiana. Hay traducción alemana: *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied am Rhein-Berlín, 1969.

29 V., por ejemplo, la descripción de las "idílicas comunidades aldeanas" del Oriente en el artículo de Marx sobre el dominio británico en la India, publicado en el *New York Daily Tribune* del 25 de junio de 1853.

30 MEF, 85. <Trad. cit., pág. 109.>

30* *Kapital III*, NEW Bd. 25, 888. <Trad. cit., III, pág. 813.>

31 MEF, 114. <Trad. cit., pág. 143.> Tras esta cita parece oportuno decir algo acerca de un problema a menudo discutido en la interpretación de Marx, a saber la problemática de la época anterior a la alienación. Algunas formulaciones de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (la de la alienación como "pérdida del ser humano" y la del comunismo como "recuperación del ser humano", etc.) han hecho pensar que Marx supusiera un estadio histórico —anterior a la división social espontánea del trabajo y a la alienación— en el cual el ser y el existir del hombre, la evolución social y la individual constituyeran una unidad en acto. "La noción de reintegración y regreso contienen, pues, la idea de que el hombre tiene que volver a ser lo que fue originariamente. Su forma íntegra se presupone al comienzo de la historia" (HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945, 115). Las interpretaciones de este tipo, que pretenden imponer a Marx la hipótesis de una Edad de Oro arcaica análoga a la barbarie rousseauiana, se deben considerar con suma circunspección. En el período histórico anterior, a la aparición de la propiedad privada y de la división social espontánea del trabajo los productos de éste no se trasforman, ciertamente, en fuerzas

externas al hombre, independientes y dominadoras de él, sino que constituyen su "propiedad" real y el cuerpo inorgánico de su objetividad. En este aspecto, esas épocas presentan *inmediatamente* el trabajo en su sentido "auténtico" —por hablar en la tradición de Hans Barth—, o sea, en sentido antropológico, como una actividad que desarrolla las fuerzas y las capacidades del hombre. Pero, por otra parte, es una exageración el hablar de trabajo humano a propósito de esas épocas arcaicas, pues la actividad del animal hombre rebasa apenas en ellas la satisfacción de las necesidades físicas inmediatas y es principalmente una actividad limitada a ellas; el Homo sapiens sigue dependiendo directamente del medio natural que le rodea y que apenas se ha visto afectado por el trabajo. Pero aún es más importante el hecho de que respecto de esas épocas no podemos hablar de coincidencia del desarrollo individual sensu stricto y el desarrollo social (de la existencia humana y el ser humano), porque todavía no existe en ellas la *individualidad* en sentido marxiano. Para Marx el concepto de individuo no coincide con el de ente humano singular en sentido biológico; los hombres no son individuos en sentido marxiano por el mero hecho de diferenciarse unos de otros físico-biológicamente o hasta psicológicamente (al modo como se diferencian dos hojas de un mismo árbol, hasta el punto de que no hay dos iguales). Individuo es una categoría social; no se puede hablar de individuos en sentido marxiano sino cuando se ha producido ya una *autonomía* relativa del hombre singular respecto de la totalidad social. Éste es el tenor del desarrollo de Marx en el primer esquema de su carta a Vera Sassulich (*Marx-Engels Archiv*, Bd. I, 318-329) y en los *Grundrissen*, sobre la base del análisis de las formas de propiedad anteriores a la producción capitalista: cuanto más atrás se remonta uno alejándose históricamente del capitalismo, del período de universalidad de la alienación, tanto menor es la autonomía inmediata del hombre singular respecto del todo social; las relaciones sociales de ese hombre aparecen como relaciones naturalmente condicionadas, y su comunidad se presenta como existencia objetiva predeterminada e inmutable. En este sentido habla Marx de la vida social "animal" del hombre al comienzo de su evolución histórica (IA, 20 <trad. cit., pág. 32>), vida en la que el hombre aparece como "ente étnico", "animal gregario", "eslabón de la cadena de la comunidad", y su comunidad misma es "horda", etc. (Cfr. *Grundrisse*, 395-396 <trad. cit., pág. 457>.) La génesis de la *individualidad* pasa necesariamente por la alienación, por la génesis histórica del "individuo abstracto".

32 *Theorien über den Mehrwert*, Teil 2, ed. Kautsky, II, 2, 309-310. <Trad. cit., I, pág. 405.>

33 *Grundrisse*, 25. <Trad. cit., págs. 25-26.>

34 MEF, 153. <Trad. cit., pág. 185.>

35 "Pero no menos empíricamente fundado está que mediante la subversión de la existente situación social, mediante la revolución comunista y la abolición-superación —idéntica con ella— de la propiedad privada, se disuelve esa fuerza tan misteriosa para los teóricos alemanes y se impone la liberación del individuo singular en la misma medida en que la historia se transforma completamente en historia universal... Los individuos singulares se liberan finalmente así de las varias trabas nacionales y locales, se ponen en relación práctica con la producción del mundo entero (también la intelectual) y quedan capacitados para adquirir la capacidad de gozar toda la multilateral producción de la tierra entera (creaciones de los hombres). La dependencia *omnilateral*, esa forma espontánea de cooperación *histórico-universal* de los individuos, se transforma, por obra de la revolución comunista, en el control y el dominio consciente de esas fuerzas que, producidas por la interacción de los hombres, les han aterrado hasta ahora como fuerzas totalmente ajenas a ellos y los han dominado" (IA, 26-27 <trad. cit., pág. 39>).

35^a Los editores de MEGA leyeron, en vez de 'der' <genitivo o dativo singular del artículo determinado femenino>, 'die' <nominativo o acusativo del mismo número y género>.

36 *Grundrisse*, 79-80. <Trad. cit., págs. 89-90.>

37 "Los trabajadores no quedan exentos de su sumisión a una relación determinada sino una vez que han comprobado, por la venalidad o vendibilidad universal, que todo se puede separar de ellos, que todo les puede ser arrebatado" (MARX, *Arbeitslohn*, MEGA, Abt. I, Bd. 6, 472).

38 *Th.M.*, Teil 1, 353. (El paso no está en la ed. Kautsky.) <La trad. citada lo es de la ed. Kautsky.>

39 *Grundrisse*, 231. <Trad. cit., pág. 266.>

40 IA, 34. <Trad. cit., pág. 49.>

40^a MARX, Carta a P. W. Annenkov del 28-XII-1846. Versión de MEW, 27, 453.

40^{aa} MARX-ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEGA, Abt. I, Bd. 6, 526 (cursiva mía, G.M.).

40^b *Kapital I*, 727. <Trad. cit., pág. 356.>

40^c LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, pág. 252, <Trad. cast. *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 258.>

40^d GRAMSCI, *Loc. cit.*, 221. <Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Turín, 1948, 135.>

41 La interpretación aquí dada del determinismo histórico —en la línea de las conocidas obras de A. Gramsci, Gy. Lukács y K. Korsch— es en mi opinión la única compatible con la totalidad de la concepción marxiana. Pero, al mismo tiempo, está fuera de duda que ciertas formulaciones de Marx —particularmente en *El Capital*— parece contradecir esa concepción, por lo menos *prima facie*. Haría falta un análisis detallado del *Capital* para averiguar la importancia y la profundidad de esa contradicción en el punto de vista de la obra total de Marx. (A este respecto tiene el mayor interés los pasos —generalmente epistolares— en los que Marx comenta o explica los lugares del *Capital* que parecen determinar esa incoherencia, por ejemplo, la carta a la redacción de la *Otetschestwennyi Sapiski*, publicada en alemán en el vol. 19 de MEW, Berlín, 1962, 107-112. Pero, al menos a primera vista, tampoco esos textos dan respuesta totalmente inequívoca al problema mencionado.) *13

Por lo que hace a la interpretación aquí dada del determinismo histórico marxiano, v. los siguientes estudios húngaros: A. HELLER, "Valor e historia", en *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, págs. 19-37. M. VAJDA, "A lehetőség könyve" [El libro de las posibilidades], en *Kortárs*, 1969, n.º 7.

*13 En esta carta (probablemente de noviembre de 1877), Marx afirma su coincidencia con la tesis de Chernichevski de que, contra lo que dicen "los economistas liberales", Rusia puede no destruir la comunidad aldeana, no proletarizar su población campesina y, "sin pasar por las torturas" del sistema capitalista, "apropiarse de todos los frutos de éste por el procedimiento de desarrollar los presupuestos históricos dados" en Rusia. (Todas las expresiones entrecuadradas son de Marx, no de Chernichevski, al que Marx no cita literalmente.) Luego escribe Marx: "El capítulo <de *Capital I*> sobre la acumulación originaria no se propone más que describir el camino por el cual ha nacido en la Europa del Oeste el orden económico capitalista a partir del seno del orden económico feudal". Y, como aplicación a Rusia, escribe en condicional: "Si Rusia aspira a convertirse en una nación capitalista al modo europeo-occidental —y en los últimos años se ha esforzado mucho en ese sentido—, no lo conseguirá sin transformar antes en proletarios buena parte de sus campesinos; y entonces, una vez absorbida por el torbellino de la economía capitalista, tendrá que soportar las implacables leyes de ese sistema, exactamente igual que los pueblos profanos <ironía contra el misticismo eslavista del crítico ruso al que Marx escribe>. Eso es todo". Por último, hacia el final de la carta, Marx da plasticidad a su visión no fatalista ni eurocéntrica de la determinación histórica con el célebre ejemplo de la *plebs* romana: "En varios lugares del *Capital* he aludido al destino de los plebeyos de la antigua Roma. Estos

41* "La historia no hace nada, no tiene ninguna riqueza enorme, no libra lucha alguna. Es el hombre, el hombre vivo, real, el que lo hace todo, el que posee y lucha; no es la historia la que utiliza al hombre como medio para alcanzar sus fines —como si la historia fuera una persona—; la historia no es nada más que la actividad del hombre en persecución de sus fines" (SF, 265 <trad. cit., pág. 159>).

42 Por lo general, Marx evita términos como 'fin', etc., con objeto de distanciarse de la teleología idealista de la historia. Pero a veces se encuentra en sus textos formulaciones como ésta, que están en completa armonía con su concepción de la historia: "Mas este proceso de inversión [el proceso de transformación de la objetivación en alienación, G.M.] no es, evidentemente, sino necesidad histórica, meramente necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas a partir de un determinado punto histórico de arranque, o de una base determinada, y no en modo alguno necesidad absoluta de la producción; más bien necesidad que desaparece; y la finalidad (inmanente) de ese proceso es abolir-superar esa base, igual que esa forma del proceso" (Grundrisse, 716).

43 "Estas consideraciones muestran lo mucho que se engaña Feuerbach cuando... mediante la calificación de 'hombre comunitario' se declara comunista, convierte el comunismo en un predicado 'del' hombre, o sea, cree poder transformar la palabra 'comunista', que en el mundo existente significa partidario de un determinado partido revolucionario, de nuevo en una mera categoría" (IA, 31, <trad. cit., pág. 45>).

44 Loc. cit., 16. <Trad. cit., pág. 27.> Sobre la concepción marxiana de la filosofía y su relación con las discusiones al respecto en la presente filosofía marxista v. M. VAJDA, "Objektív természetkép és társadalmi praxis" ["Imagen objetiva de la naturaleza y práctica social"], en Magyar Filozófiai Szemle, 1967, n.º 2, y Gy. MÁRKUS, "Vité és irányzatok a marxista filozófiában" ["Discusiones y tendencias en la filosofía marxista"] Kortárs, 1968, n.º 7.

45 MEF, 87. <Trad. cit., pág. 110.>

46 MEF, 88. <Trad. cit., págs. 111-112.>

47 IA, 283. <Trad. cit., pág. 354.>

48 IA, 293. <Trad. cit., pág. 368.>

49 Grundrisse, 438.

50 IA, 60. <Trad. cit., pág. 82.>

eran originariamente campesinos libres que cultivaban sus predios, cada cual por su cuenta y riesgo. Fueron expropiados en el curso de la historia romana. El mismo proceso que los separó de sus medios de producción y subsistencia acarreó no sólo la constitución del latifundio, sino también la de grandes capitales monetarios. Y, así, un buen día, hubo, por una parte, hombres libres desprovistos de todo lo que no fuera su fuerza de trabajo y, por otra, lo necesario para la explotación de ese trabajo, los poseedores de las riquezas así adquiridas. <O sea, la misma situación estructural económica que en la acumulación originaria europeo-occidental, particularmente en la británica, posibilitó el capitalismo generalizado.> ¿Qué ocurrió? Que los proletarios romanos no se convirtieron en trabajadores asalariados, sino en un *populacho* parasitario aún más despreciable que los *poor whites* de los estados sureños de Norteamérica, y que a su lado se desarrolló no un modo de producción capitalista, sino un modo de producción basado en el trabajo esclavo."

A esa ejemplificación del carácter no fatal de las posibilidades abiertas por las relaciones estructurales sigue inmediatamente la conclusión metodológica de Marx, afirmación del predominio de la concreción histórica: "Así, pues, unos acontecimientos de llamativa analogía, pero desarrollados en diferentes medios históricos, desembocaron en resultados por completo diferentes. Si se estudia cada uno de esos procesos por sí mismo y luego se compara unos con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir sus puertas con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor excelencia consista en ser supra-histórica."