



¿Existe un futuro posible para el Hombre? La concepción Antropológica de Marx y sus proyecciones para la Filosofía Política Contemporánea

Nicolás G. Pagura

nicolas_pagura@yahoo.com.ar

I. Observaciones Preliminares

Es una característica propia de la historia de la filosofía el que todo gran pensador se presente a sí mismo como su refundador, como alguien que comenzó a cuestionar toda la tradición para establecer nuevos principios, olvidados y/o ocultados por la misma. Por supuesto, los análisis hechos *a posteriori* nos van a revelar que tal refundación no era absoluta como el pensador mismo creía, que la ruptura era relativa en tanto había elementos de la tradición que se reformulaban o simplemente se retomaban sin cuestionamiento; incluso, aunque el pensador en cuestión nos diga que ha efectuado una ruptura con toda la historia de la filosofía tal como había sido pensada hasta ese entonces, sabemos que la misma idea de ruptura implica un recorte espacio-temporal. Es decir que no hay refundaciones absolutas; si bien hay cambios en la historia de la filosofía –y muy importantes– siempre es posible reconstruir una continuidad en cuanto a los problemas y la forma en que los mismos son pensados.

Es pertinente decir lo mismo en cuanto a nuestro presente: si queremos pensar, no podemos evitar de alguna forma volver sobre problemas que ya se han planteado. Hay ideas que han dejado una marca en nuestro modo de abordar ciertas cuestiones. Es desde este enfoque que podríamos denominar “hermenéutico” que nos proponemos abordar el objeto de este trabajo. Porque si bien no hay rupturas absolutas, sí hubo líneas de pensamiento que nos han legado formas de pensar sobre las que tenemos que volver, aun cuando sea para reformularlas y/o rechazarlas.

Tal es el caso de la irrupción que significó, en la primera mitad del siglo XIX, el llamado giro antropológico-materialista efectuado por Feuerbach y Marx. La hipótesis general de la que parte este trabajo es que estos pensadores, si bien iniciaron su reflexión crítica a partir de los desarrollos intelectuales precedentes (el racionalismo europeo con su punto de partida “oficial” en Descartes y fundamentalmente su continuación en el idealismo alemán que culmina con Hegel) pusieron de manifiesto una serie de cuestiones que dejaron una marca imborrable que se hace presente cada vez que intentamos abordar cuestiones centrales como la concepción del hombre, de la historia y de la teoría y la práctica, entre otras. Desde este punto de vista, el objeto de este trabajo es volver sobre los pasos de estos autores para reinterpretar las huellas que han dejado sobre nuestro presente.

Camino de abordaje

Podemos sintetizar nuestro punto de partida con la exhortación que tanto Feuerbach primero como Marx después, hicieron a la filosofía de su época: volver a pensar al hombre concreto, real. Sin embargo, no podríamos entender estos llamados sin hacer al menos una breve mención a la forma en que la filosofía anterior –al menos aquella que más tienen en cuenta estos autores– había pensado al hombre. Por eso, haremos en primer lugar una breve lectura de tres de los hitos de esta historia: Des-

cartes, Kant y Hegel. Luego sí nos propondremos abordar con mayor minuciosidad los puntos centrales del llamado “giro antropológico-materialista”¹. En este punto, y por razones ante todo metodológicas, nos referiremos primero a las críticas de Feuerbach a la filosofía moderna y a su proyecto para construir una “nueva filosofía”, para luego centrarnos en la concepción antropológica de Marx –tema central de este trabajo- fundamentalmente a través de la lectura de los *Manuscritos* de 1844.

En una segunda instancia, intentaremos volver sobre estas cuestiones, pero desde la consideración de algunas de las críticas que se le podrían hacer a estos enfoques. Repasaremos en primer lugar las objeciones de Horkheimer a la antropología filosófica y luego haremos un breve recorrido de las críticas que se desprenden de las concepciones de autores pertenecientes a corrientes estructuralistas y posestructuralistas (Foucault, Althusser, Levi-Strauss). Intentaremos hacer un balance de estas polémicas, para finalmente repensar las posibilidades de fundar una ética desde el materialismo humanista de Marx. Para este último punto, haremos una lectura de un texto muy importante de los *Grundrisse*, al que complementaremos con algunas observaciones sobre el mismo realizadas por el filósofo argentino Enrique Dussel.

II. La Filosofía Moderna y la Crítica de Feuerbach: primer esbozo del Giro Antropológico

El llamado feuerbachiano-marxista a volver sobre la esencia del hombre concreto y real podría parecer absurdo si se tiene en cuenta lo que cualquier manual de historia de la filosofía nos va a decir: que es precisamente la filosofía moderna –con su punto de partida “oficial” en Descartes- la que colocó en el centro de sus reflexiones al sujeto. Por eso es indispensable hacer un breviarío –con los recortes que implica, arbitrarios pero inevitables²- de la forma en que algunos de los autores modernos más importantes pensaron a este sujeto. Nos vamos a referir solamente a Descartes, Kant y Hegel.

Ciertamente, el punto de partida epistemológico de Descartes fue el yo, la primera certeza a partir de la cual pudo construir el resto de su sistema. Pero basta leer la segunda meditación metafísica para observar el hecho de que este yo carece de cuerpo, de sensibilidad e incluso de historia y memoria. Es un yo sin espesor, es simple pensamiento: *res cogitans*. De ahí el que el dualismo cartesiano entre cosa pensante y cosa extensa, entre espíritu y materia, sea insalvable. Porque ese yo no tiene diálogo directo ni con el mundo ni con los otros yoes. El abismo solo puede ser salvado mediante la reintroducción de Dios como elemento mediador. Por eso, desde el punto de vista de una crítica materialista, la consecuencia necesaria del hombre entendido como mero pensamiento es la recaída en el fundamento teológico.

Este sesgo dualista es continuado y profundizado en la filosofía kantiana. Ciertamente, en la *Crítica de la razón pura*, Kant excluye a Dios del ámbito del conocimiento, lo cual hace que los dualismos sean para él aún más insalvables que para Descartes. Sin entrar en la complejidad de esta obra, en la que Kant intenta hacer una síntesis crítica del racionalismo y el empirismo, para lo cual sostiene la complementariedad entre sensibilidad e intelecto, podemos decir que las huellas del dualismo cartesiano se hacen ante todo visibles en sus obras de filosofía práctica. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparece claramente la oposición entre la

¹ Por el momento, dejamos esta expresión a modo de título, ya que nuestro propósito es explicarla a lo largo del trabajo. Aclaremos esto porque, ya veremos, la relación entre los dos términos -materialismo y antropología- es bastante compleja, tanto en Feuerbach como en Marx.

² Señalemos además que, como se verá, nuestra sintética lectura del pensamiento moderno es intencionalmente feuerbachiana.

razón, que impone el imperativo categórico siendo entonces el fundamento de la moral, en oposición a la sensibilidad –las inclinaciones- que son entonces excluidas de ese ámbito.

En la *Antropología en sentido pragmático* vuelve a aparecer, con otras denominaciones, la oposición entre razón y sensibilidad: así ocurre con los dualismos entre individuo y especie, entre egoísmo y pluralismo. Es sintomático que en esta obra se apele a una idea regulativa, la del ciudadano del mundo, universal hacia el cual Kant tiende a desplazar los dualismos (recordemos el reino de los fines en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) que, por esto mismo, siguen siendo insalvables. Con la apelación a una idea regulativa, lo que hace Kant es dar prioridad a uno de los polos de la dicotomía –obviamente, la razón- sin por eso disolverla.

Pero si Kant es el filósofo de los dualismos, Hegel es el filósofo de las conciliaciones. El movimiento general del pensamiento hegeliano consiste en hipostasiar el polo racional de los dualismos kantianos: surge así la idea absoluta, principio último y único, pero que en su actividad genera a su contrario, es decir, aquello que, en términos generales, podemos llamar “lo sensible”. Transformando a la idea en sujeto absoluto, Hegel no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias el intelectualismo iniciado con Descartes. La crítica que harán Feuerbach y Marx a la filosofía anterior a ellos está dirigida, ante todo y en primer lugar, contra este intelectualismo.

La crítica de Feuerbach al idealismo y la nueva filosofía

En los *Principios de la filosofía del futuro* Feuerbach comienza por sintetizar en una frase su ambicioso proyecto filosófico remitiéndose al proyecto moderno: “*La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios; la transformación y disolución de la teología en antropología*” (Feuerbach, 1976: 49). Esta disolución se realizaría en su propia filosofía, en tanto el pensamiento anterior habría comenzado a hacer el giro hacia la antropología pero sin atreverse nunca a completarlo.

¿Cuál es, para Feuerbach, el rasgo diferencial de la filosofía moderna? Esencialmente, ese rasgo es la progresiva racionalización de Dios, lo cual la distingue de su antecesora, la teología: “*El teísta se representa a Dios como un ser personal existente fuera de la razón, fuera del hombre en general; piensa en tanto que sujeto sobre Dios en tanto que objeto (...) concibe a Dios desde el punto de vista de la sensibilidad. El teólogo especulativo o filósofo concibe a Dios, por el contrario, desde el punto de vista del pensar; por consiguiente, entre él y Dios no se interpone la perturbadora representación de un ser sensible; de esta manera identifica sin obstáculo el ser objetivo, pensado, con el ser subjetivo, pensante.*” (Feuerbach, 1976: 53). Es desde esta perspectiva que la filosofía moderna a comenzado a humanizar a Dios: mediante su identificación con el pensar, con el sujeto y su esencia: la razón.

Sin embargo, este proceso de humanización de Dios corre paralelo, como vimos antes, con una progresiva identificación del hombre con la razón y la consiguiente abstracción respecto a la materia. Por eso, el cartesianismo, la afirmación del sujeto como res cogitans, constituye el inicio de la filosofía moderna. Pero ni Descartes ni los filósofos posteriores a él hasta Kant han conseguido deshacerse de la materia, separar completamente al sujeto de la sensibilidad. En Kant eso es claro en tanto toma la herencia del empirismo, pero incluso en Descartes el ser puramente intelectual es Dios. El hombre sigue atado a la materialidad. Tanto uno como el otro han sido solo idealistas en cuanto a lo universal; en cuanto a lo particular no han abandonado el materialismo (Feuerbach, 1976: 58).

El idealismo sólo se realiza, entonces, con Hegel, que es quien identifica completamente la razón, el pensamiento, con Dios; pero pensando a éste último como autoactividad que genera a su propio contrario, se lo convierte en principio y fundamento de la materia. Por eso la filosofía hegeliana constituye la culminación de la filo-

sofía moderna, al realizar la identificación del sujeto –la actividad- con Dios y al negar la materia y lo finito que, en tanto *puestos* por él como su verdad, son reconocidos pero a la vez negados.

Por eso, la nueva filosofía (forma en que Feuerbach se refiere a su propio pensamiento) tiene su punto necesario de partida en la crítica al idealismo hegeliano, en tanto el mismo es la culminación de la filosofía moderna, la cual es a su vez la superación (parcial) de la teología. Así, la primer tarea es invertir el planteo hegeliano y colocar en primer lugar no al pensamiento sino al ser concreto, real. ¿En qué consiste este ser concreto y real? La respuesta de Feuerbach a esta pregunta no es siempre la misma: en principio, es el ser en un sentido amplio pero no abstracto; es lo existente, lo que es, pero como ante todo se trata de colocar en el centro aquello que el idealismo ha denigrado, este ser debe ser pensado primero como materia, como sensibilidad. Este es el punto de partida del materialismo feuerbachiano. Porque si la filosofía anterior no ha hecho más que divinizar a la razón, la nueva filosofía tiene que divinizar ahora todo aquello que constituye *lo otro* de ella, y eso es la materia, lo sensible y las pasiones.

Con esto hemos dado cuenta de la inversión materialista operada por Feuerbach, pero no del giro antropológico. Es obvio que hay una relación –aunque algo ambigua, como veremos- entre ambos movimientos. En principio, la tarea de la nueva filosofía es divinizar al hombre –giro antropológico- pero en tanto ser real que posee una materia, un cuerpo: el materialismo va a colocar al hombre en el centro, pero al hombre real, no al ser puramente racional de la filosofía moderna, que para divinizar al hombre lo ha mutilado y alienado en el pensamiento abstracto.

¿Qué es, entonces y más concretamente, el hombre? ¿Qué es lo que lo diferencia, por ejemplo, del animal? En *La esencia del cristianismo*, la diferencia específica del hombre es puesta por Feuerbach en la conciencia, pero en un sentido preciso: es la capacidad de tener al propio género, a la propia esencia, como objeto. ¿En qué consiste esa esencia de la que el hombre es conciente? En la razón, la voluntad y el amor que “*son perfecciones, son facultades superiores, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia*” (Feuerbach, 1995: 55). Estas facultades se imponen al individuo en tanto fuerzas que lo determinan, ya que al ser genéricas son a la vez infinitas. Por lo tanto, el hombre, que en tanto individuo es finito y limitado, es a la vez infinito en tanto pone a su esencia humana como objeto. La tarea de la nueva filosofía es, entonces, hacer conciente este hecho que a fin de cuentas estaría implícito en la existencia de todo hombre.

Está claro que la teología y la filosofía especulativa han entrevisto esta infinitud pero de manera distorsionada, porque al colocarla ya sea en Dios como ser sensible o en la razón abstracta, la han alejado del hombre, poniéndola en un más allá trascendente alejado del ser realmente existente. De esta manera, no han hecho sino *enajenar* –un concepto que en Marx será central- al hombre de su propia esencia. La nueva filosofía debe poner de manifiesto que lo realmente universal es el hombre entendido como género. De ahí el título original del libro³, una exhortación al hombre a buscar su esencia divina en sí mismo y no en un más allá, ya sea el Dios de la teología o la “sinrazón pura” de la filosofía especulativa.

Podemos concluir entonces con nuestra exposición de Feuerbach, que en el contexto de este trabajo entendemos ante todo como un preludio del pensamiento de Marx. Con todo, nos parece que, antes de dejarlo, podemos hacerle a Feuerbach una pregunta sobre la cual volveremos con Marx. ¿Es consistente su concepción del hombre con su concepción materialista? Está claro que en su definición del hombre, Feuerbach intenta separarse del idealismo al colocar, junto a la razón y en un mismo

³ Esto es: “Conócete a ti mismo o la verdad de la religión y las ilusiones de la teología. Crítica de la sinrazón pura”.

nivel con ella, la voluntad y el corazón. ¿Pero alcanza con esto? ¿No sigue su concepción del hombre pecando de abstracta? ¿No alude acaso a una esencia inmutable? Seguramente Feuerbach podría contestarnos estas preguntas, pero vamos mejor a tratar de replantearlas durante el desarrollo del pensamiento temprano de Marx.

III. Marx: De la Enajenación a la realización de la Esencia Humana

Vamos a centrarnos ahora en la concepción del hombre que se desprende del análisis de los *Manuscritos* de Marx. El hecho de que para este punto nos centremos en ellos requiere de algunas aclaraciones previas sobre el por qué de esta elección.

Ante todo, nos parece que en estos escritos, especialmente en los referidos al trabajo enajenado, es donde más claramente se percibe la concepción que Marx tiene del hombre. En segundo lugar, en ellos aparece con mucha claridad la influencia que Marx recibe del pensamiento feuerbachiano, sobre todo en lo que hace a la continuidad en el uso de algunos conceptos fundamentales⁴. Finalmente, y esta es una hipótesis que atraviesa todo este trabajo, creemos que hay una continuidad en el pensamiento de Marx, y que las diferencias entre sus distintas obras tienen que ver ante todo con el punto de vista adoptado en cada una de ellas, con su objeto de estudio, y principalmente con la utilización de diferentes conceptos con variables niveles de profundidad.

En este sentido, vemos en la lectura de los *Manuscritos* una oportunidad para profundizar determinados aspectos de la obra de Marx en su conjunto. Y como no creemos que haya rupturas absolutas dentro de su obra, no nos privaremos de hacer referencias a otras si es que enriquecen nuestra explicación.

La definición de la esencia humana como potencialidad productiva (trabajo vivo)

Así como Feuerbach culpaba a la teología y a la filosofía especulativa de enajenar al hombre de su esencia, de su género, Marx hará lo propio en los *Manuscritos* pero dentro de un nuevo terreno: el de la crítica de la economía política.

Marx dice partir de un hecho económico y actual: *“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce (...) El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas.”* (Marx, 1968: 109). Este hecho es expresado con el concepto de **enajenación**, que ya aparecía en Feuerbach. Sin embargo, Marx entiende que todas las formas de enajenación, incluida la religiosa, son más bien el efecto de una más básica: la que se expresa en la vida económica de los hombres. En los *Manuscritos*, este concepto tiene al menos cuatro determinaciones:

- La enajenación respecto al producto del trabajo: el hecho de que al trabajador el producto de su trabajo se le enfrente como un poder extraño, que no comprende ni domina.
- La enajenación del trabajador en el propio acto productivo, es decir, respecto a su propia actividad, que aparece como un simple medio para mantener su existencia física.
- La enajenación respecto al ser genérico, es decir, a la esencia humana.
- La enajenación del hombre respecto del hombre.

⁴ Valga aclarar que en los *Manuscritos*, Marx nunca critica explícitamente a Feuerbach. Sin embargo, y a pesar de todos los elogios que le dedica, creemos que ya en estos escritos hay implícita una crítica, o al menos comienzan a verse los puntos fundamentales de las críticas que le hará en las *Tesis* y en *La ideología alemana*.

Según nuestro punto de vista, la tercera de estas determinaciones –enajenación respecto al ser genérico- es no sólo la que pone de manifiesto la concepción que Marx tiene del hombre, sino que también es la que mejor explica a las otras tres. Por eso vamos ahora a centrarnos en ella.

En principio, la definición que da Marx del ser genérico no difiere de la de Feuerbach: *“El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género (...) sino, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre”* (Marx, 1968: 114). Esto ya lo decía Feuerbach: el hombre es un ser conciente en virtud de que puede poner a su esencia como objeto y por tanto ir más allá de su finitud inmediata. Ahora bien, Marx se comienza a separar de Feuerbach en tanto define esa esencia como **la vida productiva, activa, del hombre**: *“(...) el hombre produce universalmente; [el animal] produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; 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 libremente a su producto”* (Marx, 1968:116).

El hecho de que el hombre sea conciente de su actividad hace que pueda separarse de ella; al poner su actividad como objeto de su conciencia, puede producir universalmente y afirmarse entonces como ser genérico. Dicha afirmación se lleva a cabo en la producción de un mundo objetivo. Ahora bien –y esto es importante- Marx distingue claramente objetivación de enajenación. Hegel tendía a confundir ambas en tanto la objetivación era a la vez una contaminación de la idea por la materia. Marx, siguiendo a Feuerbach, sostiene que la objetivación es necesaria para la realización de la esencia humana, pero se distancia de él al entender la objetivación como producción, como actividad sensible. Es tal vez en este sentido que debería entenderse la crítica de la primera tesis: *“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach- es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto [objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto (...)”* (Marx, 1973:9).

A la luz de esta crítica, podemos reinterpretar la ambigüedad que notábamos en el planteo de Feuerbach, en tanto pareciera estar a medio camino entre un materialismo ingenuo –la simple inversión del idealismo que modifica el orden de prioridad entre espíritu y materia pero sin alterar la forma de plantear los términos en relación, como exige la dialéctica- y un humanismo que no termina de definir al hombre como actividad, como potencia, quedándose simplemente en la consideración de algunas de sus determinaciones abstractas.

Desde este punto de vista, y para entender el significado y las implicancias del materialismo humanista de Marx hay que profundizar esta conceptualización del trabajo como actividad vital o, utilizando una expresión que aparece en escritos posteriores y que es retomada por algunos de sus lectores contemporáneos, el **trabajo vivo**⁵: *“(...) [en las condiciones de enajenación] el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin em-*

⁵ Esta noción recorre gran parte de la obra de Marx, aunque él utilice otras expresiones –tal es el caso de los *Manuscritos*- para referirse a ella. La expresión aparece más explícitamente en los *Grundrisse*, obra que después abordaremos. Para simplificar los usos utilizaremos siempre este concepto, entendido en el sentido que vamos a explicitar en este párrafo.

bargo, la vida genérica. Es la vida que crea la vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida aparece sólo como medio de vida." (Marx, 1968: 115). El trabajo vivo es la actividad genérica humana entendida como **potencialidad** –no por casualidad Marx es un gran lector de Spinoza- para crear un mundo objetivo en todos sus aspectos: económicos, pero también culturales, artísticos, intelectuales, etc. El desarrollo de esta potencialidad –y ninguna otra cosa- es el fin del ser humano.

En esto reside la profundidad del humanismo de Marx: no alude a una esencia inmutable (el humanismo idealista, que ni Feuerbach ha conseguido superar completamente) sino a la pura e indefinida potencialidad productiva del ser humano para crear un mundo objetivo y a la vez –ya que él es parte de ese mundo- crearse a sí mismo. Simultáneamente, lo suyo es un **materialismo de la producción**: no hay una materia muerta que sea previa al sujeto que la trabaja sino que el punto de partida es un sujeto que produce históricamente.⁶

Superación de la enajenación y realización histórica del hombre: comunismo

Si el hombre es definido como trabajo vivo, el capitalismo es, por esencia, deshumanización, en tanto lo transforma en mercancía: fuerza de trabajo que se compra y vende en el mercado a cambio de un salario. El trabajo vivo –que es el fin último del hombre- es transformado en un simple medio para mantener la existencia física. La enajenación, entonces, *"lo hace [al hombre] ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital; también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta."* (Marx, 1968: 115).

La superación de la enajenación sólo puede tener lugar, entonces, con la apropiación social de la esencia humana, es decir, de la capacidad productiva del hombre. En el capitalismo, ciertamente, el trabajo también es social, pero asume la forma de una mercancía; el excedente –plusvalor- es apropiado por una clase social –la burguesía- pero no sólo eso sino que además el producto del trabajo se le enfrenta al trabajador como un objeto extraño. El comunismo, tal como lo concibe Marx, es algo mucho más complejo que la simple supresión de la propiedad privada, porque supone también la apropiación social del ser genérico del hombre. Para esto, la producción debe asumir un carácter *inmediatamente* social bajo la libre asociación de los productores. En el capitalismo, en cambio, los individuos están subordinados a la producción social, pero dicha producción no es controlada por ellos, en tanto se encuentran aislados como productores⁷. Por eso las leyes económicas pesan sobre ellos como fatalidades que no pueden controlar ni comprender.

⁶ Como señala Dussel: "Para Marx (en su "materialismo histórico") el sujeto (necesitado o productor) funda a la "materia" en su esencia (...) el sujeto histórico es anterior; el sujeto es el a priori de la "materia". Primero está el sujeto histórico como "trabajo", y después está la naturaleza como materia –éste es el concepto del materialismo histórico o productivo" (1985: 36-37). Acordamos con Dussel plenamente con la necesidad de desterrar este materialismo ingenuo y metafísico (¿estalinista?) del planteo de Marx. Sus críticas a Feuerbach, en este sentido, son más que claras.

⁷ En términos de *El Capital*, el trabajo asume una forma social sólo mediatamente, bajo la forma fetichizada del valor de una mercancía. Es decir, en una sociedad donde los productores se encuentran aislados por la división social del trabajo, éste sólo se realiza socialmente como valor de cambio, a espaldas de los productores.

En este sentido, el comunismo no es la negación del individuo⁸ sino su afirmación en tanto ser social total, es decir, como afirmación de todas las capacidades y potencialidades de los hombres. Por eso señala Marx que *“el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto extrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano (...) [es] la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”* (Marx, 1968: 147).

El comunismo no debe ser entendido como el fin de la historia sino como el inicio de ella. La razón de esto es que la historia, tal como se ha dado hasta hoy, no ha sido el producto de la acción consciente de los hombres, y por lo tanto le corresponde más bien el rótulo de prehistoria. La historia propiamente dicha comienza cuando los hombres se hacen cargo conscientemente de su destino, lo cual para Marx sólo es posible en una sociedad donde los productores se asocien libremente y sometan bajo su dominio la producción, que adquiere así un carácter inmediatamente social. El trabajo vivo deja de ser un simple medio para convertirse en fin; el comunismo, entonces, es el estadio en que el hombre puede desarrollar libremente todas sus potencialidades. La humanidad comienza entonces a hacer su propia historia.

Recapitulando: la concepción del hombre que se extrae de los *Manuscritos* puede leerse como una profundización crítica de aquella que Feuerbach formulara en *La esencia del cristianismo*. Al poner el énfasis en la potencial capacidad productiva del hombre y en los procesos históricos de enajenación de la esencia humana, Marx logra construir una antropología que va más allá de la simple alusión a una esencia humana inmutable. El hombre es lo que hace dadas determinadas condiciones materiales objetivas de producción. Pero, simultáneamente, en tanto no es definido simplemente por una serie de cualidades inmutables sino como potencialidad subjetiva – trabajo vivo- él mismo se transforma en agente del cambio histórico. El materialismo humanista es entonces el marco teórico adecuado para creer en una sociedad futura que tal vez sea algo más que una mera utopía del pensamiento.

IV. Marx después de Marx: consideraciones sobre una nueva forma de entender el Ser del Hombre

Reconstruidos los elementos fundamentales desde los cuales definimos el giro antropológico profundizado por Marx desde los lineamientos feuerbachianos, cabe preguntarse sobre la vigencia y posibilidades que el mismo abre para repensar una antropología filosófica hoy (fundamentalmente desde un punto de vista práctico) teniendo en cuenta algunas de las críticas relevantes que durante el siglo XX se le han realizado.

Críticas de Horkheimer a la moderna antropología filosófica. Acerca de las condiciones de posibilidad de una antropología filosófica práctico-crítica

En un artículo escrito en 1935, Max Horkheimer hacía duros cuestionamientos a los intentos de su época por articular una antropología filosófica. Si bien de ninguna manera sus críticas estaban dirigidas contra Marx, nos parece interesante evaluar hasta qué punto las mismas podrían afectar o tal vez iluminar los aspectos que hemos

⁸ Las críticas de Marx al comunismo vulgar son casi proféticas si uno tiene en cuenta el destino que siguió durante el siglo XX el llamado “socialismo real”.

resaltado de la antropología marxista, en vistas a establecer las condiciones de posibilidad para que una antropología pueda fundamentar una filosofía práctico-crítica.

En líneas generales concordamos con las críticas de Horkheimer, en cuanto están dirigidas a aquellos intentos de articular una antropología filosófica en torno a datos invariables que constituirían la naturaleza humana. Estos planteos son casi siempre conservadores y parecen tener, aún hoy, dos vertientes. Por un lado están aquellos que, desde un supuesto realismo político, objetan todas las posibilidades de cambio y transformación social apelando a una esencia humana inmutable⁹. Por otro lado, está el intento de corte más idealista, que como siempre intenta paliar las miserias que vivimos cotidianamente mediante lo que Horkheimer denomina “una donación metafísica de sentido”, que en el fondo no es más que un fármaco para detener la acción en nombre de una significación “más profunda” de la existencia humana (Horkheimer, 1970: 55-56).

De esta crítica se pueden desprender dos exigencias necesarias para fundar una antropología filosófica. En primer lugar, la apelación al hombre no debe referir a una esencia inmutable sino a las potencialidades prácticas de transformación política y social; el hombre no es un destino sino un proyecto. De aquí que, en segundo lugar, dicha apelación deba tener un propósito más bien crítico que prescriptivo: *“Una teoría sin ilusiones solo negativamente habla de la destinación de lo humano y muestra la contradicción entre las condiciones de la existencia realmente dadas y todo lo que la gran filosofía ha proclamado como aquella destinación”* (Horkheimer, 1970: 56). Una antropología filosófica alineada con el pensamiento crítico debe dejar de lado las apelaciones a sentidos últimos que en el fondo no hacen más que justificar situaciones de opresión; debe entonces, a partir de la consideración de las penurias actuales, abrir el camino de la utopía y la transformación.

La apelación a la naturaleza humana está justificada en tanto antes nos hayamos hecho la que Horkheimer llama “eminente pregunta antropológica”, a saber: *“¿Cómo se puede superar una realidad que aparece como inhumana, porque todas las capacidades humanas que amamos se envilecen y se sofocan en ella?”* (Horkheimer, 1970: 59). En esta dirección iba nuestro análisis de los *Manuscritos*, ya que en ellos la apelación a la naturaleza humana se justificaba en tanto se correspondía con un análisis crítico en torno a las condiciones inhumanas impuestas por el capitalismo. Así, vimos que el trabajo asalariado como enajenación de las potencialidades humanas era la negación del trabajo vivo. En ese sentido, acordamos con Horkheimer en cuanto a la necesidad de colocar a la antropología filosófica en línea con el pensamiento dialéctico, donde el momento negativo y la apelación a un ideal cumplen una función crítica que exhorta a la praxis; solo entonces la teoría deja de funcionar como una simple justificación de la opresión.

Las críticas de Horkheimer nos han servido para delimitar el sentido en que entendemos que el giro antropológico -tal como lo expusimos siguiendo a Marx- tiene algún sentido filosófico hoy. Desde nuestra humilde perspectiva, sólo cumpliendo las dos exigencias antes mencionadas una antropología puede fundamentar una filosofía práctico-crítica.

El ataque estructuralista al humanismo y sus consecuencias

No constituye ninguna novedad el hecho de que el ataque más fuerte realizado contra el humanismo, sobre todo por las repercusiones que tuvo, fue el realizado por las corrientes afines al estructuralismo durante las décadas del 60' y 70'. Es sintomáti-

⁹ Dentro de esta línea entrarían los planteos liberales que en nombre del egoísmo humano denuncian el totalitarismo implícito en toda idea sospechada de tener algún tinte o resto del pensamiento socialista.

co, en este sentido, que autores con posiciones bastante disímiles entre sí como Foucault, Levi-Strauss y Althusser hayan tenido como blanco común de crítica lo que ellos veían como un ingenuo humanismo historicista. Excedería totalmente los límites de este trabajo hacer un repaso de los planteos de estos autores, pero tal vez podríamos revisar someramente algunas de sus observaciones para evaluar críticamente lo que llevamos dicho respecto al planteo de Marx.

Tal vez el punto más insistente de estas críticas sea la denuncia de que detrás de las buenas pretensiones prácticas del humanismo se esconde una ingenuidad teórica, según la cual el hombre sería un sujeto libre que construye su propia historia mediante una conciencia totalmente transparente de sí mismo y del mundo. Por el contrario, la tarea de una teoría realmente sería radicarla en pensar las estructuras económicas, lingüísticas, cognitivas, etc. que están más allá de la conciencia explícita de los hombres. Sobre este punto, Foucault señala que el hombre es una invención reciente, un producto de la episteme moderna, y anuncia su próxima desaparición¹⁰. Levi Strauss, por su parte, denuncia que detrás del humanismo hay una visión etnocéntrica y lineal de la historia y la cultura¹¹. Finalmente, Althusser sostiene que hay al menos dos Marx: uno humanista impregnado de nociones hegelianas y feuerbachianas –fundamentalmente el de los *Manuscritos*- y otro científico que habría comenzado a abor- dar el concepto de estructura –el de *El Capital*-¹².

Sería imposible dar una respuesta terminante a estas críticas, pero al menos aquí podemos señalar dos cuestiones. En primer lugar, que las mismas son efectuadas desde un punto de vista ante todo epistemológico y/o metodológico. Por el contrario, en este trabajo hemos abordado el humanismo marxiano más bien desde la consideración de sus implicancias prácticas, ético-políticas. Esta aserción podría parecer un modo de evitar el problema, y en cierto modo lo es, porque escapan totalmente a los propósitos de este trabajo las cuestiones metodológicas planteadas por los estructuralistas. Sin embargo, hay una segunda cuestión relacionada con la anterior que tal vez sí pueda constituir un inicio de respuesta o, al menos, un intento de replantear el problema, a saber: ¿Cómo es posible una filosofía práctica si la historia es un proceso sin sujeto y si las estructuras no tienen fisuras? Este problema, por supuesto, no lo inventamos aquí, ya que es la crítica más corriente que se les hace a los estructuralistas¹³. Sin embargo, entendemos que desde Marx podemos repensar la cuestión a partir de lo que serán las últimas preguntas con las que concluirá este trabajo: ¿De qué manera la noción marxiana de trabajo vivo puede servir para fundamentar las prácticas ético-políticas en un contexto –el posmoderno- en que la misma noción de fundamento se ha tornado sospechosa? ¿Hasta qué punto esta visión podría contribuir a reconsiderar la posibilidad de un humanismo después de la decretada muerte del hombre? ¿Podemos contestar estas preguntas? ¿Es posible al menos pensarlas?

Hacia una ética pensada desde el trabajo vivo

Uno de los textos que mejor plantea la cuestión del trabajo vivo se encuentra en los *Grundrisse*, fragmentos nunca publicados por Marx en vida pero con un valor incuestionable, entre otras cosas porque –si se nos permite tomar prestada la expre-

¹⁰ Véase fundamentalmente lo expresado por el autor en el capítulo IX de *Las palabras y las cosas*.

¹¹ Sobre esta cuestión, es muy interesante la polémica con Sartre en el capítulo IX de *El pensamiento salvaje*.

¹² Nos referimos a las hipótesis de lectura de la obra de Marx que sigue Althusser y que nosotros no compartimos (en su mayoría) en el famoso libro *Para leer el Capital*.

¹³ Incluso muchos de los autores denominados posestructuralistas han puesto en el centro de sus reflexiones esta cuestión. El caso más notable es el de Alain Badiou.

sión de Dussel- con ellos entramos al laboratorio donde Marx fue elaborando sus categorías.¹⁴ Vamos entonces directamente a examinar la que Dussel llama la página filosófica de esta obra:

“El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no objetivado, concebido negativamente (...) En cuanto tal es, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva.” (1971: 235-236).

Desde el punto de vista de la objetividad, el trabajo no subsumido al capital es pura negatividad, es la nada absoluta, no existe. Utilizando la terminología estructuralista: la estructura no lo reconoce, el mundo del capital no lo puede siquiera nombrar porque en su universo no hay lugar para él. Cuando cobra un cuerpo, sólo es denominado negativamente: desempleado, excluido, etc. Es la *exterioridad absoluta*, son “fantasmas que quedan fuera”, o sea, es “el Otro” (Dussel, 1985: 140-141). Pero también es:

“2) Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como valor, sino como la fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro lado es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad (...)” (1971: 236).

Lo que objetivamente era pura negatividad se afirma subjetivamente como la fuente viva del valor y la riqueza. Entramos acá en una teoría del sujeto político revolucionario. La subjetividad es descrita como “fuente viva” del valor, pero no entendida como fundamento sino como actividad, potencia pura; es lo que se afirma a sí mismo más allá del fundamento del capital. Volviendo a la terminología estructuralista, es aquello que excede la estructura; lo que debe ser excluido del horizonte simbólico como su condición (innombrable) de posibilidad. Marx explicita lo que los pensadores de la burguesía no pueden ni nombrar: que el trabajo es la fuente viva del valor como sujeto, después objetivado por el capital como trabajo muerto. Recordemos la cita de los *Manuscritos*: lo que es fin, se transforma en el proceso de objetivación (tal como se da necesariamente en el capitalismo) en simple medio en un sentido doble: desde el punto de vista del trabajador, en medio para mantener su existencia física; desde el del capitalista, en medio para la producción del plusvalor y por tanto del capital mismo.

Desde Marx puede entonces al menos comenzar a pensarse una ética que denuncia la perversidad del capitalismo desde la óptica del principio constituyente y/o deconstructivo¹⁵ del trabajo vivo, aquello que es negado en las circunstancias actuales

¹⁴ Lo cual nos permite también tener una visión más amplia de la trayectoria intelectual de Marx para articular las relaciones entre sus diversas obras. ¿Será por eso que Althusser nunca cita a los *Grundrisse*?

¹⁵ El trabajo vivo como poder constituyente es abordado en la filosofía contemporánea ante todo por el autonomismo italiano, cuyo exponente más conocido es Antonio Negri. Desde otra

pero que desde su alteridad puede ser pensado como principio de una sociedad futura. Como nos explica genialmente Enrique Dussel, es el proyecto utópico que aspira a crear un nuevo mundo y un nuevo hombre:

“Esta utopía es un “más allá” del horizonte ontológico, del ser del capital. La totalidad del capital es superada por un ámbito que trasciende su fundamento. Si la ontología piensa el ser (y la crítica de la economía política capitalista es por ello una “ontología económica”), la crítica del ser se efectúa desde una alteridad. Exterioridad anterior (...) desde la exterioridad presente (el trabajo vivo o el pauperismo) o desde la alteridad futura: otro mundo que se aspira, espera, propone e imagina como alternativa al presente, injusto, perverso (...) El oprimido, alienado, subsumido en el capital, tiene así un proyecto de liberación que crea el fundamento para una praxis de liberación. Este hombre, que hoy es oprimido, pero que hoy espera (...) una nueva sociedad, y por ello lucha, ya se transforma, desde el presente, en un “Hombre nuevo” (Dussel, 1985: 359).

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, É., *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969.
- DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.
- HORKHEIMER, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” (1935), en *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 50-75.
- FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- FEUERBACH, L., *Principios de la filosofía del futuro*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995.
- MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968.
- MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1971.
- MARX, K., *El Capital (Tomo 1)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Edit. Ciencias del hombre, 1973.

perspectiva, más cercana al posestructuralismo, puede pensarse al trabajo vivo como aquello no previsto por la estructura, la emergencia de la subjetividad como acontecimiento (Badiou). Sólo queríamos dejar planteadas dos líneas contemporáneas desde las cuales puede seguir pensándose esta cuestión.