

LOS CONCEPTOS DE SER GENÉRICO Y SER SOCIAL EN MARX: SOBRE LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA EMANCIPACIÓN

Generic and Social Being in Marx's Conceptualization: on the Ontological Foundation of Emancipation

Ariel Fazio

Universidad de Buenos Aires – CONICET (Buenos Aires, Argentina)
arielfazio@filo.uba.ar

RESUMEN

La concepción antropológica desplegada en los Manuscritos del '44 puede verse como una constante en toda la obra de Marx, siendo de especial importancia para trazar una lectura ética de nociones políticas fundamentales como las de emancipación social, tiempo libre o comunismo. En función de esto se desarrollan los conceptos de ser genérico y ser social con el objetivo de establecer los rasgos principales de la ontología marxiana y, desde allí, identificar los principales elementos filosóficos que harían a la perspectiva crítica del propio Marx y su proyecto emancipatorio.

PALABRAS CLAVE

Marx, ser genérico, ser social, autosuficiencia, autonomía, emancipación.

ABSTRACT

The anthropological conception deployed in the Manuscripts of 1944 can be seen as a constant throughout Marx's work, and is of particular importance for drawing an ethical reading of fundamental political notions such as social emancipation, free time or communism. On this basis, the concepts of generic and social being are developed in order to establish the main features of the Marxian ontology and to identify the main philosophical elements that would found the critical perspective of Marx and his emancipatory project.

KEYWORDS

Marx, generic being, social being, self-sufficiency, autonomy, emancipation.

LOS CONCEPTOS DE SER GENÉRICO Y SER SOCIAL EN MARX: SOBRE LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA EMANCIPACIÓN

INTRODUCCIÓN

Desde la distinción entre emancipación política y emancipación social de *La cuestión judía* hasta aquellos rasgos básicos del comunismo mencionados en *El capital*, el pensamiento de Marx ha abundado en una serie de cuestiones cuyo desarrollo no puede sino requerir la apelación a conceptos profundamente filosóficos. Más allá de la discusión epistemológica acerca de la relevancia de los *Manuscritos del '44*,¹ es aquí donde Marx desarrolla dos conceptos que, además de mantener una sutil presencia a lo largo de toda su obra, resultan clave para interpretar ética y políticamente a esta última. En efecto, a través de su análisis del ser genérico y el ser social Marx procura avanzar en una descripción de la naturaleza humana, estableciendo una caracterización del hombre como especie que derivará en aquellos elementos desde los cuales es posible la crítica de la economía política.

Siendo ambos desarrollados a partir del problema de la alienación, los conceptos de ser genérico y ser social van a fundar, en

¹ La primera edición de los *Manuscritos económico-filosóficos* es de 1932, y la primera traducción al castellano de 1968. Su influencia durante la segunda mitad del siglo XX fue de tal envergadura que cruzó, por apropiación o rechazo, prácticamente todas las lecturas contemporáneas de la obra de Marx. A propósito, Francisco Fernández Buey ensaya dos razones para explicar la particular atención que se tuvo por este texto: el carácter híbrido y polimórfico de sus principales conceptos y el interés coyuntural por oponer su humanismo implícito al positivismo determinista y cientificista del régimen estalinista (Fernández Buey 1998, pp. 97 y ss.). En efecto, esta capacidad de los textos de juventud para poner en duda “la autoridad de la interpretación ortodoxa soviética” (Leopold, 2012, p. 17) fue una clave de lectura explícita de filósofos de la talla de Herbert Marcuse (1968, pp. 136 y ss.) o Marshall Berman (2006, pp. 6 y ss.) y desde entonces contribuyó a enriquecer teóricamente la obra de Marx, tal como dan cuenta aportes como los de Jean-Yves Calvez, Maximilien Rubel, Enrique Dussel o los de los principales referentes de la Escuela de Budapest como Georg Lukács, Gyorgy Markus y Agnes Heller, entre varios otros, los cuales ahondan en el trasfondo filosófico de las categorías económicas de *El capital* y sus distintos manuscritos.

conjunto, la concepción antropológica de Marx, constituyendo una ontología del hombre y de sus relaciones con el entorno.² El primero, de conocida ascendencia feuerbachiana,³ va a definir el «sí mismo» del hombre, esto es, aquello que lo constituye en cuanto tal (la producción libre y consciente), mientras que el segundo va a definir el modo de ese «sí mismo» (el carácter social de la producción), mostrándose desde aquí una doble relación, de carácter constitutivo, con la naturaleza, por una parte, y con los otros hombres, por otra. Ahora bien, entendemos que desde este esquema básico es posible establecer los rasgos fundamentales que harán a la perspectiva emancipatoria del propio Marx, lo cual debería contribuir no solo a mostrar la riqueza de su pensamiento sino también, en el contexto del capitalismo contemporáneo, la actualidad de la crítica en sí misma.

Se propone, entonces, un recorrido que permita la clarificación de estos conceptos, con miras a mostrar su utilidad como clave interpretativa frente a la economía moderna. Para esto se propone una doble confrontación: por una parte, con el pensamiento político de Aristóteles —puntualmente, su definición de economía asociada al ideal de la vida buena en oposición a la

² En este sentido, la afirmación de Schmidt (1977) de que “la esencia del trabajo es más rica que lo que permiten sospechar las formas alienadas” (p. 166). Cabe mencionar que el texto de Marx sobre Mill, al ofrecer una descripción positiva del trabajo humano, podría por sí mismo dar cuenta de esta afirmación, al menos en cuanto que ofrece evidencia de que el propio Marx ensayó trazar los rasgos propios del trabajo no alienado.

³ A propósito, David Leopold identifica dos afinidades importantes: por una parte, el «perfeccionismo» presente en la idea marxiana de que la realización de la naturaleza humana es el punto de referencia de la emancipación que comparte similitud con la teoría naturalista de la vida política y social de Feuerbach. Por otra, la idea de que el desarrollo humano va a la par de la realización de la comunidad. Sin embargo, Leopold matiza al mismo tiempo la relación, precisamente porque, en estos puntos, la posición marxiana pareciera emparentarse tanto o más con la propuesta aristotélica (Leopold, 2012, p. 238). En cualquier caso, para un análisis del tratamiento del concepto de ser genérico en Feuerbach y su influencia sobre Marx puede verse, además del texto mencionado, Angaut (2009) y Wittmann (2009).

crematística—,⁴ el cual debería permitir identificar una fuerte influencia en el propio Marx que será de especial importancia en lo que a la construcción de su perspectiva emancipatoria refiere. Por otra parte, con la definición de lo económico de Lionel Robbins que, como parangón de la perspectiva ortodoxa, permitirá resaltar el carácter disruptivo de una concepción marxiana de la emancipación entendida en clave de autosuficiencia y autonomía.

EL HOMBRE COMO SER GENÉRICO

No es casual que la tensión entre individuo y sociedad sea un problema eminentemente moderno. A fin de cuentas, el inicio de la Modernidad suele referir, en general, a Descartes, y con él a su curioso esquema de racional aislamiento. La razón ni siquiera nos permite asegurarnos de la muerte; su certeza, indiscutible quizás, proviene de la práctica, de lo que vemos en el día a día a nuestro alrededor. Y es curioso que proyectemos el destino de quienes ya han muerto sobre nosotros mismos para creer que inevitablemente habremos de morir, porque tampoco la razón nos permite asegurarnos de la existencia de los otros. Solo con la mediación de un Dios bueno y perfecto Descartes intentó alejarnos de la única certeza del individuo moderno, la única verdad clara y distinta: la soledad.

Con la economía moderna estamos ante una idea de sociedad que es concebida como totalidad sintética, esto es, una totalidad que surge como mera agregación de individuos cuya constitución es independiente del conjunto al cual pertenecen (Gómez 2003,

⁴ En términos generales, puede pensarse la crematística como la racionalidad instrumental aplicada a lo económico: esto es, la maximización de la riqueza. Sin embargo, Aristóteles se preocupa por separar la economía, cuyo fin es la obtención de los medios materiales para la vida plena, y la crematística, cuyo fin es la producción de riqueza por la riqueza misma. En este segundo caso, lo que es un medio se convierte en un fin en sí mismo, disociándose del fin original que refiere a la vida buena. Veremos que esta separación se expresa en el pensamiento de Marx en la oposición entre acumulación y tiempo libre.

p. 60).⁵ En su base se encuentra el hombre económico,⁶ que se define a sí mismo en función de su propio interés. Y la tensión entre individuo y sociedad se resuelve por medio de la tríada oferta-demanda-precio, es decir, con el mercado como mecanismo autorregulador. De manera que la ortodoxia económica⁷ pareciera asumir la otrora nueva ontología sin mayores reparos, y con ella también sus límites. Al fin y al cabo, toda relación social, sea de competencia o de cooperación, se constituye sobre un individuo aislado cuya soledad se expresa —como no puede ser de otra manera— a través del egoísmo crematístico.

Por el contrario, cuando Aristóteles traza el origen de la *pólis*, lo hace a partir de la idea de que el todo es más que la suma de

⁵ No está de más aclarar que los conceptos de totalidad sintética y de totalidad analítica que utiliza el profesor Gómez en su análisis remiten a Kant y a la influencia en este de Leibniz. Vale agregar también que la distinción resulta importante porque la concepción ontológica suele ser un fuerte punto de separación con aquellas visiones de lo económico propensas a las «robinsonadas».

⁶ El término «hombre económico» fue utilizado por primera vez en el siglo XIX, y suele remontarse a una de las obras económicas de John Stuart Mill, los Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política, de 1844; sin embargo, no fue el filósofo inglés quien lo acuñó, sino sus críticos (Persky, 1995, pp. 221 y ss.). Aun así, su contenido en su acepción común puede encontrarse en un pasaje específico de dicha obra: “la economía política no trata de la totalidad de la naturaleza del hombre, modificada por el estado social, ni de toda la conducta del hombre en sociedad. Se refiere a él solo como un ser que desea poseer riqueza, y que es capaz de comparar la eficacia de los medios para la obtención de ese fin” (Mill, 2000, pp. 97).

⁷ Entendemos por «ortodoxia» en economía al formalismo económico caracterizado por Lionel Robbins en la segunda edición de *Naturaleza y significación de la ciencia económica*, obra que ha servido desde entonces como base epistemológica de los manuales de economía. Como es sabido, toda una ola de teóricos de finales del siglo XIX —de la talla de Jevons, Walras y Pareto— comenzó a construir modelos cuasimatemáticos a partir de los supuestos del hombre económico, hasta llegar a un siglo XX en el que la teoría de la acción racional característica de la propuesta de Robbins domina completamente a la teoría económica contemporánea. En este contexto, la figura del *homo oeconomicus* da cuenta de los prejuicios que arrastró el giro epistemológico que supuso el constituir la racionalidad instrumental como paradigma de la conducta económica: como indica el propio Robbins (1944), “el concepto fundamental del análisis económico es la idea de las valoraciones relativas (...), y no consideramos como parte de nuestro problema explicar por qué existen esas valoraciones” (p. 132).

las partes,⁸ y esta idea es tan fuerte en su pensamiento que va a ser también el marco para su propia concepción del hombre como animal político o social. El hombre es un ser gregario: no solo no puede bastarse a sí mismo por fuera de la comunidad, sino que sus caracteres específicos están orientados a la relación con los demás. Definido en torno al uso del lenguaje y —quizás más importante— su capacidad para distinguir “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores” (*Política* 1253a, pp. 10-12), el individuo aislado supondrá un equívoco similar al de pensar una mano o un pie independientemente del cuerpo que les da sentido en su propia especificidad.⁹

La sociedad es vista así como un producto natural, ya que surge de las condiciones materiales de la vida humana misma. Pero también es el espacio donde el hombre puede desarrollar sus caracteres específicos. Es por esto que la superioridad de la sociedad por sobre el individuo no implica para este último sacrificio alguno; por el contrario, “solo como miembro pleno de una *pólis* bien gobernada puede el individuo llevar una vida plena y realizar su propia potencialidad” (Guthrie, 1993, p. 345). Individuo y sociedad comparten, en efecto, el mismo fin:

...la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas. (*Política* 1323b13-14)

A partir de aquí se explica que en su origen la economía vaya a la par del problema de la felicidad. La *eudaimonía*, en efecto, es

⁸ “La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (Aristóteles, *Política* 1253a, p. 13).

⁹ “... destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta” (*Política* 1253a, p. 13).

una cuestión social, no solo individual, y es lo que justifica a la vida completa como el fin de la economía.

Ahora bien, en clara continuidad con el legado aristotélico,¹⁰ Marx va a trazar desde sus escritos de juventud una ontología que bien podría caracterizarse como alternativa a la presupuesta por el actual formalismo económico. No solo al igual que Aristóteles va a pensar al individuo en conjunción con la sociedad, sino que también entenderá que los caracteres específicos del hombre se orientan, definen y desarrollan en una relación abierta tanto a los demás hombres como al mundo. Manteniéndose así alejado del solipsismo moderno, Marx pensará al hombre no desde el individuo sino desde la especie, en el marco de una concepción inmanente y autocreadora de la naturaleza humana. Y aunque muchas veces relegada a un segundo plano o directamente desconocida,¹¹ la ontología marxiana resulta de vital importancia tanto para lograr una interpretación integral de su propia producción teórica como para identificar los alcances de su crítica de la economía política.

Para Marx, en el mercado de trabajo el obrero queda reducido a una mercancía más. Pero en el proceso de trabajo, además, se

¹⁰ Por supuesto, la relación entre Marx y Aristóteles no es novedosa, siendo recurrentemente trabajada en el mundo académico (Leopold, 2012, pp. 256 y ss.). Sin pretender aportar una lectura diferencial al debate puntual, cabe mencionar que —a nuestro juicio— tal relación adquiere sentido en cuanto que existe una tensión de fondo, compartida en la perspectiva de ambos filósofos, entre una crematística propia de la vida voluptuosa que con el capitalismo deviene en modo de producción, y una economía cuyo ideal regulativo estaría dado por un tipo de vida que es fin en sí misma. Resaltar la relación entre Aristóteles y Marx se justifica en este punto porque la perspectiva de ambos sería consistente con la constitución del actual modo de producción —es decir, porque la tensión teórica reflejaría una tensión del mundo actual.

¹¹ Relegamiento asociado a la influencia de la Segunda Internacional y a las interpretaciones científicistas —tanto de carácter economicista como historicista—, así como a la posterior influencia de Althusser con su tajante separación entre un joven Marx filósofo y un Marx maduro científico. Sobre estas cuestiones como expresiones de la ortodoxia marxista, véanse los primeros dos capítulos de *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 1987). En contraposición, cabe mencionar la pertinencia de la clave interpretativa dusseliana por la cual son precisamente estos elementos ético-filosóficos los que permiten entender la obra de Marx en general y *El capital* en particular como una crítica en sentido pleno (Dussel, 1998, p. 320).

verá rebajado, “en lo espiritual y en lo corporal, a la condición de máquina”, reducido, en última instancia, “a una actividad abstracta y un vientre” (Marx, 2005, p. 54; *MEGA 2*, I.2, p. 329). Y esto, en principio, porque el trabajador no es ni podrá ser parte consciente del proceso productivo; su lugar en él, y en el mundo en general, no tendrá otra razón de ser que producir para el capitalista, aumentar su tasa de ganancia lo más posible, hacerlo más rico. De esta manera, “el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor” (Marx, 2005, p. 105; *MEGA 2*, I.2, pp. 363-364).

Este “ser extraño” será la primera mención del concepto de alienación, y la primera de sus cuatro formas o sentidos: la alienación respecto al objeto o producto del trabajo. El objeto que produce el obrero —entendido como trabajo vivo hecho cosa— se le enfrenta como un poder independiente; la realización vital es la objetivación en el producto, pero esta objetivación resulta en la pérdida del objeto y, por lo tanto, en la desrealización del trabajador. En tanto que trabajo de y para otro, se termina generando una relación contradictoria entre la producción y la distribución: cuanto mayor riqueza produce el trabajador, más pobre se vuelve. Y el mismo extrañamiento, la misma hostilidad, acontece en su enfrentamiento con la naturaleza, es decir, con la materia sobre la cual produce. La naturaleza provee medios de vida, materia de trabajo, al mismo tiempo que víveres, materia para la subsistencia, pero ni unos ni otros están garantizados para el trabajador fuera de su relación contractual con el capitalista.

Ahora bien, como el trabajo es externo al trabajador, en la relación con su propia actividad “no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 2005, p. 108; *MEGA 2*, I.2, p. 367). Este es el segundo sentido de la alienación, es decir, respecto al acto. El obrero no decide cómo producir ni en qué tiempos; por el contrario, está obligado a hacerlo de la manera más eficiente según el criterio del patrón, incluso en condiciones que atentan contra su propia

salud física y mental. De aquí que el obrero se sienta fuera de sí al trabajar; de aquí que de su trabajo no resulte la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer una necesidad; de aquí, finalmente, que se sienta libre solo al satisfacer sus funciones animales, convirtiendo la alimentación y la cópula en los fines únicos y últimos de la vida.

Por supuesto, esta descripción se encuentra en clara continuidad con la denuncia de Adam Smith a las consecuencias negativas que el moderno proceso de trabajo acarrea sobre la clase trabajadora. Tal como afirma sobre el final de *La riqueza de las naciones*, mientras que en las sociedades primitivas el trabajo suponía una suerte de entrenamiento integral que, en función de la variedad de tareas, mantenía activas las múltiples capacidades físicas y mentales de los individuos, la fábrica moderna, con su tendencia a reducir la actividad laboral a tareas cada vez más simples, termina desarrollando la destreza en el propio oficio a expensas de las capacidades integrales del ser humano (Smith, 1996, pp. 717 y ss.). Sin embargo, filosóficamente Marx va mucho más allá de la denuncia de Smith. El hecho de que describa la situación del trabajador en términos de animalidad es indicativo de la existencia de una ética y de una ontología detrás del concepto de alienación. Esa reducción a las funciones animales que el capitalismo produce lleva inevitablemente a la pregunta por la naturaleza del hombre y el sentido de la vida humana, que serán —justamente— las cuestiones contenidas en la tercera acepción de la alienación, la cual refiere al ser genérico.

La vida genérica es la vida productiva (la vida que crea vida), y su ser genérico —es decir, el carácter dado de una especie que se expresa en la forma de su actividad vital— es la actividad libre y consciente. A diferencia del resto de las especies, en el hombre la actividad vital es objeto de su voluntad: no produce únicamente para el consumo inmediato, sino que también produce aunque no tenga la necesidad y, es más, “solo produce realmente liberado de ella” (Marx, 2005, p. 111; *MEGA 2*, I.2, p. 368). Mientras hormigas, abejas, y demás especies sociales construyen nidos o

buscan alimentos guiadas por un solo criterio, físico o instintivo, en el caso del hombre existe además otro, espiritual o universal, del cual deriva desde la organización económica de la naturaleza hasta la creación de ciencia y de arte. Es por esto que solo en la elaboración del mundo objetivo, en el ámbito de la producción, el hombre se afirma realmente como un ser genérico:

... el objeto del trabajo es (...) la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. (Marx, 2005, pp. 113-114; *MEGA 2*, 1.2, p. 370)

El hombre tiene la capacidad de crear mundo, es decir, de transformarlo libre y conscientemente, y en ese acto de creación también se inventa a sí mismo. En este sentido, según el cual la naturaleza es tanto su obra como su realidad, el hombre es igualmente responsable del mundo y de sí mismo.

Pero el trabajo enajenado, entendido a partir de los dos sentidos anteriores, invierte la relación entre el aspecto animal y el propiamente humano haciendo “de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia” (Marx, 2005, p. 111; *MEGA 2*, I.2, p. 368). La actividad libre y consciente propia del hombre queda así degradada a simple medio de reproducción física, y tanto su cuerpo inorgánico —la naturaleza— como su espíritu —la vida genérica— quedan transformados en seres extraños, relegados al carácter de simples medios para la existencia individual. Desde la perspectiva del trabajador, se trata de la crematística de los pobres: una vida regulada no por la pecunaria ansia de riqueza, sino por la más básica de las afecciones, la necesidad de perseverar en el ser. La alienación es, pues, una deshumanización tal, que la propuesta de Smith para sopesar los efectos negativos de la divi-

sión del trabajo —la educación del pueblo— termina resultando insuficiente dentro del esquema marxiano.¹²

La alienación “animaliza” lo propio del hombre, su actividad vital: el trabajo.¹³ Aunque comer, beber y engendrar sean funciones auténticamente humanas, la reducción de la vida a ellas supone una separación abstracta con lo propiamente humano. Mientras que la actividad vital del resto de los animales sigue el camino de la evolución natural, coincidiendo inmediatamente con la satisfacción de las necesidades biológicas, el hombre es productor de sus propios medios y —corresponde agregar— también de sus necesidades.¹⁴ Es un “ente genérico” al que le va a corresponder como especie un ámbito constantemente creciente de fenómenos naturales (Markus, 1985, p. 17). En este sentido, que la actividad vital sea el trabajo significa que la naturaleza humana se va a construir a través de la producción. Aquello que produce y cómo lo produce van a definir lo que el hombre es. Lo que se va a dar en una doble relación: en tanto ser genérico, en la relación del hombre con la naturaleza; en tanto ser social, en la relación de los hombres entre sí.

El ser humano se relaciona con la naturaleza no solo para obtener medios de subsistencia, es decir, para el consumo inmediato, sino también —y más importante aun— para crear medios

¹² Finalmente, el cuarto sentido de alienación es con respecto al otro, lo que marca la pauta para identificar en la explotación del hombre por el hombre el origen social de la alienación —sin que, por supuesto, esto excluya al propio capitalista como sujeto alienado.

¹³ “Es posible distinguir los hombres de los animales por la conciencia, 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, paso este que se halla condicionado por su organización corporal” (Marx y Engels, 2005, p. 19; *MEGA I*, I.5, p. 10).

¹⁴ “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia” (Marx, 2005, p. 112; *MEGA 2*, I.2, p. 369). El trabajo enajenado, por supuesto, invierte la relación, haciendo de la actividad vital —que es la esencia— un simple medio para la existencia.

de trabajo. La naturaleza es, en función de esto último, el cuerpo inorgánico del hombre, y en cuanto tal va a marcar tanto los límites como los alcances del trabajo humano.¹⁵ Desde el fuego y las aleaciones de metales hasta los sistemas informáticos y la genética, el ser humano hace de la naturaleza una parte de sí que puede modificar a consciencia. Por esto, la relación que entabla con ella va mucho más allá de la reproducción de la existencia: el hombre, por supuesto, debe mantenerse en continua relación con ella para no morir, pero la forma de esa relación establece asimismo los márgenes de la propia actividad vital.

Por consiguiente, la relación con la naturaleza va a suponer en principio una doble limitación. Primero, porque los objetos naturales son en sí mismos limitados. El mundo ofrece determinados materiales que, para convertirse en medios de subsistencia o medios de trabajo, están sujetos a sus propias restricciones cuantitativas o cualitativas. Y en segundo lugar, porque las necesidades y capacidades de las que dispone el hombre como ser natural también son ellas mismas limitadas. Solo en función de estas el hombre hace y puede hacer uso de los objetos que ofrece el mundo. Pero, por otra parte, la relación con la naturaleza implicará al mismo tiempo una doble potencialidad. En primer lugar, porque el hombre, al disponer de ella, la modifica generando nuevos medios para su producción. Se apropia de las fuerzas naturales, y en esa apropiación las amplía convirtiéndolas en nuevas objetivaciones de las fuerzas de la naturaleza humana. Y segundo, porque las necesidades y capacidades humanas son de carácter social, es decir, se modifican y amplían de acuerdo con el desarrollo de la actividad productiva. Así como nuevos objetos de consumo implican nuevas posibilidades de goce, nuevos medios

¹⁵ "La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital" (Marx, 2005, p. 111; *MEGA 2*, I.2, p. 368).

de producción implican nuevas habilidades y destrezas (Markus, 1985, p. 23).

Se trata, pues, de una relación de carácter dinámico, que al ejercerse modifica los términos que la constituyen y que, por lo tanto, va a implicar que hombre y naturaleza se inventen en la constancia de esa conjunción.¹⁶ El cuerpo inorgánico se va a ir extendiendo paralelamente a la actividad productiva: “cuanto más universal es el hombre respecto al animal, más universal es la esfera inorgánica que le hace vivir” (Marx, 2005, p. 110; *MEGA 2*, I.2, p. 368). Y el trabajo como actividad vital afecta no solo al objeto, sino también al sujeto:

...en el acto mismo de la reproducción se alteran no solo 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. (Marx, 2009, p. 455; *MEGA 2*, II.1.2, p. 398)

Así, en este proceso en que el hombre hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico se da su universalidad. En efecto: el hombre no solo es un ser natural sino un ser natural universal porque incrementa y expande progresivamente las fuerzas naturales como fuerzas propias. Pero también —y muy especialmente— porque puede actuar sobre todos los objetos y todas las fuerzas naturales de forma consciente (Calvez, 1966, p. 283). Aunque la vida animal ofrece distintos ejemplos de obras sobre la naturaleza —las abejas con sus panales, las arañas con sus telas, las hormigas con sus hormigueros, etc,— obras que pueden alcanzar un grado de perfección sorprendente, “el obrero no se limita a hacer cambiar

¹⁶ “La sociedad es la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (Marx, 2005, p. 141; *MEGA 2*, I.2, p. 391).

de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin...*” (Marx, 1968, pp. 130-131; *MEGA 2*, II.6, p. 193). El resultado del proceso de trabajo tiene una existencia ideal previa, y esto, justamente, es lo que —en palabras de Marx— distingue al peor maestro de obras de la mejor de las abejas: el hombre aporta una voluntad consciente del fin. El ser genérico, lo que define a la especie humana, es la actividad libre y consciente, y esta es una distinción que pone en el hombre mismo la responsabilidad de sus propias posibilidades.

Es entonces en la elaboración del mundo objetivo donde el hombre se afirma realmente como ser genérico. El objeto de trabajo es la objetivación de la vida genérica, y esto determina que sea a través de la producción que el mundo pueda aparecer como la obra y la realidad del ser humano (Marx, 2005, pp. 113-114; *MEGA 2*, I.2, p. 370). Así, la creciente apropiación de los objetos del mundo va ampliando continuamente su cuerpo inorgánico. Pero, al mismo tiempo, la forma en que se establece la objetivación —qué objetos se producen y cómo se reproducen— determina también las características subjetivas del hombre. La sensibilidad humana misma es creada a partir de la riqueza objetivamente desarrollada: los sentidos humanos, desde los corporales (visión, audición, etc.) hasta los espirituales (amor, voluntad, etc.), se construyen a partir de la existencia de su objeto.¹⁷ Tanto los goces como las capacidades de la humanidad están, pues, socialmente determinados por la naturaleza humanizada, es decir, a través de la mediación de los objetos creados por el hombre.

¹⁷ Tanto es así que, dentro de la ontología marxiana, “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días”: las obras artísticas (musical, en el ejemplo de Marx) influyen sobre la constitución del sentido artístico (un oído musical) tanto como este último influye sobre la creación de aquellas (Marx, 2005, p. 146; *MEGA 2*, I.2, p. 394).

EL HOMBRE COMO SER SOCIAL

Por otra parte, el segundo componente de la naturaleza humana —el hombre como ser social, que refiere a la relación con los otros hombres— va a ser caracterizado por Marx a través de dos planos. El primero de ellos refiere a la colectividad: el ser humano existe en tanto tal en relación con los demás y a consecuencia de esa relación —es en comunidad, en el sentido aristotélico.¹⁸ El segundo plano, por su parte, refiere a la determinación histórico-social: el ser humano se apropia de las capacidades, ideas, organización, conducta, etc., que lo preceden, asimilándolas y desarrollándolas en su propia vida productiva.¹⁹ En esta línea, Marx va a afirmar que “el hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*; no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 2009, p. 4; *MEGA 2*, II.1.1, p. 22). El individuo no solo es parte de un conjunto —un animal social en un sentido laxo, es decir: que se relaciona con otros—, sino que tanto lo que es como lo que puede llegar a ser a lo largo de su vida va a depender directamente del conjunto de las relaciones sociales que coetáneamente lo cruzan.

Dado que las construcciones sociales pasadas —por la determinación histórico-social— y presentes —por la colectividad que caracteriza a la producción— condicionan la actividad vital de los individuos, resulta inadmisibles pensar a estos últimos independientemente de la sociedad que los forma y constituye. Marx es claro sobre este punto, por ejemplo, al referirse a la figura de Robinson

¹⁸ “... el hombre es, por naturaleza, si no un animal político, como entiende Aristóteles, por lo menos un animal social” (Marx, 1968, p. 263; *MEGA 2*, II.6, 393-4). Marx marca esta distinción recordando que, en rigor, la definición aristotélica refiere al hombre como miembro de la *pólis*.

¹⁹ “Las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de las generaciones anteriores” (Marx, 1987, p. 133).

Crusoe, a la cual denuncia como el efecto en la esfera económica de la representación política de las sociedades modernas. Es decir, como una metáfora sin ningún tipo de anclaje en la producción real, que es —tanto en su origen como en su composición— siempre e inevitablemente de carácter social:

... la producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí. (Marx, 2009, p. 4; *MEGA 2*, II.1.1, p. 22)

Y aunque en relación con el pasaje anterior refiere explícitamente a Adam Smith, corresponde marcar que en sentido estricto Marx comete una injusticia para con el filósofo escocés. Ante todo, porque la remisión al cazador o al pescador aislados que hace este último —únicas menciones al productor aislado— tiene una finalidad didáctica antes que argumental.²⁰ Pero también porque Smith —quien, pese a las relecturas y apropiaciones posteriores, se encuentra dentro de la tradición material iniciada por Aristóteles— siempre concibió la naturaleza de lo económico —y de lo humano— desde su carácter intrínsecamente social:

... en virtualmente todas las especies animales, cada individuo, cuando alcanza la madurez, es completamente independiente y en su estado natural no necesita la asistencia de ninguna otra criatura viviente. El hombre, en cambio, está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes... (Smith, 1996, p. 45)

²⁰ Como sostiene Rosanvallon, “en Smith (2006) no hay ninguna robinsonada. Cuando habla del pescador y del cazador aislados, es solamente con una finalidad demostrativa: se trata de abstracciones que construye con un fin pedagógico, para facilitar la comprensión de algunos razonamientos. Es una facilidad metodológica y no una toma de posición filosófica” (p. 181).

Que a partir de aquí Smith enfatice los beneficios del propio interés individual para la producción de la riqueza social no es una consecuencia epistemológica, ni mucho menos ontológica, de su planteo. Responde, por el contrario, a una necesidad de la época: resolver el problema de la regulación de lo social. La cual —si se quiere— Smith abordó con una mirada excesivamente optimista al postular la subsunción del egoísmo individual al beneficio social como producto del mecanismo natural de las sociedades de mercado.

Pero las robinsonadas tienen sentido en el marco de una visión de la sociedad como totalidad sintética, la cual, obviamente, no es la sostenida por Smith. Cuando se piensa el conjunto social como una suma de agregados individuales, las robinsonadas cumplen su papel no solo funcionando a modo ilustrativo, sino también articulando con un determinado posicionamiento epistemológico: el que posteriormente se denominaría «individualismo metodológico». Un posicionamiento que no es para nada neutral, ya que el hecho de explicar las totalidades a partir de la explicación de las conductas individuales va a tener implicancias tanto éticas como ontológicas. Es lo que ocurre particularmente con la actual concepción dominante de lo económico cuando, por ejemplo, hace descansar una de sus principales condiciones —la escasez— precisamente sobre una robinsonada. Siendo justamente una sociedad atomística el sustento ontológico del subjetivismo económico, no parece menor que Robbins (1944) afirme que

... solo cuando se examinan las condiciones en que vive el hombre aislado salta con claridad a la vista la importancia del requisito de que los medios escasos tengan usos optativos para que haya actividad económica. (p. 43)

Nada más lejos de la propuesta de Marx. La relación entre individuo y sociedad que presenta confronta directa y explícitamente con la ontología presupuesta por la economía moderna y el actual formalismo económico. Al igual que Aristóteles, piensa la sociedad como totalidad analítica, es decir, como un conjunto de

individuos cuya constitución no es previa a la pertenencia a dicho conjunto.²¹ En este sentido, el ser humano no tiene una esencia asocial previa. Tal como se expresa en la sexta tesis sobre Feuerbach, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales:²² la ontología marxiana, pues, no es en absoluto esencialista, sino principalmente relacional (Rosanvallon, 2006, p. 183).

LOS CARACTERES DE LA EMANCIPACIÓN: AUTOSUFICIENCIA Y AUTONOMÍA

La lógica del capital se va a imponer no solo sobre el trabajador, sino sobre el género humano en su conjunto. El modo de producción construye un tipo específico de naturaleza humana, y la propia del capitalismo se va a definir ante todo por la enajenación que supone la separación del trabajador con el objeto de trabajo. Desde la subsunción de todos los sentidos al simple tener hasta la invención arbitraria de necesidades como fuente de la dependencia entre los hombres, el capitalismo aparece como un mundo invertido donde las fuerzas humanas reales, es decir, las relaciones genéricas y sociales, no son otra cosa más que mediaciones para el trueque pecuniario. En este contexto, el dinero —que como un fin en sí mismo puede verse como el máximo símbolo del comportamiento crematístico— aparece como un medio y un poder universales: todo puede comprar y, por ende, todo lo puede. Pero este poder, afirma Marx, no se deriva “del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad” sino que convierte las fuerzas humanas reales en representaciones abstractas. Por esto mismo, dentro del capitalismo resulta en una potencia inversora que

²¹ “Una sociedad está compuesta de individuos, pero [para Marx] la sociedad no es una mera agregación de individuos cuyas propiedades sean independientes del hecho de que ese individuo pertenece a esa sociedad” (Gómez, 2003, p. 61).

²² “Pero la esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (*Tesis sobre Feuerbach*, VI).

transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez. (Marx, 2005, p. 178; *MEGA 2*, I.2, p. 438)

Una producción escindida deriva en la escisión de todas las relaciones humanas y, por esto, una figura reduccionista como la del *homo oeconomicus* puede constituirse legítimamente como paradigma de la humanidad contemporánea. Pero frente a este cuadro también se presenta la posibilidad de restitución de las relaciones humanas a su esencia genérica: “si suponemos al *hombre* como *hombre* y a su relación con el mundo como una relación humana, solo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc.” (Marx, 2005, p. 178; *MEGA 2*, I.2, p. 438).²³ Este escenario va a responder, por supuesto, a la liberación del trabajo. Dado que la actividad vital determina a las relaciones genéricas y sociales, la liberación de la vida humana va a depender del ejercicio efectivo de una producción libre y consciente. Esta es la razón por la cual Marx caracteriza a la emancipación social como la asunción de las fuerzas sociales como fuerzas propias: que la actividad vital deje de ser un simple medio de la existencia para convertirse en un fin en sí misma quiere decir que el hombre mismo pasa a ser el objetivo de la producción, dejando el camino abierto para el desarrollo de su máximo potencial como especie.²⁴

²³ “Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida *individual real* que se corresponda con el objeto de su voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en hombre amado, tu amor es impotente, una desgracia” (Marx, 2005, p. 178; *MEGA 2*, I.2, p. 438).

²⁴ Es esta concepción de la emancipación la que le permite a Marx realizar la crítica a Bauer en *La cuestión judía*: la emancipación política, que se expresa en el movimiento de secularización y universalización de derechos políticos de la Revolución francesa, tiene un carácter limitado. En el marco del modo capitalista de producción, libertad e igualdad se constituyen como derechos meramente formales sobre los cuales se asientan el mercado de trabajo y la explotación económica. La emancipación social implicaría la realización efectiva de esos principios, es decir, la superación de la lógica económica del capitalismo.

Una producción verdaderamente genérica va a implicar la liberación de las capacidades humanas tanto en términos objetivos como subjetivos. Esto significa, por una parte, el máximo desarrollo de la producción científica, artística, etc., y, por otra, el máximo desarrollo de los sentidos capaces de apreciar esas producciones. Es la constante ampliación de las posibilidades del hombre como ser natural universal, que finalmente puede darse a partir de una auto-invencción libre y consciente o, lo que es lo mismo, autónoma. Se genera, así, una retroalimentación virtuosa entre el hombre, su objeto y el mundo, que abre las puertas para una vida completa, entendida como aquella que permite a la especie humana —es decir, tanto al individuo como a la sociedad— ser lo que es y todo lo que puede llegar a ser.

Esto, por supuesto, va a significar la redefinición de la riqueza tal como es concebida por la economía política moderna. Sea por necesidad o por deseo, el individuo que dedica su vida a la mera producción de riquezas pecuniarias es para Marx un individuo preso de la opulencia. En la práctica crematística no existe espacio para el tiempo libre: todas las energías se dedican, todo el tiempo, a hacerse más rico. Y lo mismo sucede con las sociedades. El capitalismo, al hacer de la crematística su motor, instituyó la lógica mercantil como principio rector de la sociedad entera, que pasa a impulsarse principal y fundamentalmente en función de la ampliación de los márgenes de la riqueza. La asociación entre el desarrollo productivo y el desarrollo subjetivo de la humanidad que concibe Marx va a dar pie, en efecto, a una noción de riqueza alternativa que va a estar atada al hombre en su relación con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismo:

si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? (Marx, 2009, p. 447; *MEGA 2*, II.1.2, p. 392)

La riqueza, entendida como producción material, solo puede ser utilizada como medios de vida o medios de producción, que son las condiciones para la objetivación del ser genérico y el pleno desarrollo del hombre como ser genérico universal. En este marco, por una parte, sí va a importar aquello que se produce y cómo es producido y, por otra, la crematística se va a restituir a su lugar natural, es decir, a su carácter de medio instrumental para una vida humana plena. Así, frente a la riqueza formal, cuantitativa, que desde el imperio de la propiedad privada tiene en la acumulación ilimitada el principal objetivo de la humanidad, Marx va a plantear una alternativa material, cualitativa, fundada sobre la propiedad social y con la vida humana como su verdadero fin.²⁵ Marx es, en este sentido, profundamente aristotélico. Y cabría, además, la posibilidad de identificar un tercer sentido de «riqueza», que podría denominarse riqueza genérica por estar directamente vinculado al contenido de la producción en su relación con la afectación de la sensibilidad y de la potencia creativa de la humanidad, y que se expresaría en el grado de autonomía de los individuos, aunque siempre como parte del cuerpo social.²⁶

En cualquier caso, mientras que la riqueza formal es medida en términos de la maximización del beneficio, el foco de la riqueza material va a estar puesto en la productividad. Pero no en la productividad por sí misma —lugar en el que el socialismo real se emparentó con el capitalismo—, sino como medio para el libre ejercicio de la actividad vital. La productividad así mediada está limitada por la condición de posibilidad para el libre ejercicio

²⁵ “Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre (...) aparece siempre como el objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción” (Marx, 2009, p. 447; *MEGA 2*, II.1.2, p. 392).

²⁶ Parece haber suficientes elementos, especialmente en los escritos de juventud de Marx, como para que el desarrollo de esta hipótesis sea viable, y podría resultar especialmente pertinente en el contexto contemporáneo donde los objetos tecnológicos afectan cada vez más la constitución de los sentidos y de la conducta humana. Aquí, sin embargo, solamente mencionamos su posible pertinencia.

de una vida libre y consciente, es decir, por el tiempo libre.²⁷ El capitalismo no emancipa al trabajo. Lo captura. Sin embargo, de lo que en última instancia se trata es de que la humanidad, en su totalidad, pueda hacer un buen uso de la vida, y esto ante todo quiere decir hacer un buen uso del tiempo. Así, aunque bajo el imperio del capital las fuerzas humanas no sean libres, y aunque no pueda preverse el cómo de su liberación, en términos económicos sí puede afirmarse que el capitalismo tiende a generar la condición material de su emancipación, que es la posibilidad, real, concreta, del tiempo libre:

La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer tomando como base aquél reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo. (Marx, 1968b, p. 759; *MEGA* 2, II.15, p. 795)

La autosuficiencia aparece así como condición material del tiempo libre que, a su vez, es condición para el libre ejercicio de la actividad humana: la autonomía del trabajo.²⁸ En este sentido, el propietario “no puede menos que sufrir también una alienación semejante a la del obrero, pero semejante de modo inverso”

²⁷ “El tiempo libre: he aquí, según Marx, la verdadera riqueza humana, aquella que humaniza el trabajo necesario y permite la libre actividad creadora” (Rubel, 1970, p. 287).

²⁸ Podría pensarse aquí en uno de los principios de la ciencia moderna, esto es, la libre determinación del objeto de estudio, si no en términos individuales, sí sociales.

(Calvez, 1966, p. 284); ansia de riqueza y poder frente a miedo a la muerte, pero ambos presos de una estructura que separa a la especie humana de su ser genérico: ni el trabajador ni el capitalista pueden producir de forma libre y consciente. La autonomía del trabajo se encuentra constreñida por la lógica de la acumulación; aunque de forma mucho más agradable, el capitalista es, al igual que el trabajador, ajeno al contenido de la producción: no importa lo que produzca, o cómo, mientras pueda obtener un beneficio.

Ni uno ni otro se apropia de la potencia creativa de la especie. La autonomía del trabajo es considerar a las fuerzas humanas como un fin en sí: es la producción libre y consciente del hombre mismo a través de la cooperación comunitaria y la formación social de los sentidos. Siendo la historia el proceso de autocreación de la naturaleza humana, la producción es el lugar donde el hombre se crea a sí mismo: hacerlo de forma autónoma significa, pues, inventarse a sí mismo eligiendo qué producir y cómo. La libertad y la conciencia resultan entonces la condición para liberar toda su potencia como especie universal, potenciando las relaciones cooperativas y fortaleciendo así al cuerpo orgánico —las relaciones con los otros, esto es, las generaciones pasadas, contemporáneas y futuras— e inorgánico -el mundo objetivo.

La autosuficiencia y la autonomía pueden funcionar como elementos de una ética que es inmanente porque expresan aquello que está ya contenido en la naturaleza humana como ser genérico y social; la alienación, en este sentido, nunca es completa, de la misma manera que la producción privada no deja de ser una producción social. Así, el comunismo en Marx puede pensarse como algo que siempre se encuentra presente —la producción nunca dejó de ser social, pese a la apropiación privada del capitalismo—, de la misma manera que el hombre nunca se ha separado completamente de su ser genérico —la enajenación se apresta sobre él a partir de una libertad que se traduce únicamente en términos de la producción de riqueza formal y una conciencia que se traduce únicamente en el objetivo de ganar dinero. Se trata, en palabras de Lukács, de lograr la conquista del dominio de sí mismo: un

autodominio consciente, que es la única vía para la emancipación entendida como expresión de la auténtica libertad humana.²⁹

Es por esto que la crítica de la economía política que realiza Marx es precisamente «crítica» en un sentido ético; y es por esto, también, que podría concebirse —independientemente de la superación del actual modo de producción— la posibilidad de manifestaciones prácticas de una producción libre y consciente, es decir, expresiones de producción autónoma. Las ciencias y las artes, incluso cuando cada vez más sean objeto de apropiación por parte de la lógica capitalista, podrían verse potencialmente como modelos de la emancipación, al menos en tanto que sus modos y sus fines se constituyan en torno a formas comunistas de producción. En esta línea, lo que se abre es la posibilidad de pensar la política en términos de producción: la creación de contraejemplos,³⁰ que podrán constituirse como tales en tanto sean expresión de los dos caracteres en los que se resume la producción humana (que es, también, producción de lo «común»), es decir, la autosuficiencia, como condición material del tiempo libre, y la autonomía, como expresión de la producción libre y consciente.

²⁹ “Al margen de la conciencia que posea sobre ello el hombre que ejecuta el trabajo, en este proceso se produce a sí mismo como miembro del género humano y, con ello, produce al género humano mismo. Incluso podría decirse: el arduo camino de autosuperación que va desde la determinación natural de los instintos hasta el autodominio consciente, es el único camino real hacia la auténtica libertad humana. Es posible discutir sobre las proporciones en que las decisiones humanas pueden realizarse en la naturaleza y en la sociedad; es posible valorar tanto como se quiera el factor de la determinación a propósito de cada posición de fin, de cada decisión de alternativa; la conquista del dominio sobre sí mismo, de la propia esencia, que originariamente poseía un carácter meramente orgánico, es a todas luces un acto de libertad, un fundamento de la libertad para la vida del hombre” (Lukács, 2004, p. 186).

³⁰ Para ilustrar esto puede pensarse en las últimas obras de André Gorz, donde se profundiza el carácter político de ciertos emprendimientos productivos que van desde la construcción de las herramientas tecnológicas para crear ciudades autosuficientes hasta el desarrollo del movimiento de software libre (Gorz, 2001, 2010), línea compartida por teóricos como Illich, Latouche, Rifkin, entre otros. Precisamente, es la búsqueda de autosuficiencia y autonomía lo que daría a este tipo de iniciativas un carácter disruptivo y, desde ahí, político.

CONSIDERACIONES FINALES

La concepción antropológica que se deriva de los conceptos de ser genérico y de ser social debería, ante todo, contribuir a clarificar el pensamiento de Marx a lo largo de toda su obra, pero especialmente en *El capital*. Por una parte, pone de manifiesto una serie de elementos profundamente aristotélicos en la base de la crítica de la economía política, siendo quizás los más preponderantes la concepción de vida plena como libre desarrollo de las actividades más propiamente humanas —las creativas, vinculadas a las ciencias y las artes— y el tiempo libre como su condición de posibilidad. Desde aquí la crítica adquiere un sentido completo al ser realizada desde esa «otra producción posible» que se vislumbra en un comunismo de la vida plena, donde la sociedad y cada uno de los individuos ejercen una producción libre y consciente sobre la base de lo común. Y, por otra parte, ilumina la importancia del tiempo libre que, como condición material de la vida plena, se constituye como un faro alternativo a la lógica crematística de la economía capitalista, aclarando que uno de los principales objetivos de cualquier proyecto emancipatorio es la simple pero fundamental tarea de liberar el tiempo.

Pero también provee una serie de elementos de significativa actualidad. Frente a la visión propia de la economía ortodoxa de la sociedad como totalidad sintética, la doble relación con la naturaleza y con los otros hombres ofrece una perspectiva alternativa —e igualmente crítica— al uso individualista y crematístico del ambiente y de la sociedad que parece caracterizar al mundo contemporáneo. La naturaleza como cuerpo inorgánico choca con el tratamiento —propio también de algunas visiones marxistas— de la naturaleza (y la tecnología) como simple medio en una carrera ascendente de rentabilidad y/o productividad. La sociedad, entendida no solo como colectividad sino como construcción común con las generaciones pasadas y contemporáneas, pone un límite tanto a la legitimidad de la acumulación ilimitada —y a la visión de la producción económica como un medio para

esta— como a los distintos tipos de justificación meritocrática de la desigualdad social. El carácter social de la producción indica la inextricable asociación con la naturaleza y con los otros hombres, y como visión del mundo puede constituirse como una potente alternativa frente al atomismo económico y sus formas de regulación de lo social.

Por otra parte, la riqueza material, vinculada al valor de uso, trasciende su carácter de simple condición para el tiempo libre cuando se incorpora el carácter políticamente productivo de los objetos, esto es, cuando se tiene en cuenta que la producción afecta directamente la sensibilidad y la potencia humanas. Desde aquí no hay lugar para concebir al tiempo libre como mero tiempo disponible, sino que debe pensarse en intrínseca relación con el ejercicio de la vida plena. La actualidad de esta idea debería quedar clara en un contexto donde la invención de mercancías artificiales multiplica los deseos y las necesidades, encontrándose —creemos— en auténtica continuidad con el sentido de propuestas como la vitalización de la filosofía en Marcuse o la ética del cuidado de sí en Foucault.³¹ Si aquello que se produce y cómo se produce es un factor fundamental en la constitución del contenido de la vida humana, su relación con la vida plena pasa a ser una tarea urgente del pensamiento crítico.

Finalmente, autosuficiencia y autonomía se ofrecen como dos categorías para, desde una perspectiva política, reflejar los caracteres que de acuerdo con Marx definen al género humano. El grado de su expresión debería estar en directa proporción con el desarrollo de la potencia humana, entendida tanto en términos de lo que puede producir (o crear) como de su propia sensibilidad ya que, dada la formación social de los sentidos, producción y

³¹ En la línea de la anterior cita de Lukács, tanto Marcuse como Foucault ensayan respuestas similares al problema de la subsunción vital en el capitalismo tardío, ambas dándole un papel central a la filosofía como herramienta emancipatoria: la problematización de las necesidades y los deseos en términos de verdad y mentira, en el primer caso, y la problematización de las prácticas de la libertad, en el segundo.

sensibilidad, son dos términos que se autoimplican y que, por supuesto, contienen la perspectiva del tiempo libre como su principal condición de posibilidad. En este sentido, autosuficiencia y autonomía traducen parte del contenido que toda perspectiva crítica debería considerar como base para la construcción de alternativas a lo dado.

REFERENCIAS

- Angaut, J-C. (2009). ¿Un Marx feuerbachiano? En E. Renault (Ed.), *Los Manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 59-80). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aristóteles (2000). *Política*. Barcelona: Gredos.
- Berman, M. (2003). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Calvez, J. (1966). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Valladolid: Trotta.
- Fernández Buey, F. (1998). *Marx (sin ismos)*. México: El viejo topo.
- Gómez, R. (2003). *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debate*. Buenos Aires: Ediciones Macchi.
- Gorz, A. (2001). *The Inmaterial*. Calcutta: Seagul.
- Gorz, A. (2010). *Ecológica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Guthrie, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega VI*. Madrid: Gredos.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal.
- Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Madrid: Ariel.
- Markus, G. (1985). *Marxismo y antropología*. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1968). *El capital*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1968b). *El capital*, tomo III, México: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, K. (1975). Contribución a la crítica de la economía política. Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Marx, K. (1987). Miseria de la filosofía. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). Manuscritos de economía y filosofía, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). La ideología alemana. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
- Marx, K. (2009). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), Tomo I. México: Siglo XXI.
- Mill, J. S. (2000). Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy. London: Kitchener.
- Persky, J. (1995). Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus. Journal of Economic Perspectives, 9(2), 221-231. Recuperado de <https://www.aeaweb.org/articles?id=10.1257/jep.9.2.221&within%5Bauthor%5D=on&journal=3&q=persky&from=j>
- Robbins, L. (1944). Naturaleza y significación de la ciencia económica. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, P. (2006). El capitalismo utópico. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rubel, M. (1970). Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual. Buenos Aires: Paidós.
- Schmidt, A. (1977). El concepto de naturaleza en Marx. Madrid: Siglo XXI.
- Smith, A. (1996). La riqueza de las naciones. Madrid: Alianza.
- Wittmann, D. (2009). Las fuentes del concepto de alienación. En E. Renault (Ed.), Los Manuscritos de 1844 de Marx (pp. 103-124). Buenos Aires: Nueva Visión.