

EI MARXISMO
Y
la FILOSOFÍA
del HOMBRE



El marxismo y la filosofía del Hombre

Carlos Javier Bugallo Salomón

Fuente del texto:

espacio-publico

Ilustración de la portada: fotografía modificada
(obtenida de <https://www.youtube.com/watch?v=GOd3M09LQmQ>)

Maquetación: Demófilo, dicbre. 2018



Biblioteca Libre

OMEGALFA

2018

Ω

EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

1. INTRODUCCIÓN

De forma explícita o implícita, toda ideología social se basa en una concepción determinada del hombre. El consejo de Maquiavelo a su príncipe imaginario de no gobernar sólo mediante la ley, sino también recurriendo a la fuerza, se deduce de su visión del hombre como un ser «*desagradecido, perezoso, falso, cobarde, codicioso*». La crueldad es aconsejable porque «*es mucho más seguro ser temido que amado*». Otros autores, como el antropólogo Desmond Morris, explican la jerarquía y la dominación humana como resultado de las características genéticas de la especie humana. Dice este autor:

*«como primates que somos, ya estamos impregnados del sistema jerárquico. Esta es la forma básica de vida del primate».*¹

En relación con el tema de si el marxismo implica una antropología filosófica, se puede decir que en el pensamiento juvenil de Marx es posible encontrar una concepción filosófica del ser humano (vale decir, una antropología filosófica), que se encuentra también en las obras posteriores e incluso en las

* Carlos Javier Bugallo es Licenciado en Geografía e Historia. Diplomado en Estudios Avanzados en Economía

¹ Mihailo Markovic: “Naturaleza humana”, en Tom Bottomore (dir.): *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, ed. Tecnos, 1984, p. 565.

tardías, aunque con ciertas correcciones y modificaciones, y sin cuyo conocimiento no es posible entender estas obras posteriores de madurez.

Aunque Marx polemizó con ciertos socialistas, quienes deducían la necesidad del comunismo partiendo de la ‘naturaleza humana’, por otra parte es innegable que para Marx el comunismo no representa meramente una fase histórico-evolutiva que sigue con ‘necesidad histórica’ al capitalismo y sólo en este sentido es ‘más desarrollada’ y ‘superior’; para Marx el comunismo es una época de la evolución humana contrapuesta al capitalismo y, en general, a todas las formas de sociedad antagónica que constituyen la ‘prehistoria’ y esa contraposición es también histórico-filosófica y moral; el comunismo de Marx es también una época moralmente afirmada, entre otras cosas porque esa época se presenta como aquella en la cual los hombres realizan su metabolismo con la naturaleza, como dice Marx en ‘El Capital’, «*en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y más adecuadas a ella*».²

En opinión de Bertell Ollman, Marx parece haber sido consciente de la importancia de las concepciones que tenían sobre el hombre otros autores, y, hasta cierto punto, del lugar en que se situaba el hombre dentro de las teorías más generales de dichos autores; en cambio, sólo en forma parcial e intermitente fue consciente de su propia concepción al respecto. Es en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y en *La ideología alemana* (1846) donde Marx elaboró en forma más cabal, si no más cuidadosa, su propia concepción de la naturaleza humana; pero la manera en que la presenta hace difícil y farragoso captar dicha concepción. En todos los escritos de Marx puede encontrarse material significativo sobre este tema del hombre, pero en ningún lugar le asigna el carácter central que tienen en esas dos obras inicia-

² György Mårkus: *Marxismo y antropología*, Barcelona, ed. Grijalbo, 1974, pp. 5-7.

les, que no fueron publicadas por él.³

Decía Sigmund Freud que «*son muy pocas las personas capaces de una visión total de la actividad humana en sus múltiples actividades*». ⁴ Sin duda Marx ha sido uno de los filósofos que más se ha acercado a esta ‘visión total’, porque en él encontramos «*una unidad de naturalismo y humanismo*». Por una parte, el naturalismo es la creencia de que el hombre es parte de la naturaleza; no ha sido creado por ningún agente trascendente o espiritual, sino que es producto de una larga evolución biológica, que en un momento determinado introduce una nueva forma específica de desarrollo, la historia humana; el naturalismo sienta las bases descriptivas y teóricas de una Ciencia del Hombre. Por otra parte, el humanismo es la concepción normativa de la naturaleza humana, en el sentido de que señala disposiciones potenciales que tienden o deben manifestarse bajo condiciones apropiadas; el humanismo es Ética del Hombre.⁵

Sin embargo debido al carácter fragmentario e inacabado de las ideas de Marx al respecto, sus obras no constituyen la culminación de la historia de la antropología filosófica, sino una etapa clave, a partir de la cual continúa la reflexión antropológica.⁶

³ Bertell Ollman: *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1975, pp. 11 y s.

⁴ Sigmund Freud: *El porvenir de una ilusión*, Barcelona, ed. Orbis, 1984, p. 213.

⁵ Mihailo Markovic: *op. cit.*, pp. 564 y 566.

⁶ Iván Sviták: “Las fuentes del humanismo socialista”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, ed. Piados, 1966, p. 40.

2. EL NATURALISMO MARXISTA

El concepto de una Ciencia del Hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y que igualmente existe una naturaleza humana que es característica de la especie humana. El sujeto de la Ciencia del Hombre es la naturaleza humana. Pero esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado acerca de lo que es la naturaleza humana; el lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no su premisa. Su método consiste en observar las reacciones del hombre frente a diversas condiciones individuales y sociales y hacer inferencias acerca de la naturaleza del hombre.⁷

Marx no desarrolló una teoría sistemática de la naturaleza humana, pero hizo algunas contribuciones de un valor permanente (no sólo en sus primeros escritos filosóficos, sino también en sus obras científicas de madurez). Primero, mostró cómo la naturaleza humana podía construirse como un concepto dinámico, histórico, sin deslizarse hacia el relativismo. Dicho concepto debe comprender, a la vez, elementos invariables y componentes que varían según las épocas. Como dice en *El Capital*:

*«Si se quiere juzgar todos los actos humanos, sus movimientos, sus relaciones, etc., de acuerdo con el principio de la utilidad, hay que ocuparse primero de la naturaleza humana en general y, después, de la naturaleza humana modificada por cada época histórica».*⁸

⁷ Erich Fromm: *Ética y psicoanálisis*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 32 y 35.

⁸ Mihailo Markovic: *op. cit.*, p. 566

2.1 El hombre como ser natural

2.1.1 La animalidad del ser humano.

El punto de partida de las investigaciones marxianas es la convicción materialista-naturalista de que «*el hombre es una parte de la naturaleza*», un ser natural vivo, que sólo puede subsistir por su constante intercambio o metabolismo con la naturaleza mediante su actividad vital. Marx y Engels insisten en este punto cuando afirman:

*«El presupuesto primero de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. Así, pues, el primer dato que hay que registrar es la organización somática de esos individuos y su relación – condicionada por esa organización– con el resto de la naturaleza. Como es obvio, no podemos estudiar aquí detalladamente la estructura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales que ellos encuentran dadas, las condiciones geológicas, oro-hidrográficas, climáticas y demás. Toda historiografía tiene que partir de esos fundamentos naturales y de su modificación en el curso de la historia por la acción de los hombres».*⁹

Este punto de partida marxista lo es también de la ciencia moderna. Para ésta el hombre es un mamífero del orden de los primates, cuyos especímenes se caracterizan por una gran caja craneana, un cerebro relativamente desarrollado, miembros anteriores adaptados a la prensión, extremidades dotadas de dedos con uñas planas, dentadura omnívora y mamas pectorales. En una escala evolutiva ascendente, este orden comprende los prosimios, los simios del Nuevo y del Viejo Mundo, y los hominoideos. (Esta última superfamilia de los hominoideos comprende, a su vez, a los antropoides (o pón-gidos) como el gibón, el simanga, el orangután de Asia y el

⁹ György Mårkus: *op. cit.*, 1974, pp. 8 y s.

gorila y el chimpancé de África, y los homínidos, cuya única especie viva es el *Homo sapiens* de tipo moderno).

El paso del animal al hombre, el llamado *proceso de hominización*, se desarrolla en un período que dura no menos de 15 millones de años, a través de una cadena de 400.000 generaciones. A esta fase sigue otra, bastante más breve, que dura entre 2 y 6 millones de años, abarcando desde las primeras formas humanas que se conocen (las diferentes especies de australopitecos) hasta el hombre moderno. Esta segunda fase se denomina *evolución homínida*. Así, pues, el hombre tiene entre 6 y 2 millones de años de antigüedad; y, por lo tanto, la historia escrita representa la milésima parte de la existencia del hombre en la Tierra.¹⁰

También como ser natural vivo, el ser humano es –según Marx– un ser ‘dependiente’ y ‘sufriente’,

*«lo que quiere decir que los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él, pero que esos objetos son objetos de sus necesidades, objetos imprescindibles, objetos esenciales para la actuación y la confirmación de las fuerzas de su propio ser».*¹¹

Lo que en Marx aparece enunciado como ‘impulsos’ o ‘necesidades’, la ciencia moderna lo cataloga como ‘instintos’. Según Robert Kalivoda, el término que explica y define mejor el estrato material del instinto en la existencia humana es el de energía biopsíquica, siendo esta energía la fuente de la actividad humana.¹²

La discusión moderna sobre el tema de los instintos ha pro-

¹⁰ Umberto Melotti: *El hombre entre la naturaleza y la historia*, Barcelona, ed. Península, 1981, pp. 30,

36 y 38.

¹¹ György Márkus: *op. cit.*, 1974, p. 8.

¹² Robert Kalivoda: *Marx y Freud*, Barcelona, ed. Anagrama, 1975, pp. 24 y 30.

ducido dos conclusiones importantes. La primera de ellas, propuesta por el psicoanálisis, es el reconocimiento de la plasticidad y capacidad de transformación de la energía del instinto humano, en particular de la sexualidad;¹³ así, cuanto más descendemos en la escala animal, más estereotipada aparece la conducta instintiva.¹⁴

Por lo tanto, el hecho de que no pocos comportamientos tengan una base biológica o sean directamente innatos, en el sentido etológico del término, no significa que sean inmutables, como tienden a sugerir algunos etólogos. También los comportamientos preprogramados a través de la adaptación filogenética son de hecho susceptibles de recibir influencias del medio y, en particular, en lo que al hombre se refiere, pueden ser modificados a través de una transformación de las estructuras sociales y mediante las intervenciones educativas. En este sentido, conviene recordar que no pocas adquisiciones filogenéticas que en una época tuvieron una significación adaptativa ya sólo representan un ‘lastre histórico’, con valor adaptativo nulo o directamente negativo, como sucede también en el caso de determinadas características físicas, como, por ejemplo, el apéndice ileocecal.¹⁵

En segundo lugar aunque el hombre ha tomado del reino antropoide todo su equipo instintivo, ha experimentado además un aumento de la corteza cerebral que le permite controlarse. Eso le brinda la posibilidad de escoger, en alguna medida, sus esquemas de acción, es decir, los módulos de comportamiento mediante los cuales alcanza los objetivos de la acción, y la posibilidad también de modificar, aunque no sea más que dentro de ciertos límites, sus formas de organiza-

¹³ Robert Kalivoda: *ibídem*, p. 25.

¹⁴ Ernest Jones: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, ed. Anagrama, 1970, vol. III, p. 47.

¹⁵ Umberto Melotti: *op. cit.*, pp. 137 y s. Apéndice ileocecal: órgano de forma tubular situado en el ciego sin una función específica y que al inflamarse da lugar al cuadro de apendicitis.

ción social.¹⁶

Precisamente, para que pueda darse la regulación y variación de la fuerza instintiva del hombre debe intervenir otra instancia fundamental de la estructura psíquica del hombre: el ‘yo’. En otras palabras, la transformación de los instintos animales en instintos humanos no se hace automáticamente sino que es activada por una fuerza ‘organizante’ y organizadora del aparato psíquico humano, que Freud ha descubierto precisamente en la instancia del ‘yo’.¹⁷

2.1.2 La ‘humanidad’ del ser humano.

Desde el punto de vista de la biología sólo hay dos unidades naturales, el individuo y la especie.¹⁸

En cuanto especie distinta que es —es decir *homo sapiens*—, el ser humano no es sólo un ser natural, sino que es también ‘ser humano’. Lo que diferencia y separa al hombre como especie del resto de animales, es la diversidad de sus respectivas actividades vitales. «*Todo el carácter de una especie, su carácter genérico, descansa en el modo de su actividad vital*» - dirá Marx.

Ahora bien en el hombre la actividad vital es el ‘trabajo’. Y, a este respecto, Marx proporciona dos puntos de vista diferentes para particularizar lo que tiene de distintivo el trabajo humano. El primero de ellos señala la posibilidad de *producir sus medios de vida*; así, dice lo siguiente:

«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

¹⁶ Umberto Melotti: *op. cit.*, p. 213.

¹⁷ Kalivoda Robert: *op. cit.*, pp. 25 y s.

¹⁸ Jesús Mosterín: *Racionalidad y acción humana*, Madrid, ed. Alianza, 1987, p. 69.

*demás animales en cuanto empiezan a producir sus medios de vida, sus alimentos; ese paso está condicionado por su organización somática. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su misma vida material».*¹⁹

Los animales, en general, desarrollan órganos que sólo se adaptan a funciones relacionadas con el ambiente en que viven, pero esa especialización, que representa una ventaja particular, constituye por otra parte su limitación general. En cambio, la verdadera especialización del hombre, si cabe hablar de tal, ha sido la de no especializarse demasiado.²⁰

Mientras que la formación de los medios de producción de los demás animales –a saber, sus órganos- recorre el camino de la evolución biológica, el cual cubre millones y millones de años, el hombre construye él mismo sus instrumentos de producción, cada vez más complicados, en forma de objetos independientes. Como decía el filósofo Hegel:

*«El animal halla inmediatamente ante sí lo que es necesario para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, por el contrario, produce y modela él mismo los medios con cuya ayuda satisface las suyas».*²¹

Es decir, el animal puede adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando él mismo –autoplásticamente-, pero no cambiando las condiciones ambientales -aloplásticamente.²²

Es en este contexto que Marx repite la definición del hombre dada por Benjamín Franklin:

«El uso y la fabricación de instrumentos de trabajo existen

¹⁹ György Márkus: *op. cit.*, pp. 8-11.

²⁰ Umberto Melotti: *op. cit.* p. 44.

²¹ G.W.F. Hegel: *Lógica*, Barcelona, ed. Orbis, 1984, vol. I, p. 45.

²² Erich Fromm: *Ética y psicoanálisis*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 49.

*ya en germen entre algunas especies de animales, pero constituyen una característica específica del proceso de trabajo humano; por eso Franklin define al hombre como un 'animal constructor de instrumentos».*²³

Efectivamente; en los animales las posibilidades de construir instrumentos sirviéndose de los órganos naturales son extremadamente limitadas; por consiguiente, la capacidad de utilizar los instrumentos para construir otros instrumentos constituye una frontera importante, que, hasta ahora, sólo el hombre, entre todos los animales, ha traspasado. Y al mismo tiempo, la capacidad de utilizar y fabricar instrumentos entraña una transformación radical de la relación con la naturaleza, provoca profundas mutaciones en las formas de organización social y asegura el predominio irreversible del desarrollo social y cultural respecto de la evolución biológica.²⁴

El segundo criterio que ofrece Marx para distinguir el trabajo humano es el de la *conciencia*. Pues en el trabajo humano como actividad objetualmente mediada dejan de coincidir inmediatamente el motivo y el objeto de la acción. Efectivamente, la acción orientada al objeto no es idéntica con la satisfacción inmediata de la necesidad, por que no aspira a aferrar al objeto natural previamente dado y adecuado para el consumo, sino a transformarlo (a menudo a través de múltiples mediaciones), por eso el trabajo produce y supone necesariamente una ruptura de la fusión animal de necesidad y objeto, de sujeto objeto; el trabajo engendra el ser-consciente y el ser auto-consciente del hombre. Sólo es posible una actividad productiva específicamente humana cuando es posible la contraposición y comparación del *objetivo* en cuanto imagen ideal de la forma deseada del objeto con la cosa objetiva actualmente *presente*, percibida cuando la actividad se

²³ Karl Marx: *Sociología y filosofía social* (Textos compilados por Tom Bottomore y Maximilien Rubel), Barcelona, ed. Península, 1978, p. 111.

²⁴ Umberto Melotti: *op. cit.*, pp. 21, 22 y nota 13.

convierte en actividad dirigida a un fin y controlada por el fin. De este modo el trabajo mismo es, a consecuencia de su carácter finalístico, actividad conjunta de la mano y el cerebro, y el producto del trabajo aparece necesariamente como objetivación simultánea de capacidades físicas y capacidades mentales.²⁵

Así, decía Marx que

*«Nuestro punto de partida es el trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña hace operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja se parece, por la estructura de sus celdillas de cera, a muchos hábiles arquitectos. Pero lo que desde el principio distingue al peor arquitecto de la abeja más experta, es que él ha construido la celdilla en su cabeza, antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador preexiste idealmente en la imaginación del trabajador».*²⁶

2.2 El hombre como ser social

La concepción del hombre como un ser natural que trabaja no agota en absoluto el concepto marxiano de naturaleza humana. Ante todo el hombre es un ser social.²⁷ Dice Marx al respecto:

*«El hombre, en el sentido más literal, es un zoon politikon, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad».*²⁸

Con esta definición, Marx amplía la definición aristotélica del hombre.²⁹

²⁵ György Mårkus: *op. cit.*, p. 35.

²⁶

²⁷ György Mårkus: *op. cit.*, p. 27.

²⁸ Carlos Marx: "Introducción", en *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, ed. Alberto Corazón, 1978, p. 228.

²⁹ Tom Bottomore y Maximilian Rubel: "Introducción", en Karl Marx:

Sin embargo, es muy dudoso que sea la sociabilidad marque una línea de ruptura entre el ser humano y el resto de los animales. Muchos comportamientos que no vacilamos en considerar sociales en los seres humanos son del mismo orden –sea cual fuere su variedad y grado de complejidad- que los que observamos en varias especies animales.³⁰ Lo que sí que cabría afirmar, con Engels, es que el hombre es «*el más sociable de los animales*».³¹

Aún así, cabe señalar que la organización de las relaciones entre los grupos sociales distintos es un hecho *únicamente humano*, porque los otros primates, si bien pueden llegar a vivir en sociedades que presentan importantes elementos de organización interna (como la jerarquía de dominio, la división de los roles sociales y en ciertos casos también la evitación de las formas más simples de incesto), carecen por completo de una organización de las relaciones entre los distintos y separados grupos.³²

Tampoco hay que olvidar que en la socialización la animalidad del hombre se transforma, pero no queda abolida.³³ Todo comportamiento social, incluyendo el de los seres humanos, es comportamiento de individuos biológicos, en los que desempeña un papel importante la constitución genética. Por otro lado el nivel social, aunque extendido a lo largo del biológico, exhibe –o tiende a exhibir- rasgos propios, consistentes en modos de organizarse los individuos biológicos.³⁴

No pocos equívocos y dificultades ha provocado la siguiente

Sociología y filosofía social..., p. 32.

³⁰ José Ferrater Mora: *De la materia a la razón*, Madrid, ed. Alianza, 1979, pp. 53, 59 y s.

³¹ Cit. en Umberto Melotti: *op. cit.*, p. 139, nota 16.

³² Umberto Melotti: *op. cit.*, p. 249.

³³ Peter Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1993, pp. 223 y s.

³⁴ José Ferrater Mora: *op. cit.*, p. 58.

afirmación de Marx, contenida en sus *Tesis sobre Feurbach*:

«*Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La verdadera naturaleza del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales*». ³⁵

En base a este fragmento y también algunos otros, toda una generación de marxistas ha negado que Marx aceptase la existencia de una naturaleza humana fuera de sus determinaciones sociales. Pero ello no hubiera ocurrido si se hubiera prestado atención a lo que escribió sobre estas tesis su amigo Engels:

«*Tratábase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo*». ³⁶

Norman Geras ha examinado a fondo y ha sacado a la luz las ambigüedades del pensamiento de Marx al respecto, llegando a la conclusión de que en ningún caso apuntan a la idea de que la naturaleza humana se disuelve en las relaciones humanas. ³⁷ De la misma opinión es Robert Kalivoda, quien ha llegado a la conclusión de que Marx y Engels, «*superando el 'antropologismo' de Feuerbach, no han disuelto nunca completamente el hombre 'natural' en el hombre 'social', en el hombre que produce históricamente sus necesidades vitales, o sea, en esencia, el hombre 'económico-social'*». ³⁸

Marx piensa que todo hombre, por el solo hecho de serlo,

³⁵ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 89

³⁶ Federico Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, ed. Ricardo Aguilera, 1968, p. 9.

³⁷ Norman Geras: *Marx and human nature: refutation of a legend*, Londres, ed. Verso, 1983, pp. 46, 57 y *pássim*.

³⁸ Robert Kalivoda: *Marx y Freud*, Barcelona, ed. Anagrama, 1975, pp. 16 y s.

posee ciertas capacidades y necesidades, a algunas de las cuales llama ‘naturales’ y a otras ‘genéricas’. Las capacidades y necesidades naturales del hombre son las que comparte con toda entidad viva; las de la especie, en cambio, son propias de él únicamente. Estas últimas lo singularizan dentro de la naturaleza, lo separan como ‘ser genérico’ (expresión que Marx tomó de Feuerbach) del resto del mundo animal. Esta distinción entre el hombre natural y el hombre genérico es el cimiento sobre el cual erige toda su concepción de la naturaleza humana.³⁹

Así, pues, el comportamiento social del hombre consta de componentes innatos (es decir, heredados por vía biológica) y de componentes adquiridos (transmitidos culturalmente o aprendidos por experiencia en su vida social). Los primeros, más antiguos desde el punto de vista filogenético, son en parte comunes con los otros animales (en orden creciente: vertebrados, mamíferos, primates, antropoides) y en parte específicos del hombre; los segundos, de origen mucho más reciente, son todos específicamente humanos y varían en el tiempo y en el espacio.

El entrelazamiento de esos dos componentes es extremadamente complejo. En efecto: las capacidades de adquisición cultural se basan en la herencia biológica, y sobre todo en su parte específicamente humana, pero al mismo tiempo estimulan su desarrollo. Se ha dicho con razón, a propósito de esto, que la cultura nos vuelve humanos no sólo ontogenética sino también filogenéticamente. Por otra parte, la importancia que adquiere en el hombre la cultura no puede hacer olvidar el hecho de que los componentes heredados por vía genética sólo se modifican por evolución biológica, a través de centenares e incluso millares de generaciones, y, por tanto, representan, desde el punto de vista de los procesos históricos, un elemento relativamente constante, mientras que la cultura se desarrolla, se transforma y puede incluso desapa-

³⁹ Bertell Ollman: *ibídem*, pp. 98 y s.

recer en un período muy breve.

Además, la cultura varía profundamente según los grupos humanos, mientras que la herencia biológica es fundamentalmente idéntica en todos los miembros sanos de determinada especie, y sólo existen diferencias significativas entre los individuos pertenecientes a sexos distintos. Sin embargo, en el hombre, un elemento heredado por vía biológica, la capacidad de ejercer un gran control cortical, tiende precisamente a poner en primer plano no a los instintos sino a la cultura, a la que, por lo demás, se debe la rápida afirmación, incluso biológica, de la especie.⁴⁰

Según Sean Sayers, que en la naturaleza humana hay tanto un aspecto biológico como social está actualmente fuera de controversias; la cuestión más difícil es determinar cómo se relacionan estos aspectos.

Así, para la tradición 'esencialista' del marxismo existe una nítida distinción entre ambos aspectos: las necesidades biológicas son una cosa y las sociales, son otra. La corriente historicista, en cambio, sostiene que no es posible distinguir lo que es natural de lo que es social: sólo hay una cosa, necesidades socialmente modificadas. A esta posición se adscribe el mismo Sayers.⁴¹

Nosotros pensamos que sí se puede hacer una separación entre ambos tipos de necesidades; por ejemplo, cuando el hambre es muy extremo algunas personas recurren al canibalismo, el cual es fuertemente prohibido en todas las sociedades contemporáneas. Pero esta separación nítida, en la práctica, rara vez se cumple. Más bien ocurre, como dice John Plamenatz, que los deseos humanos

«derivan (en su mayor parte) de necesidades de ambas cla-

⁴⁰ Umberto Melotti: *El hombre entre la naturaleza y la historia*, Barcelona, ed. Península, 1981, pp. 263 y s.

⁴¹ Sean Sayers: *Marxism and human nature*, Londres, ed. Routledge, 1998, pp. 153-5.

ses»; y, también, que «*las necesidades biológicas son primarias en el sentido de que aparecen primero, y de que las necesidades espirituales nacen de actividades en las que participan los hombres a fin de satisfacerlas. Pero no son primarias en el sentido de que sean más importantes para quienes las experimentan, o aun en el sentido de que lo que hacen los hombres para satisfacerlas tenga sobre la sociedad y la cultura una influencia mayor que lo que hacen para satisfacer sus necesidades espirituales*».⁴²

Volviendo a Marx, éste consideraba que los hombres mantienen invariablemente una estrecha relación entre sí porque sus necesidades –y por ende su naturaleza– y la manera de satisfacerlas crean entre ellos nexos recíprocos (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo). A esta ligazón entre hombre y hombre Marx la denomina también «necesidad natural» e «interés».⁴³ Entre las necesidades naturales, hay dos de particular importancia. Una es la necesidad de producir sus medios de vida.

«*Así como el salvaje ha de luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, conservar y reproducir su vida, el hombre civilizado ha de luchar también con ella y ha de hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles*».⁴⁴

La segunda necesidad natural del ser humano es la de reproducir a la especie. Así es: los seres humanos, en cuanto seres vivos que son, poseen una característica propia y esencial a todos los seres vivos: la autorreproducción.⁴⁵ Pero el tema de

⁴² John Plamenatz: *Karl Marx y su filosofía del hombre*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 128-130.

⁴³ Bertell Ollman: *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1975, pp. 131 y s.

⁴⁴ Karl Marx: *Sociología y filosofía social* (Textos compilados por Tom Bottomore y Maximilien Rubel), Barcelona, ed. Península, 1978, p. 278.

⁴⁵ Enrique Cerdá Olmedo: *Nuestros genes*, Barcelona, ed. Salvat, 1985,

la reproducción humana no tendrá status científico hasta la enunciación de la teoría de la evolución de Charles Darwin.⁴⁶ Tanto en la producción como en la reproducción de la vida humana, se pone de relieve el carácter social de esta última.

*«La producción de la vida, tanto de la propia, con el trabajo, como la de otro, con la procreación, es, pues, una relación doble: por un lado, es una relación natural; por otro lado, una relación social (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, cualesquiera que sean las condiciones, la forma y la finalidad)».*⁴⁷

El carácter social de la humanidad significa, por una parte, que el hombre no puede llevar una vida humana, no puede ser hombre como tal más que en su relación con los demás y a consecuencia de esa relación. Por otra parte, el individuo no es individuo humano más que en la medida en que se apropia de las capacidades, las formas de conducta, las ideas, etc., originadas y producidas por los individuos que le han precedido o que coexisten con él, y las asimila (más o menos universalmente) a su vida y a su actividad. Así, pues, el individuo humano concreto como tal es un producto en sí mismo histórico-social.⁴⁸ Dice Marx:

*«Tanto por el contenido como por el origen, la actividad y la mente son sociales: son actividad social y mente social». Y, por consiguiente: «Si el hombre es, por naturaleza, un ser social, sólo puede desarrollar su verdadera naturaleza en la sociedad y el poder de su naturaleza no deberá medirse por el poder de los individuos privados sino por el de la sociedad».*⁴⁹

p. 6.

⁴⁶ Rafael Grasa Hernandez: *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 30.

⁴⁷ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 82.

⁴⁸ György Márkus: *op. cit.* p. 27.

⁴⁹ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, pp. 267 y 269.

Aunque también nos advierte de la necesidad de

«evitar, sobre todo, postular la ‘sociedad’ como una abstracción frente al individuo. El individuo es un ser social. La manifestación de su vida -incluso cuando no aparece directamente en forma de manifestación social, realizada en asociación con otros hombres- es, por consiguiente, una manifestación y una afirmación de vida social».

Y nos invita a no seguir el ejemplo de Proudhon, quien *«personifica la sociedad, la transforma en un ser social, que está lejos de ser una sociedad de personas, puesto que tiene leyes propias que nada tienen que ver con los individuos que componen la sociedad».*⁵⁰

También Marx ha puntualizado que la sociedad no es simplemente la suma de los individuos que la forman, una totalidad mecánica o agregado sin más.

*«La sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas de esos individuos».*⁵¹

Ante todo *«el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la sociabilidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad».*⁵²

El niño encuentra dado un medio humanizado, configurado por el trabajo humano, materialización de fuerzas esenciales humanas, pero no le son aún dados directamente los objetos en su estructura humana. *«Ni la naturaleza en sentido objetivo ni la naturaleza en sentido subjetivo existen de modo inmediato y adecuado para el ser humano»* -nos dice Marx. En cuanto objetos humanos están dados sólo como tarea. Para

⁵⁰ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, pp. 98 y 116.

⁵¹ György Márkus: *op. cit.*, p. 55.

⁵² Peter Berger y Thomas Luckmann: *op. cit.*, p. 164.

poder comportarse respecto de ellos en cuanto objetivaciones de potencialidades esenciales humanas hay que desarrollar la capacidad de usarlos o de producirlos, la cual no es una facultad naturalmente dada. Pero esto –en lo que respecta, al menos, a las formas básicas de comportamiento y a las formas objetivas de la actividad- no puede conseguirlo el niño más que por la mediación de los adultos, esto es, de la sociedad, de las formas de colectividad existentes en cada caso (familia, etc.); por lo demás eso explica que el proceso requiera un tiempo tan asombrosamente corto. Pero, por otra parte, las interrelaciones entre los individuos –prescindiendo aquí de las formas de existencia primitivas e instintivas que constituyen el punto de partida de la evolución específicamente humano-social- no son nunca relaciones naturales inmediatas. En cuanto relaciones entre determinados individuos históricos, tienen siempre como presupuesto las formas de tráfico material y espiritual que encuentran dadas dichos individuos y luego modifican por su propia actividad, sin que dejen de fijar las posibilidades y los límites de su propia individualidad, de su modo de vida y de sus relaciones recíprocas.⁵³

Así, pues, socializar a una persona en sentido antropológico y educacional significa crear un entorno en el que ésta pueda aprender un idioma, reglas del pensamiento conceptual, un segmento de la historia de la comunidad, costumbres prácticas necesarias para la supervivencia y desarrollo, y reglas morales que regulen las relaciones con otros miembros de la comunidad. La persona nace con diferentes disposiciones potenciales características del ser humano. Sin la interacción apropiada con miembros de una comunidad social en las etapas idóneas de desarrollo, estas disposiciones permanecerían latentes y hasta desaparecerían al final. Sin la actualización de sus capacidades de comunicación, razonamiento, actividad creativa, cooperación en el juego y en el trabajo, el individuo no llegaría a ser hombre. Además, quedarían sin

⁵³ György Mårkus: *op. cit.*, pp. 29 y s.

realizarse talentos personales y capacidades ocultas.⁵⁴

Es necesario subrayar dos momentos de ese contexto. Primero, que las condiciones histórico- sociales que determinan al individuo no se deben entender como cadenas externas y ajenas que tienden a atrofiar, reprimir, etc., sus inclinaciones y aspiraciones ‘auténticas’. Esas condiciones son, por el contrario, las auténticas condiciones a su vez apropiadas, convertidas en elementos y rasgos esenciales de la personalidad del individuo. Aunque en determinadas fases históricas y para determinadas clases –y con carácter de ley universalmente válida dentro de la esfera de la extrañación o alineación-, las condiciones sociales y las particulares formas de vida determinadas por ellas se constituyen en barreras externas para el individuo, en fuerzas extrañas que inhiben su personalidad y la deforman. Pero eso se debe a que el ser social dado y la participación activa en él desarrollan en los individuos necesidades, capacidades, aspiraciones y potencias humanas sociales cuya realización o satisfacción ese mismo ser social no posibilita más que unilateralmente, deformadamente, o de ninguna manera. Esa escisión interna del individuo, a consecuencia de la cual no siente ya su vida como vida suya, se explica por la escisión y la contradicción de la realidad socio-mundanal misma en la que viven esos individuos y por la que están determinados.

En segundo lugar, hay que decir que sería un error el interpretar la determinación histórico-social del individuo en el sentido que toda concreta individualidad humana fuera descomponible y reducible, sin resto, a un conjunto definido de determinaciones sociales (o sociales y biológicas) y consiguientemente comprensible como resultado mecánico del funcionamiento de esas determinaciones. El hombre no es pura pasividad, no es la impronta de su entorno material y social. Como ya se ha dicho, los elementos de su entorno no

⁵⁴ Mihailo Markovic: “Socialización”, en Tom Bottomore (dir.): *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, ed. Tecnos, 1984, p. 688.

se convierten en momentos intrínsecos de su individualidad, sino en la medida en que se los *apropia*, esto es, como consecuencia de su propia actividad.

Esta actividad y sus consecuencias sociales son los agentes que principalmente constituyen y configuran de modo inmediato al individuo específicamente humano.⁵⁵ Según Marx, es tan cierto que la sociedad es producida por el hombre como que la sociedad produce al hombre.⁵⁶

Siendo el individuo siempre social, para Marx lo será mucho más en el comunismo, donde la competencia, tal como la conocemos, dará paso a la cooperación: sobre las bases de la propiedad colectiva (de la tierra y de los medios de producción) y la planificación consciente de la actividad económica. Ya que, según Marx:

*«La emancipación humana sólo será completa cuando el hombre real, individual [...] haya reconocido y organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales».*⁵⁷

Marx se interesaba por las características generales de la acción social y por las variedades históricas de los sistemas sociales. Su análisis de los sistemas sociales se caracteriza por dos rasgos distintivos: en primer lugar, por la importancia que atribuye a la relación entre la sociedad y la naturaleza; en segundo lugar, por la fuerza con que carga el acento en el cambio histórico. Estos dos aspectos se relacionaban entre sí, porque Marx se interesaba fundamentalmente por los efectos de las cambiantes relaciones entre el hombre y la naturaleza sobre la historia social humana.⁵⁸

⁵⁵ György Márkus: *op. cit.*, pp. 30-2.

⁵⁶ John Plamenatz: *op. cit.*, p. 96.

⁵⁷ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 258.

⁵⁸ Tom Bottomore y Maximilian Rubel: “Introducción”, en Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, pp. 34 y s.

2.3 El hombre como ser histórico

Marx consideraba «*evidente la inadecuación del materialismo abstracto [...] que prescinde del proceso histórico*». ⁵⁹

Y Engels, por su parte, confirma este parecer con el siguiente comentario:

«Feuerbach tiene toda la razón cuando dice que aunque el materialismo puramente naturalista es ‘el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser humano, no constituye el edificio mismo’. En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y ésta posee igualmente la historia de su evolución y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Tratábase, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad [...]. Pero esto no le fue dado a Feuerbach hacerlo». ⁶⁰

Por lo tanto, será un error pretender sentar al ‘ser humano’ como totalidad de unos rasgos abstractos independientes del proceso histórico y presentes en todo hombre. Eso no quiere decir en modo alguno que Marx haya negado la existencia en la evolución humana de propiedades esencialmente inmutables, históricamente constantes. Su reconocimiento de la presencia de esas propiedades y, ante todo, el análisis de las características generales del ‘ser humano’ mismo muestran que la concepción de Marx no se puede describir como un relativismo histórico radical. ⁶¹ Dicho de otro modo:

«la existencia del hombre contiene determinaciones naturales irreductibles que en el curso de la historia es posible modificar de varias maneras, pero no abolir». ⁶²

⁵⁹ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 84.

⁶⁰ Federico Engels: *Ludwig Feuerbach...*, pp. 36 y 52.

⁶¹ György Márkus: *op. cit.*, pp. 52 y s.

⁶² Milan Prúcha: “El marxismo y los problemas existenciales del hombre”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista...*, p. 179.

Lo mismo que la sociedad no es nada sin la acción de los hombres, ocurre con la historia:

*«La historia no hace nada; no ‘posee inmensas riquezas’, no ‘libra combates’. Son los hombres reales y vivos los que hacen, poseen y luchan. La historia no utiliza a los hombres como medios para conseguir –como si fuese una persona individual- sus propios fines. La historia no es nada más que la actividad de los hombres para la consecución de sus objetivos».*⁶³

Entre la historia natural y la historia humana no hay solución de continuidad.

*«La historia es una parte real de la historia natural, de la transformación de la naturaleza en hombre. La ciencia natural englobará un día la ciencia del hombre y la ciencia del hombre englobará la ciencia natural; serán una sola ciencia».*⁶⁴

*«Pues, al fin y al cabo, la naturaleza y la historia son los dos factores que nos hacen vivir y ser lo que somos».*⁶⁵

No obstante *«como dice Vico, la historia humana difiere de la natural por el hecho de que nosotros mismos hacemos la primera pero no la segunda».*⁶⁶

Todo ello en el bien entendido de que la historia humana es la historia del hombre en sociedad. Quien mejor lo ha expresado ha sido Adam Schaff:

«el género homo sapiens se distingue en la naturaleza no sólo por sus propiedades biológicas, sino también –y en cierto

⁶³ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 83.

⁶⁴ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 91.

⁶⁵ Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, Barcelona, ed. Anagrama, 1975, p. 125.

⁶⁶ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, p. 83.

*sentido, sobre todo- por propiedades socio-históricas».*⁶⁷

Así, pues, una característica consustancial al género humano es precisamente el hecho de que el hombre tiene historia *sensu stricto*: si se hace abstracción de esa historicidad, se hace abstracción del rasgo más esencial al hombre. «*Cierto que también las ovejas y los perros son, en su forma presente, productos de un proceso histórico, pero lo son malgré eux*» -dicen Marx y Engels. La historicidad de los animales es resultado de una acumulación de mutaciones extrínsecas, en última instancia casuales para cada especie, como lo son las influencias de la selección y las transformaciones del entorno, las cuales se producen en lo esencial *con independencia de ellos*, ‘malgré eux’. Al hombre, en cambio, no le ‘pasa’, no le ‘ocurre’ la historia; es más bien la humanidad *misma* la que produce su propia naturaleza; la característica primordial del hombre es precisamente esa *auto-actuación que forma su propio sujeto*. Por eso no es posible comprender efectivamente la unidad del género humano aparte de ese proceso histórico, sino sólo en él y a través de él.⁶⁸

La asunción de esta ‘auto-actuación’ del hombre histórico ha dado pábulo a la idea ‘convencionalista’ de las relaciones sociales, que afirma que éstas trascienden el mundo natural y son convencionales (puro producto de la voluntad); ella ha ejercido una influencia profunda y duradera en el pensamiento occidental. Se utilizó para poner una duda escéptica sobre la noción platónica y aristotélica de un orden social natural; y ha dominado la teoría social liberal moderna desde la Ilustración. Tal vez la expresión más clara de que está en la teoría del contrato social. Desde el punto de vista negativo, como crítica de la noción de un orden social fijo, esto marca un gran paso adelante en la comprensión social; pero su teoría positiva de que las relaciones sociales son meras cuestiones de la convención y la elección, es menos satisfactoria. Esta

⁶⁷ Adam Schaff: *Marxismo e individuo humano*, México, ed. Grijalbo, 1967, p. 77.

⁶⁸ György Mårkus: *op. cit.*, pp. 53 y s.

era al menos la opinión de Hegel y Marx, ya que ambos sostuvieron, aunque de diferentes maneras, que las relaciones sociales y el cambio histórico se rigen por leyes y principios propios.

Según el punto de vista historicista, la capacidad de ejercer la voluntad y la elección en materia social ha cambiado y se ha desarrollado históricamente. Contrariamente a lo postulado por el convencionalismo, la capacidad para una actividad consciente social e históricamente no es de carácter atemporal y universal. Se desarrolla históricamente a través de un proceso en el cual los seres humanos adquieren la capacidad de tomar conciencia de las fuerzas que rigen su vida social y de ejercer un cierto control sobre ellos, en lugar de estar a su merced.⁶⁹

Los hombres, en efecto, si bien hacen su propia historia, no lo hacen bajo condiciones por ellos mismos elegidas, sino en circunstancias inmediatamente dadas, preestablecidas y transmitidas; y, en cuanto a los hombres mismos, ya están siempre, de alguna manera, preformados, puesto que, en general, ya *son* algo determinado y actúan de cierto modo conforme a su ser. El ser de los sujetos, de una u otra manera, aparece como un dato ‘objetivo’, en una correlación siempre específica con los restantes datos de su existencia objetiva inmediata. Entre las circunstancias objetivas y los resultados objetivos del actuar social existe, al parecer, una relación muy fuerte; relación que, por cierto, no se da en la cabeza de los hombres, sino que, por decir así, la atraviesa. Del mismo modo que los actuantes son el ‘producto’ de las generaciones que los precedieron, su actuar es un acontecimiento explicable a partir de sus condiciones objetivas.⁷⁰

Inicialmente, al menos, las relaciones sociales no son el re-

⁶⁹ Sean Sayers: *op. cit.*, pp. 160-1.

⁷⁰ Helmut Fleischer: *Marxismo e historia*, Caracas, ed. Monte Avila, 1969, pp. 41 y s.

sultado de ‘convención’ o acuerdo. En lo principal, sin embargo, son el resultado de los modos habituales y tradicionales de actividad. Estos se desarrollan, de forma gradual y por los procesos inconscientes en su mayoría, en respuesta a las presiones materiales y sociales que a menudo están fuera del control humano. Sólo gradualmente y todavía muy parcialmente estos procesos son puestos bajo control social humano. La explicación convencionalista de las relaciones sociales pone, por lo tanto, las cosas al revés; ve la voluntad humana como la causa de los fenómenos sociales, mientras que es el resultado del desarrollo histórico, y al principio sólo parcial e imperfectamente. Por lo tanto, representa lo que es, de hecho, un fenómeno histórico específico y particular como una característica universal y eterna de la naturaleza humana; y lo que es en realidad una aspiración y un ideal como algo ya presente y real.⁷¹

Por otra parte el marxismo no implica una explicación teleológica de la historia. De hecho da una explicación materialista y causal de los procesos fundamentales de la historia en la que la teleología no juega ningún papel. Y presenta el crecimiento de los poderes humanos como un resultado puramente contingente de estos procesos.⁷² Ello ha llevado a pensar a Helmut Fleischer que la visión de la histórica del marxismo se presenta como enteramente empírica e, inclusive, como antifilosófica.⁷³ Nosotros, sin embargo, no estamos completamente de acuerdo con esta opinión.

En Marx sí hay una filosofía de la historia, si entendemos por ella no una explicación preconcebida y aparte del estudio histórico, sino una *teoría del progreso* que, partiendo del mismo conocimiento científico de la historia, señala aquellos elementos que son susceptibles de suponer un avance para la humanidad. Como ha puesto de relieve Gyorgy Márkus, el

⁷¹ Sean Sayers: *op. cit.*, pp. 161.

⁷² Sean Sayers: *op. cit.*, pp. 162.

⁷³ Helmut Fleischer: *op. cit.*, p. 27.

principal criterio del progreso histórico era, para Marx, la medida en la cual se constituyen los *presupuestos* de un desarrollo irreprimido y rápido de las fuerzas esenciales humanas –capacidades y necesidades- y del despliegue de la individualidad humana libre, multilateral, o sea, la medida en la cual se actúan esos presupuestos, la medida en la cual se realiza el ‘ser humano’ en la existencia humana individual concreta.⁷⁴

Hay tres procesos a los que Marx y Engels otorgaron una especial relevancia a la hora de contribuir a ese progreso humano.

El primero de ellos será el *crecimiento de la fuerza productiva del trabajo humano*. Marx enumera los siguientes elementos como responsables de este progreso:

*«El grado medio de habilidad de los trabajadores, el estadio de evolución de la ciencia y de su aplicabilidad tecnológica, la combinación social del proceso de producción, el alcance y eficacia de los medios de producción; y también por condiciones naturales».*⁷⁵

Para Marx y Engels, un rasgo distintivo de la burguesía capitalista es haber *«creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas*.

El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la

⁷⁴ György Márkus: *op. cit.*, pp. 72.

⁷⁵ Gérard Bekerman: *Vocabulario básico del marxismo*, Barcelona, ed. Crítica, 1983., p. 116.

*tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?».*⁷⁶

El segundo elemento en el que el marxismo fija el progreso histórico, es la medida en que se sale de los hombres abandonan ese ‘curso natural’ que les lleva a la extrañeza e incluso hostilidad mutua: no sólo entre comunidades humanas (linajes, naciones, etc.), sino también entre clases sociales y entre los individuos dentro de una misma comunidad territorial.⁷⁷ Aunque inicialmente la historia humana es una historia particular, local, limitada a las hordas, las tribus, las etnias, deviene luego, paulatinamente, en historia *universal*, y el individuo se convierte en un ente universal, en un ser *histórico-universal*. «Solo con ese desarrollo universal de las fuerzas productivas [...] se pone un tráfico universal entre los hombres», dice Marx, con lo cual se «ha puesto finalmente individuos histórico-universales, empíricamente universales, en el lugar de los locales». El hombre no deviene realmente individuo, sino en el curso de la evolución histórica, y precisamente por el hecho de que esa evolución, a través del tráfico, cada vez más universal –principalmente a través del intercambio– disuelve aquellas pequeñas comunidades que parecían, por así decirlo, *presupuestos naturales* de la vida individual, dato previamente dado e inmutable.⁷⁸

Por último, el marxismo llama la atención cómo la historia humana –sin ninguna intención consciente de los hombres– lleva, en el actuar cambiante de acciones individuales que se entrecruzan y se contraponen, frustrando los fines perseguidos. Detrás de esta crítica, aparece el postulado de que «los hombres hagan su propia historia», siendo un elemento esencial de lo mismo el subordinar la actividad económica

⁷⁶ Karl Marx y Friedrich Engels: “El manifiesto del Partido Comunista”, en Karl Marx: *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, Madrid, ed. Sarpe, 1983, p. 33.

⁷⁷ Helmut Fleischer: *op. cit.*, p. 43.

⁷⁸ György Mårkus: *op. cit.*, p. 33.

«a un plan global de individuos libremente asociados», y que por ello trabajan «cooperativamente».⁷⁹

Lo que Marx llama la ‘misión civilizadora’ del capitalismo consiste en el hecho de que, mediante la promoción del desarrollo de la industria moderna, está creando las fuerzas que eventualmente llevarían a su propia caída y produciendo las condiciones para el socialismo. Pero esto no es ni su objetivo ni su propósito. Más bien, se trata simplemente de un ciego e ‘involuntario’ resultado de un sistema cuyo objetivo inmediato es la maximización del beneficio. Por ello, aunque el socialismo es la meta consciente del movimiento socialista, este movimiento es también engendrado por las fuerzas causales operantes en la sociedad capitalista.⁸⁰

Como reconoce el mismo Helmut Fleischer, en el marxismo hay una idea del progreso que es esencialmente prospectiva: las condiciones previas actualmente existentes posibilitan dar un paso adelante en la historia, llevando a los hombres a una sociedad comunista. Aunque Marx mostraba siempre una prudencia práctica que nada tenía en común con la vulgar ‘creencia en el progreso’ de algunos de sus contemporáneos.⁸¹ Esta filosofía del progreso tiene como guía esencial al humanismo marxista, como enseguida veremos.

⁷⁹ Helmut Fleischer: *op. cit.*, p. 23, 44 y s.

⁸⁰ Sean Sayers: *op. cit.*, pp. 163.

⁸¹ Helmut Fleischer: *op. cit.*, p. 98.

3. L HUMANISMO MARXISTA

3.1 El concepto de humanismo

3.1.1 Definiendo el humanismo.

Las palabras humanismo, humanista, humanístico y humanidades son palabras versátiles, que significan cosas muy diferentes para distintas personas.

La palabra ‘humanismo’ proviene de la palabra latina *humanitas*, que es una versión de la palabra griega que sirve para denominar la educación: *paideia*. Así pues, la palabra latina *humanitas* alude al proceso de desarrollar y perfeccionar las cualidades esenciales y privativas de la persona humana. Fue desconocida en la Antigüedad y en el Renacimiento; y fue acuñada por historiadores alemanes a principios del siglo XIX para referirse a las nuevas actitudes y creencias que ellos asociaban con el interés y curiosidad por el saber clásico, y a las que definieron como Humanismo renacentista.⁸²

Durante aquella época renacentista abundan entre las clases superiores ‘personas perfectamente cultivadas’, surgiendo así la idea del hombre universal, ‘*l'uomo universale*’. El humanista del Renacimiento tenía que poseer una vasta erudición y conocer el arte de hacer frente a las situaciones más diversas y entender de las más diferentes ocupaciones.

Refiere el historiador Jacob Burckhardt de Leone Battista Alberti, prohombre de la época renacentista, que

«*Como los más grandes entre los grandes del Renacimiento,*

⁸² Alan Bullock: *La tradición humanista en Occidente*, Madrid, ed. Alianza, 1989, pp. 10, 13, 15 y s.

decía también él que ‘los hombres, si quieren, lo pueden todo’»;

y dice asimismo del humanista Benvenuto Cellini:

«Es un hombre que lo puede todo y se atreve a todo, y que lleva en sí mismo su propia medida».⁸³

Aunque existen muchas interpretaciones, podemos sugerir que el postulado básico de la Ética Humanista es que el hombre es el centro de la vida moral y el creador de los valores.⁸⁴ El humanismo afirma el valor del hombre y tiene por objetivo, dentro de los límites de una época histórica determinada, la satisfacción máxima de sus necesidades y de sus aspiraciones.⁸⁵

El hombre que se postula puede ser antisocial, con individuos retraídos y hostiles a la sociedad (como entre algunos de los primeros románticos); extrasocial, cuando el individuo sigue su propio camino, libre de presiones sociales (caso de John S. Mill); o muy social, si el autoperfeccionamiento del individuo se alcanza en el seno de una comunidad (como con Marx o el anarquista Kropotkin). En general, se le reconoce rango de valor último, de fin en sí mismo. Como dice Mill: «La valía de cada persona –para sí misma y, en consecuencia, para las demás- viene dada por el grado de perfeccionamiento de su individualidad».⁸⁶

Así, pues, la Ética Humanista es antropocéntrica. Ciertamente no en el sentido que el hombre sea el centro del Universo,

⁸³ Jacob Burchardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, ed. Sarpe, 1985, pp. 127, 130, 227 y 270.

⁸⁴ Howard L. Parsons: *Humanism and Marx's thought*, Springfield (USA), Charles C. Thomas Publisher, 1971, p. 12.

⁸⁵ Michel Verret: “Marxismo y humanismo”, en AA.VV.: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, ed. Siglo XXI, 1974, p. 155.

⁸⁶ Steven Lukes: *El individualismo*, Barcelona, ed. Península, 1975, p. 92.

sino que sus juicios de valor –al igual que todos los demás juicios y aun percepciones- radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella; el hombre es verdaderamente ‘la medida de todas las cosas’.⁸⁷

Como dice el filósofo Mario Bunge, «*es humanista, en sentido antropológico, quien cree que el hombre mismo es la meta y justificación de todo esfuerzo humano; el hombre, y no alguno de los innumerables fetiches creados por el hombre. La divisa del humanismo podría ser Ad majorem homini gloriam. No es humanista quien, en esta fórmula, sustituye ‘hombre’ por ‘Dios’, ‘Occidente’, ‘Oriente’, ‘Estado’, ‘Partido’, o cualquier otro término: será teísta, occidentalista, orientófilo, estatista, o partidista, pero no humanista*».⁸⁸

En suma, humanista es quien defiende, como Inmanuel Kant en el siglo XVIII, la dignidad del hombre, intrínseco a todo ser racional, como el valor de valores. «*El hombre no tiene ‘precio’, sino ‘dignidad’*», diría este filósofo.⁸⁹

3.1.2 Humanismo y religión.

El humanismo hace suya la propuesta de que ‘el hombre es un dios para el hombre’, más aún, de que ‘el hombre es el único dios para el hombre’. En cambio, las religiones reveladas, como la católica, hacen del hombre un instrumento de adoración a Dios, un eterno adolescente en las manos del Padre, produciéndose claramente heteronomía moral.⁹⁰

⁸⁷ Erich Fromm: *Ética y psicoanálisis*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 25.

⁸⁸ Mario Bunge: *Ética y ciencia*, Buenos Aires, ed. Siglo Veinte, 1972, p. 83.

⁸⁹ Norbert Bilbeny: *Aproximación a la Ética*, Barcelona, ed. Ariel, 1992, p. 240. Las comillas pertenecen a Kant.

⁹⁰ Esperanza Guisán: *Ética sin religión*, Madrid, ed. Alianza, 1993, p. 31.

Para Marx

*«La crítica de la religión termina en la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, o sea que termina con el imperativo categórico de abolir todas las condiciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, abandonado, despreciable, sometido a la servidumbre».*⁹¹

3.1.3 Humanismo y Ciencia del Hombre.

La Ética Humanista no puede construirse aparte de la Ciencia del Hombre.

*«Para saber lo que la realización del hombre podría ser, debemos comenzar con una investigación de las potencialidades de la naturaleza del hombre».*⁹²

La gran tradición de la Ética Humanista nos ha legado los fundamentos para sistemas de valor basados en la autonomía y en la razón del hombre. Estos sistemas se construyeron sobre la premisa de que para saber lo que es bueno o malo para el hombre, debe conocerse primero la naturaleza del hombre.⁹³ El hombre ha de reconocerse a sí mismo, ha de medir en sí mismo todas las condiciones de vida, ha de enjuiciarse según su naturaleza, ha de dirigir el mundo conforme a las exigencias de su naturaleza de modo auténticamente humano.⁹⁴

⁹¹ Cit. en Eugene Kamenka: “El humanismo de Marx y la crisis de la ética socialista”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, ed. Piados, 1966, p. 136.

⁹² Howard L. Parsons: *op. cit.*, p. 7.

⁹³ Erich Fromm: *Ética y psicoanálisis...*, p. 18. El autor cita, como exponentes de esta Ética Humanista, a Aristóteles, Spinoza y a Dewey. *Idem*, pp. 36-41.

⁹⁴ Adam Schaff: *Marxismo e individuo humano*, México, ed. Grijalbo, 1967, pp. 143 y s.

El filósofo de la ciencia Mario Bunge piensa de igual manera:

«Un humanismo sin ciencia y neutral es inoperante; una ciencia sin humanismo es peligrosa. Para cobrar eficacia, el humanismo universalista debe ser científico y militante. Y para no corromperse, la investigación científica debe guiarse por principios humanistas».⁹⁵

3.2 El humanismo marxista

La filosofía de Marx tiene sus raíces en la tradición filosófica humanista de Occidente, que va de Spinoza a Goethe y Hegel, pasando por los filósofos franceses y alemanes de la Ilustración y cuya esencia misma es la preocupación por el hombre y la realización de sus potencialidades.⁹⁶

El hombre, dice Marx, debe «girar alrededor de sí mismo como su propio sol verdadero». Esta absorción del hombre en sí mismo, o más bien en su especie, no era algo nuevo cuando Marx escribió estas palabras; lo nuevo, o por lo menos reciente, era su presentación como un precepto.⁹⁷

Pero el ideal humanista va mucho más allá de la idea, naturalista minimalista, de una situación en la que las necesidades básicas están satisfechas. Porque más allá de eso, el marxismo contempla una sociedad en la que los seres humanos puedan desarrollarse plenamente y hacer realidad sus poderes y capacidades, una sociedad no alienada, que promueva el desarrollo humano integral. Esto implica un ideal de máximo desarrollo posible de las competencias y potencialida-

⁹⁵ Mario Bunge: *op. cit.*, p. 90.

⁹⁶ Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 7.

⁹⁷ John Plamenatz: *Karl Marx y su filosofía del hombre*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 385.

des humanas, la visión del ser humano ‘rico en necesidades’.⁹⁸

Así, pues, el punto de partida del socialismo de Marx es el hombre; pero a diferencia de otros humanismos, el de Marx posee varias características muy notables. En primer lugar, *«los temas del ‘humanismo real’ no cesan jamás de enriquecerse, de profundizarse, en un movimiento permanente que va de la abstracción filosófica al análisis concreto (material), y de éste a un nivel superior de abstracción científica»*.⁹⁹ Esto significa que la Ética Humanista de Marx se apoyará en la Ciencia del Hombre en cuya construcción él mismo participa decisivamente.

En segundo lugar, el humanismo socialista presenta otra importante diferencia respecto de las otras ramas. Los humanismos renacentista e iluminista se fundaron sobre la convicción, de que la tarea de transformar al hombre en un ser humano pleno dependía exclusiva o principalmente de la educación. Si bien los utopistas de Renacimiento contemplaron la necesidad de introducir cambios sociales, el humanismo socialista de Karl Marx fue el primero que postuló la imposibilidad de separar los fines espirituales del *sistema social*.¹⁰⁰

«Sólo en comunidad con otros, puede el individuo cultivar sus dotes en todas direcciones»; «los individuos se liberan en y por medio de la asociación».

El comunismo es una forma de organización social, que trasciende la de *«la independencia personal, basada en la dependencia de cosas»*, y hace posible *«la libre individualidad,*

⁹⁸ Sean Sayers: *Marxism and human nature*, Londres, ed. Routledge, 1998, p. 157.

⁹⁹ Jorge Semprún: “Marxismo y humanismo”, en AA.VV.: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, ed. Siglo XXI, 1974, p. 43.

¹⁰⁰ Erich Fromm: “Introducción”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista...*, p. 10.

*fundamentada en el universal desarrollo de los individuos y en el común dominio de sus facultades productivas».*¹⁰¹

También dice Marx:

*«El comunismo es la verdadera apropiación de la naturaleza humana, a través del hombre, para el hombre».*¹⁰²

Empero, Marx nunca redujo el comunismo sólo a la transformación radical de las condiciones *económicas* de la existencia humana, sino que interpretó el comunismo como la transformación radical de la *totalidad* de la existencia humana.¹⁰³

Y, en tercer lugar, el humanismo socialista no se basa tan sólo en términos de las necesidades humanas universales, sino también de las necesidades y capacidades que han sido posibles y desarrolladas por el gigantesco crecimiento de la capacidad productiva en el capitalismo en sí.¹⁰⁴

Es importante subrayar que el hombre no es sólo el comienzo del humanismo socialista, sino también su punto final, su meta.¹⁰⁵ Marx distingue al ‘hombre real’, tal y como éste existe realmente, del ‘hombre verdadero’ y también del ‘hombre total universal’, que se encuentra en la base de todas las aspiraciones ‘de hacer del hombre un hombre’, como escribió Marx a Ruge, en el campo de la lucha contra el mundo ‘inhumano’. El hombre universal es un hombre desarrollado en todos los aspectos, cuyo total despliegue de personalidad no queda obstaculizado por las relaciones impe-

¹⁰¹ Cit. en Steven Lukes: *op. cit.*, p. 91.

¹⁰² Karl Marx: *Sociología y filosofía social* (Textos compilados por Tom Bottomore y Maximilien Rubel), Barcelona, ed. Península, 1978, p. 268.

¹⁰³ Marek Fritzhand: “El ideal de hombre según Marx”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista...*, p.193.

¹⁰⁴ Sean Sayers: *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁵ Adam Schaff: *Marxismo e individuo humano*, México, ed. Grijalbo, 1967, p. 216.

rantes con sus alienaciones de diversos tipos.¹⁰⁶

Marx es muy claro en este punto: «*El comunismo es [...] un factor real y necesario en la emancipación y la rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio activo del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí mismo el objetivo del desarrollo humano ni la forma final de la sociedad humana*».¹⁰⁷

Así el humanismo marxista podría hacer suyo, sin ningún problema, el siguiente comentario de John Stuart Mill: «*Lo verdaderamente importante no es sólo lo que hacen los hombres, sino también la clase de hombres que lo hacen. De las obras humanas, en cuya perfección y embellecimiento emplea rectamente el hombre su vida, la más importante es seguramente, el hombre mismo*».¹⁰⁸

Resulta una parodia sugerir que el marxismo es una especie de ciego ‘productivismo’, que aboga por el desarrollo de las fuerzas productivas susceptible de lograrse. Por supuesto, la actividad productiva, como cualquier otro poder humano, puede ser utilizado para mal y para el bien. El marxismo propugna el crecimiento de las fuerzas productivas como la vía para el auto-desarrollo humano y la realización personal. Si una forma particular de producción amenaza el medio ambiente y la posibilidad misma de la vida humana, entonces no es valiosa en esos términos y debe ser refrenada. Sin embargo, el marxismo es una forma de productivismo. Sostienen que el desarrollo de la fuerza productiva humana es la vía para el desarrollo de la naturaleza humana y por lo tanto un valor humano y social primario. Y rechaza la desconfianza romántica hacia el desarrollo económico, que ha sido un gran filón del reciente pensamiento ecologista. De acuerdo con esto, el crecimiento de los poderes del hombre y el desa-

¹⁰⁶ Adam Schaff: *ibídem*, pp. 114 y 116.

¹⁰⁷ Karl Marx: *Sociología y filosofía social...*, pp. 270 y s.

¹⁰⁸ John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, Barcelona, ed. Orbis, 1985, p. 76.

rollo de la ‘civilización’ no han traído, en términos generales, nada bueno para la humanidad. Estaríamos mejor en condiciones más simples, menos civilizados y desarrollados. El marxismo rechaza ese pesimismo romántico. Aunque no puede haber duda de que el desarrollo industrial ha sido a menudo humanamente perjudicial, no siempre ni necesariamente lo es. Potencialmente, al menos, los poderes adquiridos a través del desarrollo de la producción son un bien humano que puede ser usado para el bien humano. Ahora el reto es desarrollar y usar estos poderes, siendo conscientes conscientemente de las limitaciones del medio natural, para el bien humano. El marxismo no desespera de la posibilidad de esto y anhela después un retorno romántico a las condiciones más simples. Tampoco niega la realidad y la urgencia de estas cuestiones. Por el contrario, proporciona lo que todavía sigue siendo el marco más completo y esclarecedor en el que se pueden abordar y ser pensadas.¹⁰⁹

3.3 La polémica sobre el humanismo marxista

El filósofo francés Louis Althusser (1918-1990) provocó una viva polémica entre los marxistas, a partir de una serie de afirmaciones suyas que podemos resumir en estos puntos:

a) La filosofía del hombre le sirvió a Marx de fundamento teórico en su época de juventud, entre los años 1840-50.

b) A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos indisolubles:

— Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de otros

¹⁰⁹ Sean Sayers: *op. cit.*, p. 168.

niveles, etcétera.

— Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico.

— Definición del humanismo como *ideología*.

c) Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *antihumanismo* teórico de Marx, y que todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas. No existe lo ‘humano’ ni lo ‘inhumano’, en general: existe un ‘humano’ capitalista, un ‘humano’ socialista y un ‘humano’ comunista. Lo ‘humano’ se encuentra siempre definido, determinado y condicionado por el modo de producción considerado.¹¹⁰

En el fondo, lo que incomodaba a Althusser era que el proyecto socialista se hiciera depender únicamente de una concepción moral: «*el recurso a la moral profundamente inscrito en toda ideología humanista puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales*».¹¹¹

Empero esta pretensión althusseriana de purgar el verdadero conocimiento del poso de la ideología, y a partir de la eliminación de todo juicio de valor moral en la teoría marxista, nace del error epistemológico —propio del positivismo— de creer que pueda existir una auténtica separación entre ciencia y juicios de valor. Esta creencia es insostenible, y además haría del marxismo algo parecido a una ‘ingeniería social’.¹¹²

La posición de Althusser es semejante a la defendida, años atrás, por Karl Kautsky (1854-1938) en su discusión con los

¹¹⁰ Louis Althusser: “Marxismo y humanismo”, en AA.VV.: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, ed. Siglo XXI, 1974, pp. 6-16, 188 y s.

¹¹¹ Louis Althusser: *ibídem*, p. 56.

¹¹² Paul Walton y Andrew Gamble: *From alienation to surplus value*, Londres, ed. Sheed and Ward, 1972, pp. 108-116.

marxistas neokantianos. Para Kautsky la función del marxismo no era otro que el de comprender y explicar la sociedad, reduciendo el marxismo a una ciencia sin relación inmediata con la práctica política. Esta tesis conducía inevitablemente a una paralización de la lucha obrera: si el socialismo es inevitable, ¿para qué la política? Esperar a que las contradicciones avancen y hagan caer como fruta madura el socialismo: tal es un providencialismo sin Dios, el *attentismo*.

No hace falta ser un marxista neokantiano para reconocer la justeza de la posición de quienes, como Max Adler (1873-1937), criticaron las posiciones de Kautsky afirmando que el capitalismo por sí solo no crea un nuevo orden social, sino sólo 'lo posibilita': «*sobre idénticos fundamentos materiales serían posibles órdenes sociales muy diversos*». Por ello el recurso a la moral es intrínseco al proyecto socialista.¹¹³

El error del neokantismo lo encontramos, sin embargo, cuando al igual que los positivistas establecen una separación tajante entre juicios de valor y juicios positivos, y postulan el socialismo únicamente como un imperativo moral. Creemos que el filósofo Helmut Fleischer tiene razón, cuando afirma que «*el juicio de valor nunca se constituye en Marx independientemente del análisis de la realidad*»; que «*en el análisis dialéctico, el comprender, el explicar y el valorar están inextricablemente ligados*», y de que, por lo tanto, con relación al comunismo «*la fundamentación moral no puede significar su deducción de una ley moral previa absoluta, sino únicamente, que su fundamentación involucra también un momento ético*».¹¹⁴

Convendría recordar, a este respecto, la experiencia de la Unión Soviética. Aquí el papel de la ética dentro de la cien-

¹¹³ Virgilio Zapatero: "Marxismo y ética", en *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid, ed. Debate, 1980, pp. 50-5, 62-75.

¹¹⁴ Helmut Fleischer: *op. cit.*, pp. 137 y 140.

cia o de la filosofía fue descuidado durante años. En los primeros años de la revolución y del estalinismo no se escribe sobre ética como no sea para oponerse a la fundamentación de la moral en la religión o en el idealismo filosófico. La ética marxista se convierte en una variante del utilitarismo: todo lo que favorece a la construcción del socialismo es bueno; todo lo que la frena es malo. Las esferas superiores no alentaron el pensamiento ético.

En el período estaliniano, la moral coincide con la obediencia a las leyes soviéticas, por lo que no se deja espacio a la ética. Es al final de esta época, ya en los años 50, cuando se pasa a considerar a la moral como parte de la superestructura, como fuerza activa y vital en el camino hacia el comunismo.¹¹⁵

Por otra parte, a Althusser se le han hecho otras importantes críticas. En primer lugar, que la filosofía humanista es la base misma de la unidad integral de la teoría de Marx, que no puede fragmentarse en ‘economía’, ‘política’, ‘sociología’.¹¹⁶ En segundo lugar, que limitar la filosofía marxista del hombre a las obras del *joven* Marx implicaría falsear el humanismo perenne de Marx.¹¹⁷ Y en tercer lugar, que en vez de producirse una ‘ruptura epistemológica’ entre las obras de juventud y de madurez de Marx, lo que ocurrió fue un cambio de interés del ‘hombre en general’ -o el ‘hombre como tal’- por el ‘hombre tal y como es modificado en una época particular’; es decir, entre el carácter distintivo del hombre como un género, y los particulares modos de producción y formaciones sociales que han aparecido en la his-

¹¹⁵ J. De Graff: *Moral, marxismo y ética en la Unión Soviética*, Salamanca, ed. Sígueme, 1968, pp. 11-6, 32-42.

¹¹⁶ Raia Dunayevskaia: “El humanismo de Marx en la actualidad”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista...*, pp. 87 y s.

¹¹⁷ Iván Sviták: “Las fuentes del humanismo socialista”, en Erich Fromm: *Humanismo socialista...*, p. 39.

toria.¹¹⁸

En realidad, como afirman Walton y Gamble, el primer concepto del hombre es *precondición* para el segundo. En sus mismas palabras:

*«El logro científico de Marx, su habilidad para forjar conceptos como el de plusvalía para explicar las leyes del movimiento del modo de producción capitalista, fue sólo posible dado su entendimiento original de que el hombre era, por un lado un ser actuante que se crea a sí mismo y a su mundo al intentar satisfacer sus necesidades, y por otro lado un ser social que sólo en sociedad puede desarrollarse enteramente. Por tanto, él dividió la historia humana y las sociedades humanas según los diferentes modos con los que se organizaba el trabajo, y mostró cómo había habido un progresivo desarrollo en la historia humana, en el sentido de que la oportunidad de que se realizase completamente el carácter social del ser humano se había incrementado enormemente con el sistema capitalista de producción».*¹¹⁹

CARLOS JAVIER BUGALLO SALOMÓN

Licenciado en Geografía e Historia

Diplomado en Estudios Avanzados en Economía

¹¹⁸ Paul Walton y Andrew Gamble: *op. cit.*, pp. 116 y s.

¹¹⁹ Paul Walton y Andrew Gamble: *op. cit.*, p. 117.