

Reflexiones sobre la naturaleza y la praxis en Marx

Walter Koppmann

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales

walchaa@hotmail.com

Resumen

Este artículo busca hilvanar algunos de los núcleos conceptuales más importantes sobre las posibles dimensiones de la noción de naturaleza en Marx. Para ello, tomaremos como centro de gravedad de nuestro análisis las Tesis sobre Feuerbach, entendidas como aquel escrito que marca un salto cualitativo en la concepción de una nueva forma de conocimiento de la realidad que implica, esencialmente, un movimiento de autoco-nocimiento a través de su transformación práctica. En este sentido, Marx abre camino hacia una ciencia de la sociedad que no es radicalmente distinta de la ciencia de la natu-raleza, porque introduce en esta ciencia un elemento esencial, un nuevo concepto de naturaleza: el de la naturaleza social de hombre, concepto rigurosamente objetivo e independiente de todo tipo de consideración psicológica. Al introducir este concepto de naturaleza, Marx pudo reunificar la ciencia natural con la ciencia de la sociedad en la medida que ambas constituyen la ciencia de los hombres en la sociedad, devolviendo al hombre (y al pensamiento científico social) “a la tierra”.

...cuando la estrecha forma burguesa ha sido arrancada, ¿qué es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, poderes productivos, etc., de los individuos, producidos por el intercambio universal? ¿Qué sino el pleno desarrollo del control humano sobre las fuerzas de la naturaleza –tanto de las de su propia naturaleza como las de la llamada “naturaleza”? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras, sin otra condición previa que su evolución histórica antecedente que hace de la totalidad de esta evolución –o sea la evolución de todos los poderes humanos como tales, sin que hayan sido medidos por ninguna vara de medir previamente adoptada– un fin en sí mismo? ¿Qué es, sino una situación en la que el hombre no se reproduce a sí mismo en forma determinada alguna, pero sí produce su totalidad? ¿En la que no busca seguir siendo algo formado por el pasado, sino que está en el movimiento absoluto de lo por venir?

Karl Marx, “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)”

El incendio revolucionario se propaga, quema corazones y cerebros nuevos, hace brasas ardientes de luz nueva, de nuevas llamas, devoradoras de perezas y de cansancios. La revolución prosigue, hasta su completa realización. Todavía está lejano el tiempo en que será posible un reposo relativo. Y la vida es siempre revolución.

Antonio Gramsci, “Los maximalistas rusos”

A modo de reflexión, este trabajo busca hilvanar algunos de los núcleos conceptuales más importantes sobre las posibles dimensiones de la noción de *naturaleza* en Marx. Para ello, tomaremos como centro de gravedad de nuestro análisis las *Tesis sobre Feuerbach*, entendidas en palabras de Engels como “...el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo” (2012: 10).

Descubiertas por el fiel colega en 1888, las *Tesis* representan, a nuestro entender, un paso fundamental en el movimiento teórico que arranca por la crítica a Hegel, como presupuesto necesario para encarar la crítica a Feuerbach, y que culmina en la formulación del materialismo histórico en tanto nueva concepción de la historia y la naturaleza, tal como está plasmada de manera didáctica y bajo la forma de la polémica en el capítulo I de *La ideología alemana*. A su vez, y para enriquecer nuestra labor, también nos apoyaremos en la excepcional obra de Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, y en el famoso folleto de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*.

Siguiendo a Engels en su analogía con la Francia del siglo XVIII (2012: 11), en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el prelude de la política aunque, como bien destaca el autor, mediara un abismo entre la actitud de la burguesía en uno y otro momento histórico. En el primer caso, se trataba de una clase social en ascenso y, por lo tanto, en plena revuelta contra el agotamiento del ya insostenible régimen social feudal (la burguesía aun no era la clase explotadora hegemónica); en un segundo momento, se trataba de la acción de una clase cuyos impulsos fundamentales eran diametralmente opuestos a la situación histórica anterior y que, por ende, necesitaba prio-

rizar el sostenimiento de *su* dominación social, incluso a costa de reafirmar una alianza estratégica con las fuerzas sociales desplazadas (otrora combatidas a muerte), vestigios de la estructura de dominación social del modo de producción anterior, tales como la monarquía o la Iglesia. Según Engels,

La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía se situó en primer término en la historia de los países adelantados de Europa, en la medida en que se desarrollaban en ellos, por una parte, la gran industria y, por la otra, el dominio político recién conquistado por la burguesía. (Engels, s/f: 32)

La diferencia entre 1848 y 1789 radicaba justamente en la aparición en escena de una nueva clase social, fruto del crecimiento de las ciudades y la industria: el proletariado moderno; clase que, por otro lado, al estar

...condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista (...) expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc. dentro de la actual sociedad... (Marx y Engels, 2005: 81).

En una palabra, se trata de la explosión manifiesta del antagonismo social irreconciliable entre las dos clases fundamentales de la moderna sociedad capitalista: la burguesía y el proletariado. El punto de inflexión de este proceso histórico es, claramente, la sublevación general del proletariado francés en junio de 1848, primera gran batalla por el poder político (ver Marx, 2007: 103).

De alguna manera, el hecho de que las *Tesis* daten de mediados del '40 es inseparable del clima social más general que se vivía en ese momento en todo el Viejo continente. En buena medida, la lucha de clases europea fue la escuela de preparación política del joven Marx, aunque menos sea, como demócrata radical o jacobino *impotente*, decepcionado, desmoralizado ante la cobardía histórica de las fuerzas liberales y progresistas de la burguesía alemana en su enfrentamiento con la nobleza feudal. En estos meses, el joven filósofo alemán se nutrió vívidamente del debate político sobre las posibles salidas del atraso alemán, en términos del desarrollo social capitalista más general, y, por lo tanto, de las tareas históricas planteadas en el terreno de la lucha de clases para cada clase en particular.

La fugaz experiencia de la *Rheinische Zeitung* [Gaceta renana] bastó a Marx para sacar las conclusiones políticas del caso y procesar un debate aun más profundo con el Estado prusiano y, en particular, con la filosofía que lo deificaba, la dialéctica hegeliana. De esta manera, la experiencia periodística del joven Marx atraviesa constantemente una tensión especial sobre cada uno de los problemas prácticos de la actualidad concreta (condiciones para la preparación y el triunfo de la revolución alemana) a la par que resignifica las formas de abordaje de estas contradicciones en el plano filosófico, en el marco de una lucha política contra la censura oficial que pesaba sobre la libertad de expresión y de prensa. Este impresionante movimiento teórico, de crítica a sus maestros y contemporáneos, fue objeto de debate repetidas veces¹ y no es interés de este trabajo detenernos en él sino, meramente, describir algunos de los contornos esenciales de esta crítica en lo que atañe, fundamentalmente, a Hegel y a Feuerbach; la misma, a nuestro entender, alcanza su punto cúlmine en las *Tesis sobre Feuerbach* como aquel salto cualitativo en la concepción de una nueva forma de conocimiento de la realidad que implica, esencial-

mente, un movimiento de autoconocimiento a través de su transformación práctica.

Como bien reflexiona Aricó (2012: 7), después de las *Tesis* ya no es posible hablar de una existencia humana puramente natural ni de una existencia genérica, específica del hombre, que no esté mediada por las relaciones que existen entre los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza; por lo tanto, deja de tener fundamento toda consideración del individuo como un ente abstracto y absolutamente aislado (las llamadas “robinsonadas” que Marx justamente le criticaba a los economistas clásicos). Se trata de un concepto de *sociedad* que abre camino hacia una ciencia de la sociedad que no es radicalmente distinta de la ciencia de la naturaleza, porque introduce en esta ciencia un elemento esencial, un nuevo concepto de *naturaleza*: el de la naturaleza social de hombre, concepto rigurosamente objetivo e independiente de todo tipo de consideración psicológica. Al introducir este concepto de naturaleza, Marx pudo reunificar la ciencia natural con la ciencia de la sociedad en la medida en que ambas constituyen la ciencia de los hombres en la sociedad.

De acuerdo con Aricó, este concepto de “socialidad” o de “praxis”, o como se lo quiera llamar, expresa entonces en Marx el núcleo teórico de reunificación de todos los elementos constitutivos de la vida social, elementos que se encuentran en la base de toda forma de vida social históricamente determinada. Es una suerte de *a priori* social, de *parti-pris* o de axioma siempre igual a sí mismo, que torna posible la constitución de la intersubjetividad de la vida histórica. La historia de la sociedad, entonces, se desprende del análisis del sistema de metabolismo social general de intercambio entre los hombres y la naturaleza. Es a partir de este *a priori* social como Marx puede construir toda una concepción de la sociedad, constituyendo una teoría verdaderamente comprensiva de la totalidad social.

El núcleo de la concepción materialista de la historia, por ende, está alimentado por una determinación sociológica capaz de fundar una nueva teoría de la sociedad de donde nace el proyecto de Marx de una investigación sobre la “anatomía” de la sociedad, es decir, sobre la relación peculiar en la que los hombres producen y reproducen su propia naturaleza. En palabras del propio Marx,

En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y cómo se efectúa la producción. (Aricó, 2012: 22)

Es significativo resaltar esta dimensión de naturaleza contemplada por Marx que, como parte sustancial de la existencia específica de los seres humanos (pues el hombre trabaja sobre la naturaleza como sobre su propio cuerpo para producir colectivamente su vida),² se torna una naturaleza cualitativamente distinta, social, inmanente a las relaciones sociales de producción que contraen los hombres entre sí a la hora de producir el medio material y la vida social misma, independientemente de su conciencia y voluntad, realizando su ser socialmente (y que en tanto el hombre también es una especie natural es la mediación de la naturaleza a través de la especie).

Riazanov da cuenta de esto al comentar que “no basta decir que el hombre es el punto de arranque de una nueva filosofía. Es preciso agregar que este hombre social, producto de una evolución histórica determinada, se forma y se desarrolla sobre el terreno de una determinada sociedad” (2012: 87). En efecto, se trata de un aspecto sumamente pro-

fundo que da cuenta del alcance del marxismo en tanto teoría revolucionaria, elemento consciente de un proceso inconsciente que realizan las masas a lo largo de la historia; el marxismo como el movimiento teórico-histórico que inaugura la concepción materialista de la historia, no sólo a nivel teórico (como pudo haber descubierto, aunque de manera abstracta, invertida, Hegel) sino también en términos prácticos-revolucionarios (como descubrió *realmente* Marx a través de su propia praxis histórica y su desarrollo como cuadro político de la clase obrera). Veámoslo un poco más detenidamente.

Anteriormente, habíamos delineado un marco histórico dentro del cual, hacia fines de la década del '40, y como consecuencia de la irrupción de una fuerza social antagónica novedosa, el proletariado moderno, la burguesía había acabado por clausurar los procesos revolucionarios de carácter democrático-burgueses, en pos del sostenimiento de su propia dominación de clase. En este sentido, esta crisis de época también tenía un correlato en los dominios del "pensamiento puro", es decir, en el terreno filosófico³. Los jóvenes Marx y Engels dieron una batalla teórica extraordinaria, plasmada en un conjunto amplio de artículos y borradores (*La cuestión judía*, *La sagrada familia*, los *Manuscritos económico-filosóficos*, *La ideología alemana*) que ilustran el "ajuste de cuentas" con los llamados hegelianos de izquierda (grupo del cual formaban parte), mediante distintas polémicas filosóficas; la exposición más concluyente y comprensiva de estos debates está vertida en *La ideología alemana*, obra de la cual Marx diría años más tarde, en el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: que "un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión" (Marx, 2011: 6).

Siguiendo a Engels, la "cuestión" pasaba por una polémica filosófica a dos bandas, donde resaltaba la *paradoja* o punto crítico al que había llegado el desarrollo de la filosofía clásica alemana como expresión, en los terrenos del pensamiento puro, de las contradicciones reales de la vida social (2012: 38). De este modo, lo incisivo del análisis marxista de las *Tesis sobre Feuerbach* se destaca, ya desde el comienzo del escrito, por la forma en que es contextualizado el debate filosófico más general, explicitado en la tesis I, donde se describe la siguiente contradicción: si la *forma* de la filosofía feuerbachiana era materialista (pues partía del mundo en tanto base natural del hombre), su *contenido* seguía siendo abstracto, idealista (por ejemplo, el amor como especificidad del vínculo humano) mientras que, como consecuencia de esta *falla fundamental*, la filosofía idealista (cuyo máximo exponente era Hegel) había desarrollado el lado activo/subjetivo, de manera invertida y abstracta pero captando el *contenido* (y, de algún modo, sentido) de lo real a través de un *método* revolucionario: la dialéctica. En este último caso, se trataba de poner de pie aquello que estaba patas arriba en tanto estaba invertida la relación entre sujeto y objeto, ser y pensamiento, espíritu y materia; en pocas palabras, el devenir del mundo aparecía *representado* como un producto del extrañamiento de la idea absoluta.

En realidad, el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, entre sujeto y objeto, es el gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna. Según cuál de estos elementos se tenía por primero (si espíritu o naturaleza), los filósofos se dividían en los dos grandes campos que describe Marx en la tesis I. Los que afirmaban la anterioridad del espíritu frente a la naturaleza, los que, por tanto, admitían en última instancia una creación del mundo, de cualquier clase que fuera, se agrupaban en el campo del idealismo. Los demás, aquellos para quienes la naturaleza era lo primero, formaban en las distintas escuelas del materialismo.

Asimismo, en esta contraposición (siempre dentro del terreno del pensamiento puro), aquellos que se catalogaban como “materialistas” (cuyo representante más singular fue, sin lugar a dudas, Feuerbach) si bien concebían la existencia de una realidad material determinada e independiente de las voluntades de los individuos (muchas veces llamada *naturaleza*), sólo la aprehendían, desde el lado del sujeto, de manera *contemplativa*, o sea, pasiva (no-activa o inactiva) pues concebían al hombre de modo abstracto, es decir, por fuera de su naturaleza específicamente *humana, social*. (“Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales” afirmará Marx de modo contundente en la VI tesis).⁴

Una de las *originalidades* de la nueva concepción del mundo es que Marx criticaba a Feuerbach en tanto representante último del viejo materialismo (incluyendo todo el materialismo mecánico de los astros celestes, el materialismo francés y el inglés) que, como buen ejemplar histórico, concebía a la naturaleza de manera *exterior* al hombre, como algo puro, que está dado y es independiente del mismo; se trataba de un materialismo intuitivo-sensualista, que tenía un concepto de la historia natural como algo ajeno a la historia social pues entendía la relación humana con la naturaleza como de carácter teórico, meramente reflexivo (y no, como el moderno materialismo, de modo activo, práctico-transformacional).

En términos materialistas históricos, se trataba de un materialismo obsoleto en la medida en que era el reflejo ideológico de los modos de producción precapitalistas, donde la inmediatez de la vida natural dominaba la economía. En sí, el objeto era puesto como objeto de intuición (al extremo que, en Kant, por ejemplo, llega a ser directamente inaprehensible) y no como producto de la actividad social o praxis de la cual es, justamente, objeto. Desde esta perspectiva es muy clara la tesis VIII:

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. [subrayado en el original].

Es significativo, además, el lugar que pasa a ocupar la práctica social (o praxis) dentro del movimiento sujeto-objeto (o metabolismo social, intercambio orgánico) en la medida en que el producto objetivo sólo viene a confirmar la actividad objetiva o sea la actividad como la praxis de un ser natural objetivo. Coincidimos en este sentido con Schmidt en que la naturaleza es, en cierto modo, el único objeto del conocimiento, ya que incluye en sí tanto las formas de la sociedad humana como también, inversamente, sólo aparece mental y realmente en virtud de esas formas.

Dado que el ser social está sometido a las leyes naturales, en la medida en que este no puede moldearlas a su parecer, mediándolas a través del trabajo, el dominio natural impone sus fines (o sea, sus formas de legalidad) al dominio humano. El no acabar de entender la relación entre naturaleza y sociedad, o entre historia natural e historia social que tiene como *nexo* la praxis social, hace que también se desconozcan las relaciones entre esta praxis y la historia. Dicho de otra manera, en la medida en que Feuerbach encontraba un fundamento natural para la antropología del hombre, perdía la especificidad del hombre naturalmente fundamentado en la propia determinación de sus vínculos sociales para transformar el medio ambiente.

Marx, en este punto, recupera la unidad, ligazón decisiva, entre naturaleza e historia a través del trabajo productivo del hombre; no sólo la historia social es la historia de las

formas sociales de la naturaleza sino que, incluso, se distingue de ella en la medida en que se trata de un proceso evolutivo de organismos autoconscientes. Desde esta perspectiva, y siguiendo una vez más a Schmidt (2011: 87), el hecho de que el hombre viva de la naturaleza tiene no sólo un sentido biológico sino también, ante todo, social, pues la vida biológica de la especie sólo resulta posible a raíz del proceso vital social, de su metabolismo específico con la naturaleza. *In ultima ratio*, el movimiento del trabajo del hombre sobre la naturaleza representa un cambio cualitativo con respecto a los animales al poder proceder conscientemente, es decir, pudiendo pasar racionalmente de la concepción a la ejecución y viceversa.

Ahora bien, si la conciencia se moldea sobre la base de la existencia concreta, ya había descubierto Lenin en sus estudios de la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel, durante 1914, que la culminación del autodesarrollo del movimiento del espíritu y la materia, o sea, en términos de Dunayevskaya (2009), la trascendencia de la oposición entre el concepto (o *sujeto*) y la realidad por una parte y esa unidad que es la verdad por otra, descansa sólo sobre esta subjetividad; en palabras del propio Lenin: “Lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo” o también si “en el principio era la acción”, en este punto, llegamos a que “...el mundo no satisface al hombre y este decide cambiarlo por medio de su actividad”. Desde este lugar también creemos poder interpretar la tesis III: “La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”.

La experiencia de la conciencia ocupa, entonces, un lugar central a través de la forma de la *praxis revolucionaria* misma, esencialmente subjetiva pero que trasciende dicha subjetividad al intervenir de modo consciente, o sea, comprendiendo las múltiples determinaciones del organismo social que se presenta como una totalidad con un sentido histórico, aprehensible desde un horizonte de visibilidad de clase para sí, armada material y políticamente, presta para darle un viraje a la historia, interviniendo directamente en el rumbo de los acontecimientos. En este sentido podría también expresarse la tesis IV: “Es necesario comprenderlo [el fundamento terrenal, en oposición al fundamento religioso planteado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*] en su contradicción [en su desgarramiento, en su propio autodesarrollo a través del devenir del ser, entre otras cosas, materia, existencia determinada que “nace, se desarrolla y muere”, que implica necesariamente su propia negación] como revolucionarlo prácticamente”.

Por otro lado, y con respecto a Hegel, había que desentrañar la inversión que reposaba todo el movimiento de la naturaleza y la historia en el autodesarrollo del *concepto* y no en las leyes mismas de la historia social, o sea, en las etapas históricas de desarrollo de los hombres en sociedad, en tanto productos y productores de sus condiciones de existencia objetivas, cuyo momento decisivo de dominio sobre la naturaleza radicaba en el desarrollo de la industria moderna, como mediación con la naturaleza pero también como naturaleza mediada, humanizada, adaptada a las necesidades del mundo social (es decir, a los fines finitos de los hombres finitos).

En cierto sentido, Hegel, verdadero Júpiter olímpico en el campo filosófico, había descubierto (aunque de una manera invertida) el hilo de engarce del desarrollo de las etapas evolutivas de la humanidad según su naturaleza históricamente necesaria. No obstante lo conservador del planteo, en cuanto que reconocía la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias, el conservadurismo de este modo de concebir era relativo; en cambio, su carácter revolucionario era absoluto y es lo único absoluto que deja en pie. De esta manera, según Engels, la tesis

de que “todo lo real es racional” se resolvía siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano en esta otra: todo lo que existe merece perecer. Y en esto estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana: en que acaba para siempre con el carácter definitivo y eterno de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre.

Sobre la potencia fundamental del método dialéctico, que ponía al mundo en movimiento como en un proceso ininterrumpido, Lenin sostenía que:

La dialéctica hegeliana, como la doctrina más universal, rica de contenido y profunda del desarrollo, era para Marx y Engels la mayor adquisición de la filosofía clásica alemana. Toda otra fórmula del principio del desarrollo, de la evolución, parecía estrecha y pobre, que mutilaba y desfiguraba la verdadera marcha del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad (marcha que a menudo se efectúa a través de saltos, catástrofes y revoluciones). ‘Marx y yo fuimos seguramente casi los únicos que tratamos de salvar’ (del descalabro del idealismo, comprendido el hegelianismo) ‘la dialéctica consciente para traerla a la concepción materialista de la naturaleza’.

Y, de acuerdo con Engels, la *naturaleza* “... es la piedra de toque de la dialéctica, y tenemos que reconocer que la ciencia moderna ha suministrado para esa prueba un material sumamente rico y en constante acumulación, mostrando así que, en última instancia, la naturaleza procede dialéctica y no metafísicamente” (s/f: 29).⁵

En otras palabras, Hegel había descubierto, aunque de modo invertido, el modo de ser dialéctico de la naturaleza, o sea, que todo lo que es, nace, se desarrolla y muere. Pero no cualquier dialéctica sino una dialéctica *consciente*, es decir, plena de significado y sentido para el sujeto que transforma lo natural en social y viceversa a través del trabajo como la mediación esencial del metabolismo social vital. “Así, pues, la dialéctica es, según Marx, ‘la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano.’” (Lenin, 1967: 11).

En este punto, podemos afirmar que la recuperación de la unidad de sujeto y objeto coloca a la naturaleza como un momento necesario de la praxis del hombre, dándole un nuevo sentido a la unidad del hombre con la naturaleza: se trata de una unidad con la naturaleza mediada socio-históricamente en la industria como las formas exponencialmente desarrolladas por la burguesía del control humano sobre el medio natural. No obstante lo cual, la naturaleza, además de ser un momento de la práctica humana, engloba la totalidad de lo que existe (de hecho, el propio hombre y la sociedad que conforma son una suerte de prolongación de la naturaleza, son su parte orgánica consciente).

Vimos, por lo tanto, que la crítica a Feuerbach presupone necesariamente la crítica al idealismo hegeliano; en otras palabras, son dos partes de un mismo movimiento teórico que abre todo un campo de investigación totalmente original: el estudio de la práctica humana en tanto forma de mediación del hombre con la naturaleza y con otros hombres para producir su mundo genérico, la realidad social, y su ser social. Se trata de un movimiento teórico asombroso pues al conceptualizar el hecho de que la naturaleza genérica individual se realiza en sociedad, Marx descubre como presupuesto para tal desarrollo una naturaleza de un tipo novedoso, específicamente humano: la naturaleza social, o sea, que el hombre realiza sus condiciones de existencia no sólo de manera consciente (a diferencia de los animales, que lo hacen instintivamente) sino sólo a través de la sociedad y, en la etapa histórica de la humanidad de la explotación del trabajo del hombre por el hombre mismo, más precisamente de la sociedad de clases.

En términos de Rosdolsky (1978), la historia del sistema de metabolismo social general

podría descomponerse cronológicamente en una tríada dialéctica, conformada por la dependencia personal entre los hombres (al comienzo sobre una base del todo natural), luego negada por la independencia personal radicada sobre la dependencia respecto de las cosas, que vuelve a ser negada al crear las condiciones para la libre individualidad –la libertad plena–, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social.⁶

La dependencia *respecto de las cosas*⁷ (cuyo estadio histórico ulterior de desarrollo social de las fuerzas productivas es el capitalismo) tiene su doble negación o negatividad absoluta y superación a través de la revolución proletaria como la forma necesaria de una reorganización social consciente de las fuerzas productivas (industria) o sea dominio consciente del hombre sobre la naturaleza y las cosas, autoconciencia de sí y para sí en tanto ser social genérico en plenitud que realiza su universalidad específica; el hombre se pone delante de sí mismo como sujeto y objeto de su propio devenir a partir de la toma de conciencia sobre sus condiciones de existencia *social*, reestabliéndose en tanto *nuevo comienzo* (histórico-universal) como la unidad socialmente mediada del hombre con la naturaleza y, junto con ella, su propia unidad consigo mismo.

De otro modo, el *quid* de la emancipación del trabajo reposa en la misma contradicción sobre la cual se funda la sociedad capitalista: el capital tiende a revolucionar constantemente las fuerzas productivas al mismo tiempo que enajena las potencias creativas y transformadoras del trabajo, desvalorizándolo en función de su propia valorización, lo cual, en términos tendenciales, conlleva su límite histórico en la medida en que una cada vez mayor proporción de trabajo muerto, pretérito, objetivado (capital constante) tiende a reemplazar al trabajo vivo (capital variable), haciendo caer la tasa de ganancia y precipitando el derrumbe del capitalismo en tanto régimen social, su agotamiento en el plano de la historia universal y la pérdida de razón histórica de ser de la clase explotadora que encarna sus potencias, la burguesía.

En pocas palabras, Marx devuelve al hombre (y al pensamiento científico, social) “a la tierra” en el momento en que le devuelve su atributo genérico específico, social: la capacidad de transformación del medio social en relación con otros hombres. En este sentido, la industria reconcilia al hombre con la naturaleza. No obstante, se trata aún del reino de la necesidad (o prehistoria) pues los hombres siguen produciendo a partir de una necesidad externa (en este caso, el ciclo de reproducción del capital), la cual domina la realización del ser social. Como exactamente señala Lenin

...conviene hacer presente de un modo especial la concepción de Marx acerca de la relación entre libertad y necesidad: ‘La necesidad sólo es ciega mientras no se la comprende. La libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad’. Esto equivale al reconocimiento de la lógica objetiva de la naturaleza y de la transformación dialéctica de la necesidad en libertad (a la par que de la transformación de la ‘cosa en sí’, ignorada, pero susceptible de ser conocida, en ‘cosa para nosotros’, y de la ‘esencia de las cosas’ [de natura rerum] en los fenómenos (1967: 10).

La cosificación o *inversión* de las relaciones sociales de producción Marx la denominó *el fetichismo de la mercancía y su secreto*, demostrando que lo que aparecía como un intercambio de trabajo objetivado bajo el envoltorio de valor de cambio era, *au fond*, la forma fetichizada, mística y gelatinosa que asumía la producción social cuando se realizaba de manera privada e independiente, y que escapaba a la conciencia y la voluntad que las personas pudieran tener sobre ella. En otras palabras, las relaciones se sostienen sobre sí mismas y aparecen como un proceso *ciego y automático*, reproduciéndose de espaldas

a los hombres y fugándose por completo a su dominio: la ley del valor oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos como una fuerza invisible, exterior e independiente, a través del mercado y la competencia o lucha por la existencia que se desencadena entre los productores y vendedores de mercancías. En este sentido, y para concluir, sólo en la medida en que el hombre controle conscientemente la naturaleza social (o sea, las potencias naturales transformadas mediante la industria) es posible el pasaje al reino de la libertad (o comienzo de la *verdadera* historia), en términos de desarrollo histórico del metabolismo del hombre con la naturaleza.

En las palabras de los *Grundrisse*:

Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese *nexo puramente material* como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase de desarrollo de la individualidad. La ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestran solamente que estos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. Es el nexo creado naturalmente entre los individuos ubicados en condiciones de producción determinadas y estrechas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que esta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa."⁸ [subrayado en el original].

Notas

1 En nuestra opinión, los resultados más acabados acerca de la trayectoria formativa de Marx siguen siendo los de Lukács (2010) y Riazanov (2012), si bien no deja de aportar interesantes elementos el análisis presentado en Löwy (2010).

2 Sobre la sustancia natural como fundamento de la actividad genérica humana, el trabajo, podemos leer en el manuscrito parisino de Marx, “El trabajo enajenado”, de 1844: “La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir. La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza.” [subrayado en el original]. Al respecto, ver Fromm (2005).

3 Resulta interesante destacar el hecho de que el Estado prusiano enarbolaba como doctrina oficial a la filosofía hegeliana (el propio Hegel era un funcionario más del aparato burocrático estatal), la cual culminaba reificando a la Idea absoluta como el demiurgo de la historia de la humanidad, “negatividad absoluta” cristalizada en la autoritaria figura del Estado policíaco de Federico Guillermo III.

4 Al respecto, Engels observaba: “Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión” (2012: 60).

5 En el mismo escrito de Lenin, prosigue citando largamente a Engels: “La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados y acabados sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad; esta gran idea cardinal se halla ya tan arraigada desde Hegel en la conciencia habitual, que, expuesta así, en términos generales, apenas encuentra oposición. Pero una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa esa aplicarla a la realidad concreta, en todos los campos sometidos a la investigación’. ‘Para la filosofía dialéctica no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de precedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía’. Ver el apartado “La dialéctica” del trabajo de Lenin “Carlos Marx. Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo” en Lenin, Vladimir, *Marx-Engels-Marxismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1967, pág. 11.

6 Ver “El dinero como relación social” en Marx (2007: 84).

7 Esta segunda forma que asume el *nexo* social entre los individuos aparece como una relación “natural” externa al dominio humano: “Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales* (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea es sin embargo nada más que la expresión teórica de las relaciones materiales que los dominan” (Marx, 2007: 86).

8 “El dinero como relación social” (Marx, 2007: 89).

Referencias

Aricó, José María (2012) *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dunayevskaya, Raya (2009) *Filosofía y revolución*, México: Siglo XXI.

Engels, Friedrich (2012) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*, Barcelona: Ediciones DeBarris.

Engels, Friedrich (s/f) *Anti-Dühring*, Ediciones Antídoto.

Fromm, Erich (2005) *Marx y su concepto del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.

Löwy, Michael (2010) *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires: Herramienta.

Lukács, Georg (2005) *Lenin-Marx*, Buenos Aires: Editorial Gorla.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2005) *La ideología alemana*, Buenos Aires: Santiago Rueda editores.
- Marx, Karl (2006) *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Marx, Karl (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858*, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2011) *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schmidt, Alfred (2011) *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid: Siglo XXI.
- Riazanov, David (2012) *Marx y Engels*, Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Rosdolsky, Roman (1978) *Estructura y génesis del capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.