

Ontología del ser social o antropología filosófica. Una reflexión sobre el materialismo y la naturaleza humana

F R A N C I S C O P A M P L O N A *

FECHA DE RECEPCIÓN: 20/04/2014; FECHA DE APROBACIÓN: 20/10/2014

RESUMEN: La teoría materialista de la historia tiene como uno de sus apoyos a la teoría de la evolución humana y, por tanto, ubica al ser humano en la cadena de lo viviente atribuyéndole una diferencia con las demás especies. La categoría “trabajo” se constituyó como el fundamento de esa diferencia, pero está claro que los diversos autores no coinciden en determinar a qué aspecto de lo real pertenece dicha categoría. Para Georg Lukács y Karel Kosík, la teoría marxista intenta construir una ontología del ser social, mientras que para György Márkus o Mihailo Marković está claro que da soporte a una antropología filosófica. El ensayo parte del debate de la “animalidad” del ser humano y de ahí expone los principales argumentos de una y otra posición.

PALABRAS CLAVE:

- Materialismo
- antropología
- trabajo
- evolución
- neurociencia

Ontology of social being or philosophical anthropology. A reflection about the materialism and the human nature

ABSTRACT: The materialist theory of history has as one of its support to the theory of human evolution and therefore places the human being in the chain of the living attributing a difference with the other species. The category ‘work’ was established as the basis of that difference, but it is clear that various authors disagree on determine which aspect of reality belongs to that category. For Georg Lukács and Karel Kosík, Marxist theory attempts to build ontology of social being, while for György Márkus and Mihailo Marković it is clear that is the support for a philosophical anthropology. This essay begins with a debate on ‘animality’ of human being and then exposes the main arguments of one or the other position.

KEYWORDS:

- Materialism
- anthropology
- work
- evolution
- neuroscience

* Profesor-Investigador del Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus publicaciones más recientes “La violencia ordinaria en México, 1990-2010. Un análisis de sus tendencias”, “Anhelos para la destrucción del mundo. Una reflexión sobre la violencia en el siglo XX”, “Bartleby lector, o el antecedente”.

1. Pedro el Rojo

“A todos los que caminan sobre la tierra les cosquillea algo en el talón; tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles”.¹ Con estas palabras interpela *Pedro el Rojo* a su auditorio académico, después de reflexionar que a todos allí seguramente les queda algo de simios, como a él, mono traído hace cinco años de un país exótico. Cuando lo cazaron fue herido sin importancia en la mejilla y recibió otro balazo en la pierna, cerca de la cadera, que lo hace renquear; la herida de la cara le dejó una cicatriz que le valió su apodo. A Pedro se le ha pedido que de un discurso en el que cuente su experiencia como simio y lo que cuenta es simple: en el intercambio con los humanos entendió que no podía ser libre, pero sí que podía *encontrar una salida*, que esforzándose, no lo llevarían al zoológico sino a la variedad, de modo que aprendió piruetas, imitó a los humanos fumando pipa, escupiendo, tomando alcohol que le repugnaba y finalmente *hablando*; alcanzó como él mismo declara “la instrucción media de un europeo”. No se queja pero tampoco exagera sus expectativas. Al regresar de sus agradables reuniones “me espera una pequeña chimpancé semiamestrada, con la cual lo paso bien al estilo de los monos. Durante el día no quiero verla; *es que tiene en la mirada la locura del animal amaestrado, desequilibrado* (énfasis, FP); de esto sólo yo me doy cuenta y es algo que no puedo soportar”.²

J. M. Coetzee, en su libro *Las vidas de los animales*³ hace que su personaje, Elizabeth Costello se refiera a *Pedro el Rojo* y a la hipótesis de que quizá Kafka haya leído el libro *La inteligencia de los simios* del psicólogo Wolfgang Köhler, publicado en 1917.

Antes, como introducción, Costello había hecho una reseña larga del trato a los judíos en los campos de

concentración y se había referido concretamente al lenguaje que se utiliza para describir a los guardias, verdugos y torturadores, y a sus víctimas, esos seres humanos degradados: unos son como ovejas que van al matadero y los otros son carniceros. Costello hace un resumen de cómo los filósofos han tratado el tema de la animalidad y la humanidad; encuentra por supuesto un extraordinario acuerdo entre ellos, desde Platón hasta Kant (“al que le falta aplomo en este asunto”) de que existe una diferencia fundamental entre animales y hombres: la razón. Con los matices correspondientes, esa diferencia se asume como “esencia”: “Y el hecho de que los animales, desprovistos de razón no puedan comprender el universo y hayan que obedecer ciegamente esas reglas, nos demuestra que, al contrario del hombre son parte del universo, pero no parte de su esencia: el hombre es semejante a Dios y los animales semejantes a las cosas”.⁴

Elizabeth Costello deja que sea ese chimpancé humanizado el que trate de explicar, no qué es la razón, sino cómo debe uno —cualquiera— someter su discurso a ella, a riesgo de regresar a la reclusión, a las paredes de un cajón que encarcela, o hacer al mono.

Por supuesto que *Pedro el Rojo* había pasado por esa reclusión infame durante el viaje y fue allí en dónde fraguó la necesidad de una salida: “Sobreviví ese periodo. Sollozar sordamente, dolorosos despiojamientos, lamer en silencio un coco, golpetear la pared del cajón con el cráneo, chascar la lengua si alguien se me acercaba fueron mis primeras ocupaciones en la nueva vida; pero detrás de todo eso se escondía una sola sensación: ninguna salida”.⁵ Así la razón (siguiendo la idea de Coetzee/Costello) se busca y quizás se encuentra por propia mano, mano con látigo hay que decir, en el entendimiento de que es preciso aprender: “Y aprendí, señores míos. ¡Ah! ¡Cuando uno lo necesita, uno aprende! ¡Cuando uno quiere encontrar una salida aprende, uno aprende sin andarse con miramientos! Uno se controla a sí mismo con el látigo; uno se despedaza ante la más insignificante dificultad o falla. La naturaleza de mono salió de mí a enorme velocidad y se alejó dando volteretas, [...]”.⁶ Pero, ¿qué es la razón? ¿Puro entendimiento? ¿Inteligencia? ¿Conciencia del yo, del afuera, de la muerte? ¿La práctica?

Para la psicología de Köhler, la inteligencia era equiparable a la habilidad para resolver de manera eficiente problemas, problemas prácticos hay que decir cuando se trataba de experimentos con chimpancés, tal como poner unos cajones dispersos en la jaula de experimentación y luego colgar unos plátanos lejos del alcance del simio, arriba. Si el chimpancé logra relacionar cajones con plátanos y dispone los primeros de tal forma que pueda subirse en ellos y alcanzar los plátanos, ese chimpancé es inteligente. El experimentador, no se pregunta *qué es lo que siente el*

¹ Franz Kafka, del texto “Informe para una academia”, en *Relatos completos*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 200.

² *Ibid.*, p. 210.

³ J. M. Coetzee, escritor sudafricano, obtuvo el premio Nobel de literatura en 2003. En este polémico libro de ficción, Coetzee da vida a una escritora extravagante, ya vieja, Elizabeth Costello que acude a dar unas conferencias al Appleton College en el que su hijo es catedrático, y el tema que aborda es sobre los animales, en dos partes: “los filósofos y los animales” y “los poetas y los animales”. Costello es, significativamente, vegetariana. Posteriormente, Coetzee publicó *Elizabeth Costello*, obra en la que, además de “Las vidas de los animales” se incorporan otros relatos sobre Costello. J. M. Coetzee, *Las vidas de los animales*, Mondadori, Madrid, 2001.

⁴ *Op. cit.* p. 24.

⁵ Franz Kafka, *op. cit.*, p. 203

⁶ *Ibid.*, p. 209.

chimpancé, sino si podrá resolver el problema. Al relatar estos experimentos de Kohler, la imaginaria Costello relata:

Sultán está a solas en su jaula. Tiene hambre: el suministro de alimentos, que antes le llegaba con regularidad ahora se ha cortado de forma inexplicable. El hombre que antes le alimentaba y que ahora ha dejado de hacerlo tiende un alambre sobre la jaula, a tres metros del suelo y cuelga allí un racimo de plátanos. Introduce en la jaula tres cajones de madera. Desaparece y cierra la puerta, aunque debe rondar por los alrededores, ya que su olor está presente.⁷

¿Cuál es el pensamiento correcto? Costello imagina: “Y piensa, por ejemplo: ¿Por qué me quiere matar de hambre? Piensa: ¿Qué he hecho? ¿Por qué he dejado de agrada[r]le? [...] El pensamiento correcto es otro: ¿Cómo se utilizan los cajones para alcanzar los plátanos?” Aún más: “Sultán arrastra los cajones hasta ponerlos debajo de los plátanos, los apila uno encima de otro, sube a la torre que ha construido y coge los plátanos. Piensa: ¿Ahora dejará de castigarme?”⁸ La imaginación de Costello parece introducirnos a un callejón sin salida, pues de manera obvia no podemos saber sobre el sentir de los simios; ese sentir que Costello traduce a nuestro lenguaje, al lenguaje de las emociones humanas. He ahí la paradoja extraordinaria de quien, por su discurso abre la puerta a una discrepancia fundamental entre los estudiosos (y por supuesto que entre los hombres comunes) y con ello rechaza cualquier tipo de manipulación o de trato cruel a los animales. La pregunta que parece subyacer tanto en el experimentador, como en el filósofo, es si el animal *se parece* más de lo que creemos al humano. Al humanizar a Sultán, Coetzee-Costello, están otra vez del lado de los que comparan y al comparar suponen una diferencia; parece que de lo que se trata es de encontrar en los humanos la parte animal (instinto ciego, desvergüenza, lo que sea) y en el animal la parte humana (razón, ternura, odio, lo que sea). Por decir así, *Sultán* el chimpancé real de Kohler va en camino a transformarse en *Pedro el Rojo* imaginario. Tampoco es en balde que Kafka real y Costello imaginaria sean vegetarianos. La reflexión para este punto no termina aquí.

La primatología, la antropología y la etología actuales han comprendido que los experimentos en laboratorio, a puerta cerrada, si bien son valiosos, impiden comprender la conducta de los simios en su medio natural y por tanto “verificar” otro de los aspectos en disputa sobre la separación entre humanos y animales: la producción y utilización de herramientas.

Sólo de una manera muy forzada se podría decir que una herramienta no es producida si el material utilizable se toma del suelo o se corta del árbol. La palabra “producir” tanto como la de “cultivar”, impiden un mejor acerca-

miento al problema: por ejemplo, hay ciertas especies de hormigas que “cultivan” hongos, lo cual requiere no sólo actividad cooperativa, sino algún tipo de conducta anticipatoria; nótese que he evitado las palabras “trabajo” y “pensamiento”, sólo para no predisponer al lector. Pues bien, un primatólogo destacado, J. Sabater Pi, en un libro de gran interés *El chimpancé y los orígenes de la cultura*,⁹ ha demostrado con sus investigaciones (y las de otros estudiosos) que los chimpancés utilizan palos para extraer termitas; hay que decir que esos palos no son sólo seleccionados sino también “trabajados” y que su conformación física y tamaño son completamente adaptados a la tarea. Esos palos son además transportados por los chimpancés, a veces a larga distancia y por supuesto son mostrados a los pequeños para que estos aprendan a producirlos y utilizarlos. Por supuesto que de la observación de la actividad de hacer-palos-para-cazar-termitas no se sigue una conducta en general “inteligente”. Los experimentos para enlazar la pura actividad práctica de satisfacer la necesidad de proteínas por medio de una herramienta hasta observar conductas relacionadas con la producción de “cultura” se han realizado desde la década de los años setenta con singular éxito. Sabater Pi relata los hallazgos con la chimpancé Washoe “educada” por los psicólogos Gardner. Esta hembra de 14 meses logró un alto grado de comunicación por medio de la lectura y demostró la capacidad de pensamiento abstracto. Los requisitos para entender el umbral cultural (por medio de un modelo conductual cultural hominoideo) de los chimpancés y otros simios que han propuesto los experimentadores, es estricto:

1. Capacidad para el conocimiento del esquema corporal. Noción de la muerte.
2. Capacidad comunicativa a nivel emocional y proposicional.
3. Capacidad para el uso y fabricación de simples herramientas.
4. Capacidad para la actividad cooperativa, caza y distribución de alimentos entre adultos.
5. Capacidad para mantener relaciones familiares estables y duraderas a nivel de madre-hijos-nietos.
6. Capacidad para mantener relaciones sexuales no promiscuas, evitación del incesto primario.
7. Capacidad estética.¹⁰

⁷ J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁹ J. Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1984.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

Las diferencias entre los diferentes simios, especialmente entre chimpancés y otros, incluido el gorila, son marcadas; por ejemplo, en el autorreconocimiento frente al espejo, los experimentos con primates (como los macacos y papiones) son negativos pues éstos no logran establecer relación alguna de su “yo” con la imagen reflejada. Y así para cada uno de los puntos. Sin duda, estos experimentos contribuyen a comprender la conducta de los grandes y pequeños simios y más allá de las comparaciones con los humanos; se establecen comparaciones con otras especies de simios. La gran diferencia entre los póngidos y los otros se remarca una y otra vez en las constataciones. Así, la conducta de los chimpancés sería próxima a la de los humanos y esto reforzaría además la hipótesis de una “represión” originaria de los protochimpancés en competencia con los protohumanos al cambiar las condiciones climáticas durante el pleistoceno; según esta hipótesis, en la competencia por los alimentos los chimpancés fueron arrojados a la selva y eso canceló su evolución como especie productora de herramientas. Ni duda cabe de que estas y otras especulaciones alrededor de la vida de los grandes simios, también contribuye al entendimiento de la conducta de otras especies, como suele decirse, menos evolucionadas.

Sin embargo, la reflexión de orden filosófico en torno a la vida de los animales no puede conformarse con las pruebas científicas, pues los datos recogidos muestran siempre una tenaz proclividad por hacer que la conducta del animal, señaladamente la de los grandes simios, sea equiparable a la conducta humana. Se trata pues del espinoso problema del “antihumanismo” o el “anti antropologismo” que son vistos paradójicamente como sospechosos desde las teorías materialistas (especialmente el marxismo) y por las teorías idealistas, cuando no de forma explícita por el pensamiento religioso.¹¹ Se quiere conservar a toda costa, en relación con el animal, una diferencia palmaria (sean la razón, la inteligencia, la autoconciencia, los sentimientos, el lenguaje). Esa diferencia existe sin duda. Los avances en

los diversos campos científicos (genómica, neurofisiología, antropología, geología, etc.), en las técnicas empleadas para la observación, desde los métodos de datación de fósiles, hasta el uso de la imagenología y la bioquímica molecular, así como los avances en los hallazgos de las investigaciones, tales como experimentos cuidadosamente realizados y a gran escala, del descubrimiento de restos fósiles abundantes, etc., hablan de ello. También es importante la polémica y la circulación de hipótesis contrastantes. Y también las posiciones desde la ética y el activismo sociales en torno a los derechos de los animales. Sin duda.

Pero es también cierto que en ese afán se discute poco el hecho también indudable de que las especies viven, existen, se reproducen y mueren en *su mundo*. Inequívocamente al nuestro, el estudio de esos mundos de cada una de las especies vivas es importante para comprender el nuestro y también para utilizar ese saber en beneficio nuestro a veces cometiendo crímenes insospechados. Hay un pensamiento renuente a solventar la cuestión de la comprensión de un mundo distinto al humano.

En este camino, la distinción que debe hacerse de entrada es: 1) el mundo del animal le es propio; el conocimiento que tenemos de él es inapropiado e incompleto; 2) Existe una diferencia cardinal entre ese mundo del animal y el mundo humano; 3) La evolución de las especies permite una comprensión de *continuidad* entre ellas y por ende una comprensión de esa diferencia cardinal, y 4) La idea de especies más evolucionadas que otras debe mantenerse sólo en el sentido de una progresión temporal, pues las adaptaciones al medio que logran son finitas: las especies perviven un tiempo (puede ser muy largo para nuestros relojes y calendarios) y se extinguen o mutan. Debe tomarse en cuenta que la selección natural es válida para los organismos vivos desarrollados pero es posible que en el origen de las especies esa selección no haya existido.¹² Organismos muy elementales en su conformación física y fisiológica están adaptados exitosamente a su medio y compiten también de manera exitosa en sus nichos ecológicos y de manera excepcional en otros que les son ajenos.

Filosóficamente, podría encontrarse un antihumanismo latente representado en aquellos que ven quien hace constar las diferencias de los mundos de lo existente a partir de la idea de la inasibilidad de esos mundos, en una huida de lo que Giorgio Agamben llama “máquina antropológica” germinada por el nacimiento del homo sapiens.¹³ Para Agamben la diferencia entre animal y hombre es en rigor una oposición:

La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes y, al propio tiempo, de organizar la compleja –y no siempre edificante– economía de las

¹¹ No puedo entrar aquí en el debate sobre el antihumanismo en el marxismo, especialmente el que desencadenó Louis Althusser y del que se hizo cargo buena parte de la corriente estructuralista. El antihumanismo de hoy se centra más bien en la idea foucaultiana de la biopolítica.

¹² Esa es la polémica tesis de Lynn Margulis, que cobra cada vez más adeptos. En breve, estipula que la generación de la primera célula eucariota (con núcleo) se dio a partir de la combinación de elementos de las procariotas. Lynn Margulis, *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Debate, Barcelona, 2002.

¹³ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

relaciones entre los hombres y los animales, sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han mensurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.¹⁴

El mundo, así, el propio de cada ser vivo, desde la bacteria hasta el humano es una realidad abierta. Sólo una idea abusiva podría plantear una clausura de los mundos del ser. Pero para el hombre la clausura comienza en su incompreensión de lo otro vivo, o más bien de su proclividad a reificar su relación. La idea de un cosmos animal comprensible con las categorías humanas cosifica al animal, lo adhiere a un ser que no le es propio. En su cosidad, el animal es objeto de manipulación y utilización sin fin. Cada acercamiento a nuestra animalidad debería acercarnos a nuestra humanidad, pero no es así.

Cuando *Pedro el Rojo* hace huir a su simiedad, comienza su vida frívola y solitaria de ser algo similar entre iguales. Su ser chimpancé no le alcanza para amar a esa mona que tiene *en la mirada la locura del animal amaestrado*.

2. Trabajo, praxis y naturaleza humana

György Markus ha desarrollado una lectura profunda, equilibrada y detallada de la concepción materialista del hombre que el joven Marx desarrolló en París en los meses de febrero a agosto de 1844.¹⁵

Con relación a la problemática que he venido desarrollando, Markus es explícito sobre la posibilidad de que en Marx encontremos una “antropología filosófica”: “Todo el que quiera dar una respuesta a la pregunta por el ser del hombre tendrá que indicar las propiedades que, por una parte, fundamenten la unidad del género humano y, por la otra, expliquen su diferencia respecto de todas las demás especies del mundo vivo”.¹⁶ Más adelante y después de haber hecho aclaraciones fundamentales sobre la historicidad del hombre a diferencia de los animales, citando a Marx, Markus escribe lo siguiente:

Si se entiende por “antropología filosófica” la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces hay que decir que Marx no dispone de “antropología” alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna utilidad para conocer el *ser* del hombre. Pero si se entiende por “antropología” la respuesta por el “ser humano”, entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, *la cual no es una abstracción de la historia, sino el abstracto de la historia*. [...] Para Marx el “ser humano” del hombre se encuentra precisamente en el ser del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna de ese proceso.¹⁷

Al reflexionar sobre lo escrito por Markus, llama la atención la larga cita de Gramsci que inserta como nota 14 al final de este último párrafo. En dicha nota, Markus afirma que “La interpretación aquí expuesta de la antropología marxista me parece en esencial coincidencia con la concepción de Antonio Gramsci en su polémica con Croce”.¹⁸ En la pregunta “¿qué es el hombre?”, Gramsci insiste en la idea de que la filosofía “no puede reducirse a una ‘antropología’ naturalista esto es: la unidad del género humano no está dada por la naturaleza ‘biológica’ del hombre: [...]”.¹⁹ Entonces, ¿para qué destacar como hace Markus las diferencias del hombre con los demás seres vivos como requisito para responder a la pregunta de qué es el hombre? No cabe duda de que la coincidencia entre Markus y Gramsci es real, pero en este párrafo en particular parece haber una distancia. Además, el interés de Gramsci es claramente el de subrayar el carácter *político* de la unidad del género humano.²⁰

La afirmación de Markus sobre el hecho de que en Marx podemos encontrar una antropología filosófica es independiente de preguntarnos de si entonces se pueden encontrar, dentro del marxismo, otras posiciones sobre el asunto, es decir, no que nieguen o afirmen si Marx tiene o no una “antropología filosófica”, sino si esto es pertinente a la elaboración de una ontología del ser social, y más allá: si una antropología tal es necesaria a un materialismo como el de Marx.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ György Markus *Marxismo y “antropología”*, Grijalbo, México, 1985. Este pequeño libro de Markus aborda toda la problemática propuesta en mi reflexión, pero por razones obvias, no es posible ni necesario hacer una recensión de toda la obra; más interesante resulta destacar los puntos que a mi parecer son polémicos incluso dentro del marxismo. Además, una lectura a profundidad del libro de Markus, incorporando otras visiones sobre lo ahí planteado, se encuentra en Boltvinik. Julio Boltvinik, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento human*, Vol I, Ciesas, Guadalajara, 2005.

¹⁶ György Markus, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹ *Ibid.*, p. p. 105.

²⁰ “La respuesta más satisfactoria es que la ‘naturaleza humana’ es el ‘complejo de las relaciones sociales’, porque incluye la idea del devenir: el hombre deviene, cambia continuamente al cambiar las relaciones sociales, y porque esa respuesta niega al ‘hombre en general’. [...] Así se llega a la igualdad o ecuación entre ‘filosofía y política’, entre pensamiento y acción, o sea una filosofía de la práctica. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías y la única ‘filosofía’ es la historia en acto, o sea, la vida misma.” (Gramsci, citado por Markus). György Markus, *Marxismo y “antropología”*, Grijalbo, México, 1985, p. 106.

Georg Lukács, maestro de Markus, negaba la opción de referirnos a una antropología cuando se trata del *ser*. En una entrevista realizada en 1968 con Leo Kofler, Lukács explicó que le parecía un abuso ciertos usos de la antropología:

Kofler: Cuando habla usted de ontología, ¿no se refiere en realidad a la antropología?

Lukács: No, pues creo que existen determinadas constelaciones ontológicas totalmente independientes de que haya seres humanos. [...]

Kofler: Aceptándose lo que se quiera en este punto, lo cierto es que en el ámbito de la sociedad humana todo esto es otra cosa, a saber, antropología. [...]

Lukács: Existe hoy, desde luego, una acusada tendencia a reducir esta cuestión al terreno de lo antropológico. Mas en tal reducción se excluye la evidencia de que ciertas cosas sólo se dan, incluso en el hombre, en virtud de las leyes de la necesidad inorgánica. Mire, un hombre de mucho ingenio me llamó la atención sobre lo interesante que es el que no haya un solo ser en el cual sean impares los órganos de locomoción. Los números impares se dan también entre nosotros; por ejemplo tenemos una nariz, una boca. Pero tenemos dos pies, y no hallará usted ningún ser animado que tenga 3 o 5 patas, sino que todos tienen 2, 4, 8 o 10, hecho que guarda relación con las

leyes físicas del movimiento, las cuales se han impuesto en los seres vivos en esta forma. ¿Debo llamar antropología a esto? A mi entender, sería una extensión desmedida del asunto.²¹

El mismo viejo Lukács ha enfatizado la prioridad de una ontología y de una ontología del ser social. Hablando de la prioridad que existe entre las categorías filosóficas explica que:

Se debe distinguir con precisión entre la prioridad ontológica y la gnoseológica, moral, etc., juicios de valor con que está lastrada toda jerarquía sistemática idealista o materialista vulgar. Cuando atribuimos a una categoría una prioridad ontológica sobre las otras, pensamos simplemente: una puede existir sin la otra, mientras que lo contrario es imposible en cuanto al ser. Igualmente en la tesis central de todo materialismo, que el ser tiene una prioridad sobre la conciencia; ontológicamente significa simplemente que puede darse un ser sin conciencia, mientras que toda conciencia debe tener como presupuesto, como fundamento, algo que es. De ahí no se sigue jerarquía alguna entre el ser y la conciencia.²²

Esta orientación filosófica de Lukács lo aleja, como ya se vio, de la idea de que una antropología habrá de explicar la naturaleza del hombre.

La idea de una “antropología filosófica” marxista encuentra una oposición sistemática en Karel Kosík.²³ Así, en su *Dialéctica de lo concreto*,²⁴ al explicar su concepción del trabajo como “cuestión filosófica” escribe: “Para evitar cualquier malentendido, debemos añadir: la problemática del trabajo, como cuestión filosófica, acompaña a cualquier indagación sobre el ser del hombre, siempre que la pregunta: ¿qué es el hombre? se conciba como una cuestión *ontológica*. La “ontología del hombre” *no es* antropología”.²⁵ En su detallada exposición de la “antropología filosófica” tal como fue desarrollada por Kant, Kosík encuentra que la discusión y renovación del tal problemática, está apegada a *una idea de época*, sobre todo cuando determinadas circunstancias históricas hacen entrar a la humanidad en crisis, incluso si esa percepción es falsa. Se considera que el hombre ha sido olvidado –dice Kosík– y entonces surgen olas de antropologismo.

La existencia y la necesidad de una antropología filosófica se basa en la hipótesis de que en ninguna época histórica el hombre ha sido un problema como lo es en la actualidad, cuando el hombre ha acumulado una cantidad de conocimientos sobre sí mismo muy superior a los acumulados en cualquier otra época a la vez que ignora mucho más que en cualquier otra época quién es.²⁶

²¹ György Lukacs y Leo Kofler, “La sociedad y el individuo”, en Varios Autores, *Karl Marx 1818-1968*, Internationes, Bonn, 1968, pp. 63-99.

²² György Lukacs, *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, p. 92.

²³ En una reseña crítica sobre la filosofía checa que realizó en 1967 Jan Patočka, amigo y maestro de Kosík, se opuso a la idea de sostener un concepto de praxis como ontología. Escribe Patočka: “La concepción de praxis de Kosík no pretende ser una antropología, sino una introducción a la ontología. Como si olvidase aquella circunstancia que reconocía el ontólogo par excellence, Hegel: a la ontología, al punto de vista del absoluto, de la totalidad, hay que llegar desde el punto de vista de la relatividad y la conciencia cotidiana reclama justificadamente que se le abra el camino que conduce al absoluto. Pero esta apertura de camino implica la consideración y la visión antropológica. Aunque la filosofía no sea una *simple* antropología debe tener un fundamento fenomenológico –esto es antropológico–, *lo humano como fenómeno* debe ser su punto de partida”. Ahora, ¿este reparo invalida la noción de praxis? Tiempo después el propio Kosík habría de realizar una crítica de los problemas irresueltos de su “dialéctica”. Jan Patočka, “La filosofía checa y su época actual”, en *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Akal, Madrid, 1976, pp. 113-146.

²⁴ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1976.

²⁵ *Ibid.*, p. 216.

²⁶ *Ibid.*, p. 216.

De este modo se construye una idea circunstancial (histórica) de la pregunta por el ser del hombre y entonces se circunscribe en esta idea aquellas cosas que aquejan a la época, pero que en definitiva no son los problemas del ser del hombre. La “antropología filosófica” se confunde con la “filosofía del hombre” dice Kosík y se hace entonces de la filosofía y de los problemas que estudia, una disciplina de lo casual, igualmente circunstancial. Pero la filosofía atiende el problema de la realidad del hombre, de su ser. Y en ese camino, explica Kosík, se han dado dos versiones contrapuestas, igualmente erróneas de la realidad: “de un lado, las concepciones según las cuales la realidad es la *realidad* del hombre y el mundo una proyección humana; de otro, las concepciones de la realidad en las cuales el mundo sólo es auténtico y objetivo en cuanto se ordena como mundo *sin* el hombre”.²⁷ ¿Entonces?

El hombre no vive en dos esferas distintas; no habita con una parte de su ser en la historia y otra en la naturaleza. Como hombre está siempre, y a la vez, en la naturaleza y en la historia. Como ser histórico, y por tanto como ser social, humaniza la naturaleza, pero también la conoce y reconoce como totalidad absoluta, como causa *sui* que se basta a sí misma, como condición y supuesto de la humanización.²⁸

¿Cómo habrá de responderse entonces a la pregunta de qué es el hombre? Kosík lo ha escrito de manera contundente: “La naturaleza del hombre no puede ser conocida por una antropología filosófica, ya que ésta recluye al hombre en la subjetividad de la conciencia, de la raza o de la socialidad, y lo separa radicalmente del universo. El conocimiento del universo y de las leyes del proceso natural también es siempre, directa o indirectamente, conocimiento del hombre y de su naturaleza específica”.²⁹

Otros autores como Mihailo Márkovic han entendido la ontología materialista como una antropología, así la frase de Marx, “La raíz del hombre es el hombre mismo” es entendida como un desarrollo crítico de la antropología de Feuserbach; “Marx –agrega Markovic– no parte sin embargo del ser abstracto de la especie, de la «generalidad interna muda, que une de modo natural a los muchos individuos». Su supuesto es la actividad práctica del hombre concreto y empíricamente dado, que bajo ciertas circunstancias vitales históricamente determinadas”.³⁰ El propio Markovic ha insistido en la posibilidad de una ontología general y de una ontología del ser social, a las que da, sin embargo, un tratamiento cauteloso.

Por su parte para Lucien Sève la tarea de una teoría marxista de la personalidad sería establecer como exigencia la constitución de una “antropología científica” “de la cual la teoría de la individualidad humana concreta es, en todo sentido, una pieza clave”.³¹ De hecho, Sève rechazaría las lecturas totalizantes del joven Marx en detrimento del

Marx maduro, no tanto como rechazo al “humanismo” de los escritos de juventud, en particular de los manuscritos económico-filosóficos, sino como reconocimiento de que en ellos no se encontrarán los elementos para una psicología marxista y de la constatación de que en la obra de Marx no sólo hay continuidad sino también cambio.

Con respecto a la esencia humana, a la naturaleza humana se puede constatar un mayor acuerdo entre los autores marxistas, quizá con énfasis distintos y grados de profundidad. Para todos los ya citados y otros, la naturaleza humana –sea esta analizada como ontología del ser social o como antropología– reside en la actividad práctica del hombre, concretamente en el trabajo como categoría filosófica e histórica. En su praxis, como trabajo, el hombre transforma la naturaleza y a sí mismo.

No es necesario que entre aquí a una discusión al respecto, para encontrar diferencias mínimas entre los autores; me parece más interesante simplemente mencionar que la ciencia actual (neurofisiología, etología, antropología...) da la razón a las teorías materialistas que enfatizan la praxis como transformadora de la realidad y de la realidad del hombre. Así, diversos autores en el ámbito de la antropología como Leakey (1994), de Lumley (2010),³² Wilson (2002),³³ establecen al hombre transformador y productor en el camino de constituirse a sí mismo en el proceso evolutivo. Además, la proliferación de pruebas sobre el proceso de hominización, del papel del bipedismo y la mano en ese proceso, refuerzan los tópicos materialistas establecidos por Darwin y Marx en el siglo XIX (aunque es preciso decir que no todos los estudiosos creen en una contribución similar de estos dos pensadores). Lo cierto es que la herida al narcisismo humano no habrá de cerrarse.

Por su parte, neurofisiólogos como Damasio³⁴ han insistido en la naturaleza humana como un todo holístico, y

²⁷ *Ibid.*, p. 266.

²⁸ *Ibid.*, p. 267.

²⁹ *Ibid.*, p. 288.

³⁰ Mihailo Markovic, “La praxis como categoría fundamental de la teoría del conocimiento”, en *Dialéctica de la praxis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 19.

³¹ Lucien Sève, *Teoría marxista de la personalidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975, p. 18.

³² Henry de Lumley, *La gran aventura de los primeros hombres europeos*, Tusquets Editores, España, 2010.

³³ Frank R. Wilson, *La mano. De cómo su uso configura el cerebro, el lenguaje y la cultura humana*, Tusquets, Barcelona 2002.

³⁴ Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y yo?*, Ediciones Destino, Barcelona, 2010.

presentado al hombre no separado de los otros organismos como ente superior, sino en virtud de la dignidad de todos los seres vivos. Según Damasio:

La mayor parte de los avances que se han realizado hasta la fecha en el campo de la neurobiología de la conciencia se han basado en la combinación de tres puntos de vista: en primer lugar, el punto de vista del testigo directo de la conciencia individual, que es personal, privado y único para cada uno de nosotros. En segundo lugar, el punto de vista de la conducta o del comportamiento, que nos permite observar los actos reveladores realizados por otros a los que creemos cabalmente poseedores también de conciencia. Y en tercer lugar, el enfoque del cerebro, que nos permite estudiar algunos aspectos de la función cerebral en individuos cuyos estados mentales conscientes suponemos presentes o ausentes.³⁵

La conciencia sobre sí mismo resalta en el ser humano como condición de su identidad, y más allá de su ser completo. Para entender el salto cultural, la implicación que significa superar las barreras naturales, es de la mayor importancia subrayar el papel de nuestra naturaleza: el trabajo como praxis realizadora y como eventual asunción de la conciencia de la alienación creciente y que amenaza con atenazarlo todo.

La conciencia es memoria y recuerdo, atingencia del ser sí mismo con el sujeto que conoce; es identidad. El escritor portugués José Cardoso Pires sufrió un accidente cerebral una mañana de enero de 1995. Después del peligro de muerte perdió la memoria; a él se acercaban en el hospital sus seres queridos sin que los reconociera, le contaban las historias de sus relaciones y no encontraba eco en el fondo de su ser; había perdido todo lo valioso de su vida y sin embargo se aferraba a ella y hacia enormes esfuerzos por entender. Observaba el mundo de manera distorsionada, vacío de relaciones significativas. Otra mañana se despertó:

Con su existencia palpable, el mundo había dejado de ser anónimo. Ahora la bata y las gafas se presentaban como evidencias familiares y hasta el lugar en que me encontraba parecía circunstancial. Un poco al azar, me dirigí al lavabo y, al acercarme, me reconocí en el espejo: yo. Yo, salido de la niebla, yendo al encuentro conmigo en la superficie de un cristal enmarcado y con la sensación o con la certeza (ah, sí, con la certeza y más que certeza) de que había recuperado la memoria.³⁶

Despertar es una experiencia humana extraordinaria. Despertar al ser, a la conciencia del ser ha sido también una experiencia política y social. He ahí pues, el vínculo siempre elusivo de lo individual y lo comunitario.

Bibliografía

- ◆ Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- ◆ Anders, Gunther, *La obsolescencia del hombre (Vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia, 2011.
- ◆ Berman, Morris, *Historia de la conciencia. De la Paradoja al Complejo de Autoridad Sagrada*, Editorial Cuatrovientos, Santiago de Chile, 2004.
- ◆ Boltvinik, Julio, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento human*, Vol I, Ciesas, Guadalajara, 2005.
- ◆ Cardoso Pires, José, *De profundis*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2006.
- ◆ Coetzee, J. M., *Las vidas de los animales*, Mondadori, Madrid, 2001.
- ◆ Cyrulnik, Boris y Morin, Edgar, *Diálogos sobre la naturaleza humana*, Paidós asterisco, Barcelona, 2005.
- ◆ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y yo?*, Ediciones Destino, Barcelona, 2010.
- ◆ Darwin, Charles y Wallace, Alfred Russel, *Selección Natural: tres fragmentos para la historia*, Catarata/CSIC/UNAM/AMC, México, 2010.
- ◆ Darwin, Charles, *El origen del hombre*, Crítica/Fundación Jorge Juan, Barcelona, 2009.
- ◆ De Lumley, Henry, *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*, Cátedra, Madrid, 2000.
- ◆ -----, *La gran aventura de los primeros hombres europeos*, Tusquets, México, 2010.

³⁵ *Ibid.*, p. 37.

³⁶ José Cardoso Pires, *De profundis*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2006, p. 34.

- ◆ Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011.
- ◆ Heller, Agnes, *Instinto, agresividad y carácter. Introducción a una antropología social marxista*, Península, Barcelona, 1980.
- ◆ -----, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1986.
- ◆ -----, *Teoría de los sentimientos*, Ediciones Coyoacán, México, 1999.
- ◆ Honnet, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- ◆ Jay Gould, Stephen, *Desde Darwin. Reflexiones sobre historia natural*, Crítica, Madrid, 2010.
- ◆ Kafka, Franz, *Relatos completos*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- ◆ Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1976.
- ◆ Leakey, Richard y Lewin, Roger, *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, Crítica, Barcelona, 1994.
- ◆ Lukács, György y Kofler, Leo. “La sociedad y el individuo”, en Varios Autores, *Karl Marx 1818-1968*, Internationes, Bonn, 1968.
- ◆ Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.
- ◆ Margulis, Lynn, *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Debate, Barcelona, 2002.
- ◆ Markovic, Mihailo, “La praxis como categoría fundamental de la teoría del conocimiento”, en: *Dialéctica de la praxis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- ◆ Markus, György, *Marxismo y “antropología”*, Grijalbo, México, 1985.
- ◆ Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.
- ◆ Marx, Karl, “Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes 1844”, en *Obras de Marx y Engels*, Crítica OME 5/Madrid 1978.
- ◆ Patocka, Jan. “La filosofía checa y su época actual”, en *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Akal, Madrid, 1976.
- ◆ Sabater Pi, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- ◆ Sampedro, Javier, *Deconstruyendo a Darwin. Los enigmas de la evolución a la luz de la nueva genética*, Crítica, Madrid, 2004.
- ◆ Sève, Lucien, *Teoría marxista de la personalidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975.
- ◆ Singer, Peter, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona, 2000.
- ◆ Smith, John Maynard, *La construcción de la vida. Genes, embriones y evolución*, Crítica, 2000.
- ◆ Sohn Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Bogotá, 1980.
- ◆ Tudge, Colin, *Neandertales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Crítica, Barcelona, 2000.
- ◆ Veuille, Michel, *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, CNCA/Grijalbo, México, 1990.
- ◆ WILSON, Frank R., *La mano. De cómo su uso configura el cerebro, el lenguaje y la cultura humana*. Tusquets, Barcelona 2002.