EL HABITAR Y LA TÉCNICA: POLO EN DIÁLOGO CON MARX

FERNANDO MÚGICA

Professor Leonardo Polo's theory about man as a dweller constitutes the framework for a dialogue with Marx. According to the latter, man realizes himself as species through work, creating his own conditions for survival by dwelling in the world. Furthermore this process presuposses that technical progress will have a historical culmination. According to Polo, neither can we view man as a finished product now nor in the future, nor can modern technology warrant such a culmination.

I

Leonardo Polo ha dedicado una parte muy considerable de su obra filosófica a dialogar con la filosofía moderna. Ese diálogo recorre, como es lógico, múltiples aspectos, pero si hubiera que destacar uno en el que se centre, éste sería el de la Antropología Transcendental o Filosofía del Espíritu, cuyo tema básico es la cuestión de la libertad personal. Es conocida la tesis de Polo: la filosofía moderna representa un gran intento, pero fracasado, de conseguir una Antropología Transcendental. Ahora bien, que la filosofía moderna sea incorrecta, no implica que el terreno explorado por ella sea ilusorio, y que lo que ella intenta descubrir, no merezca la pena ser descubierto. Por eso, si se quiere realizar una crítica de fondo a dicho filosofar en su propio terreno y, sobre todo, en orden a una mejor comprensión de la libertad personal, Polo propone como criterio metodológico el siguiente: "mejor que refutar a la filosofía moderna es corregirla, es decir, señalar que estos filósofos intentan formular nociones que permanecían inéditas, pero no aciertan. Aun así, ese intento no está dirigido al vacío: apunta a un asunto legítimo, aunque lo aborde de manera incorrecta. Y es que siempre que se pueda salvar algo de lo que los otros han pensado, se debe hacer. Respecto de la historia de la filosofía, la interpretación *in peius* debe ser excluida (...). Siempre se debe tratar *in melius*: entender mejorando"[1].

Este criterio metodológico no es simple benevolencia: obedece a unas razones e intereses, netamente filósoficos, de carácter constructivo, arquitectónico. En virtud de este carácter y de su interés funda-

---

1 L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 156-157 (cit. *Presente y futuro*).

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mental –entender mejorando–, Polo otorga prioridad a los problemas, a los temas o nociones y a una forma muy personal de realizar *tópica comparativa*, que estriba en poner continuamente en diálogo nocional a los autores que trata[2].

La teoría poliana acerca del habitar es un claro ejemplo de lo que acabo de decir. En los distintos lugares donde Polo expone su teoría[3], se hace referencia explícita a tres antecedentes: Protágoras (el hombre, medida de todas las cosas), Aristóteles (el hábito categorial, *héxis*) y Heidegger (el concepto de útil o ser a-la-mano, en *Ser y Tiempo*). Ahora bien, son varios los lugares donde Polo se refiere también a Marx, poniéndolo expresamente en relación con la cuestión del habitar y del hombre como habitante, mediante una consideración del tema de *los medios*[4], hasta el punto de afirmar: "La antropología y la sociología enteras de K. Marx son una glosa del hombre como habitante: lo muestran su interpretación del trabajo como único creador de valor, su idea de la explotación y la teoría de la plusvalía"[5]. Puede afirmarse, por tanto, que la teoría poliana del habitar se ha constituido dialogando con Protágoras, Aristóteles, Marx y Heidegger. En la bibliografía existente sobre esta cuestión[6] –verdadera encrucijada de la ontología, la

---

2 Esta forma filosófica de hacer historia de la filosofía ha sido estudiada por R. Yepes, "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 101-124. Al subrayar el Prof. Yepes estos mismos aspectos que acabo que destacar, añade: "Este modo de trabajar llena sus escritos y cursos, hasta el punto que toda su obra puede ser considerada como una glosa a los problemas heredados de los grandes filósofos" (103).

3 Aquí se tendrán en cuenta estos cuatro: "Tener y dar", en *Estudios sobre la "Laborem Exercens"*, BAC, Madrid, 1987, 205-211 (cit. "Tener y dar"); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, 97-104 (cit. *Ética*); "La radicalidad de la persona", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 12, 1994, 209-210 (cit. "La radicalidad"); y, sobre todo, *Curso de teoría del conocimiento (II)*, Eunsa, Pamplona, 1985, 55-77 (cit. *CTC*). En efecto, es en la lección segunda de esta última obra, donde se trata más por extenso esta cuestión. Referencias al tema del habitar, al hombre como habitante y a los autores que vamos a exponer, aparecen por supuesto en otros trabajos, que se irán citando oportunamente.

4 Así, por ejemplo, L. Polo, *Ética,* 98 y 104; *La vida buena y la buena vida: una confusión posible* (pro manuscripto) (este inédito amplía considerablemente el artículo aparecido con el mismo título en *Atlántida*, 1991, 7, 284-292), 15, 21 y 22 (cit. *La vida buena*); *Presente y futuro*, 100-101; 123-126; *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985, 265-287 (cit. *Hegel*); "Tener y dar", 214-215; "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, Banco de Bilbao, 1982, 106-107 (cit. "Las organizaciones"); "La Teología de la Liberación y el futuro de América", en *Estudios en homenaje al Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de La Rábida, Madrid, 1988, 260, 271-275 (cit. "La teología").

5 L. Polo, *Ética*, 98.

6 La aportación protagórica al tema que nos ocupa y la relación entre Protágoras y Heidegger ha sido estudiada por S. Rus, *Introducción al movi-*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

antropología y la sociología–, se echa en falta una glosa al diálogo que Polo entabla con Marx. Así, pues, el propósito de este trabajo es realizar dicha glosa. ¿Qué cuestiones filosóficas están aquí en juego? Veámoslo someramente.

Al estudiar los lugares donde Polo entabla un diálogo con Marx respecto del habitar humano, pronto se capta la gran complejidad temática que subyace a la cuestión. Sin ánimo de agotar los temas ni realizar un análisis exhaustivo de dicha complejidad, quisiera destacar aquéllos que van a ser las líneas maestras de este diálogo:

a) El estatuto ontológico de *los medios* y su vinculación al ser del hombre.

b) La relevancia antropológica de los conceptos de "interés" y "mundanidad".

c) La producción como modelo metafísico de la filosofía moderna y la primacía del resultado como radical moderno.

d) El espacio y el tiempo como ámbitos organizativos del mundo y vectores de la organización social.

e) El estatuto de la técnica.

f) La relación entre desarrollo tecnológico y dinámica histórico-social.

Este diálogo sería muy poco poliano, si quien suscribe y lleva las riendas del relato no entrara a formar parte de él, si bien con el ánimo de no distorsionarlo[7].

---

miento sofístico griego, Universidad de León, León, 1991, 117-132 (el libro está escrito en colaboración con M.A. Sánchez Manzano). En este trabajo, el autor glosa pormenorizadamente diversas ideas que se contienen en la lección segunda del *Curso de teoría del conocimiento* (II). A su vez, en dicha lección, Polo se refiere expresamente a una investigación del Prof. Juan Cruz Cruz –entonces inédita– sobre el hábito categorial en Aristóteles. Posteriormente se publicó con el título "El "haber" categorial en la ontología clásica", *Revista de Filosofía*, (México) 1984 (51), 521-530 y 1985 (52), 3-18.

La tesis heideggeriana acerca del habitar ha sido glosada por el propio Polo, a lo largo de todos los lugares anteriormente indicados (nota 3), y muy especialmente en *CTC*, II, 55-77. También se encuentran abundantes referencias a dicha tesis y al comentario de Polo, en M. Bastons, "Vivir y habitar en la ciudad", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), 541-556.

Considero, por tanto, que, en el caso de estos tres autores, tanto sus respectivas tesis sobre el habitar, como el diálogo que Polo establece con ellos, están ya estudiados. No sucede así, en mi opinión, en el caso de Marx, autor bien conocido por Polo y muy citado en sus trabajos (vid. nota 4).

7 He procurado a lo largo de este artículo encontrar el mayor elenco posible de textos marxianos que muestren la pertinencia y razón del ser del diálogo Polo-Marx respecto del habitar. Resulta una verdadera pena que, por razones de extensión, el diálogo no pueda ampliarse a Heidegger. Con todo, la presencia de Heidegger en diversos momentos resultará patente para el lector atento.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

II

Antes de proceder a examinar el diálogo que Polo entabla con Marx, parece lógico exponer en sus grandes rasgos la teoría poliana del habitar[8], pues se trata del marco teórico en el que acontecerá el diálogo.

1. El hombre es el ser que habita el mundo. Habitar y haber o tener poseen una misma raíz, *habere*. El habitante del mundo es el habiente, el que tiene el mundo. El carácter de habitante –ser que tiene mundo– es rigurosamente propio de la persona.

2. El tener constitutivo del habitar es un *tener corpóreo práctico*, que se funda en la capacidad humana de tener con el propio cuerpo, así como en la capacidad de configurar las cosas del mundo como *medios* para un orden de fines.

3. Poseer con el propio cuerpo supone en el cuerpo humano la capacidad de adscribirse cosas: vestidos, utensilios, etc., que quedan adscritas al cuerpo que las tiene, y medidas por él, en tanto en cuanto el hombre deposita sentido en aquello que se adscribe. Poder habitar el mundo define al hombre como medida de la realidad, y sólo en tanto que habitante posee sentido tal definición.

4. A la capacidad de configurar el mundo desde la capacidad de tener corpóreo-práctico, se le puede llamar *técnica*. Y la actividad corpórea realizada con ayuda de útiles para satisfacer las necesidades humanas es lo que se denomina *trabajo*, en sentido amplio.

5. Lo que tiene de sistemático el tener práctico consiste en lo que el tener comunica a la pluralidad de lo tenido. ¿Y que es aquello que comunica? El sentido, y, con él, la remitencia; o sea, lo sistemático del tener corpóreo-práctico viene constituido por las relaciones de co-pertenencia inherentes a los medios. El hombre otorga sentido al medio, *disponiendo* de él.

6. En efecto, el modo de ser del medio es *ser-para*, pues el medio nunca puede existir aislado, sin "para". Por eso el mundo que el hombre habita es el plexo de las referencias mediales. "Mundo" también puede describirse así: como la totalidad de relaciones pragmáticas con las que el hombre se corresponde según lo que se llama habitar.

---

[8] Dado que esta teoría se encuentra suficientemente desarrollada y explicada por el propio Polo en los lugares anteriormente citados (nota 3), aquí se procederá a una presentación sintética de sus puntos esenciales; para ello se parafrasean numerosos textos polianos, pero sin citarlos, con objeto de aligerar lo más posible la exposición.

Puede verse una excelente presentación del tema, desde un enfoque antropológico, en R. Yepes, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 101-123.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

7. Nuestro habitar suscita, pues, un mundo con sentido: articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo, nuestro disponer de él. A su vez, los objetos del mundo se copertenecen en tanto que medios.

8. La actuación del hombre en el orden pragmático o plexo de referencias mediales se ejerce desde la comprensión de dicho orden: el hombre organiza el mundo desde su comprender, y añadiendo al mundo su propia organización.

9. La solicitud y el cuidado por el mundo y su organización aluden a la condición escasamente autárquica de la vida humana. La pragmática tiene que ver fundamental, aunque no exclusivamente, con las necesidades y las quiebras de la vida. De acuerdo con esta condición, el habitar puede ser definido también como *interés*. En cuanto justifica el interés, el mundo es aquello con que se cuenta y con lo que se enlaza *de inmediato*.

10. El tener corpóreo-práctico es manifestativo simultáneamente de la condición indigente de la vida humana (las necesidades), pero también de la libertad en su uso pragmático. Ser dueño de la práctica, mediante el establecimiento de relaciones mediales, es el primer significado de la libertad. Así, pues, considerada sintéticamente, la capacidad de tener significa ciertamente relación con las necesidades de la vida, pero también significa libertad.

11. El uso pragmático de la libertad permite alcanzar una cierta liberación de las necesidades, mediante una intensificación del plexo medial, que redunda en la organización espacio-temporal del mundo.

12. Si el sentido de la libertad personal se agotara en su uso pragmático, ello implicaría que el mundo captura toda la capacidad de interés por parte del hombre. Sería lo mismo que afirmar la radical mundanidad del ser humano.

Ahora bien, que el interés sea un indicador de la persona (y ciertamente lo es), no significa que sea el indicador más alto. Hay un tener más intenso, y un interés más desinteresado: el conocer, la pura posesión del fin. La intencionalidad del hábito categorial es más débil que la intencionalidad intelectual.

13. *Conclusión*. Cada nivel del tener humano aparece vinculado a una cierta autoposesión y, por tanto, a un significado de la libertad.

El tener corpóreo-práctico permite que el hombre sea dueño de la práctica, en tanto que ejerce la relación medio-fin. Según este primer significado de la libertad, el hombre se libera de las necesidades organizando el mundo como un plexo de referencias mediales. Por ello mismo, este nivel inferior del tener práctico se corresponde con los medios técnico-productivos.

Ahora bien, si entendemos a la persona desde las otras dos formas del tener (la posesión inmanente de la operación cognoscitiva y la vir-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tud), y los significados superiores de la libertad personal (dar y destinarse), entonces carece de sentido un proyecto de autorrealización humana en forma puramente técnico-pragmática, como si el hombre fuera un artefacto de sí mismo. Más aún, en la medida en que el hombre compromete toda su destinación personal e histórica con el desarrollo del tener corpóreo-práctico, y vincula por completo su identidad personal al uso, posesión y disfrute de los medios, aparecen en el horizonte de su autocomprensión histórica el tedio (el desinterés por el plexo), el terror (la hostilidad del plexo) o el nihilismo de la técnica.

Tedio, terror, nihilismo constituyen, pues, la otra cara de la absolutización del interés práctico, o lo que es igual, de la comprensión del hombre en términos exclusivos de habitante. Heidegger lo detectó, pero no lo pudo superar.

Recapitulando: "el mundo humano existe sólo si está activado; y la activación corre a cargo de la acción humana: si la acción humana lo desasiste, si se separa del plexo, el mundo deja de ser. El hombre tiene que ejercer su acción respecto del plexo para darle existencia. Pero si el hombre se considera a sí mismo sólo desde este punto de vista, queda atrapado. Por consiguiente, lo primero que la organización del mundo humano ha de asegurar es que el individuo conserve su libertad personal respecto del mundo, de tal manera que pueda aplicarla renovadamente.

(...) El signo de la historia, su sentido (...), es el reforzamiento de la dignidad de la persona (...). Sin embargo, el hombre puede sucumbir, desdignificarse, si el plexo que ha construido le reduce a la condición de mero *homo faber*"[9].

III

Esta presentación de la teoría poliana del habitar, por sumaria que sea, nos permite afrontar ahora el diálogo que Polo entabla con Marx.

1. El carácter enigmático de la historia y el interés humano por descifrarlo.

Polo recuerda el célebre texto del tercer Manuscrito de París, donde Marx sostiene que el comunismo, al determinarse a sí mismo como *apropiación* de la esencia humana, como retorno del hombre para sí en

---

[9] L. Polo, "Doctrina social de la Iglesia: una presentación sinóptica", en *Estudios sobre la Encíclica "Centesimus Annus"*, Unión Editorial, Madrid, 1992, 119 (cit. "Doctrina social").

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tanto que hombre *social*, es en realidad la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. En suma, es el enigma resuelto de la historia y sabe que es su solución[10].

Si esto es así, la historia, para Marx, presenta en principio un carácter enigmático. El comienzo del diálogo de Polo con Marx arranca precisamente de este punto. La historia es un enigma, porque la fuerza o el dinamismo del que depende, en tanto que proceso, es extrínseco a toda idea, a todo interés teórico. El giro antropológico de la filosofía hegeliana, que ya Feuerbach comenzara, lo culmina Marx tematizando la historia como un enigma que sólo el interés práctico del hombre puede descifrar: "La solución del enigma histórico sólo interesa en orden a la realización de la pretensión de sí mismo. Más que humanista, el marxismo es antropocéntrico (...). La solución del enigma de la historia tiene que consistir en salvar la distancia entre la pretensión de sí mismo y lo que se define como fuerza determinante"[11].

Polo sostiene en diversos lugares que la Antropología de Marx se funda en la noción de interés, pero inmediatamente añade que el interés marxiano es absolutamente práctico: controlar la fuerza histórica que presenta un carácter determinante. Como veremos, esta fuerza determinante, que se identifica con la ley del progreso histórico, es la productividad: el crecimiento de las fuerzas productivas. Y lo es, porque Marx piensa que el hombre puede reconocerse en dicha fuerza en la forma de apropiación y goce del producto.

"Marx dirige su interés hacia el control del factor histórico determinante. Pero si tal factor no fuese en sí mismo de orden humano, es decir, si el hombre no se reconociera en él, dicho control sería perfectamente inútil. (...) El marxismo sólo puede considerar descifrable el enigma de la Historia, si la Historia es la conquista de la realidad humana auténtica en función de un interés al que la Historia sirve"[12].

El concepto de interés práctico, que es el meollo de la teoría poliana del habitar, permite entablar el diálogo con Marx.

2. Historia y autoproducción del hombre.

"La Historia es producto; y lo es como entera proyección de humanidad. Pero precisamente por ello, en la Historia está concentrado

---

10 K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, (cit. *MEF*) en *Obras de Marx y Engels*, Grijalbo, Barcelona, 5, 378. En adelante, siempre que sea posible, se citará esta edición (*OME*), seguida del volumen y de la página.

11 L. Polo, *Hegel*, 266.

12 L. Polo, *Hegel*, 267.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

enigmáticamente el sentido real de lo humano"[13]. La historia es, en efecto, la génesis del hombre y esto lo afirma Marx taxativamente: "Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el hombre tiene su génesis, la *historia*: pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre"[14].

Esta generación del hombre en y por la historia mediante –como veremos– el trabajo, nos permite hablar no sólo de causalidad material, sino también de teleología. Así lo ve Polo cuando sostiene que la interpretación antropológica en que consiste esencialmente el marxismo tiene como criterio central la definición del hombre como *pretensión de sí mismo*. Y así lo ve también G. Lukàcs, un pensador marxista, cuya comprensión de Marx, Polo siempre ha considerado sumamente lúcida e inteligente[15].

"La interpretación del hombre como pretensión de sí mismo afecta decisivamente al control de la Historia definida como producción. Aunque se parta de una prioridad del punto de vista dinámico subjetivo (la Historia es un producto del hombre), se desemboca en el valor primordial del proceso histórico (la Historia es la autoproducción de lo humano). En rigor, el carácter determinante del proceso histórico es debido a lo absoluto de la pretensión de sí mismo. La autodeterminación humana no puede ser cumplida en inmanencia consciente, porque se proyecta, está produciéndose, en el plano histórico real. Un ser vertido obsesivamente en el problema de su propia realización queda comprometido por entero en el proyecto que suscita para cumplirla"[16].

Esta pretensión de autorrealización se encauza según el tipo de acción específicamente humana, que es el trabajo, a través del cual el

---

13 L. Polo, *Hegel*, 267.

14 K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 422-423. En otro momento Marx afirma: "La misma historia es una parte *real* de la *historia natural*, del proceso en que la naturaleza se hace hombre". *OME,* 5, 385-386.

15 Tanto en su *Ontología del ser social*, como, sobre todo, en un trabajo más monográfico ("The Dialectic of Labour: Beyond Causality and Teleology", *Telos*, 1970 (6), 162-174), Lukàcs sostiene que es preciso reconocer la teleología como una categoría ontológica activa en el proceso del trabajo, y exclusivamente en él. De ahí deriva la coexistencia y acción recíproca de causalidad (entiéndase, material) y teleología. Aunque ambas se oponen, lo hacen en el interior de un proceso, en el que la causalidad –la materia o naturaleza– se transforma en realidad proyectada –hombre total– sin cambiar su esencia. El trabajo aparece así como mediación ontológica de primer orden entre naturaleza y hombre. El ser social, que emerge del trabajo, es, para Lukàcs, una función de la continua realización de proyectos teleológicos.

Semejante interrelación entre teleología y causalidad, libertad y necesidad es lo que Marx quería expresar en *La ideología alemana* con la célebre idea de que las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.

16 L. Polo, *Hegel*, 268.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hombre elabora su propio mundo objetual, al tiempo que satisface sus necesidades. Marx lo expresa así: "El hombre es un ser a nivel de especie (*Gattungswesen*), no sólo porque convierte en su objeto práctico y teórico su propia especie (*Gattung*) y las otras, sino –dicho de otro modo– también porque se toma a sí mismo como a la especie presente, viva, porque se comporta consigo mismo como un ser *universal* y por tanto libre. (...) El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, lo caracteriza específicamente, y la actividad libre consciente, es la característica de la especie humana"[17]. Marx subraya en *El Capital* la dimensión finalista del trabajo: "El proceso de trabajo (...) es actividad finalista para la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para necesidades humanas, condición general del intercambio entre el ser humano y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana (...)"[18].

En el trabajo se contiene de algún modo la teleología del proceso histórico, y eso es justamente, a los ojos de Marx, lo grandioso de la *Fenomenología del Espíritu*, y aquello en lo que Hegel supera a Feuerbach: que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso; que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo como el resultado de su propio trabajo. En definitiva, que concibe el trabajo como la esencia del hombre, como el devenir para sí del hombre enajenado[19]. La procesualidad histórica está, pues, intimamente ligada a la pretensión de autogeneración en términos productivos. Polo lo explica del siguiente modo:

"La pretensión de autorrealización se vierte y encauza según la producción técnica. De aquí que la Historia no sea un estado, sino un proceso, y que en cada situación haya tanto de fracaso como de preparación del éxito final. En la Historia se acumula el dolor que el hombre inflige al hombre. Pero este dolor es inevitable porque su desaparición sólo puede ser final"[20]. En suma, la pretensión de autorrealización supone la mezcla de dos categorías ontológicas: totalidad y proceso[21].

---

17 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 353-354. Que el trabajo es la condición de posibilidad tanto de la hominización (determinación evolutivo-natural), como de la humanización (determinación antropológico-sociológica), continúa siendo una tesis central a lo largo de toda su obra, y lo que en cierto modo otorga unidad a todo el pensamiento de Marx. Esta doble determinación que aparece vinculada al trabajo como concepto mediador ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por G. Markus, *Marxismo y "antropología"*, Grijalbo, Barcelona, 1974, 20-21.

18 K. Marx, *El Capital* (cit. *K*), en *OME*, 40, 200.

19 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 355. Para el tema de la relación entre objetivación y enajenación, vid. *OME*, 5, 347-361.

20 L. Polo, *Hegel*, 269.

21 El fino análisis poliano de los textos marxianos coincide con alguna de las tesis centrales de Lukàcs acerca de Marx, tal como se expresan en su obra

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El énfasis marxiano en la procesualidad histórica es neto y así lo advierte Polo cuando, comentando a Marx, sostiene que lo humano surge completamente de la acción, pues la historia es un proceso de hominización y humanización progresivas con base en lo que la técnica es capaz de alumbrar. Marx lo dice, a su vez, del siguiente modo: "Para el hombre socialista *todo lo que se suele llamar historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como un progresivo surgir de la naturaleza ante y para el hombre. Esta es para un socialista la demostración palpable, irrefutable, de su *nacimiento* a partir de sí mismo, del *proceso que le ha dado origen*"[22].

Marx señala repetidamente que las características generales de todo el proceso son dos: el trabajo productivo y la socialidad. El hombre produce socialmente su existencia, y por eso puede afirmar Marx lo siguiente: "la sociedad es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza"[23].

3. Tecnogénesis y sociogénesis del hombre.

El primer acto histórico, según Marx, consiste en la producción de los medios que permiten satisfacer las necesidades humanas básicas y, correlativamente, la creación de nuevas necesidades. Del mismo modo que todo en el hombre conduce a incrementar continuamente la productividad[24], podemos decir que lo específico del trabajo humano es que se trata de un trabajo tecnificado. La técnica es lo propio del hombre: "El uso y la producción de medios de trabajo, aunque germi-

---

Historia y conciencia de clase (1923): en esta obra, como es bien sabido, la totalidad no es nunca algo dado, estático, sino esencialmente proceso, en el cual el movimiento y el fin, la causalidad y la teleología, forman una unidad dialéctica.

22 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 387-388.

23 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 380. Que el proceso de objetivación es un proceso social, parece claro en Marx. Según él, "lo es en dos sentidos: primero, que la producción es siempre realizada en formas específicas de relaciones sociales y a través de ellas, y segundo, que esta actividad de objetivación es al mismo tiempo la forma en que los individuos crean su vida social como su propio producto"; C.C. Gould, *Ontología social de Marx*, F.C.E., México, 1983, 115-116.

24 K. Marx, *K*, en *OME*, 40, 193. Resulta de gran interés al respecto el libro de N. Grimaldi, *Introducción a la filosofía de la historia de Karl Marx*, Dossat, Madrid, 1986; especialmente el apartado: *La productividad como esencia de la historia* (38-42).

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nalmente se encuentran ya en ciertas especies de animales, caracterizan el proceso de trabajo específicamente humano"[25].

Así, pues, en el origen de todo está la naturaleza, en forma de necesidades, pero también como fuente de posibilidades[26]. Hasta aquí, y Polo lo recuerda, podría hablarse de un paralelismo del planteamiento marxiano con el clásico: trabajar es de entrada asegurar las condiciones materiales de la propia existencia, y los medios resultan imprescindibles para la simple supervivencia del hombre[27]. También para el pensamiento clásico griego, la suficiencia material del vivir humano es un problema. Para sobrevivir, el ser humano tiene que allegar recursos necesariamente. Lo que justifica la tarea de allegar recursos "es una característica de la corporalidad humana: el no estar acabada, el ser potencial (...). El inacabamiento corpóreo y la consecutiva necesidad de trabajar está recogido en el mito de Prometeo tal como lo expone Platón en el diálogo *Protágoras*. La manera aristotélica de entender el cuerpo humano como inacabamiento, como potencial, enlaza con la noción de *héxis*; el hábito categorial es una peculiar relación, exclusiva del cuerpo humano, en virtud de la cual acontece el allegamiento de medios, la posesión de las cosas externas sin las cuales no se puede

---

25 K. Marx, *K,* en *OME,* 40, 195. En el libro de K. Axelos, *Marx, penseur de la Technique*, Ed. de Minuit, Paris, 1961, se aportan numerosos textos marxianos que esclarecen su comprensión del hombre como ser tecnológico o, como se afirma en *El Capital*, animal fabricante de útiles. Axelos comenta: "La utilización y fabricación del útil y el desarrollo correlativo de las fuerzas productivas y de los instrumentos de producción constituyen el hilo conductor real del devenir histórico de la humanidad (...).

El largo camino del devenir histórico de la humanidad conduce de la utilización y fabricación de los primeros útiles extremadamente elementales al reino de las máquinas poderosas y perfeccionadas. La máquina es, en cierto modo, la síntesis de todos los instrumentos: los contiene, y realiza sintéticamente lo que estos hacen analíticamente" (77-79).

26 Como ser activo el hombre tiene tanto necesidades como potencialidades para satisfacer dichas necesidades; K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 421.

El punto de partida ontológico-social e histórico es, para Marx, la naturaleza objetivada; esto es, la naturaleza humanizada: "la naturaleza como se desarrolla en la historia humana –y éste es el acto fundacional de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal y como se genera en la industria aunque en forma enajenada, sea la verdadera naturaleza antropológica"; K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 385. De aquí resulta que, según Marx, "sólo el naturalismo es capaz de comprender la historia universal como acto"; *MEF,* en *OME,* 5, 421.

Volvemos así otra vez a la tesis marxiana, desarrollada especialmente en *La Ideología alemana,* de que el primer acto histórico está constituido por los fundamentos naturales (especialmente, las necesidades) y la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972, 19.

27 L. Polo, *La vida buena*, 15.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

vivir"[28]. El hombre no tiene, pues, más remedio que habitar el mundo, o sea, suscitar medios que contribuyan a asegurar su supervivencia, y en ese preciso sentido, para hacer frente a la necesidad –que se presenta en forma de necesidades– el ser humano pone en juego su libertad pragmática en una forma muy definida: suscitando medios. La libertad se vincula así de algún modo tanto al ser del medio, como a la lógica de la virtualidad operativa del medio. Y de este modo es como el mundo se convierte en lo interesante, o sea, en el correlato del interés del hombre en tanto que habitante. Hasta aquí, Polo no hace sino recoger una acertada sugerencia antropológica que se contiene en Marx.

El problema, según Polo, es que toda la antropología marxiana es una glosa del hombre como habitante, pero ni el habitar ni la técnica bastan para resolver el problema del sentido humano. Es preciso mostrar, pues, en qué sentido la sociogénesis del hombre –la individualidad libre y socializada de la sociedad comunal del futuro– depende estrictamente de su tecnogénesis. En ese momento podremos ver qué une y qué separa a Polo de Marx. Si desde la teoría poliana del habitar y del hombre como habitante se consigue dar razón tanto de los logros como de las insuficiencias marxianas, habremos seguido aquel criterio metodológico con el que se abría este artículo: mejor que refutar a la filosofía moderna es corregirla. La mejor corrección consiste en entender mejorando y, por tanto, en realizar una crítica por elevación.

Volvamos, pues, a la relación que Marx establece entre tecnogénesis y sociogénesis. Reconstruyendo su pensamiento desde un punto de vista estructural, sabemos que las condiciones tecnológicas constituyen el fundamento de la productividad, que, a su vez, determina la economía y la división del trabajo. La forma de organizar la economía determina por su parte los diversos modos de intercambio y de distribución o asignación de bienes, mientras que la división del trabajo determina la organización social. Tanto la distribución y asignación de bienes como la organización social determinan la estructura de clases que, a su vez, configura la Historia[29]. Marx siempre quiso que esta estructura fuera pensada históricamente[30].

Pensemos, pues, históricamente esta estructura: atengámonos al caso del industrialismo en la forma de producción capitalista. El apogeo técnico de la máquina permite lograr, según Marx, el *maximum* de productividad que puede alcanzar el modo burgués de organizar la

---

28 L. Polo, *La vida buena*, 13-14.

29 N. Grimaldi, 38.

30 La necesidad de pensar dicha estructura siempre en términos históricos reposa en última instancia en la siguiente tesis, no metodológica, sino ontológica: "Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el *hombre* tiene su génesis, la *historia*; pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo"; K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 422-423.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

economía, y a la vez prefigura y anuncia la forma comunal de hacerlo, la verdadera universalidad de la especie, o sea, la reconciliación de la humanidad con su pasado productivo (el capital) y del individuo con el género. Por eso, si queremos analizar la relación que existe entre tecnogénesis y sociogénesis en su forma más nítida, basta que pensemos cuál es el estatuto de la industria, y más en concreto, de la máquina en el pensamiento marxiano. Hay una poderosa razón para esta elección: "la sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su organización, permiten comprender al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, con cuyas ruinas y elementos ella ha sido edificada, de los cuales ella continúa arrastrando en parte consigo restos todavía no superados, mientras que meros indicios han desarrollado en ella todo su significado. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono"[31]. En suma, la organización industrial de la producción basada en la tecnología maquinista otorga significado al proceso histórico, tanto a lo ya realizado en él como a lo que apunta.

a) Industria y psicogénesis del hombre.

La industria revela, a los ojos de Marx, *todas* las posibilidades factivas del hombre, pero, por ello mismo también, todas sus capacidades psíquicas. Un mundo tecnificado industrialmente (Polo diría, un plexo referencial de tipo técnico-industrial) expresa –al menos, virtualmente– y prefigura la *humanidad* de la naturaleza o la naturalidad del hombre en forma plena. El texto de Marx no deja lugar a dudas: "La *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación *exotérica* de las *facultades humanas*, se entiende también la *humanidad* de la naturaleza o naturalidad del hombre"[32].

La industria culmina, en el plano técnico, el proceso histórico por el que el hombre se convierte en objeto de la conciencia sensible, por el que los sentidos se constituyen en base de toda ciencia, por el que las necesidades radicales o del hombre como hombre se comprenden

---

31 K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política ("Grundrisse")* (cit. *GR*), en *OME,* 21, 29.

32 K. Marx, *MEF,* en *OME,* 5, 385. Y este otro texto: "La historia de la *industria*, la existencia que se halla *objetivada* en ésta, es el libro *abierto* de las *facultades humanas*, es en forma tangible la *psicología* humana, que hasta ahora nunca ha sido comprendida en su conexión con la esencia humana, sino sólo extrínseca y utilitaristamente"; *OME,* 5, 384.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

prácticamente como necesidades del ser genérico[33] y, finalmente, por el que la misma historia forma parte real de la *historia natural*, del proceso en que la naturaleza se hace hombre[34].

Marx añade que, en la industria, la naturaleza se genera como verdadera naturaleza antropológica, si bien en forma *enajenada*. Este carácter ambivalente, paradójico, de la industria es ratificado por Marx al señalar que, en la medida en que las ciencias naturales intervienen prácticamente en la vida humana y la modifican, preparan ciertamente la enajenación humana, "si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización"[35]. Esta ambivalencia sólo se explica, en mi opinión, a partir del problemático estatuto que presenta la máquina en Marx[36].

b) El estatuto de la máquina en el industrialismo.

Que la máquina, para Marx, encierra simultáneamente esperanzas y temores, es algo que puede observarse en estos pasos:

a) Marx exalta el maquinismo industrial en tanto que factor decisivo de la producción capitalista, lo que es tanto como decir que la máquina ha hecho posible que en el horizonte de la humanidad aparezca por primera vez la abundancia. En efecto, la sociedad burguesa es reiteradamente caracterizada por Marx como la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. En ella, la función histórica de la burguesía ha consistido en realizar el máximo de productividad[37]. Todo este dinamismo y esfuerzo productivo es hecho posible por la máquina. Existe, pues, un paralelismo entre la socialización del trabajo

---

33 A. Heller, *La teoría de las necesidades de Marx*, Península, Barcelona, 1978, 26.

34 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 385-386.

35 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 385.

36 El análisis pormenorizado de dicho estatuto nos llevaría a estudiar en profundidad la relación que Marx establece entre trabajo vivo y trabajo objetivado o muerto, tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*. A continuación realizaré una presentación sumamente esquemática de los principales logros de unos seminarios que dediqué a este tema –tecnología y socialidad– durante el curso 1995-96 en la Universidad de Navarra. Puede verse una documentada exposición de la cuestión en M. Henry, *Marx (II): Une philosophie de l'economie*, Gallimard, París, 1976; vid. especialmente, chap. VII, *L'économie comme aliénation de la vie*, 70-137; y chap. VIII, *La genèse transcendantale de l'économie*, 138-207. Y también en el libro de C.C. Gould, cap. II, *La ontología del trabajo: objetivación, tecnología y dialéctica del tiempo*, 74-107 y cap. III, *Hacia una teoría de la causa del trabajo: acción y creación en la ontología social de Marx*, 108-143.

37 K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 265-266, 276, 358-360, 363, 365, 441.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que hace posible la máquina[38] y la tendencia a la mundialización del mercado y, por tanto, de la economía, que viene dada inmediatamente en el concepto de capital[39].

Lo que de revolucionario tiene el capitalismo, a los ojos de Marx, es lo que tiene de obsesivamente dinámico[40]. Pero ese dinamismo –propio de la productividad burguesa– descansa en una peculiar forma de división del trabajo, cuya condición es precisamente el maquinismo: la creciente automatización de las tareas productivas o, si se quiere, el aumento progresivo del capital fijo con la consiguiente fecundación intensiva del trabajo muerto por parte del trabajo vivo[41]. Lo que Marx plantea es, pues, que la revolución burguesa ha consistido en vincular históricamente los siguientes aspectos: la emancipación del hombre respecto de las fuerzas de la naturaleza –la máquina o automatismo productivo como condición general de la división del trabajo–, la socialización del trabajo, y el despertar de fuerzas productivas insospechadas que dormitaban en el seno del poder social y de las que el hombre nunca fue consciente hasta la formación de la sociedad burguesa. La vinculación de los tres aspectos caracteriza la productividad social burguesa.

Como es sabido, en los automatismos productivos bajo control comunal reposa la esperanza marxiana de que el individuo polifacético de la sociedad futurista supere toda alienación. Ahora bien, para ello es preciso que la burguesía cumpla su función esencialmente revolucionaria, y que consiste en exceder todo límite. En esto consiste además lo que Marx llama la gran influencia civilizadora del capital[42].

b) Al mismo tiempo la máquina representa la forma más extrema de dependencia objetiva, pues en el modo de producción industrial el sujeto productor experimenta su hacer (esto es, su *ser*, puesto que éste no es más que un hacerse trabajando) como un mero apéndice objetivo de algo que, a su vez, es objetivo. El trabajo se convierte de algo vivo, en algo abstracto[43] e indiferente[44].

---

38 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 285-26; *GR*, en *OME*, 21, 83, 194-195, 265-266; *K*, en *OME*, 42, 364.

39 K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 357-358.

40 K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 276, 357-363; *Trabajo asalariado y capital*, (cit. *Trabajo*) en *Obras escogidas*, de C. Marx y F. Engels, Progreso, Moscú, 1973-1976, I, 173 (cit. *OE*).

41 K. Marx, *K* en *OME*, 41, 366-368; 392-395; *Trabajo*, 170 y 175.

42 K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 360; *Trabajo*, 173. Resultan de gran interés las documentadas páginas que Grimaldi dedica al carácter revolucionario de la burguesía, según Marx. Vid. N. Grimaldi, 45-50.

43 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 349-350 y 390-391; *GR*, en *OME*, 21, 247, *La ideología alemana*, (cit. *La ideología*) en *OE*, I, 33 y 49; *K*, en *OME*, 41, 57.

44 K. Marx, *Trabajo*, en *OE*, I, 173; *K*, en *OME*, 40, 46; *GR*, en *OME*, 21, 84.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En efecto, la irrupción y progreso de la máquina implica la creciente división del trabajo, en la cual "esta fuerza natural vivificadora del trabajo (...) se convierte (...) en fuerza del capital y no del trabajo"[45].

La enajenación del trabajo culmina en los sistemas automáticos de maquinaria, pues en ellos resulta patente, a los ojos de Marx, que la dominación del trabajo vivo por el trabajo objetivado y, consecuentemente, por el capital, caracteriza el proceso mismo de la producción[46]. El trabajo dividido queda subsumido en el proceso total de la máquina, y existe como parte del sistema cuya unidad reside en la propia máquina, y no en el trabajo vivo. Marx lo expresa así: "en el proceso de producción del capital, (...) el trabajo es una totalidad –una combinación de trabajos–, de los cuales los componentes individuales son ajenos los unos a los otros (...). En su combinación este trabajo se presenta al servicio de una voluntad y de una inteligencia ajena, y se presenta dirigido por ella –como trabajo que tiene su unidad espiritual fuera de sí, de la misma forma que en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva de la maquinaria*, del capital fijo, que como *monstruo con alma* objetiva el pensamiento científico y constituye su síntesis fáctica, y en modo alguno se relaciona como instrumento con el trabajador individual, sino que es más bien el trabajador con puntualidad individual animada, como accesorio aislado vivo el que existe al servicio de la maquinaria"[47].

c) Y, sin embargo, en la máquina se hacen ya objetivas –aunque sea en forma enajenada– la universalidad y diferenciación que caracterizarán a la sociedad comunal. En efecto, la máquina socializa a aquellos productores que hace interdependientes; primeramente lo hace de un modo externo, pero conforme la técnica y la división del trabajo avanzan y se cualifican más, la socialización adopta formas crecientemente internas. En cualquier caso, dichas formas son más internas que las que hace posible el intercambio[48].

Desde este punto de vista, la máquina objetiva la cualidad social-universal del trabajo humano en una forma bien precisa, la interdependencia funcional, si bien esa objetivación se lleva a cabo en una forma que pertenece al capital, o sea, en una forma ajena. No obstante, bajo el modo de producción capitalista, aparece ya un vínculo social en el

---

45 K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 303.

46 K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 416-418.

47 K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 425-426.

48 "La dependencia mutua universal de los individuos indiferentes los unos para los otros constituye su conexión social. Esta conexión social es expresada en el valor de cambio (...). El cambio general de actividades y productos se convierte en condición de vida para cada individuo; su conexión mutua se les presenta como algo extraño, independiente de ellos, como una cosa. En el valor de cambio la relación social entre personas se transforma en una relación social entre cosas"; K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 84-85.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

proceso productivo como objetivación de las capacidades cooperativas de individuos diversos. Esta vinculación aparece sólo en su forma objetivada –en la máquina– y no es reconocida todavía como la propia objetivación social de los sujetos productores[49]. No obstante, la máquina prefigura y realiza en forma objetiva tanto el reconocimiento como la interacción de individualidades liberadas de la unilateralidad abstracta que hasta ese momento poseían en el interior del proceso productivo.

d) No sólo la máquina prefigura la socialización y diferenciación características de la sociedad comunal del futuro, sino que además, si atendemos a la dinámica del capital, la máquina juega un papel decisivo en la ley del decrecimiento continuo de la tasa del beneficio, que, según Marx, demostraba el carácter intrínsecamente dialéctico del capitalismo y, por tanto, demostraba su inevitable destrucción. En efecto, según la estructura orgánica del capital, todo el capital invertido en maquinaria –el capital fijo o constante– tiene como función hacer posible la compra de trabajo. Ahora bien, las industrias más tecnificadas o con más capital fijo producirán menos plusvalía que las menos tecnificadas (más manuales, con más capital variable), ya que, según la teoría del valor-trabajo, sólo el trabajo-mercancía es fuente de plusvalor. Así pues, la máquina viene a ser en última instancia el resorte dialéctico que alberga la estructura orgánica del capital.

e) La apoteosis de la socialidad comunal requiere, pues, el pleno desarrollo de los automatismos productivos. Sólo *post-factum*, es decir, sólo después de que el mundo se haya constituido plenamente en un plexo referencial de carácter técnico, puede aflorar toda la riqueza contenida en el capital, pero esta vez sin su limitada forma burguesa.

¿En qué consiste dicha riqueza? Marx repite en muchos pasajes de los *Grundrisse* y *El Capital*, lo que ya había anticipado en *La Ideología alemana.* Dicha riqueza consiste en la universalidad de las necesidades y capacidades creada en el intercambio universal; en el pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas naturales; y, finalmente, en la plena elaboración de disposiciones creadoras en individuos "liberados para relacionarse entre sí, no a causa de las necesidades de la dependencia objetiva, sino en términos de necesidades subjetivas, esto es, en términos de su mutua realización, así como de sus cualidades y logros personales"[50].

---

49 C.C. Gould, 92. "*La conexión general* y la *dependencia universal* en la producción y en el consumo, aumenta al mismo tiempo con la independencia y la indiferencia recíproca de los individuos que consumen y producen... En el mercado mundial se ha desarrollado la conexión del individuo con todos los individuos, pero también y al mismo tiempo se ha desarrollado la independencia de esta conexión respecto de los individuos"; K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 89.

50 K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 102.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Para que la universalidad concreta y diferenciada (interna y externamente) se realice en la sociedad comunal post-capitalista se precisa de una condición: que el trabajo, *como actividad necesaria*, se transfiera por completo al sistema de la máquina. No se trata, por tanto, de eliminar el reino objetivo de la producción, sino de asignarlo a una forma de producción automática que permanezca bajo un control comunal. La máquina hace posible así el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad, el paso de la temporalidad humana vinculada a la necesidad, a la temporalidad humana propiamente dicha, que es esencialmente libre.

4. A modo de conclusión: necesidad y libertad en la teoría marxiana del habitar.

El advenimiento de la plena socialidad universal y diferenciada tiene que esperar a que el hombre habite el mundo, que lo pueble de útiles (la máquina, no lo olvidemos, sintetiza el pasado tecnológico de la humanidad). La apoteosis de la socialidad comunal –insisto una vez más– demanda a su vez la plenitud de los automatismos técnicos, y la extinción de la economía como *poder extraño*, aunque no sea posible su abolición total. Así se esbozan dos conceptos sobre los que gira la descripción marxiana del comunismo: reino de la necesidad y reino de la libertad.

Desde la teoría del habitar cabe comprender los conceptos de "reino de la necesidad" y "reino de la libertad" por referencia a la temporalidad humana y, en definitiva, por relación a la mundanidad del hombre. Hay, en mi opinión, una profunda razón de que esto sea así. La organización del mundo que el habitar implica, presenta de entrada dos grandes ámbitos en los que la acción humana se proyecta organizándolos: el espacio y el tiempo.

Marx considera que la organización del mundo que la economía propicia, acaba afectando propiamente al tiempo, más que el espacio: "En la economía de tiempo se resuelve, en último término, toda economía. (...) Economía de tiempo, así como distribución planificada del tiempo de trabajo entre las distintas ramas de la producción, continúa siendo, por lo tanto, la primera ley económica sobre la base de una producción comunitaria"[51].

En rigor se trata de una cierta metábasis organizativa. Inicialmente, los medios, lo que organizan propiamente es el espacio humano. El espacio mejor organizado desde el punto de vista medial es el mercado, en cuanto síntesis de todas las formas organizativas anteriores. La ob-

51 K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 102.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sesión espacialista propia del mercantilismo le lleva a exceder todo límite hasta mundializar el mercado y abolir toda restricción al libre movimiento de mercancías dentro de ese espacio. Marx ha detectado un problema real, otra cosa diferente es cómo lo resuelva: la obsesión organizativo-espacialista propia de la comprensión burguesa del habitar, desatiende el vector temporal de la existencia humana. La vida humana, en cuanto vinculada e incrustada en ese espacio mercantil, es una vida desorganizada desde el punto de vista temporal: el mercado llena de necesidad el tiempo de trabajo y deja abandonado a su suerte el escaso tiempo libre restante.

El concepto marxiano de proceso productivo encierra una peculiar ontología de la temporalidad humana, que bien podría ser puesta en relación con la temporalidad que Heidegger propone en *Ser y Tiempo*, justamente como horizonte temático de los parágrafos que él dedica al habitar. Polo ha captado certeramente la relación[52]: tanto la productividad marxiana como la analítica del *Dasein*, en tanto que ser-en-el-mundo, contienen sendas interpretaciones de la temporalidad humana. Veamos a continuación cómo se puede entender la propuesta de Marx.

a) La temporalidad del proceso productivo.

De acuerdo con los textos marxianos, el proceso productivo, desde el punto de vista temporal, es a la vez acumulativo y "futurizante".

Que sea acumulativo, significa que, en el proceso productivo, la etapa posterior conserva siempre la anterior y que lo posterior se edita desde lo anterior. "Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "substancia" y la "esencia del hombre"[53]. Como bien ha visto Habermas, se da en Marx una actividad sintética, que va "recogiendo" el pasado y conservándolo; tanto la naturaleza objetiva (sólo hasta cierto punto, según veremos), como la naturaleza subjetiva, han sido configuradas por la actividad sintética

52 L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 125. Me limito a señalarla, pues un tratamiento de la cuestión excede con creces las posibilidades de este trabajo. Con todo, resultaría de extraordinario interés intentarlo. En la obra de Polo y en su comprensión de la temporalidad heideggeriana se encontrarían numerosos elementos pertinentes al respecto.

53 K. Marx, *La ideología*, en *OE*, I, 41.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

del trabajo social[54]. Marx no ha cesado de repetirlo: "el proceso del trabajo... es la condición general del intercambio material entre el ser humano y la naturaleza (...)"[55].

Del mismo modo que el trabajo es la esencia originaria de toda vida y de toda historia y, en cierto modo, la temporalidad de las cosas, la productividad se presenta, en Marx, como la clave de bóveda de una ontología dinámica del tiempo[56], según la cual la historia sería la industriosa y tenaz liberación de lo posible, la explicitación y actualización de lo implícito y virtual contenido en el presente. Parafraseando el famoso Prólogo a la *Crítica de la economía política*, una sociedad nunca expira antes de que se desarrollen en su interior todas las fuerzas productivas que puede contener. Toda época, toda sociedad, toda clase mueren de agotamiento. Cuando ya no pueden dar más de sí, en orden a la productividad, que, no lo olvidemos, es la fuerza histórica determinante, entonces y sólo entonces perecen.

El trabajo es presentado también por Marx como una actividad "futurizante", esto es, como una cierta anticipación o proyección de futuro, puesto que el agente modifica el objeto preexistente al otorgarle una nueva forma por medio de la actividad productiva[57].

b) La máquina y la metamorfosis de la temporalidad.

La introducción de los sistemas automáticos de maquinaria con objeto de disminuir el tiempo de trabajo necesario, aumentando así el tiempo disponible y con ello la plusvalía, es la condición de posibilidad de una metamorfosis de la temporalidad.

La nueva disposición del plexo medial que la tecnología maquinista permite, hace aflorar, junto al trabajo emancipado, el tiempo excedente o libre[58]. Trabajo emancipado –no necesario– y tiempo libre son las

---

54 "La *síntesis en sentido materialista* (...) es (...) la realización, *en igual medida*, empírica que transcendental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente. (...) si la síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el substrato en el que se encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos. El punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no es la lógica, sino la economía"; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 982, 39.

55 K. Marx, *K*, en *OME,* 40, 200. Como afirma Habermas, "la célebre frase de que la constitución de los cinco sentidos ha sido un trabajo de toda la historia universal debe entenderse literalmente"; J. Habermas, 38.

56 La expresión es de N. Grimaldi, 39.

57 K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 306.

58 "El gran papel histórico del capital es *crear* este *trabajo excedente*, este trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia; y su misión histórica está acabada tan pronto como por una parte las ne-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

condiciones requeridas para que el trabajo llegue a ser, en la sociedad comunal, "la actividad creativa de autorrealización, que, de acuerdo con Marx, es libertad real"[59].

En esta sociedad comunal, el trabajo necesario queda transferido a la máquina[60], y la verdadera medida de la riqueza ya no reside en el tiempo de trabajo (el tiempo que cuesta producir algo), sino en el tiempo disponible (*disposable time*) de todos[61].

La máquina hace posible, pues, la creación de tiempo disponible, la reducción del tiempo de trabajo y la riqueza humana. Se entiende, pues, que Marx considere que la primera ley económica de la sociedad sea la economía del tiempo y que esta forma de economizar alcance su plenitud en virtud de los medios, o sea, en virtud de la forma industrial de constituir el mundo en un plexo medial de carácter técnico.

El tiempo libre es aquél destinado a las nuevas necesidades[62]: aquéllas que están relacionadas con las actividades y relaciones de la libre individualidad, "basada en el desarrollo universal de los individuos, y en la subordinación a los mismos de su productividad comunitaria, social, de su patrimonio social"[63]. En el tiempo disponible, el trabajo se puede convertir en una *necesidad interna* y, por tanto, en una actividad libre.

---

cesidades se han desarrollado hasta tal punto, que el trabajo excedente por encima de lo necesario es una necesidad general, que procede de las mismas necesidades individuales (...); finalmente, su misión está cumplida, cuando mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, que el capital (...) constantemente impulsa hacia adelante, dichas fuerzas productivas adquieren un nivel tal, que la posesión y la conservación de la riqueza general sólo requieren por una parte un tiempo de trabajo menor para la sociedad, y por otra la sociedad trabajadora se enfrenta científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, (...); es decir, que deja de existir el trabajo, en el que el hombre hace lo que las cosas pueden hacer por él"; K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 265-266. Ver también, *GR*, en *OME,* 22, 97.

59 C.C. Gould, 107. "Solamente si el trabajo se convierte en una necesidad interna para el hombre, podemos referirnos al trabajo como a una actividad libre". I. Meszaros, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978, 174.

60 "deja de existir el trabajo, en el que el hombre hace lo que las cosas pueden hacer por él"; K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 266.

61 K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 265.

62 A. Heller, 153-157.

63 K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 85-86. Todo ello es el resultado de la *hybris* capitalista: la aspiración sin pausa por la forma general de la riqueza. "El capital constriñe al trabajo por encima de los límites de su necesidad natural, y de esta forma crea los elementos materiales para el desarrollo de una individualidad rica, que es igualmente universal tanto en sus aspiraciones de producción como de consumo, y cuyo trabajo no se presenta consiguientemente como trabajo, sino como desarrollo total de la actividad misma, en la cual la necesidad natural ha desaparecido en su forma inmediata, porque la necesidad natural ha sido sustitui-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

c) Tiempo de la necesidad, tiempo de la libertad.

La última palabra de Marx al respecto (libro III de *El Capital*) parece clara: el reino de la necesidad no podrá abolirse. Lo que sí parece posible, en cambio, es constituir sobre él o a partir de él, el reino de la libertad.

En el reino de la necesidad, cabe que los productores asociados "regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego y que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana"[64]. Lo que define a este ámbito de necesidad es que la relación entre trabajo, por un lado, y finalidad y necesidades, por otro, es externa y, por tanto, impuesta. El tiempo de la necesidad sería, pues, una temporalidad humana completamente vertida a lo exterior y, por tanto, no "llenada", no "saturada": vacía como tal.

Habermas ha visto bien que la imposibilidad de anular la necesidad y, por consiguiente, el tiempo de la necesidad, radica en que "la unidad entre sujeto social y naturaleza que se origina "en la industria" no puede suprimir la autonomía de la naturaleza ni el residuo de la ineliminable condición de ajena que está inserta en su facticidad. Como correlato del trabajo social, la naturaleza conserva tanto su *autonomía* como su exterioridad en relación con el sujeto que dispone de ella"[65].

"El reino de la libertad comienza cuando cesa el trabajo impuesto por la necesidad y finalidad externas"[66]. Se caracteriza por el hecho de que el trabajo es ejercido en la forma de *necesidad interna* y el desarrollo de la fuerza humana aparece como fin en sí mismo. El tiempo de la libertad es, pues, una temporalidad humana vertida en las necesidades multidimensionales y constantemente enriquecidas, en devenir, tanto de la libre individualidad como del género: el tiempo de la individualidad y el tiempo genérico de la humanidad se funden en uno. Se

---

da por una necesidad producida históricamente"; K. Marx, *GR*, en *OME*, 21, 266.

64 K. Marx, *El capital*, libro III (Siglo XXI, 1044).

65 J. Habermas, 41. También Alfred Schmidt ha sostenido que, de un modo dialéctico, el reino de la libertad conserva en sí el de la necesidad, como momento imposible de anular. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977, 158.

66 K. Karx, *El capital*, libro III. Marx declara expresamente en este texto que el reino de la libertad, constituido por el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí mismo, no puede aflorar más que sobre la base del reino de la necesidad. Muy probablemente sea esto lo que hizo declarar a M. Horkheimer en su *Teoría Crítica* que lo que Marx se había representado como socialismo no era en realidad otra cosa que el mundo administrado. La vieja idea saint-simoniana de la "administración de las cosas" late ciertamente en el espíritu del texto.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

trata, por tanto, de un tiempo saturado, lleno, externo a la estricta actividad productiva, pero únicamente posible por ella.

¿No resulta sorprendente o incluso incoherente, que, después de hablar de una metábasis organizativa (del espacio al tiempo) se hable aquí de "tiempo vacío" y "tiempo lleno"? ¿Acaso no implica esto una cierta espacialización del tiempo humano?

d) La espacialización del tiempo: "vacío" y "lleno" como categorías ontológicas.

"El tiempo es el espacio en que se desarrolla el hombre. El hombre que no dispone de ningún tiempo libre (...) es menos todavía que una bestia de carga"[67].

La esfera del tiempo libre posibilita ciertamente el desarrollo de la libre individualidad, pero necesita ser llenado de nuevas necesidades. La alusión espacial parece completamente pertinente. Y en el fondo lo es, porque las categorías espaciales ("vacío" y "lleno") desempeñan en el pensamiento de Marx un lugar central: alcanzan un valor ontológico.

Tanto el tiempo de la necesidad como el de la libertad son temporalidades productivas, absorbidas por el único interés humano, que es el interés práctico. Y ese interés, desde el hombre primitivo al hombre de la sociedad socialista, no estriba tanto en la producción, como en la *apropiación*: "no es ni el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, (...) en una palabra, el desarrollo del individuo social, el que se presenta como la gran piedra angular de la producción y de la riqueza"[68].

Que el hombre sea para Marx un ser objetivo, significa ciertamente que se caracteriza por poseer un objeto fuera de sí, y que la objetivación es condición de su ser natural. Como es sabido, es a través de la actividad específica humana –el trabajo– como el hombre elabora su propio mundo objetual[69]. Pero la objetivación no sería tal sin *apropiación*, sin llenar un vacío que existe de entrada: "El trabajo es, por de pronto, un proceso entre ser humano y naturaleza, (...). El ser humano se enfrenta con la materia natural como fuerza natural él mismo. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad

---

67 K. Marx, *Salario, precio y ganancia*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1968, 74.
68 K. Marx, *GR*, en *OME*, 22, 91.
69 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 353-354.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

(...), con objeto de apropiarse la materia natural de una forma utilizable para su propia vida"[70].

Polo siempre ha interpretado en términos ontológicos la relación que Marx establece entre objetivación y apropiación. En el Tercer Manuscrito se sostiene explícitamente que la afirmación ontológica de la esencia humana requiere la presencia sensible de su objeto: "Las *sensaciones*, pasiones, etc. del hombre, no sólo son características (estrictamente) antropológicas, sino verdaderas afirmaciones ontológicas de la esencia (naturaleza humana); y necesitan de la presentación *sensible* de su *objeto* para poder afirmarse realmente a sí mismas"[71]. La presencia sensible del objeto es el momento de la apropiación, del "llenado" de un "hueco ontológico" que afecta al hombre como "ser de necesidades". Como veremos de inmediato, sólo desde esta categorización ontológica, se acierta a entender la noción marxiana de proletariado, como aquella situación humana de pura miseria o menesterosidad.

Alcanzamos de este modo el momento culminante del diálogo que Polo entabla con Marx respecto del habitar. Ese momento se articula en torno a dos grandes cuestiones: el hombre como ser de necesidades, y la pretensión marxiana de ligar el destino intrahistórico del hombre al desarrollo de la técnica. Obviamente, el tratamiento de estas cuestiones representa también la culminación de este trabajo.

IV

1. El radical moderno: el principio del resultado.

El pensamiento moderno considera en general que la vida consiste en autorrealización, y que el hombre es un viviente a la búsqueda de sí mismo en el modo del producir. "Vivir es producir, porque de entrada el hombre es negativo, vacío, indeterminación. Lo positivo es lo producido. (...) El hombre, para Marx, como todo animal, es un ser necesitante (*Naturwesen*), pero también es el animal que construye las condiciones objetivas de su existencia (*Gattungswesen*). El valor del trabajo reside en el resultado del trabajo. (...). El principio del resultado es

---

70 K. Marx, *K* en *OME,* 40, 193. Y también en el libro I de *El capital* aparece nuevamente el mismo concepto de apropiación: "El proceso de trabajo (...) es actividad finalista para la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para necesidades humanas (...)"; *K*, en *OME,* 40, 200.

71 K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 405.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el fundamento postergado, por cuanto que antes de él sólo existe un necesitar que ha de colmarse recuperándolo"[72].

Esta metafísica de la producción de la que ha hablado profusamente Heidegger, y que inspira la modernidad, lleva a postergar la radicalidad y ponerla en el resultado, en el producto. Desde aquí, "la vida se plenifica en la recuperación (*Wiedereinigung*)"[73]. Ya hemos visto, en efecto, que, según Marx, la esencia humana se afirma en la apropiación del producto. El análisis poliano de esta tesis se lleva a cabo según una doble línea, que expongo a continuación.

a) En primer lugar, Polo recupera la noción de *interés*. Hemos visto que el interés marxiano es un interés completamente práctico[74]: el interés por la propia autorrealización, pues en definitiva somos nuestro propio resultado. Según Polo, la metafísica de la producción de la que habla Heidegger, viene a ser como la otra cara de una obsesión espacialista, para la cual organizar es ante todo "poblar de medios" –o sea, *habitar*– el espacio; "para ello, a su vez, es menester la indeterminación del espacio. Pues bien, el interés (...) presupone una indeterminación interior previa a la actividad autorrealizadora. De entrada soy informe, un vacío. (...) La autorrealización es la organización del espacio interior, dinamismo constructor. Pero entonces mi actividad espontánea y el interés son lo mismo"[75]. Ya se vió en su momento cómo el problema de "llenar" el tiempo, suponía en realidad una espacialización del tiempo. Polo quiere poner de manifiesto, cómo, a pesar del énfasis temporal en la consideración del proceso de autorrealización en términos de producción y apropiación, el planteamiento de fondo continúa siendo espacial. Por eso, el hombre marxiano es inicialmente un vacío sin formalidad humana.

---

72 L. Polo, "La Sollicitudo rei socialis. Una Encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 83 (cit. "La Sollicitudo"). Polo formula esta misma idea en diversos lugares y de diferentes maneras. Así, por ejemplo: "el trabajo, la *práxis* humana, está al servicio de una necesidad antecedente por satisfacer. Lo previo en absoluto del hombre es necesitar. (...)

La actividad autorrelativa (ciertamente, se enuncia una imposibilidad) de un ser que es necesidad de antemano ha de ser de índole kinética. Si todo lo que cabe hacer es satisfacer una necesidad, se desvanece cualquier otro objetivo. Con lo cual la optimación se ha eliminado"; L. Polo, *Presente y futuro*, 124.

73 L. Polo, *Presente y futuro*, 84.

74 Por si existiera alguna duda todavía, ahí va este otro texto: "la solución de las antinomías *teóricas sólo* es posible *prácticamente*, por la energía práctica del hombre. Por consiguiente, su solución no es de ningún modo simplemente una tarea del conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, insoluble para la filosofía, precisamente porque ésta no ha visto en ella *más que* un problema teórico"; K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 384.

75 L. Polo, "Las organizaciones", 106-107.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La indeterminación moderna del espacio físico es el marco cosmológico para la indeterminación de una intimidad interpretada como un vacío "del que arranca una espontaneidad sin forma"[76], que alcanza ulteriormente determinaciones formales con el carácter de resultado. La prueba de que esta forma de comprender a Marx es adecuada, la encontramos en la nocion marxiana de "proletariado". Con esta noción Marx quiere reflejar la condición ontológica de *miseria pura*. ¿En qué consiste dicha condición desde un punto de vista general? En una dinámica tendente a una configuración interna, pero que ni la ha alcanzado ni la puede alcanzar, porque ésta permanece en una situación exterior y ajena. Esa situación de separación sólo puede ser descrita como miseria, escueta desgracia. "El proletariado es el hombre explotado, depauperado, por cuanto completamente privado del resultado de su dinámica configurante. La interpretación marxista del trabajo es anticuadadamente moderna. El trabajo es la dinámica que transforma, que crea valor, pero si no es primariamente formal en el momento del trabajador y si el valor terminal del trabajo es arrebatado, se constituye la situación de miseria ilimitada"[77].

En efecto, todas las notas que definen la existencia proletaria confluyen en una que las domina y engloba a todas: abstracción (indeterminación o carencia de forma humana). El tiempo del contrato salarial es un tiempo abstracto; el trabajo separado de su producto es también un trabajo abstracto; y, finalmente, su existencia misma es también una abstracción, pues no existe un solo producto en el que su vida o una parte de ella puede reencontrarse[78]. De ese trabajo abstracto se ocupan "individuos abstractos"[79]. El proletariado es, pues, la humanidad desprovista de su realización genérica[80], o sea, de toda configuración humana lograda a través del proceso de objetivación.

Ahora bien, la noción de proletariado carecería de sentido si el trabajo fuera ya primariamente formal en el momento de la producción, pero resulta que, según Marx, no lo es. El hombre se humaniza en el momento de la apropiación de lo producido[81]. Por eso mismo, la situación de pura miseria refleja una condición ontológica extrema: la carencia –por separación– de todas las determinaciones formales del género, o lo que es igual, del pasado productivo de la humanidad entera. Dicho pasado es el capital.

---

76 L. Polo, "Las organizaciones", 107.

77 L. Polo, *Presente y futuro*, 101.

78 K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 349-350.

79 K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 286.

80 K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 355-356.

81 "Lo humano no se consuma como producto del sujeto, sino en la recuperación del producto por el sujeto. (...) Con otras palabras, la pretensión de sí mismo es satisfecha en el modo de una apropiación"; L. Polo, *Hegel*, 270.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Marx está queriendo pensar el "llenado" de un vacío ontológico inicial como el *resultado* del proceso por el que el hombre alcanza a habitar técnicamente el mundo[82]. Polo designa esto como una metafísica del útil que no transciende en realidad el plano de la ontología categorial.

b) Si en la objetivación, la actividad productiva –precisivamente considerada– no es de suyo actividad configurante, formalizadora, ello se debe a que la noción marxista de *práxis* es en realidad una noción comprendida y utilizada en sentido kinético. En rigor, equivale a *transformación*, en la cual, como es sabido, existe *actio* y *passio*. Polo lo describe así: "El ser como pura necesidad antecedente no es operativamente sino transformación consecuente. La transformación tiene como destino satisfacer la necesidad: se ha cerrado un círculo del que no es posible salir: se inicia como *kínesis* para retornar de igual modo; es una inmanencia al revés, una inmanencia que es la última palabra.

(...) Si sólo puede vivir transformando, ¿qué es el viviente humano? Un ser agresivo, que incide en el resto sin respetarlo porque lo tiene que asumir en su propia órbita para hacerlo útil en orden a su previo vacío interior (...)"[83].

La comprensión del vivir y de las operaciones vitales, incluso del propio trabajo, en clave tecnológica, como un transcurrir pragmático, es propia, según Polo, de la mentalidad burguesa. "La raíz de la mentalidad burguesa está en suponer que el hombre es un ser transformante por ser un ente problemático"[84].

Ahora bien, aquí hay una falta de comprensión de cuál sea la índole de la operación vital. Esta no es ningún movimiento "a la búsqueda de resultados", ningún transcurrir pragmático. Aquí se ha perdido lo intrínseco de la operación vital. Se da la paradoja de que la actividad vital por excelencia para Marx, o sea, el trabajo, únicamente deviene libre manifestación de sí[85] y "primera necesidad vital"[86], cuando el proletariado, como clase del universal, asciende del universal abstracto al universal concreto; o sea, cuando se apropia de toda la riqueza genérica. El trabajo se "vitaliza", propiamente hablando, en la apropiación. Mientras tanto, en tanto que operación meramente subjetiva, no es una operación vital.

---

82 "El marxismo postula una culminación histórica en que no sólo estará asegurado el reparto equitativo de bienes, sino que, además, la producción económica será poco menos que automática: el progreso sustituirá el trabajo por la máquina (...)"; L. Polo, *Hegel*, 271.

83 L. Polo, *Presente y futuro*, 125.

84 L. Polo, *Presente y futuro*, 125.

85 K. Marx, *MEF*, en *OME*, 5, 292-293.

86 K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, en *OE*, III, 15.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

¿No ocurrirá que, como sugiere Polo, la comprensión marxiana de la vida está ciertamente determinada a partir de esa *radical pretensión de sí*? ¿No sucederá en definitiva que, en Marx, se da una hipertrofia de la condición de habitante que presenta el hombre, y que, por eso mismo, las operaciones vitales son entendidas según el modelo de las operaciones productivas? Todo ello nos lleva de nuevo, para terminar esta vez, a la técnica.

2. La culminación de la historia y el estatuto de la técnica.

La idea marxiana de una culminación histórica –obviamente, de carácter intrahistórico– presenta en realidad al menos tres implícitos: en primer lugar, que la actividad intrahistórica del hombre está condicionada por el nivel que en cada época alcanza la técnica y la correlativa forma de organización social; en segundo lugar que el ser humano vincula necesariamente su propia teleología al trabajo, como actividad finalísticamente orientada; y, finalmente, que cabe hablar de culminación, porque cabe pensar en una saturación de las posibilidades factivas; dicho de otra forma, porque cabe pensar en un *definitivo habitar* en el que cada hombre, por realizar plenamente en él la entera humanidad, afirma su estricta mundanidad, su exclusivo interés por el mundo. Este último implícito –la idea de un habitar o instalación mundana definitiva– tiene como condición de posibilidad la constitución del poder social como poder propio y no ajeno[87]. La idea de un habitar definitivo es el equivalente inmanentista de "la última morada": la morada de un ser que se sabe plenamente criatura de sí mismo..., lo cual –por supuesto– es ateísmo *simpliciter*. O, como dice Polo, "la confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su hacer es mero ateísmo"[88].

Ahora bien, ¿se puede esperar realmente esto de la técnica? ¿Ha comprendido Marx certeramente el estatuto de la técnica? ¿Tiene sentido el proyecto de una tecnogénesis de la humanidad? Todas estas preguntas, más otras que podrían sumarse, se reducen en definitiva a estas dos: ¿podemos advertir en el despliegue de la técnica, y en especial de la técnica moderna, una dirección y sentido acordes con la idea de una culminación histórica? ¿Hay una verdadera objetivación de la realidad humana en el término del proceso productivo?

Veamos la argumentación que desarrolla Polo. "La actividad intrahistórica del hombre no está condicionada por el nivel en que cada época alcanza la técnica y la correlativa organización social, sino que

87 K. Marx, *La ideología*, en *OE*, I, 33.
88 L. Polo, "La Sollicitudo", 94.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

su misma configuración como proceso queda englobada en el significado general de la Historia. Este significado es el de una situación. La Historia es situación de la libertad. La técnica, por ser intrahistórica, pertenece al orden de una posibilidad continuamente renovada pero insaturable y es, por tanto, insuficiente cualquiera que sea el nivel que alcanza, para resolver el problema del sentido humano"[89]. En este denso texto se contiene una crítica neta a la idea de una culminación histórica según la línea del habitar. Conviene, por ello, desmenuzarlo un poco, para considerar detenidamente las diversas cuestiones que están aquí en juego.

2.1. La cuestión del ser humano sufre una distorsión insuperable si se la coloca en el plano de lo producido: el hombre no es ni puede ser un resultado, un producto. ¿Por qué?

El resultado, el producto está suscitado por la actividad humana y queda a disposición de ella, que continúa haciendo contando con él y desde él. "La acción suscita haciendo-se-ella: lo factible es tanto lo producido como el hacer; no es tan sólo ni principalmente un hacer que haga el producto, sino un hacer-posible él mismo"[90]. Los productos están en la acción en tanto que la configuran, y la acción productiva los suscita sin detenerse en ningún término último que la configurara de tal forma que la acción no pudiera ya proseguir o no diera más de sí: "Por lo mismo, el *ámbito* de la producción es insaturable: es imposible que dicho ámbito equivalga alguna vez a un conjunto determinado de resultados que lo colme (tal ámbito no es una totalidad dada)"[91].

Que la generalidad del ámbito práctico no sea factible –aunque sí pensable, en tanto que idea– permite que el hombre pueda proseguir siempre su hacer. Con palabras de Polo: permite "la apertura de un futuro práctico posible"[92].

2.2. Como vemos, el hacer humano guarda una estrecha relación con la temporalidad humana: "Los resultados entrañan para el hacer humano la apertura de posibilidades en correlación exacta con el modo como quedan incorporados al hacer mismo: se cuenta con ellos; pero no sólo están ahí, cerca, sino previamente "dentro". Y esto quiere decir que son "inesquivables": el hacer sólo puede continuarse a través de ellos"[93].

Resulta de gran importancia vencer la tentación de pensar el plexo medial únicamente en términos espaciales. Es preciso pensarlo también según el vector temporal. Desde dicho vector, la acción productiva

89 L. Polo, *Hegel*, 272.
90 L. Polo, "La Sollicitudo", 90.
91 L. Polo, "La Sollicitudo", 90.
92 L. Polo, "La Sollicitudo", 90.
93 L. Polo, "La Sollicitudo", 91.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

consiste en "la conexión entre las posibilidades (unas posibilidades escuetamente operativas) y la inesquivabilidad (que es una peculiar forma de necesidad, puesto que solamente vale en orden a las posibilidades operables) (...)"[94]. Las acciones humanas se renuevan –a veces, de un modo insospechado–, modificándose a lo largo de su propia constitución, o en el "entrecruzarse" con otras acciones, en virtud de su peculiar conexión posibilidad-inesquivabilidad.

2.3. Lo más peculiar de la índole del actuar humano son las posibilidades abiertas por los resultados y más allá de ellos. Recordemos que "las posibilidades poiéticas son *hechos* en cuanto que tales, y permiten continuar haciendo"[95]. En cuanto sujeto de acciones productivas o agente pragmático, el ser humano no sólo cuenta con sus facultades, que ciertamente *posibilitan* su acción. Sus propios productos son, *en cierto modo*, "facultades segundas", que hacen posible la continuidad de la acción, y desde ella nuevos productos a su vez. "La interpretación de la acción humana como autoposibilitada en atención a productos no es una transgresión del principio de finalidad. Las posibilidades nacen como la acción, en cuanto suscita productos, desde estos últimos, y permanecen, si se realizan, en ella misma en orden a nuevas producciones. La producción sugiere que el fin último del hombre no está a su alcance de una manera infalible"[96].

No hay problema alguno en reconocer que el sentido finalista de las acciones humanas no puede perfilarse al margen de los objetos técnicos, y de los propios desarrollos que estos presentan[97]. Marx no se equivoca al hacerlo. La historia humana no puede desarrollarse al margen de los requerimientos prácticos del habitar; otra cosa completamente diferente es que se reduzca a ellos o que consista en ellos. Con otras palabras, Marx es bien consciente –y en ello acierta plenamente– de que existe una relación entre las nociones de producción técnica, sociedad, historia y libertad. Sin embargo, su comprensión tanto de las nociones como de su relación y seriación no es la adecuada: el hombre no puede vincular por entero ni su condición de ser social, ni de ser histórico, ni mucho menos su libertad personal a su pura condición de habitante.

Muchas razones podrían darse para afirmar esto; la que aquí resulta pertinente por mor de la línea argumentativa seguida hasta el momento es la siguiente: el estatuto de la técnica, y muy especialmente de la técnica moderna no permite realizar la pretensión de autorrealización.

---

94 L. Polo, "La Sollicitudo", 91. "El progreso técnico se articula en la medida en que conserva una objetivación y en la medida en que esa conservación no es inerte, es decir, en la medida en que a partir de ella algo se hace posible"; L. Polo, *Presente y futuro*, 135.

95 L. Polo, "La Sollicitudo", 92.

96 L. Polo, "La Sollicitudo", 92.

97 L. Polo, *Presente y futuro*, 135.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Con otras palabras, el sentido intrahistórico del proceso técnico no basta para asegurar ni el sentido de la sociedad, ni el sentido de la historia, ni el de la libertad. Ni el sentido de todas ellas se da en forma de resultado o de culminación, ni la técnica puede culminar de suyo.

"El hacer se proyecta hacia adelante y abre lo inédito. Pero esta proyección no es absoluta, ya que requiere la conservación de lo antes suscitado. En ningún momento las posibilidades al alcance son infinitas, sino que se constituyen siempre (...) en el modo de un horizonte. Este horizonte es delimitante, pero no determinante, puesto que es horizonte en virtud de las posibilidades factivas"[98]. La acción productiva humana no posee *en sí misma* un horizonte último que pueda significar su culminación. Mucho menos, si nos atenemos al peculiar estatuto de la técnica moderna.

2.4. "Un examen más ponderado que el de Marx nos permite advertir en el despliegue de la técnica moderna una dirección y un sentido completamente opuestos a la idea de una culminación histórica"[99].

Lo característico de la producción moderna estriba en que el producto –el utensilio– es portador de un sentido y horizonte de virtualidades propio: "El utensilio lanza al hombre más allá a partir de sí, lo proyecta según una capacidad configuradora que le es propia, y en modo alguno lo termina en condiciones de ser recuperado subjetivamente. (...) El utensilio no se articula con su producción como mero resultado, puesto que no es un simple término, sino el enclave que exige una nueva acción humana"[100].

El instrumento presenta, como si dijéramos, un *valor añadido* a la finalidad de su producción, por el que es capaz de conjugar acciones diferentes o no exactamente adecuadas a las previstas. También podríamos hablar de la *complejidad semántica* de la técnica moderna, que otorga al utensilio cierta autonomía respecto tanto del hacer originario que le dió vida, como de las posibilidades factivas que se alojan en él. También podría hablarse simplemente del poder factivo autónomo del utensilio.

El estatuto propio de los medios es hoy más problemático que nunca. Depositar en ellos toda la esperanza humanizadora arroja un déficit teleológico aterrador. "El marxismo viene a ser una polémica aguda en torno a los medios con un neto déficit teleológico.

Producción y distribución de medios, como categorías centrales de una visión del mundo de la vida humana, señalan una insuficiencia teórica que repercute en la captación misma del ser del medio. Sin duda,

---

98 L. Polo, "La Sollicitudo", 93-94.

99 L. Polo, *Hegel*, 276.

100 L. Polo, *Hegel*, 276-277.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el vacío de los fines, ha llamado la atención de algunos marxistas y se ha procurado llenarlo. (...) ¿Qué hacer, además de medios? ¿Qué hay más allá de los medios, sin lo cual estos últimos son pura insignificancia o atroz arbitrismo en su uso? La planificación central, esto es, el monopolio instrumental, entraña la abrumadora nivelación del hombre con las *cosas* con que hace su vida, al quedar comprometido sin residuos en hacerlas"[101].

Si se acepta sin más que el hombre es tan sólo un ente *entre* los entes, y que semejante *interesse* queda monopolizado por un interés práctico de asentamiento y logro de morada permanente, el tedio es inevitable, entre otras cosas, porque, al no poder comprender el ser del medio (ello exigiría una intención teorética superior al puro interés de instalación en el mundo), el plexo en su totalidad aparece como un sinsentido: "el hombre se ensimisma al no vislumbrar sentido a una existencia consumada en el inter-cambio, es decir, en el plano de los medios sin finalidad.

Por lo demás, las dificultades de la comprensión del *ser* del medio en estas posturas escapan a la obvia observación clásica de que el hombre no se limita al ejercicio de una conducta medial, sino que capta la razón misma del medio y, por lo mismo, su relación a los fines"[102].

El tedio vital –como correlato del gigantismo tecnológico– es una de las posibilidades humanas. La otra, bien clara, es el terror, si advertimos la progresiva pérdida de control humano en los procesos técnicos. El terror comparece cuando la posibilidad de que el ser humano no ya se recupere –cosa que es ontológicamente imposible–, sino que simplemente se reconozca en las virtualidades factivas a que le arroja el utensilio, empieza a ser problemática o nula. Un "homo cybernéticus" es en sí mismo una realidad virtual que habita a su vez en el interior de otra realidad virtual. "La técnica moderna se opone directamente, no ya al marxismo, sino a toda intención de lograr una finalidad estable dentro del progreso técnico"[103].

El estatuto de la técnica moderna conduce al tedio, al terror o simplemente al nihilismo pragmático, cuando se ha querido hacer del proceso técnico un proceso ontogenético del hombre según un vector, que ciertamente es un radical antropológico, pero no el único: el habitar.

Al actuar así, la pretensión de autorrealización del hombre nuevo –del hombre prometeico– termina en una formidable paradoja, que, de algún modo, define nuestra actual situación cultural: "Nos movemos en un mundo pensado, inventado, provocado por la actividad humana. Y, sin embargo, la técnica se escapa a todo control previo porque po-

---

101 L. Polo, *La vida buena*, 21.
102 L. Polo, *La vida buena*, 22.
103 L. Polo, *Hegel*, 272

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

see una capacidad de desarrollo estrictamente ulterior y por tanto, en última instancia, imprevisible"[104]. No parece posible, en esta situación, pensar en una culminación histórica sobre la base del desarrollo técnico.

2.5. Finalmente, una última observación al hilo de la idea poliana de que el marxismo es un pensar anticuadamente moderno o, lo que es igual, "que la modernidad de Marx es arqueológica"[105].

Me atrevo a ofrecer una exégesis particular de este texto: sólo en tanto que Marx acepta y da por buena la autocomprensión de la sociedad civil burguesa como sociedad mercantil –esencialmente económica y tecnológica–, cabe entender su propuesta de que la sociedad comunal post-capitalista –el comunismo–, requiere la relegación de la economía al ámbito de la pura necesidad y, para ello, el completo desarrollo de los automatismos mecánicos productivos[106]. Sólo un teórico cuyo horizonte de comprensión del futuro social sea la abundancia y la completa tecnificación de la producción, puede decretar que existe la posibilidad futura de una forma de organización social en la que ya no sea necesario por el hombre el economizar. Ahora bien, este horizonte de comprensión es completamente moderno; más aún, es justamente el de un liberal radical.

Así pues, según la interpretación que aquí se propone, en Marx coexisten al menos dos tipos de representaciones sociales de la realidad. Uno procede de la ideología económica, y le lleva a categorizar la vida social con las categorías propias de la Economía Política burguesa. Según estas categorías, el progreso, o sea, el futuro social, se comprende con las siguientes representaciones: trabajo, autocreación, apropiación, abundancia, progreso tecnológico, tecnificación de la producción, imperio de la máquina... etc. El otro tipo de representaciones procede de la ideología radical revolucionaria, y en ella el futuro social es captado con otra óptica: libertad sustantiva frente a libertad

---

104 L. Polo, *Hegel*, 278. Un pensador marxista heterodoxo, Cornelius Castoriadis escribe: "Esta crítica de la técnica, Marx no lo ha hecho, y no *podía* hacerla. Y ello está profundamente ligado con su concepción de la historia: como en Hegel, la Razón o el Espíritu del mundo, en Marx, es la racionalidad encarnada en la técnica ("el desarrollo de las fuerzas productivas") lo que hace avanzar la historia. Por ello, si se quiere pensar en una perspectiva autogestionaria, su autonomía, de autogobierno de las colectividades humanas, Marx y el marxismo funcionan como enormes bloques macizos que obturan el camino"; C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986, 80.

105 L. Polo, *Presente y futuro*, 124.

106 La modernidad de Marx quedaría, pues, reflejada en la vinculación –típicamente moderna– del habitar al *desarrollo* y en la convicción de que los "efectos perversos" que provoca éste, serán solucionados en el futuro con el incremento del desarrollo. R. Alvira, "Habitar y cultivar", *Persona y Derecho*, 1.994* (30), 33.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

formal, socialidad inmediata, absoluta transparencia de las relaciones sociales, igualdad como reconocimiento universal de la humanidad en cualquier hombre... etc. Desde aquí, el futuro social consiste ante todo en el triunfo definitivo de la socialidad comunal: una socialidad compuesta de individualidades ricas, subjetividades polifacéticas y no unilateralizadas por el modo de producción capitalista.

Marx, como pensador dialéctico que es, intenta una síntesis entre ambas formas de representarse socialmente la realidad. En ese sentido, su pensamiento contiene el mayor número de representaciones sociales que componen el *imaginaire* social del s. XIX. Otra cosa distinta es que todas esas representaciones sean verdaderamente conciliables entre sí.

A partir de aquí, cabe la pregunta cuya respuesta no resulta nada fácil: ¿cuál de estos dos conjuntos de representaciones ha tenido hasta el momento mayor potencial revolucionario, o sea, transformador de la realidad, y cuál lo sigue teniendo? En la respuesta a esta pregunta aparecerán más preguntas, como veremos.

Si la organización industrial de la producción basada en la tecnología maquinista es lo que realmente otorga sentido a la totalidad del proceso histórico, y eso es lo que Marx afirma expresamente, entonces, *en orden al habitar*, la revolución verdaderamente decisiva ha sido la revolución capitalista de los medios de producción. El capitalismo habría instalado provisionalmene al ser humano en un mundo habitable, al desarrollar el *maximum* de medios. Lo que se precisaría para que dicha instalación fuese definitiva –afirmación de la radical mundanidad y practicidad del interés humano– es que tal mundo fuese plenamente *suyo* (del hombre, en tanto que *Gattungswesen*). Esa vendría a ser la tarea del socialismo: terminar y consagrar la plena instalación del género humano en un mundo habitable, verdaderamente *suyo*.

Desde aquí resulta sugestivo pensar que la aplicación marxiana de la dialéctica –un método lógico, al fin y al cabo, aunque para Marx tenga un alcance ontológico– al proceso de transformación social operado por el capitalismo, aboca a una tesis: el socialismo es el desarrollo *lógico* del capitalismo. Ahora bien, ¿cuál es realmente la lógica a la que nos referimos? La lógica del habitar, el *lógos practikós* de carácter técnico-productivo. ¿Y esa lógica es intrínsecamente dialéctica? Pues realmente, no. Ni la técnica ni la producción industrial o post-industrial pueden pensarse ni ejecutarse con lógica dialéctica. Ninguno de los lenguajes formales que soportan hoy el habitar humano –y no son pocos, piénsese simplemente un momento en los lenguajes cibernéticos– está construido u opera sobre lógica dialéctica.

Los elogios que Marx dirige al capitalismo en las primeras páginas de *El Manifiesto Comunista*, o en los *Grundrisse* o en *El Capital*, declaran su convicción de que, *en orden al habitar*, ningún otro modo de producción podía haberlo hecho mejor. De acuerdo con este vector

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y esta lógica –la del habitar– el socialismo no representa en rigor la negación del capitalismo, sino su afirmación más radical: el hombre es un habitante, un *habiente*, un ser que proyecta por entero al mundo el interés de su capacidad de tener corpóreo-práctico, y hace del mundo lo único interesante. En suma, el socialismo representa la radicalización igualitaria del capitalismo, cuando precisamente sostiene que esa morada que la humanidad ha construido a lo largo de la historia –el mundo– es *su* única y *definitiva* morada, y que en la forma social de habitarla es como surge el hombre nuevo. Ahora bien, ¿es verdaderamente discernible *en términos de estilo de vida*, por tanto, en términos socio-culturales, esta descripción del mundo como morada definitiva del hombre polifacético y pluridimensional, de la actual sociedad informatizada y de consumo de masas? ¿Resulta discernible significativamente –o sea, en términos de sentido vital– la forma de relacionarse con los medios que, en la mente de Marx, tendría el hombre socialista, con la que vive el hombre de nuestras sociedades más avanzadas?

Fernando Múgica
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra