

Antonio Salamanca Serrano

**LAS FUERZAS ESENCIALES
DEL FLORECIMIENTO**

versus

**GUERRA CONTRA
LA NATURALEZA HUMANA**

capitalismo transhumanista
versus revolución de los *humanish*



El iusfilósofo cordobés realiza un trabajo serio, riguroso y profundo, desglosando la estructura funcional tridimensional del sistema de necesidades y capacidades con un estudio interdisciplinar y pormenorizado de las principales teorías y los más importantes pensadores y pensadoras relacionadas con las necesidades y/o las capacidades humanas: en el ámbito de la filosofía (Marx y Martha Nussbaum); desde la antropología (Bronislaw Kasper Malinowski, J. Savulescu y N. Boström); en la psicología (Abraham Maslow y Erich Fromm); en la economía (Amartya Sen, Meghnad Desai, M. Max Neef y Julio Boltvinik); desde la sociología política (Len Doyal, Ian Gough y Sabina Alkire); y finalmente, desde el derecho (J. Finnis y María José Añón). Tras ese análisis, la propuesta propia de Salamanca es toda una detallada descripción de lo que para él son los distintos elementos que conforman la estructura del sistema de necesidades y capacidades del homo sapiens sapiens: a) necesidades/capacidades comunicativas (afectivas) con sus expresiones ecoestética, ero-económica y político-institucional; b) necesidades y capacidades cognitivas con la aprehensión de la realidad o de los hechos (información), el análisis sistémico de los hechos y la explicación de los mismos; y c) las necesidades y capacidades efectivas (volitivas) conformada por la liberación de la energía, la autodeterminación y la ejecución histórica. Asimismo, Antonio Salamanca, desde un plano axiológico o valorativo, y deducido del mismo plano material y práctico de la naturaleza humana, cuestionando así la falacia naturalista, afirma que la producción y reproducción de la vida de los pueblos es el principio ético material universal y crítico de cualquier posición moral relativista y subjetivista, ya que los humanos no podemos escapar de nuestra condición moral biológica y material que es inherente a nuestra naturaleza, porque continuamente estamos obligados a optar entre acciones que producen y reproducen la vida y otras acciones que producen y reproducen la muerte. Por ello existe un estrato moral biológico sobre el que nuestro autor constata un sistema de valores y disvalores morales de la naturaleza humana: el biovalor de la comunicación (belleza, amor y justicia/fealdad, odio e injusticia), el biovalor de la verdad (sinceridad, diálogo y conocimiento/engaño, monólogo y dogmatismo) y el bio-valor de la libertad (liberación, autonomía y responsabilidad/esclavitud, heteronomía e irresponsabilidad).

David Sánchez Rubio
Facultad de Derecho
Universidad de Sevilla



Las fuerzas esenciales del florecimiento
versus
guerra contra la naturaleza humana

Las fuerzas esenciales del florecimiento *versus* **guerra contra la naturaleza humana**

Capitalismo transhumanista vs revolución de los *humanish*

Antonio Salamanca Serrano



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SERRANO, Antonio Salamanca

Las fuerzas esenciales del florecimiento vs guerra contra la naturaleza humana: capitalismo transhumanista vs revolución de los humanish [recurso eletrônico] / Antonio Salamanca Serrano -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

447 p.

ISBN - 978-65-5917-370-9

DOI - 10.22350/9786559173709

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Política; 2. Capitalismo; 3. Comunitarismo; 4. Estado; 5. Teoria; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Al Partido Comunista de España,
en el aniversario de sus 100 años de lucha.

Sumário

Presentación.....	15
Alejandro Rosillo Martínez	

Prólogo	19

Naturaleza humana y práctica iusmaterialista

David Sánchez Rubio

1	28

Introducción: guerra del capitalismo transhumanista a la naturaleza humana

Parte I

Sección I

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Filosofía

2	69

Sistema de necesidades y capacidades: K. Marx (1818-1883)

2.1 La naturaleza humana según K. Marx	70
2.2 La satisfacción de las necesidades naturales como constante de la especie	74
2.3 Necesidades animales y humanas.....	76
2.4 Las necesidades/capacidades: un sistema de fuerzas esenciales, radicales	76
2.5 Un sistema de necesidades producidas históricamente.....	80
2.6 La riqueza y la pobreza social y humana.....	85
2.7 El comunismo: la riqueza de la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades	88
2.8 La revolución: el camino para la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades	90
2.9 Balance del aporte de K. Marx a la investigación sobre las necesidades y capacidades	93

3	95

Capacidades: Martha Nussbaum (1947--)

3.1 Concepto y características.....	97
3.2 Los funcionamientos o realizaciones	98
3.3 Los tipos de capacidades	99
3.4 Listado de capacidades	100
3.5 Las capacidades centrales y el proyecto político liberal de la justicia.....	103
3.7 Balance de la investigación de M. Nussbaum	109

Sección II

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Antropología

4	113
Necesidades: Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942)	
4.1 El ser humano como realidad biológica y social	113
4.2 La insatisfacción de las necesidades genera enfermedad	114
4.3 Necesidades básicas, instrumentales y simbólicas e integrales	115
4.4 Los satisfactores culturales de las necesidades	115
4.5 Balance de la investigación de B. Malinowski	118
5	120
Capacidades transhumanas y poshumanas: Julian Savulescu (1963--) y Niklas Boström (1973--)	
5.1 La historia del transhumanismo	121
5.2 La ideología predicada del capitalismo transhumanista	126
5.3 ¿Quiénes son los capitalistas transhumanistas?	128
5.4 ¿Qué es la naturaleza humana para el capitalismo transhumanista?	130
5.5 ¿En qué consiste el mejoramiento de las capacidades humanas?	133
5.6 El <i>robosapiens</i> : la tierra prometida (utopía) del capitalismo transhumanista	137
5.7 El proyecto biopolítico del capitalismo transhumanista	139
5.8 La eliminación: el destino del <i>homo sapiens sapiens</i> (<i>humanish</i>)	142
5.9 Balance de las investigaciones en las capacidades transhumanistas	143

Sección III

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Psicología

6	147
Necesidades: Abraham Maslow (1908-1970)	
6.1 Las necesidades como un todo humano integrado	147
6.2 Historicismo e indeterminación de las necesidades	148
6.3 (Cuasi)universalidad de las necesidades y diversidad histórica de satisfactores	149
6.4 Clasificación de las necesidades con relativa jerarquía	149
6.5 La persona autorrealizada	151
6.6 La salud como satisfacción y la enfermedad como insatisfacción de las necesidades	152
6.7 Necesidades y sistemas de valores	154
6.8 Balance de los aportes de A. Maslow sobre las necesidades	155
7	157
Las necesidades y capacidades: Erich Fromm (1900-1980)	
7.1 La naturaleza "especial" del ser humano	158
7.2 La universalidad de la esencia humana frente al relativismo sociológico	160
7.3 Las necesidades y capacidades	160
7.4 Clasificación de las necesidades	161
7.5 Jerarquía ¿o urgencia? de las necesidades	162
7.6 La satisfacción de las necesidades canalizadas por el carácter	163
7.7 Dicotomías existenciales frente a las contradicciones históricas	164

7.8 Salud y enfermedad humana y social: crear o destruir; amar u odiar.....	165
7.9 Balance de la indagación de E. Fromm.....	168

Sección IV

Necesidades y Capacidades

batalla por la naturaleza humana en la Economía

8.....	171

Capacidad: Amartya Sen (1933--)

8.1 Las necesidades son instrumentales a las capacidades y realizaciones	172
8.2 Las capacidades y las realizaciones (<i>functionings</i>).....	173
8.3 Relativismo de las capacidades	175
8.4 El proyecto político de una sociedad de igualdad de capacidades básicas primarias.....	176
8.5 Balance de la investigación de Amartya Sen	177

9.....	180

Capacidades y necesidades: Meghnad Desai (1940-)

9.1 Características de las capacidades	183
9.2 Listado de capacidades	184
9.4 Capacidades, bienes, recursos y realizaciones.....	188
9.5 El liberalismo de la riqueza de capacidades como proyecto de sociedad.....	190
9.6 Balance de la investigación de M. Desai.....	194

10.....	196

Necesidades: M. Max Neef (1932-2019)

10.1 Necesidades como carencias y potencias objetivas.....	197
10.2 Los satisfactores y los bienes	198
10.3 Las necesidades humanas fundamentales como sistema	199
10.4 Relación dinámica entre la trayectoria única de las necesidades y la diversidad histórica de los satisfactores	200
10.5 El umbral de urgencia presistema como criterio de jerarquía absoluta temporal.....	202
10.6 La insatisfacción de las necesidades como fuente de patología personal y social.....	203
10.7 Balance de la investigación de M. Max-Neef.....	204

11.....	206

Necesidades y capacidades: Julio Boltvinik (1944--)

11.1 Las necesidades y capacidades: pobreza y florecimiento humano	208
11.2 La mediación del trabajo para el florecimiento (desarrollo)	210
11.3 La satisfacción de las necesidades y realización de las capacidades: satisfactores.....	213
11.4 Dimensión histórica y social de la satisfacción de las necesidades y florecimiento de las capacidades	214
11.5 El proyecto político: el florecimiento humano.....	215
12.6 Balance de la propuesta de J. Boltvinik	217

Sección V

Necesidades y Capacidades

batalla por la naturaleza humana en la Sociología Política

12.....	221
Necesidades: Len Doyal (1944--) e Ian Gough (1942--)	
12.1 Dimensión biológica, psicológica y axiológica de las necesidades	224
12.2 La diferencia entre necesidades (objetivas y universales) y apetencias (subjetivas y relativas)	225
12.3 Satisfactores universales.....	227
12.4 Relación entre necesidades y capacidades.....	227
12.5 Dos necesidades básicas y once necesidades intermedias	228
12.6 El criterio para evaluar formas de vida	231
12.7 La responsabilidad en la liberación de la humanidad	232
12.8 Balance de la investigación de L. Doyal e I. Gough.....	234
13.....	237
Capacidades: Sabina Alkire (1969--)	
13.1 Relativismo en las necesidades y capacidades en el pluralismo liberal absoluto	238
13.2 La perspectiva de las capacidades	239
13.3 Otras dimensiones del florecimiento humano más allá del ingreso	240
13.4 Lista de capacidades	244
13.5 El método de medición de la pobreza.....	245
13.6 Balance de la investigación de Sabina Alkire	247

Sección VI

Necesidades y Capacidades

batalla por la naturaleza humana en el Derecho

14.....	251
Bienes objetivos premorales y razonamiento: J. Finnis (1944--)	
14.1 La <i>razonabilidad práctica de la acción</i> : conocimiento práctico de lo deseable.....	252
14.2 Los requerimientos de la razonabilidad práctica	256
14.3 Los bienes humanos básicos premorales.....	259
14.4 El bien común	263
14.5 La moralidad del razonamiento práctico (en la tradición del escepticismo ético)	264
14.6 La obligación generada desde la razonabilidad práctica.....	272
14.7 Autoridad de la razonabilidad práctica	277
14.8 Balance de la investigación de J. Finnis	282
15.....	284
Necesidades: María José Añón (---	
15.1 Las necesidades humanas: carencias o dependencias.....	284
15.2 El fundamento de las necesidades humanas.....	285
15.3 Características de las necesidades	286
15.4 Las necesidades humanas básicas como razones para la acción	286
15.5 Las necesidades (razones para la acción) como fundamento de los derechos humanos	288
15.6 Balance de la investigación de María José Añón	291

Parte II

16.....	295
Revolución de la vida de la naturaleza humana frente a la guerra transhumanista	
16.1 La revolución de la vida de la naturaleza, con la humana: el fundamento	295
16.2 La revolución de la acción (praxis) de la naturaleza humana.....	307
16.3 La revolución del sistema de necesidades/capacidades de la naturaleza humana.....	344
16.4 Revolución moral de la naturaleza humana.....	382
16.5 Revolución política por la vida de la naturaleza humana.....	394
15.6 Revolución de los derechos humanos de los pueblos y derechos de la Naturaleza	399
16.7 La revolución del derecho a la naturaleza humana: la revolución de los humanos	412
 Conclusión	 421
 Bibliografía.....	 430

Presentación

Alejandro Rosillo Martínez

A Antonio Salamanca lo conocí durante el verano del año 2005, en el II Congreso Internacional sobre la Filosofía de Xavier Zubiri, que se realizó en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador. Poco tiempo antes había leído su libro “Fundamentación de derechos humanos”, que me regaló Antonio González por mi interés de desarrollar una filosofía de los derechos humanos desde la perspectiva zubiriana; ese libro significa, sin duda, el inicio de una fructífera reflexión *iusmaterialista*, que ve su momento más reciente en las páginas de esta obra, titulada “Las fuerzas esenciales del florecimiento vs. guerra contra la naturaleza humana. Capitalismo transhumanista vs revolución de los humanish”.

No fue simple casualidad que nos hubiéramos conocido en dicho Congreso. El interés por la filosofía zubiriana, sobre todo en esa tendencia de diálogo con el marxismo que inauguró Ignacio Ellacuría, era y ha sido un interés compartido. Así que tanto el lugar como el motivo no podía ser mejor punto de encuentro: un congreso de reflexión zubiriana en la Universidad de la que Ellacuría fue rector, y en el país donde el pensador vasco-salvadoreño realizó una praxis a favor de la producción y reproducción de la vida del pueblo que le costó que su vida le fuera arrebatada por un poder militar al servicio del capital.

Ese interés común por la filosofía zubiriana, y su aplicación al ámbito de los derechos humanos, nos llevó a realizar en conjunto la obra “Código de los Derechos Humanos de los Pueblos”, que sistematiza la normatividad

internacional a partir de la estructura del sistema de necesidades/capacidades materiales de vida de los pueblos. Este esfuerzo también es otro de los momentos de la reflexión *iusmaterialista*.

¿En qué consiste, en términos generales, el *iusmaterialismo*? Es una apuesta por sacar al Derecho de las coordenadas del pensamiento burgués que, en los últimos siglos, lo ha reducido a mera formalidad idealista, a pura voluntad, a movimiento sin sentido, a normatividad desde el escepticismo ético, a negación de la materialidad de la vida humana, y a reduccionismo del ser humano a pura individualidad abstracta. Y esto lo hace, principalmente, recuperando la materialidad a la que responde el Derecho, para superar el escepticismo burgués, pero sin asumir los supuestos del realismo ingenuo.

Es ahí donde la filosofía zubiriana y el pensamiento marxista han sido las bases para demostrar que no es el ser, el movimiento, la sustancia, la consciencia, las impresiones, la razón sintética, el espíritu absoluto, el placer o el dolor, la voluntad, la comunidad discursiva, ni la cultura, el principio de todo principio o el fundamento, sino que lo es la praxis humana como mediación para el florecimiento de la naturaleza humana. Pero, es importante destacar, que no se trata de una naturaleza humana vacía o idealista, sino aprehendida “de suyo”, desde la materialidad que la inserta estructural y dinámicamente en la realidad histórica y, por lo tanto, en la Naturaleza.

La naturaleza humana, entendida desde la praxis, adquiere como modo histórico concreto la estructura del sistema de necesidades y capacidades. La praxis conlleva el dinamismo para lograr la satisfacción de un sistema de necesidades y el florecimiento de un sistema de capacidades materiales. En efecto, desde mi punto de vista, es este sistema de necesidades y capacidades, el punto clave para comprender la propuesta que Antonio desarrolla en estas páginas. Es por lo anterior que, en la

primera parte de esta obra, se realiza un estudio sobre el sistema de necesidad y capacidades, desde diferentes disciplinas (Filosofía, Antropología, Psicología, Economía, Sociología Política y Derecho), y diferenciando entre los desarrollos que están en función de los intereses de la burguesía, de aquellos que responden a la lucha de la producción y reproducción de la vida de los pueblos.

La importancia del estudio del sistema de necesidades y capacidades, y desde ahí la comprensión de la naturaleza humana y la praxis, está en que, entre otras cosas, funciona de criterio ético que supera el escepticismo moral de la burguesía. Esto es fundamental en la realidad actual, donde los diversos tipos de escepticismos y relativismos terminan siendo funcionales con el triunfo del único criterio que se impone violentamente: el totalitarismo del mercado neoliberal y sus prácticas con consecuencias “biocidas”. En este sentido, si los derechos humanos, entendidos como momentos ideológicos de la praxis histórica, desean funcionar a favor de la producción y reproducción de vida de los pueblos, deben fundamentarse desde el sistema de necesidades y capacidades.

El totalitarismo del mercado neoliberal va adquiriendo, a través del transcurso histórico, diferentes estrategias y máscaras. En estas páginas, Salamanca muestra cómo una de esas máscaras actualmente es el transhumanismo que desarrolla, con ayuda de diversas disciplinas, su propia concepción de capacidades. De ahí la importancia de comprender un sistema de necesidades y capacidades desde la praxis histórica revolucionaria, que su satisfacción permita la efectiva producción y reproducción de la vida de los pueblos, y no solo de la clase burguesa.

Contra las posturas discriminatorias y biocidas del transhumanismo, Salamanca invita a través de estas páginas, a defender la vida de los pueblos del mundo desde la praxis revolucionaria que realice políticas a

favor del cuidado, de la libertad y de la verdad, que fomenten acciones en función de los biovalores.

La comprensión de la naturaleza humana, desde la perspectiva del iusmaterialismo, no es una reflexión abstracta, sino que responde a lo que Ignacio Ellacuría llamaba la función liberadora de la filosofía, desde un *logos* histórico. Tiene una función crítica que demuestra la falsedad de la ideología burguesa que ha buscado, por diversas estrategias, negar la materialidad de la naturaleza humana y, por otro lado, tiene una función liberadora al orientar a la praxis histórica hacia la consecución de la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de capacidades que hacen posible la producción y reproducción de la vida de los pueblos.

Sin duda, este es un momento más de la rica reflexión que sobre el iusmaterialismo inició Antonio hace ya dos décadas. Sin duda, no será el último, pues si algo caracteriza al sistema moderno capitalista, colonial y patriarcal, es la constante renovación de sus mecanismos que niegan la vida a la diversidad de pueblos del planeta, y de ahí la obligación de seguir pensando y defendiendo la praxis revolucionaria que permite la satisfacción de necesidades y el florecimiento de capacidades.

San Luis Potosí, México,
a 2 de noviembre de 2021

Prólogo

Naturaleza humana y práctica iusmaterialista

*David Sánchez Rubio*¹

Para presentar este maravilloso libro de mi admirado amigo Antonio Salamanca, me gustaría utilizar una anécdota y una referencia.

La anécdota la sitúo en una de las clases pedagógicas y magistrales que, sobre derechos humanos, Helio Gallardo impartió hace más de 15 años en el marco del Programa de Doctorado “Derechos humanos y desarrollo”, y que el malogrado y añorado Joaquín Herrera Flores y yo dirigíamos en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. El pensador chileno, para subrayar que derechos humanos tienen más que ver con su práctica y las tramas sociales que las hacen efectivos o las deshacen para que sean inefectivos, puso un curioso ejemplo que sorprendió a todos los que estábamos presentes: ¿Si yo os pregunto qué beso preferís, cuál de ellos elegiríais: el beso abstracto, maravilloso y perfecto escrito en un libro o reflejado en una película o los besos concretos y particulares que cada uno de nosotros damos a nuestros padres, a nuestras hijas e hijos, a nuestras hermanas y hermanos, amigas y amigos, a nuestra pareja o a nuestros enamorados y enamoradas? Evidentemente, todos contestamos que preferíamos los segundos. Helio Gallardo asintiendo, aclararía que, aun siendo así, el referente de un beso ideal y perfecto puede servir de complemento para los besos concretos y particulares. Seguidamente nos interpeló diciéndonos que sustituyéramos los besos y el beso de su

¹ Facultad de Derecho. Universidad de Sevilla

ejemplo, por los derechos humanos. Con ello, expresaba su idea de que el problema de la separación abismal existente entre la teoría y la práctica de los derechos humanos se puede enfrentar mejor poniendo la mirada en la práctica diaria y en las acciones que de ellos realizamos todos los días, cuestionando la cultura jurídica generalizada que prioriza la teoría o reflexiones filosóficas y doctrinales junto con las normas jurídicas de carácter nacional e internacional. Normalmente se nos enseña la importancia que tienen los derechos humanos desde un plano formal, abstracto y teórico y se invisibiliza o silencia su dimensión práctica, actuante y relacional vinculada con la satisfacción de nuestras necesidades y el florecimiento de las capacidades humanas que nos proporcionan autonomía, co-responsabilidad y autoestima.

Por otra parte, la referencia la sitúo en el reciente libro que he leído de Antoni Doménech titulado *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, que publicó en el año 2004, reeditado en 2019 con un prólogo de Daniel Raventós. En él, el pensador barcelonés menciona la reivindicación del injustamente denigrado y vilipendiado Robespierre, quien demandaba en uno de sus lúcidos discursos que el primer fin de la sociedad es mantener los derechos imprescriptibles del hombre, siendo el primero de ellos, el derecho a existir. La primera ley social es la de asegurar a todos los miembros de la sociedad los medios de existir, incluso, afirmaba, que la propiedad también se cimenta sobre esa ley.

Curiosamente, Antonio Salamanca en este libro que prologo, se remite a F. Engels, para responder a la pregunta de ¿cuál es el fundamento último de la existencia humana del *homo sapiens sapiens*? En su *Carta a José Bloch*, afirma que para Marx y él, según “la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real”. Vivir implica mantenerse en

proceso continuo para no morir y la vida productiva en tanto actividad vital en la naturaleza y como vida que produce la vida, aparece para el ser humano como un medio para la satisfacción de sus necesidades.

Pues bien, si soy sincero, considero que tanto la anécdota como la referencia introductorias, me permiten y sirven para afirmar que Antonio Salamanca en *Las fuerzas esenciales del florecimiento vs guerra contra la naturaleza humana*, da un golpe de realidad sobre nuestras conciencias y nos presenta una obra original, crítica y propositiva, en la que la naturaleza humana es el eje sobre el cual fundamenta una materialidad vital substantiva basada en la realidad eminentemente práctica y en permanente dinamismo actuante de nuestra condición. Además, expone de manera magistral, qué es estructural en nuestra existencia y se manifiesta en los derechos humanos, enfrentando la filosofía metafísica burguesa que agrede y hegemoniza por ser idealista, hipócrita, cínica, dogmática y mentirosa. La cultura burguesa, con el liberalismo a la cabeza y en el contexto económico y sistémico capitalista, que es su hábitat natural, provoca que la vida humana se descarte y la praxis se desestructure por medio de procesos idolátricos de fetichización que endiosan, según los marcos categoriales de pensamiento y de acción, a las ideas, a los afectos, a la economía, al mercado, al Estado, a la voluntad de poder, a la cultura o al ser, entre otros. El efecto perverso se manifiesta en la ceguera producida sobre el dinamismo y la realidad material de nuestra naturaleza, praxis vital de realidad individual, colectiva y comunitaria, que se encuentra en conflictividad con la muerte.

El ejemplo más extremo lo señala Antonio Salamanca en la época actual con el denominado transhumanismo y sus expresiones tanto tecno-humanistas o tecno-posthumanistas como dataístas, que, desde una arrogancia cínica, idolatran a la ciencia y sus tecnologías NBIC (nano-bio-info-cogno) para defender sin escrúpulos y sin vergüenza, la eliminación

y/o superación de la especie humana por una nueva y más perfecta rodeada de toda la seducción de la economía capitalista crematística y avariciosa. Creo que en esta crítica subyace latente uno de los horizontes de sentido basilar de la obra: la naturaleza humana no solo se reivindica en su condición de realidad material vital, sino desde la convicción de luchar por el reconocimiento fáctico de un mundo en el que quepamos todos desde nuestra pluralidad y diferencia y no un mundo en el que solo quepa una oligarquía o plutocracia echando al cubo de la basura al resto. Con el transhumanismo esta lógica excluyente es en mucho sacrificial porque está dispuesta a eliminar y a extinguir a la especie humana.

Combinando los pensamientos de K. Marx y F. Engels, juntos con los de Xabier Zubiri e Ignacio Ellacuría (calificándolo como “filosofía de la praxis material de la realidad histórica”) y los avances realizados en el ámbito de la neurociencia social, el pensador cordobés nos expone toda una teoría sobre la naturaleza humana y su modo de estar en el mundo, convencido de que en ella existe una constante histórica transcultural cimentada en esa praxis vital de realidad cuyo contenido es estructural en la praxis de los pueblos a partir de una tridimensionalidad funcional: cognitiva, afectivo-comunicativa y volitiva-ejecutiva. Aquí entra la conexión que percibo entre ese proyecto de compromiso por un mundo en el que quepamos todos y muchos mundos pertenecientes a todos los pueblos en su pluralidades y riquezas diferenciadas, y la materialidad de sus energías vitales que se manifiesta como un sistema estructurado de necesidades y capacidades. Esta es la razón de que defienda que la vida de los pueblos, en sus reclamos, transformaciones y entregas existenciales, se manifiesta en el dinamismo de un sistema de necesidades y capacidades materiales. Esto resulta común en la naturaleza humana, pese a que sus expresiones y determinaciones sean múltiples, heterogéneas y diversas, dependiendo de cada contexto cultura y de los procesos históricos

(ejemplificando esta pluralidad los modos de realidad que en el movimiento histórico modula su substantividad material y vital).

El iusfilósofo cordobés realiza un trabajo serio, riguroso y profundo, desglosando la estructura funcional tridimensional del sistema de necesidades y capacidades con un estudio interdisciplinar y pormenorizado de las principales teorías y los más importantes pensadores y pensadoras relacionadas con las necesidades y/o las capacidades humanas: en el ámbito de la filosofía (Marx y Martha Nussbaum); desde la antropología (Bronisław Kasper Malinowski, J. Savulescu y N. Boström); en la psicología (Abraham Maslow y Erich Fromm); en la economía (Amartya Sen, Meghnad Desai, M. Max Neef y Julio Boltvinik); desde la sociología política (Len Doyal, Ian Gough y Sabina Alkire); y finalmente, desde el derecho (J. Finniss y María José Añón).

Tras ese análisis, la propuesta propia de Salamanca es toda una detallada descripción de lo que para él son los distintos elementos que conforman la estructura del sistema de necesidades y capacidades del *homo sapiens sapiens*: a) necesidades/capacidades comunicativas (afectivas) con sus expresiones ecoestética, ero-económica y político-institucional; b) necesidades y capacidades cognitivas con la aprehensión de la realidad o de los hechos (información), el análisis sistémico de los hechos y la explicación de los mismos; y c) las necesidades y capacidades efectivas (volitivas) conformada por la liberación de la energía, la autodeterminación y la ejecución histórica.

Asimismo, Antonio Salamanca, desde un plano axiológico o valorativo, y deducido del mismo plano material y práctico de la naturaleza humana, cuestionando así la falacia naturalista, afirma que la producción y reproducción de la vida de los pueblos es el principio ético material universal y crítico de cualquier posición moral relativista y subjetivista, ya que los humanos no podemos escapar de nuestra condición moral

biológica y material que es inherente a nuestra naturaleza, porque continuamente estamos obligados a optar entre acciones que producen y reproducen la vida y otras acciones que producen y reproducen la muerte. Por ello existe un estrato moral biológico sobre el que nuestro autor constata un sistema de valores y disvalores morales de la naturaleza humana: el biovalor de la comunicación (belleza, amor y justicia/fealdad, odio e injusticia), el biovalor de la verdad (sinceridad, diálogo y conocimiento/engaño, monólogo y dogmatismo) y el biovalor de la libertad (liberación, autonomía y responsabilidad/esclavitud, heteronomía e irresponsabilidad).

Además, la naturaleza humana consiste en un sistema energético y material integrado de necesidades y capacidades y es fuente de moralidad, de valores, de dignidad y de derechos humanos. Por esta razón, define como revolución política e institucional por la vida de la naturaleza, a todo aquello que conduce, como brújula y contenido de la praxis, a la acción personal y colectiva de los pueblos en dirección a la satisfacción y el florecimiento integrado del sistema de necesidades propio y de cada comunidad. La praxis de la vida impone las leyes de las necesidades y capacidades de la vida, siendo los derechos humanos y derechos de la naturaleza un modo de praxis político-moral normativo y, a veces, coactivo que se expresa como revolución iusmaterialista en tanto fuente histórica de expresión universal de la vida humana, que garantiza y satisface el sistema de necesidades y capacidades de cada pueblo. Sería contrarrevolucionario todo aquello que lo impide, como hace lo que denomina el no derecho burgués.

Por otra parte, tengo que confesar, que cuando leo un libro y aprendo de él, las sensaciones de plenitud, crecimiento, motivación y disfrute son razones de peso para sugerir su lectura. El libro de Antonio Salamanca es uno de ellos. Además siento una afinidad y empatía muy grande con su

pensamiento. La práctica de derechos humanos en su hacer y deshacer relacional, modulable, reversible y material, en tanto tramas relacionales que satisfacen o no satisfacen necesidades o potencian o impiden el florecimiento de las capacidades humanas, junto con el criterio y el principio ético de existir y vivir, han sido desde hace mucho tiempo mis referentes conceptuales y valorativos a la hora de articular un análisis de la realidad y poder enfrentar mejor los procesos y los sistemas sociales en los que se construye un mundo para el beneficio y el privilegio de unos pocos, produciendo víctimas o situaciones de vulnerabilidad y exclusión. Mi fe antropológica por el ser humano en armonía con la Naturaleza, me han llevado en los últimos años a reivindicar un mundo en el que quepamos todos los seres humanos y todos los mundos plurales y diferenciados que producen, crean, construyen y significan.

En este sentido, tal como señalé, Antonio Salamanca, siguiendo la tradición marxiana y engelsiana, considera que el sistema de necesidades y capacidades de la vida es el motor de la historia. Pues bien, dentro del pensamiento de liberación latinoamericano, que ha sido y es una de mis principales fuentes filosóficas, se encuentran ejemplos que van en esa misma línea. Es el caso del criterio y del principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana dentro de su círculo con la naturaleza, muy bien trabajado por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. Para que el ser humano pueda producir y reproducir mundos, significar y resignificar realidades argumentando, dialogando, reflexionando, tiene que vivir. De ahí la importancia de asumir e incorporar una racionalidad y una ética de la vida y de lo vivo. Todo ser humano debe vivir y no ser sacrificado ni ser matado por un valor, un ideal, una institución, en definitiva, una producción o creación humana. Por eso, la producción, reproducción y desarrollo de la vida es un criterio de realidad: para que el ser humano pueda sentir, respirar, hablar,

comunicar, crear, recrear, significar y resignificar mundos, debe vivir. La vida material y corporal humana es el fundamento interno de la realidad y funciona como criterio que juzga sobre toda acción, tanto sobre aquello que la produce, reproduce y desarrolla, como sobre aquello que la aniquila o degrada. Sin vida de los sujetos, no hay educación, ni discusión, ni razonamiento, ni valoración, ni argumento, ni sentimiento, ni justicia, ni consenso.

Si la vida es lo debido y la vida de cada persona es el soporte de todo lo demás, únicamente por medio de la práctica socio-materialista de la realidad y de la naturaleza humana, se hace posible. Hasta ahora, solo me había detenido en la dimensión relacional sobre la que se articula y construyen los derechos humanos, pero no me había preocupado en considerar lo importante que es definir la práctica de lucha y los sistemas de multi-garantías de los derechos humanos a partir del sistema de necesidades y de capacidades con el que posibilitar el florecimiento, el goce y el disfrute de cada ser humano y cada pueblo. Para que la dignidad real sea aprehendida y efectuada en un mundo donde quepamos todos junto con la Naturaleza y no en el que solo quepan unos pocos, la producción y reproducción de la vida no debe admitir aquellos sistemas que generan muerte, disvalores y, además, desestructuran la praxis que potencia dinámicamente, estructuras de vida y satisfactores de necesidades y capacidades incluyentes, emancipadores, liberadores, revolucionarios y materialistas.

Por esta razón, cuando hablamos y practicamos derechos humanos, no debemos poner el foco en la teoría, en su dimensión abstracta y desvinculada de nuestra condición actuante, materialista y estructurante de vida. Todo lo contrario, debemos siempre apostar para que los derechos humanos sean como esos besos concretos y particulares que damos a nuestros semejantes y que mencionamos al inicio. Nunca deben ser

entendidos como besos teóricos, perfectos y abstractos. Si son tenidos en cuenta, en su caso, hay que considerarlos como un complemento. Este hermoso libro sin duda contribuye a ello y a mucho más.

En Sevilla, 4 de octubre de 2021

Introducción: guerra del capitalismo transhumanista a la naturaleza humana

Queridos camaradas, el espectro del capitalismo transhumanista ha declarado la guerra de exterminio a la naturaleza humana en el planeta. Esto no es teoría de la conspiración sino el hecho mayor de una conspiración difícil de digerir. Hermanas y hermanos lectores, amada Madre Naturaleza, por honestidad, amor y cuidado con ustedes, deseamos dejar claro desde el inicio nuestro sentir y opción vital en el texto. Lo que se escribe se hace con la conciencia de clase, los ojos, los sentimientos y la voluntad de servicio a padres y madres, abuelos y abuelas; a las grandes mayorías campesinas y obreras, los pobres y oprimidos, así como a nuestra madre Tierra Gaia. Es una investigación confesamente partisana comunista que convoca a la revolución. Revolución contra el ecocidio y genocidio del capitalismo transhumanista en el siglo XXI, que ha comenzado en 2020 con el totalitarismo de la dictadura sanitaria¹.

Pareciera que esta pesadilla fuese mera ciencia ficción, sin embargo nos despertamos en la tercera década de la nueva centuria con una realidad criminal que, aunque viene de lejos, se ha acelerado en tiempos recientes. En 1974, en un informe secreto impulsado por Nixon, y con la firma de Henry Kissinger, las élites del capitalismo internacional consideraban reducir la población mundial en 500 millones de personas

¹ Cristina Martín, *Los amos del mundo están al acecho* (Barcelona: Temas de Hoy, 2018); ID., *La Verdad de La Pandemia: Quién Ha Sido y Por Qué* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2020); Claire Séverac, *La guerre secrète contre les peuples: ne leur pardonnez pas, ils savent ce qu'ils font* (Choisel] [Saint-Denis: Élie et Mado Kontre Kulture, 2015).

para el año 2000, y en unos 3000 millones para el año 2050². Más cerca, Natasha Vita-More (1950) una de las ideólogas del transhumanismo, diseñadora estratégica, en su texto *La Guerra de Diseño: Humanish contra Postbiológicos* (2015) deja claro que la guerra del capitalismo transhumanista contra los pueblos ha comenzado. La agresión busca acabar con la condición biológica de la naturaleza humana. El ataque será feroz contra los humanos que se resistan, a los que ellos consideran como de una clase inferior y han bautizado como los "humanish". De lo que se trata es de diseñar seres humanoides en el futuro, donde los conservadores serían los "Humanish", en oposición a los progresistas, los "Postbiologicals"³. El término *humanish* viene a significar una subclase de lo humano. Uno de los primeros en utilizarlo fue el escritor inglés Leigh Hunt (1784–1859).

En septiembre de 2019 asistimos al inicio del colapso del sistema financiero, apenas un par de meses de la “llegada del virus”. En octubre de 2019 tuvo lugar el “Event 201”, auspiciado por el Foro Económico Mundial y la Fundación Bill y Melinda Gates. Dicho evento, casualmente justo antes de las primeras noticias de la COVID 19, contó con la simulación de una pandemia. En diciembre de 2019, en Francia, se dan una extraordinaria casualidad entre el depósito en el Senado de un proyecto de ley para autorizar el “confinamiento” y la aparición el 17 de noviembre del virus, once días antes de la primera hospitalización oficial en China por causa del coronavirus⁴. En enero de 2020, también por casualidad, se prohíbe en Francia la venta libre de la hidroxiclороquina, medicamento que durante

² Daniel Estulin, *Los secretos del Club Bilderberg* (Barcelona, España: Planeta, 2006), p. 193.

³ Max More and Natasha Vita-More, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (John Wiley & Sons, 2013). <https://www.laprovincia.es/cultura/2015/09/04/humanish-vs-postbiologicos-10081701.html>.

⁴ Philippe Guillemant, *Le grand virage de l'humanité* (Éditions Guy Trédaniel, 2021), p. 64.

décadas se había podido adquirir sin dificultades⁵. El año pasado, 2020, ha dado inicio al Gran Reseteo Global. Fue el primer año de la “plandemia” mundial y mostró por dónde van a sucederse algunas de las venideras embestidas del capital, además de intensificar las ya conocidas. El virus o el envenenamiento global es solo el comienzo. En nombre de nuestro bien y seguridad, esa élite que tanto nos ha odiado desde siempre y que ahora se preocupa desveladamente por nosotros, nos ha expuesto a mascarillas tóxicas con óxido de grafeno, a ensayos médicos irresponsables (que llaman vacunas) sin el conocimiento ni consentimiento informado de las personas. Están abriendo con criminal irresponsabilidad las antenas de tecnología 5G sin aplicar el principio precautorio. El Foro Económico Mundial tiene como meta introducir en el cuerpo de cada ser humano una identificación con nanotecnología (*v.gr.* óxido de grafeno, etc). Todo ello condición para la reducción de la población, la especulación con la enfermedad, la aniquilación de la naturaleza humana y el salto al poshumanismo⁶. Philippe Guillemant recoge unas palabras de Rudolph Steiner, en su obra *La Libertad de pensar y las mentiras de nuestro tiempo*, que resultan hoy proféticas denunciando a quienes un día con una vacuna eliminarían el alma:

“No será necesario esperar mucho tiempo, después del año 2000, para que la humanidad tenga que vivir cosas muy extrañas. La gran parte de la humanidad estará bajo la influencia del Oeste. Veremos aparecer, viniendo de América, una clase de prohibición del pensamiento, no directa sino indirecta; una ley que tendrá por principio reprimir todo pensamiento individual. Asistiremos a una opresión generalizada del pensamiento”⁷.

⁵ Guillemant, p. 70.

⁶ Guillemant, p. 27.

⁷ Guillemant, p. 121.

Después de un año en “estado de confinamiento” en gran parte de los países, las evidencias de las decisiones y omisiones absurdas dejan a la luz las mentiras sobre las que han montado el feroz ataque a las vidas y los derechos humanos de las grandes mayorías. Siguiendo a Philippe Guillemant, recogemos algunas:

Decisiones absurdas

1ª Puesta en marcha de medidas para arruinar la economía, con consecuencias gravísimas, mientras que otros países han salido muy bien del problema con simples recomendaciones y medios de tratamiento existentes y naturales.

2ª Propaganda sanitaria del miedo, incluso sabiendo que el pánico va a generar muertes suplementarias por efecto nocebo o por infecciones de pacientes en hospitales colapsados de falsos positivos.

3ª Realización de test PCR con un factor de amplificación por encima de la norma aceptada, lo que hace aparecer un elevado número de falsos positivos.

4ª Suspensión de estudios aleatorios sobre tratamientos, cuando comenzaban a mostrar su eficacia algunos baratos como la hidroxiclороquina (o también, añadimos nosotros, azitromicina, ivermectina, ozonoterapia, dióxido de cloro, etc).

5ª Obligación de una autodeclaración para salir, innecesaria para las personas honestas, y falsificadas por muchos.

6ª Prohibiciones impuestas a los médicos de prescribir ciertos medicamentos para cuidar a sus pacientes con total desprecio al juramento hipocrático, bajo amenaza de sanciones de los Consejos Médicos.

7ª Destrucción de numerosos sectores profesionales como la restauración, sin la menor prueba de la eficacia de las medidas.

Omisiones absurdas

1ª Negligencia total de atención a los estudios científicos que han demostrado que las mascarillas no sirven para nada o que más bien perjudican a la salud.

2ª Irresponsabilidad de las medidas que han omitido obsesivamente recomendar todos los tratamientos posibles, con la excepción de la vacunación.

3ª Olvido completo por parte de los medios de comunicación del sistema inmunitario; los medios podrían haber difundido consejos para reforzarlo en lugar de para debilitarlo con el miedo.

4ª Negligencia total de tratamientos preventivos probados como la ivermectina, el zinc o la vitamina D.

5ª Prohibición y censura incomprensible de tratamientos a base de hidroxiclороquina, azitromicina, ozono, dióxido de cloro (en Marsella, Francia, ha sido el caso de la persecución al profesor D. Raoult, y en todo el mundo con el uso del dióxido de cloro por parte de la COMUSAV).

6º Ausencia de medios destinados a aumentar la capacidad de los hospitales para atender a los enfermos e incapacidad para utilizar los medios sanitarios del sector privado⁸.

Ante estas decisiones y omisiones, no solo absurdas sino criminales, este texto se escribe para convocar humildemente a la organización revolucionaria mundial de los humanos. A ella estamos urgidos los ecologistas, conservadores, ateos y creyentes de las diferentes religiones y filosofías humanistas, ecosocialistas, comunistas, etc. Tomamos el testigo de tantos y tantos que llevan años denunciando y organizados frente a esta conspiración contra la vida. A modo de ejemplo, reconocemos a dos mujeres valientes: la Dra. Judy Mikovits, que en Estados Unidos viene

⁸ Guillemant, pp. 108-9.

alertando de la plandemia de la corrupción biomédica; y la periodista científica austríaca, Jane Bürgermeister, que en 2009 denunció a la OMS, la ONU y la FDA por bioterrorismo, creando falsas pandemias para luego someter a la población a experimentación con vacunas peligrosas. En España, entre algunas de las pocas voces discrepantes y perseguidas por los inquisidores mediáticos cabe mencionar a la red alternativa *Dulce Revolución* (Josep Pàmies), la revista *Discovery Salud* (José Antonio Campoy) e *Infovacunas* (Daniel Díaz), en la red social Telegram. El bioestadístico andaluz Ricardo Delgado y el médico Dr. José Luis Sevillano (que trabaja en el sur de Francia), desde la *Quinta Columna. La fuerza del Despertar* han articulado un movimiento con más de 170.000 seguidores en las redes sociales a nivel mundial. Acertados ambos en muchas de sus indagaciones, críticas y denuncias, sin embargo entendemos que se equivocan en la identificación del causante último, tal vez por sus propias opciones ideológicas o por ser víctimas, en este caso, del ‘primado positivo anticomunista’ impuesto como mantra por el sistema del capital. Como indicamos abajo, no es el comunismo precisamente, como ellos piensan y dicen, sino el capitalismo elitista transhumanista el que está en la cúspide y detrás de esta declaración de guerra a la Humanidad. Eso es importante tenerlo claro, el origen del problema son unos pocos actores con una ideología, un sistema de valores y un sistema relaciones de poder propios del capital transhumanista. A todos nosotros esas élites nos llaman con desprecio exterminador “bioconservadores”.

De modo especial, estas reflexiones de militante comunista van dirigidas al Partido Comunista de España, en sus 100 años de fundación (14 noviembre de 1921), con la esperanza de que despierto, tome consciencia de que no estamos en juegos de teorías conspiranoicas (que las élites utilizan para desactivar la rebeldía), sino que esas élites transhumanistas del capitalismo han declarado la guerra de extinción a los

pueblos con un nuevo metarrelato. El PCE está llamado en su segundo centenario a la organización popular y la lucha por el florecimiento de la vida de la Humanidad y la Naturaleza.

El acercamiento a lo que está ocurriendo, a este hecho mayor del capitalismo transhumanista, es interpretado de diversas maneras. Algunos científicos, en Francia por ejemplo, como Philippe Guillemant, en su obra *Le Gran Virage de L'Humanité* (2021) entiende que el transhumanismo no es directamente el causante sino que está aprovechando la crisis, coludiéndose con los intereses de la Big Pharma, Gafam y los poderes financieros. El autor convoca a una batalla cultural contra el proyecto transhumanista, batalla que no debe ser violenta para evitar bajar al nivel de vibración de ellos, y de esa manera asegurarnos un futuro luminoso en esta opción que nos ha abierto el futuro. Buena parte de la responsabilidad de lo que ocurre la ubica en el mecanicismo, que, erróneamente a nuestro juicio, identifica con el materialismo. El materialismo histórico marxista —que aquí defendemos—, por el contrario, es lo más cercano a lo que él llama el futuro luminoso de la humanidad⁹. Otros autores, en España, como A. Diéguez en *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017) y Alonso Fernando Llano, *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo* (2018) se acercan al transhumanismo mostrando cierta posición crítica y con desliz historicista, a nuestro juicio. Aceptan las mejoras que la tecnología puede traer a la condición humana pero advierten de los riesgos para la dignidad humana de su instrumentalización por parte de la industria transhumanista. En este caso, curiosamente ambos asumen la filosofía de la técnica del filósofo español José Ortega y Gasset. Una filosofía historicista sin naturaleza.

⁹ Guillemant, p. 73.

Paralizados para no ser acusados de caer en la falacia naturalista (obtener el deber ser del ser de la naturaleza), se distancian, con el descalificativo de “imperialismo moral”, de quienes toman en serio la naturaleza humana¹⁰. Y es precisamente este punto del ataque a la naturaleza humana el más crucial de la agresión transhumanista, un envite que se inserta en la tradición genocida del capitalismo contra los pueblos. Frente a estas perspectivas e interpretaciones la nuestra pretende ir más a la raíz, ser más radical si se quiere. Adjudicamos al capitalismo transhumanista la autoría genocida del inicio del Reseteo Global Mundial. Asimismo advertimos que planteamientos, por más equidistantes o críticos que se pretendan contra el transhumanismo, que disipen la existencia de la naturaleza humana o la restrinjan a la mera voluntad, es conceder de entrada la victoria a la burguesía, más allá de un error científico. Nosotros no nos perderemos en debates irrelevantes sobre si merece la pena utilizar la tecnología para el mejoramiento “humano”. La mayor parte de la población está de acuerdo con aquella tecnología que promueva la vida. Aquí no se trata de eso, sino de enfrentar el último proyecto político del capital: “empeoramiento humano”, la desnaturalización y extinción de la naturaleza humana en el casino de la especulación biológica, con las promesas transhumanistas del mejoramiento humano y la “elevación” de las capacidades. De lo que se trata es de combatir a los criminales que reducen al ser humano a una máquina biológica a la que se puede vacunar, controlar, vigilar, identificar, seguir, clonar, vender, violar, trocear, hibridar con los animales, cultivar en laboratorios, etc.¹¹ Compartiendo completamente la afirmación de Phillippe Guillemant, “comprender la naturaleza de lo humano antes de experimentar con modificarla o

¹⁰ Llano Alonso Fernando H, *Homo Excelsior. Los Límites Ético-Jurídicos Del Transhumanismo* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2018), p. 67.

¹¹ Guillemant, p. 96.

aumentarla (que es el objetivo del transhumanismo) me parece absolutamente esencial y vital”¹². Y como él advierte, “si nosotros metemos el dedo en el engranaje de la identificación numérica, y luego enseguida de su trazabilidad, entonces saltaremos el escalón del transhumanismo que nos conducirá, al final, a la destrucción de lo humano, no decir de la humanidad”¹³.

Además de para la organización revolucionaria, el libro puede resultar útil para el empoderamiento popular en frentes de lucha interdisciplinarios como la filosofía, axiología, psicología, antropología, economía, derecho, etc. Puede resultar de utilidad para la elaboración, disputa crítica e implementación de políticas públicas para el florecimiento vs desarrollismo, etc. En definitiva, es un trabajo crítico con la burguesía capitalista, que se ha encargado en los dos últimos siglos de ocultar, desnaturalizar y expropiar a la clase obrera el poder de transformación de las *fuerzas esenciales: el sistema de necesidades y capacidades para el florecimiento humano y del planeta*.

Recuperando un poco de historia para poner lo que hoy ocurre en contexto, desde el siglo XVIII la burguesía, como nueva clase social hegemónica, sigue luchando día y noche, sin descanso, por aumentar la desigualdad social y ahora eliminar a la población mundial¹⁴. En el siglo XIX, el sistema capitalista vampirizaba insaciable los pueblos del Sur, en su imperialismo mundial. Sin embargo, también en las metrópolis imperiales producía una pobreza y miseria exponencial. La pobreza se convirtió en todo un “desconcierto europeo”, en medio de la nueva revolución tecnológica de la producción¹⁵. El surgir de aquella tecnología

¹² Guillemant, p. 167.

¹³ Guillemant, p. 311.

¹⁴ Gonzalo Pontón, *La Lucha Por La Desigualdad: Una Historia Del Mundo Occidental En El Siglo XVIII* (Barcelona: Pasado & Presente, 2016).

¹⁵ Meghnad Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, *Mundo Siglo XXI*, 8 (2007), 5–30 (p. 8).

hacía soñar a muchos, como posible, erradicar la pobreza por primera vez en la historia humana. En esa centuria, K. Marx, F. Engels, sus compañeras y respectivas familias, como ejemplo de tantas células revolucionarias socialistas y comunistas, dedicaron las existencias a buscar, explicar y eliminar las causas de la miseria social, de la explotación y creciente pobreza. Una de las causas fundamentales era el sistema capitalista. Su superación por el socialismo o el comunismo se convirtió en condición de la emancipación, liberación y riqueza sociales para la clase obrera, trabajadora y oprimida; y, finalmente, de toda la humanidad y la naturaleza.

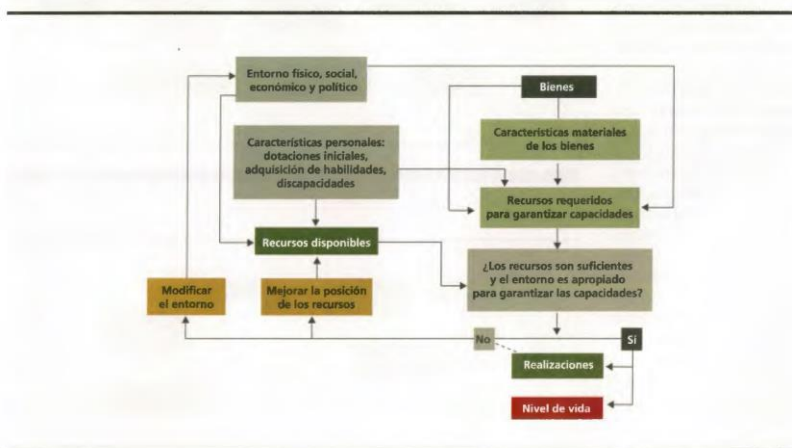
Pero los socialistas no fueron los únicos en “preocuparse” por la pobreza. También la burguesía puso en marcha sus indagaciones y crearon sus investigadores para administrarla y perpetuarla. Ejemplo de esos estudios pioneros son los trabajos: *Pobreza y gobierno no británico en la India* (1901), de liberal indio Dadabhai Naoroji (1825-1917), comerciante de algodón y miembro del parlamento británico; *Life and Labour of the People in London* (1892-1897, nueve volúmenes), de Charles Booth (1840-1916), liberal británico que popularizó la “línea de la pobreza” (10 a 20 chelines para una familia de cuatro o cinco personas), partidario de pensiones de jubilación (socialismo limitado) para evitar una revolución socialista en Gran Bretaña; *Poverty, A Study of Town Life* (1901), del también liberal británico Seebohm Rowntree (1871-1954), sobre la pobreza en York. En el horizonte de los burgueses, la pobreza no es causa estructural del sistema, sino que es entendida entonces como “una medida inadecuada de alimentos en términos de consumo de calorías con un suplemento agregado en alimentos no básicos. La pobreza, desde esta perspectiva, era alimentaria o, en el mejor de los casos, se basaba en el

consumo de bienes privados”¹⁶. La pobreza es estar debajo de una línea de dinero y bienes:

“La línea de la pobreza se fijó, así, a partir de una suma de dinero correspondiente al gasto en un consumo que proveyera calorías en cantidades adecuadas y permitiera la satisfacción de ciertas necesidades esenciales suplementarias. Poco fue lo que se estipuló como “suplementario” y, además, se hizo sin incluir ninguna idea de elección por parte de los pobres. El nivel de pobreza establecido en términos de bienes era indexado periódicamente, pero el paquete de consumo permaneció constante”¹⁷.

Esta explicación burguesa de la pobreza, además de monetizarla, es decir, de reducirla y medirla según una cantidad de dinero y bienes para satisfacer un conjunto de “necesidades básicas”, dejaba de considerar las capacidades. En términos de M. Desai, era un modelo neoclásico sin capacidades:

UN MODELO NEOCLÁSICO SIN CAPACIDADES



Fuente: Desai, Meghnad. «Pobreza y capacidades: hacia una medición empíricamente aplicable». Comercio exterior 53, n.o 5 (2003): 436.

¹⁶ Desai, 'Pobreza y Gobernanza', p. 8.

¹⁷ Desai, 'Pobreza y Gobernanza', p. 9.

Desde la primera mitad del siglo XX se comenzó a evidenciar que la intervención del estado en la economía capitalista, para estimularla —en sus versiones keynesiana o socialdemócrata en los países llamados desarrollados— no terminaba con la pobreza. Y en las antiguas colonias y neocolonias la miseria aumentaba debido a tipos de relaciones comerciales de conquista implementadas con el *sistema mundo* desde 1492. Se comenzaron a utilizar nuevas conceptualizaciones, pero seguían sin cuestionar el sistema. Unas de esas categorías surgieron al diferenciar entre pobreza absoluta y relativa. La pobreza absoluta, entendida como disposición insuficiente para la vida de bienes y servicios de consumo privado, parecía no explicar la situación de grandes mayorías en estado de pobreza relativa: la incapacidad de una persona para poder participar plenamente en la vida comunitaria. Medida también en dinero y bienes, el nivel de ingreso para dejar de ser pobres relativos se mostraba más alto que para salir de la pobreza absoluta.

En la segunda mitad del siglo XX, desde los años sesenta, la burguesía va a ir incorporando en sus análisis, con mayor o menor entusiasmo, algunos reclamos menores del movimiento feminista a la hora de analizar y medir la pobreza como la invisibilización y no remuneración del pago del trabajo de la mujer en el hogar. La pobreza mostraba que tiene también al género y al patriarcado como variables. Otro reclamo fue la diferencia entre consumo y bienestar a la hora de medir y establecer la línea de la pobreza¹⁸. Entre los actores ideológicos en la conceptualización, la medición y la pretendida “reducción” de la pobreza se encontraba el *Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo* (1946), luego

¹⁸ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 10.

integrado en el Banco Mundial¹⁹. A mediados de los años sesenta, en un contexto internacional de dos bloques hegemónicos ideológicamente enfrentados: capitalismo vs comunismo (Estados Unidos y Europa vs URSS y China), las políticas públicas burguesas asumen “la reducción de la pobreza”, estratégicamente contra ‘la amenaza’ socialista o comunista, como uno de sus objetivos principales. En la década de los años setenta se comienza a utilizar institucionalmente la categoría de necesidades, pero entendidas como necesidades humanas ‘básicas’. Ejemplo de ello es la *Declaración de Cocoyoc* (1974)²⁰. Un poco más tarde, inicio de los años ochenta, la CEPAL introduce *el índice de las necesidades básicas insatisfechas* (NBI). Es un índice *directo* que mide el bienestar como el consumo efectivamente realizado —en contraposición a esos índices, aparecieron también los índices *indirectos*, más idealistas en el sentido filosófico del término, que miden el bienestar como la ‘posibilidad’ de realizar consumo—. Las fuentes principales de información del NBI son los censos demográficos y de vivienda. Según el NBI, usualmente:

“la insatisfacción de necesidades se evalúa en base a algunas características de la vivienda -tales como tipo de materiales, acceso a agua potable, a sistema de eliminación de excretas o número de cuartos- y a ciertos rasgos demográficos del hogar -número de miembros, asistencia escolar de los menores, o edad, nivel educativo y condición de ocupación del jefe-. Así, el concepto de pobreza implícito en el método NBI se limita, en la práctica, a unas pocas necesidades específicas, dejando de lado varios otros elementos relevantes del bienestar”²¹.

¹⁹ Para un breve panorama histórico sobre cómo ha entendido el BM la pobreza ver: Sabina Alkire, , ‘*Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts*’ (Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010), pp. 41–44.

²⁰ Montserrat Puig Llobet, Pilar Sabater Mateu, and Nuria Rodríguez Ávila, ‘Necesidades Humanas: Evolución Del Concepto Según La Perspectiva Social’, *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 54, 2012, p. 1.

²¹ J. Feres and Xavier Mancero, ‘El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina’, 2001, 1–54 (p. 8).

A pesar de estos tibios y limitados intentos de “materializar” la medición de la pobreza, en el ámbito de la economía del desarrollo se ha seguido manteniendo con mayor peso el principal criterio liberal burgués para evaluar la riqueza y pobreza de las personas y países: clasificar a los países simplemente en función del producto nacional bruto (PNB) per cápita²². Sin embargo, las limitaciones, además de evidentes, se hicieron insostenibles para construir un discurso legitimador. Con la pretensión de ir más allá de este horizonte monetarista, en 1990, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en su informe anual, encontró una nueva estrategia: hablar menos de las necesidades y más de *las capacidades*. Entonces predicaba lo siguiente sobre el desarrollo:

“La verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera”²³.

“El desarrollo humano es un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los individuos, las más importantes de las cuales son una vida prolongada y saludable, acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo lo que Adam Smith llamó la capacidad de interactuar con otros sin sentirse “avergonzado de aparecer en público”²⁴.

“El desarrollo humano es un proceso en el cual se amplían las oportunidades del ser humano. En principio, estas oportunidades pueden ser infinitas y cambiar con el tiempo. Sin embargo, a todos los niveles del desarrollo, las tres más esenciales son disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de

²² Nussbaum Martha, *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 84.

²³ PNUD, *Desarrollo Humano. Informe 1990* (Bogotá: Tercer Mundo Editores: PNUD, 1990), p. 31.

²⁴ PNUD, p. 33.

vida decente. Si no se poseen estas oportunidades esenciales, muchas otras alternativas continuarán siendo inaccesibles.

Pero el desarrollo humano no termina allí. Otras oportunidades, altamente valoradas por muchas personas, van desde la libertad política, económica y social, hasta la posibilidad de ser creativo y productivo, respetarse a sí mismo y disfrutar de la garantía de derechos humanos.

El desarrollo humano tiene dos aspectos. La formación de capacidades humanas –tales como un mejor estado de salud, conocimientos y destrezas– y el uso que la gente hace de las capacidades adquiridas– para el descanso, la producción o las actividades culturales, sociales y políticas. Si el desarrollo humano no consigue equilibrar estos dos aspectos, puede generarse una considerable frustración humana.

Según este concepto de desarrollo humano, es obvio que el ingreso es solo una de las oportunidades que la gente desearía tener, aunque ciertamente muy importante. Pero la vida no sólo se reduce a eso. Por lo tanto, el desarrollo debe abarcar más que la expansión de la riqueza y los ingresos. Su objetivo central debe ser el ser humano”²⁵.

Para la medición del desarrollo, el PNUD asume el *índice desarrollo humano*, elaborado por el economista liberal paquistaní Mahbub ul Haq (1934-1998), quien, a su vez, se inspira en la obra de su amigo y también liberal Amartya Sen. Este índice integra entre sus variables: a) salud: se mide según la esperanza de vida al nacer; b) educación: se mide por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada de matriculación en educación primaria, secundaria y superior, y los años de duración de la educación obligatoria; c) riqueza: medida por el producto interno bruto per cápita en dólares internacionales²⁶. Como hemos indicado, las propias limitaciones evidentes del criterio “producto nacional bruto” como medida del desarrollo (de la pobreza y riqueza humanas) llevaron a algunas instancias internacionales, y también a las Naciones Unidas, a intentar

²⁵ PNUD, p. 34.

²⁶ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 11.

superar ciertos dogmas liberales utilitaristas en la mediación del desarrollo social: a) la utilidad media; b) la compensación entre diversos bienes; c) la desvalorización del papel de las personas como agentes de lo que son capaces de hacer y ser²⁷.

“El principal criterio para la evaluación de la calidad de vida en campo de la economía del desarrollo y la política internacional consistía hasta hace poco en clasificar a los países simplemente en función del producto nacional bruto (PNB) per cápita. Hoy se considera evidente que este enfoque no resulta demasiado iluminador, pues no plantea siquiera la cuestión de la distribución de los ingresos y la riqueza, cuando países con cifras globales parecidas pueden ocultar grandes variaciones en su distribución....esta clase de enfoques no consideran a cada persona como un fin, sino que consideran válido promover un bien social conjunto por vías que supongan en la práctica usar a ciertas personas como medios para el enriquecimiento de otras”²⁸.

También contribuyó a mostrar las limitaciones del criterio utilitarista burgués de medición del desarrollo, entre otros elementos, como se ha referido, la lucha mantenida del feminismo y por la equidad de ingreso. Desde entonces ha ido proliferando diversos tipos de índices para medir: el desarrollo, la pobreza, la desigualdad, la facilidad para los negocios, la prosperidad, la paz global, el progreso social, transparencia internacional, esclavitud, calidad física de vida, de envejecimiento, de la mejor vida, de la felicidad nacional bruta: *Human Development Index (HDI)*, *Multidimensional Poverty Index (MPI)*, *Inequality-Adjusted (HDI)*, *Ease of Doing Business Index*, *Legatum Prosperity Index*, *Global Peace Index (GPI)*, *Social Progress Index (SPI)*, *Transparency International (TI)*, *Slavery Index*, *Physical Quality of Life Index (PQLI)*, *Aging Index*, *Your Better Life*

²⁷ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 6.

²⁸ Martha, p. 84.

Index (BLI)²⁹. El índice de la felicidad nacional (o interna) bruta (FNB o FIB), propuesto en 1972 por el rey de Bután, mide nueve dimensiones o ámbitos: salud, educación, nivel de vida, buen gobierno (gobernanza), medio ambiente, vitalidad de la comunidad, cultura y espiritualidad, uso del tiempo y bienestar psicológico³⁰.

En 1997, con la pretendida intención de afinar la medición del índice de desarrollo humano, el PNUD utiliza *el índice de pobreza* y lo define en su informe de desarrollo humano como “un indicador compuesto que mide las privaciones en tres dimensiones básicas del índice de desarrollo humano: una vida larga y saludable, conocimiento, y un estándar decente de vida”. En el *Informe de Desarrollo Humano* (2000), el PNUD vincula el índice de desarrollo humano con los derechos humanos. En el interior de la portada del documento se dice:

Los derechos humanos y el desarrollo comparten una visión común y un objetivo común —asegurar, para cada ser humano, libertad, bienestar y dignidad. Dividida por la Guerra Fría, la agenda de los derechos humanos y la agenda del desarrollo siguieron caminos separados. Ahora en convergencia, sus tradiciones y estrategias distintas pueden sumar nuevas fuerzas a la lucha por la libertad humana. El Informe de Desarrollo Humano 2000...muestra cómo los derechos humanos aportan principios de responsabilidad y justicia social al proceso de desarrollo humano³¹.

Este índice se especificó para medir dos clases de pobreza: a) *el índice de pobreza humana de los países en vías de desarrollo*; b) *el índice de pobreza humana para algunos países desarrollados de la OCDE*. Las exigencias multidimensionales de la pobreza hicieron que algunos autores

²⁹ Sabina Alkire, ‘Measures of Human Development: Key Concepts and Properties’, *OPHI Working Papers*, 107 (2016), p. 2.

³⁰ Sabina Alkire, p. 38.

³¹ Sabina Alkire, p. 34.

buscaran nuevos modos de medición: Tsui (2002), Townsend (1993), Bourguignon y Chakravarty (2003), Alkire y Foster (2007). El PNUD, desde 2010, ha sustituido los índices anteriores por el *índice de pobreza multidimensional* (IPM). Es un índice elaborado por el PNUD en conjunto con la *Oxford Poverty & Human Development Initiative* (OPHI), que tiene por objetivo medir la pobreza respecto al desarrollo sostenible. La metodología que sigue se fundamenta en la obra de Alkire-Foster (2008). Sabina Alkire es profesora de la universidad de Oxford y Notre Dame, entre otras. Se graduó en sociología y doctoró en economía intentando buscar la aplicación de la obra de A. Sen al desarrollo. Es directora del OPHI. En 2002 publica su tesis doctoral *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. James Foster es un economista estadounidense, profesor también en la George Washington University, colaborador en trabajos con A. Sen y consejero del Banco Mundial. En 1984, junto con Joel Greer y Erik Thorbecke publica el artículo *A Class of Decomposable Poverty Measures*. Artículo que actualiza en 2010³². Así el IPM se convierte en la medida con la que hoy las élites globales burguesas quieren que veamos el mundo y a nosotros mismos. Con esa vara nos miden la pobreza y riqueza, personal y colectiva. Un índice que sigue siendo de tradición “liberal” burguesa. Mide el tipo e intensidad de la pobreza individual en salud (sanidad), educación y nivel de vida. Los indicadores tienen ponderación distinta: 1/6 para los indicadores agrupados en educación y salud y 1/18 para los agrupados en calidad de vida. En educación agrupa años de escolarización (1) y niños escolarizados (2). En asistencia sanitaria-salud se integran mortalidad infantil (3) y nutrición (4). Y en calidad de vida-bienestar: electricidad (5),

³² James Foster, Joel Greer, and Erik Thorbecke, 'A Class of Decomposable Poverty Measures', *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 1984, 761–766.

saneamiento (6), agua potable (7), suelo (8), combustión del hogar (9), bienes (10).

Índice de Pobreza Multidimensional	
Educación (ponderación 1/6 de cada indicador)	1. Años de escolarización: sin acceso si ningún miembro del hogar ha completado cinco años de escolaridad
	2. Niños escolarizados: sin acceso si los niños en edad escolar no asisten a la escuela
Asistencia sanitaria-salud (ponderación 1/6 de cada indicador)	3. Mortalidad infantil: si un niño ha muerto en la familia
	4. Nutrición: sin acceso si un adulto o niño está desnutrido
Calidad de vida bienestar social (ponderación 1/18 de cada indicador)	5. Electricidad: sin acceso si el hogar no tiene electricidad
	6. Saneamiento: sin acceso si el hogar no tiene un baño con condiciones suficientes o si su baño es compartido (según la definición MDG)
	7. Agua potable: sin acceso si el hogar no tiene acceso a agua potable o el agua potable está a más de 30 minutos caminando desde el hogar (Definición MDG)
	8. Suelo: sin acceso si el piso del hogar tiene suciedad, es de arena, tierra o estiércol
	9 Combustible de hogar: sin acceso si se cocina con leña, carbón o estiércol
	10. Bienes: sin acceso si el hogar no tiene más de uno de los siguientes bienes: radio, televisión, teléfono, bicicleta o moto

Según este modo de medir la pobreza y la riqueza, una persona se considera pobre si no tiene acceso en al menos 30% de los indicadores ponderados. Asimismo, la intensidad de la pobreza se mide según la proporción de los indicadores a los que no se tiene acceso. La fórmula propuesta para la medición es la siguiente:

$$I P M = H \times A$$

H: porcentaje de la población que son pobres.

A: promedio de intensidad de la pobreza en % del IPM, la distribución conjunta de las privaciones.

El IMP, más allá de sus limitados aportes, ha recibido algunas críticas también dentro de la tradición liberal, entre otras razones, por la omisión de indicadores de otras dimensiones, así como porque no cuenta con datos comparables. Entre esas dimensiones ausentes: empleo de calidad, empoderamiento, seguridad física, capacidad de vivir sin vergüenza, bienestar psicológico y subjetivo, etc. El proyecto tiene abierta la discusión para ser enriquecido en su tradición liberal (*v.gr.* ‘Multidimensional Poverty Index’, WikiProgress)³³. “Pareciera” que la agenda de Naciones Unidas para 2030 es avanzar hacia el objetivo de un desarrollo sostenible abordando el desarrollo y la pobreza en una perspectiva multidimensional más allá del mero criterio del nivel de ingreso personal y del producto interno bruto. Esta ideología es la que se predica en la obra colectiva *Transforming our World* (2015). Sin embargo, la ideología que subyace al proyecto de Naciones Unidas —y a todos los economistas que dominan el discurso de la definición, medición y actuación con políticas públicas sobre la pobreza— es el discurso liberal burgués. Trabajan más o menos conscientes de que sirven a los intereses de su clase. Podríamos decir que padecen “ceguera y odio estructural a los pobres y la pobreza” (aporofobia). No solo dominan la definición, la medición y las políticas públicas, sino que, además, han reducido e impuesto en el pensamiento que la pobreza es fundamentalmente pobreza económica. Habría que recordarles aquellas palabras de la sabiduría popular concedora de *personas sumamente pobres que solo tenían dinero*. En palabras de J. Boltvinik:

³³ ‘Multidimensional Poverty Index’, *WikiProgress*, accedido 15 de marzo de 2020 <<http://wikiprogress.org/articles/initiatives/multidimensional-poverty-index/>>. Hay aportes desde diferentes modos de entender la pobreza multidimensional desde: Ubuntu (Metz y Gaie 2010) a derechos humanos (CONEVAL 2010); medios de vida (Bowley and Burnett-Hurst 1915) a inclusión social (Atkinson and Marlier 2010); Buen Vivir (Hidalgo-Capitán et al. 2014) a necesidades básicas (Hicks and Streeten 1979; Stewart 1985); de la doctrina social de la Iglesia Católica (Curran 2002) a la protección social (Barrientos 2010 and 2013) y las capacidades (Sen 1993; Wolff and De-Shalit 2007. Ver: Sabina Alkire and others, *Multidimensional Poverty Measurement and Analysis* (Oxford University Press, USA, 2015); Sabina Alkire, ‘Measures of Human Development: Key Concepts and Properties’, *OPHI Working Papers*, 107 (2016).

“Por lo anterior y porque los economistas ‘estándar’ se sienten muy incómodos manejando un concepto como la pobreza que, como hemos visto, es un “concepto ético grueso” (como ‘crueldad’, la pobreza, incluso en su uso descriptivo requiere de la evaluación) buscan deshacerse del problema de definir el umbral de pobreza de diversas maneras. Una es la de señalar que la fijación del umbral es irrelevante; que lo que hay que hacer es usar simultáneamente varios umbrales, de tal manera que si la pobreza disminuye con todos ellos entre dos años, la afirmación de que la pobreza bajó será muy ‘robusta’. Otra manera de deshacerse de la papa caliente de fijar el umbral es manipulando los umbrales fijados por otros, como hace el BM... Otra más, dominante en Europa, es fijar los umbrales en función de la media o de la mediana del concepto de ingreso pertinente.... La actitud fingida de que el nivel del umbral no importa es una manera de evitar los ataques a los bajísimos umbrales que fijan, cuyo propósito es minimizar la pobreza y defender el status quo. Naturalmente, los economistas ‘estándar’ no conciben la existencia de una visión más amplia (el eje del florecimiento humano), ni la operación de recorte, y rechazan el concepto de necesidades humanas...”³⁴.

El colonialismo ideológico de la burguesía sigue su extensión imperial desde el siglo XVIII hasta el siglo XXI. A modo de ejemplo, el 30 de mayo de 2009, Sabina Alkire y James Foster envían a CONEVAL en México un memorando metodológico para la medición de la pobreza que este organismo seguirá paso a paso. Como buen discípulo, capataz de la hacienda, elabora la Metodología Multidimensional Oficial de Medición de la Pobreza (MMOMP). Formula un método de medición de la pobreza que se presenta como un paso de la medición unidimensional a la multidimensional. Sin embargo, en un acto cínico de trampantojismo liberal, la nueva medición acaba por disminuir la pobreza en el país³⁵. Unos

³⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano’, volumen II (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 236.

³⁵ Julio Boltvinik and Araceli Damián, ‘Pobreza creciente y estructuras sociales cada vez más desiguales en México. Una visión integrada y crítica’, *Acta Sociológica*, 70 (2016), 271–96 (p. 278) <<https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.01.012>>.

50 millones de pobres desaparecen entre 2008 y 2014 por la ilusión mágica del método³⁶.

Según J. Boltvinik, este método de análisis, para decidir quién es y quién no es pobre procede del siguiente modo: 1) Crea el concepto carenciado (que eufemísticamente ya no llama pobre). Lo aplica a las personas que están debajo de uno o más umbrales de algunas necesidades básicas insatisfechas (por ejemplo se excluyen indicadores como conexión del excusado a agua corriente, flujo de esta, teléfono, etc.). Umbrales que son definidos con criterio minimalista, y —diríamos que— formalista normativista. Por ejemplo, se tiene en cuenta si el agua está entubada cumpliendo la norma, pero no se tiene en cuenta la frecuencia del flujo de agua. Puede ser que esté entubada y el flujo de agua solo sea de unas horas al día. 2) Se establecen dos canastas: una alimentaria y otra no alimentaria. La canasta alimentaria, en lugar de hacerse en función de lo que objetivamente las personas necesitan nutricionalmente, se determina en función de la dieta observada en los pobres (los datos ya quedan viciados nuevamente). La canasta no alimentaria es un monto simulado en gasto no alimentario y diferenciado para el mundo rural y urbano. Se establece una línea del bienestar (LB), para encubrir la línea de la pobreza (LP), resultado de la suma de ambas canastas. También se crea una línea del bienestar (LBM), para encubrir la línea de pobreza extrema (LPE) que es igual al costo de la canasta de alimentos crudos. 3) Solo se consideran pobres “multidimensionales” a los pobres por ingresos si además tienen una o más carencias en las necesidades básicas insatisfechas. Los pobres multidimensionales quedan reducidos a una parte de los “carenciados” por ingresos y a una parte de los “carenciados” por necesidades básicas insatisfechas. Así, por ejemplo, “un hogar que ocupa una vivienda

³⁶ Boltvinik y Damián, 'Pobreza creciente y estructuras sociales cada vez más desiguales en México. Una visión integrada y crítica', p. 283.

hacinada, construida con materiales de desecho y sin servicios no será considerado pobre si su ingreso es igual (o mayor) a la LB³⁷.

Hay dos campos, entre otros más, relacionados con la economía del desarrollo (de la determinación y medición de la pobreza y la riqueza), donde la burguesía ha conseguido, mediante el prodigioso truco de su ilusionismo, que el mundo vea como ‘realidad’ el engaño que ellos fabrican. Estos campos son: a) el campo jurídico; y b) el campo de la ética. En el primero, desde el siglo XIX, han conseguido hacer hegemónico el fetiche normativista de su derecho positivista voluntarista. Desde la segunda mitad del siglo XX pusieron en marcha todo el andamiaje jurídico institucional de posguerra: la Comunidad Europea del Acero y el Carbón, la Comunidad Económica Europea, y la Comunidad Europea de la Energía Atómica, que hoy es la Unión Europea; la Organización de Estados Americanos (OEA); la división de Pactos Internacionales de Derechos Humanos (1966), civiles y políticos por un lado y económicos, sociales y culturales, por otro; la Convención Americana de Derechos Humanos y la Convención Europea de Derechos Humanos; la ‘doctrina’ de diferentes generaciones de derechos humanos; la reducción del derecho y los derechos humanos al fetiche del texto normativo, etc. En el segundo campo, de la ética, por ejemplo, en 1993, Peter Eigen, exdirector regional del Banco Mundial, crea en Alemania, *Transparencia Internacional*. Esta Organización No Gubernamental (ONG), que se presenta como no política, opera hoy en más de 70 países. Entre sus estrategias, ha creado un índice y clasificación para ubicar a los países por su grado de corrupción. Con una metodología nada científica y subjetiva está imponiendo a los pueblos mediciones y prédicas de buena gobernanza, transparencia, honestidad social y políticas de desarrollo. En un ejemplo desvergonzado de

³⁷ Boltvinik y Damián, ‘Pobreza creciente y estructuras sociales cada vez más desiguales en México. Una visión integrada y crítica’, p. 275.

etnocentrismo racista, año tras año, los países más corruptos en la lista son los países oscuros y pobres del Sur, y, los menos, los blancos ricos del Norte.

Sin embargo, con lo que nos hemos topado al inicio de la tercera década del siglo XXI es con el comienzo de otro golpe de tuerca. La guerra de clases, históricamente declarada por la burguesía contra la satisfacción de las necesidades de los pueblos y la Naturaleza así como contra el florecimiento de sus capacidades, está siendo subsumida por una agresión fascista genocida mayor de las élites, también contra muchos de los que se ha creído parte de dicha burguesía. Pareciera que desean culminar lo que les quedó inconcluso hace un siglo, por culpa del ejército rojo de la URSS. Y ello se ha intensificado por la agresión en un tercer campo: c) la biotecnociencia. Desde hace cincuenta años, a finales del siglo XX, se desencadenó una nueva acometida global elitista contra los pueblos apoyándose en las nuevas posibilidades del desarrollo científico. Si comenzó como ciencia ficción, ahora ya es un hecho. Han puesto en marcha un proyecto ideológico y sociopolítico claramente fascista y eugenésico de exterminio de la vida humana de las grandes mayorías de pueblos en la Tierra y la desnaturalización de la Naturaleza —ya piensan que no necesitan a gran parte de la clase trabajadora ni a los pobres y explotados—. Todo a favor de las élites del capital. Se declaran hijos de la razón y la ciencia ilustrada. A su darwinismo social, propio de H. Spencer, genocida y biocida, le llaman *transhumanismo*³⁸. El proyecto, en palabras

³⁸ Alfredo Marcos, 'Bases Filosóficas Para Una Crítica al Transhumanismo', *ArtefaCToS. Revista de Estudios Sobre La Ciencia y La Tecnología*, 7.2 (2018), 107–25; Igor Sádaba, *Cyborg: Sueños y Pesadillas de Las Tecnologías* (Ediciones Península Barcelona, España, 2009); Steve Fuller and Veronika Lipinska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (Springer, 2014); Daniel Estulin, *Transevolution: The Coming Age of Human Deconstruction*, 1st ed (Walterville, Or: Trine Day, LLC, 2014); Antonio Diéguez, *Transhumanismo: La Búsqueda Tecnológica Del Mejoramiento Humano* (Herder Editorial, 2017); Antonio Luis Terrones Rodríguez, 'Una Aproximación General al Transhumanismo y Su Problematicación', *Análisis: Revista Colombiana de Humanidades*, 95, 2019, 319–45; Niklas Boström, 'Una Historia Del Pensamiento Transhumanista', *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011), 157–91.

de I. Sádaba, es alterar artificialmente la naturaleza ontológica humana³⁹. Así como los fusionados Monsanto y Bayer han realizado ingeniería genética creando semillas y organismos genéticamente modificados, ahora el objetivo es la eliminación por “superación” de la naturaleza humana mediante su “mejoramiento” (*human enhancement*). El *transhumanismo* es el camino hacia el *posthumanismo* (el superhombre), en una relectura fascista de la obra de Nietzsche. El paraíso de esta (dis)utopía es convertirse en seres inmortales disfrutando de la eterna juventud, con mejores capacidades físicas, intelectuales, emocionales y morales. El sueño distópico de una promesa elitista y clasista exclusiva para pocos elegidos. Para el resto el destino es la extinción, como Nietzsche reclamaba para los parias (chandalas) socialistas y cristianos, en su obra el *Anticristo*.

El malestar burgués, recargado, que ha comenzado a sentirse más o menos intensamente va siendo cada vez más global. Desde algunos sectores ideológicamente conservadores y de ultraderecha los síntomas son correlacionados con un diagnóstico en el que se responsabilizan al globalismo, al “comunismo internacional”, a las élites masónicas, etc. Es cierto que existe una tensión entre globalistas y nacionalistas, particularmente evidenciada durante la presidencia de D. Trump en Estados Unidos. Sin negar el papel activo de los globalistas y las élites masónicas, lo que no se puede ocultar es que su práctica ideológica es el capitalismo; tan capitalismo como el nacionalista estadounidense —o de otros países “liberales” burgueses—, que se le opone. Es una disputa de élites. Por otro lado, si bien es cierto que hoy el capitalismo transhumanista ha penetrado y se ha infiltrado en países con proyectos políticos denominados comunistas (v.gr. en China con miembros del

³⁹ Igor Sádaba, *Cyborg: Sueños y Pesadillas de Las Tecnologías* (Ediciones Península Barcelona, España, 2009).

partido comunista como accionista de Pfizer)⁴⁰, el comunismo es la vida y el florecimiento de la vida de todos los seres humanos en el planeta. Lo más contrario a la locura del capital transhumanista. Los verdaderos actores son las élites de la corporatocracia capitalista global, con sus centros de investigación, universidades y medios de comunicación articulados en torno a la OTAN. En este punto alertamos al lector. Hay que estar pendiente del quiebre en el proceso de búsqueda de la causa cuando se pretende confundir y engañar: ocultar la verdadera causa poniendo otra en su lugar. Esto es una estrategia de trampantojismo o manipulación política. Sin embargo, no todos los casos son así, también hay indagaciones genuinas que yerran en un punto u otro de buena fe; sea por falta de información, parcialidad en el análisis o ausencia de verificación de datos. Pues bien, con toda honestidad y humildad no exenta de posibles errores, precisamente el motivo de este texto es contribuir a buscar y dimensionar las verdaderas causas de la agresión para que la clase obrera, las grandes mayorías explotadas y oprimidas, la Naturaleza, nos ayudemos a diagnosticar y valorar la magnitud del ataque, unirnos en la realización

⁴⁰ El Partido Comunista Chino se fundó en 1921, cumple este año su centenario. La llamada apertura y reforma pragmática de la economía china se inició en 1978 por Deng Xiaoping. En 1992, el XIV Congreso del PCC introduce el concepto y opción política por una "economía socialista de mercado (algo diferente a la economía con mercado socialista). El 15 de marzo de 1990 se aprueba la reforma constitucional que considera al sector privado "componente importante" de la economía socialista de mercado, al mismo nivel ideológico que el marxismo-leninismo y el pensamiento político de Mao Zedong. Finalmente los empresarios capitalistas, con su mentalidad, entran en el Partido Comunista Chino (PCC) en 2003 y a participar en la Asamblea Nacional Consultiva (el Parlamento). Ello fue permitido en el XVI Congreso, siendo presidente Jiang Zemin. Ya en 2007 se estimaba que se habían "integrado" al PCC unos 75.000 empresarios. Si eran pocos en número en relación con los 73,3 millones de miembros del PCC de entonces, cada vez han ido teniendo más influencia. Hoy el partido cuenta con 95 millones de militantes aproximadamente (7% población). Los empresarios multimillonarios, dentro y fuera del partido, han aumentado, 626 chinos tienen fortunas por encima de los US\$1.000 millones, con datos de la revista Forbes (2021). En el último año ingresaron a esa élite 239. De las 500 corporaciones más grandes a nivel mundial, 124 ya son chinas, superando al número de las estadounidenses (121), según Fortune Global. Hoy China es la nación más rica del mundo, si lo que se mide es la paridad del poder adquisitivo. Si lo que se considera es el PIB, Estados Unidos, de momento, sigue ocupando el primer lugar. Veronica Smink, 'Más Allá Del Drama de Jack Ma, Qué Tan Comunista Es La China "Comunista" de Hoy', *Forbes*, 12 July 2021,

<<https://www.forbesargentina.com/liderazgo/mas-alla-drama-jack-ma-tan-comunista-china-comunista-hoy-n6498>>. Datos que dan que pensar en la batalla por la hegemonía ética de la revolución comunista en el mundo, el grado de infiltración de la ideología burguesa con sus valores en China, y la alegría que ello despierta en las élites capitalistas mudiales de Forbes.

histórica del proyecto político biocéntrico de nuestros padres y abuelos, y fortalecernos en la revolución humanista de los que ellos despectivamente llaman: “humanish”. En el siglo XXI de nuevo la bandera es ¡Comunismo o Barbarie! ¡La burguesía no nos puede aniquilar, y hacernos creer que es nuestro destino y que son otros los biocidas!⁴¹

Somos conscientes de que el postulado del “declaración de guerra transhumanista” del capital tal vez resulte extraño para algunos. En el capítulo quinto se presentan algunos hechos y argumentos que dan que pensar. Sin embargo, si aun así el lector continúa incómodo, puede dejar el punto y no tomarlo en cuenta. El libro tiene otras lecturas más familiares, que creemos útiles para la lucha. Ahora bien, a nuestro juicio, desde esta última asfixia transhumanista, la guerra tradicional (conocida) de la burguesía contra las mayorías populares aclara más el porvenir que nos toca y nos urge organizarnos ya.

Para no caer presa fácil de conspiracionismo paranoico, ni quedarnos en la ingenuidad crédula, hemos tenido como brújula no deslizarnos en la trampa de la falaz descalificación, sin análisis argumental. Se ha considerado las voces críticas provenientes de personas y grupos ideológicamente de derecha o izquierda, si, vengan de donde vengan, arrojan luz en el diagnóstico. Y en segundo lugar, se ha tomado distancia de los “verificadores de información”, el nuevo ex Santo Oficio del siglo XXI, también de derecha e izquierda (*v.gr.* Newtral, Maldita.es).

Pues bien, muchos de los que en estos días son descalificados, ridiculizados y criminalizados por la Santa Inquisición mediática como antivacunas, negacionistas o terraplanistas coinciden en que la “plandemia” de la Covid-19, con sus “vacunas”, como las de Moderna, es el inicio del “Reseteo Global”. En el artículo *Oxígeno Jurídico de los Pueblos*

⁴¹ Un ejemplo del quiebre trampantojo que hemos mencionado es la obra de Carlos Astiz, *El Proyecto de Soros y La Alianza Entre La Izquierda y El Gran Capital* (Madrid: LibrosLibres, 2020).

(2020)⁴² mostramos el dinamismo de la primera plandemia global de la historia de la humanidad en el caso concreto de acumulación por desposesión de la política pública y el derecho a la salud de los pueblos y la naturaleza. Asimismo se mostró la resistencia y revolución popular frente a ello, particularmente en los casos de Bolivia y Ecuador. Algunos datos recogidos en ese artículo dan que pensar cuando se conectan los hechos unos con otros:

- 1. 1920. Se inicia la prohibición de la medicina homeopática en Estados Unidos (plantas medicinales, saberes tradicionales, etc). Los Rockefeller están detrás de esta iniciativa.
- 2. 1939. El Sistema Nacional de Salud es integrado en la Agencia Nacional de Seguridad en Estados Unidos.
- 3. 1946. Se crean los Centros de Control de Enfermedades en Estados Unidos.
- 4. 1951. Se crean el Sistema de Inteligencia Epidemiológica (EIS) en Estados Unidos (desde entonces se ha formado a 3.600 agentes, 430 agentes en 29 países. Al menos el 30% de los epidemiólogos estatales, de grandes urbes y empresas farmacéuticas son alumnos EIS.
- 5. 1997. Se crea la Red de Programas de Entrenamiento en epidemiología e intervenciones en salud pública (TEPHINET; Training Programs in Epidemiology and Public Health Interventions Network) (85 programas en 165 países).
- 6. 2000. Bill Gates y Melinda Gates suceden a los Rockefeller en el control de la OMS.
- 7. 2005. Reglamento Sanitario Internacional (se exporta el modelo estadounidense a la OMS sobre epidemias, para liberar de responsabilidades a empresas farmacéuticas y gobiernos por las vacunas.
- 8. 2019. La OMS se reúne con las principales empresas mediáticas y de redes sociales para establecer la información oficial y censurar la no oficial.

⁴² Antonio Salamanca Serrano, 'Oxígeno jurídico de los pueblos. Un ejemplo de constitucionalismo horizontal iusmaterialista en tiempos de "plandemia"', *Revista Culturas Jurídicas*, 7.18 (2020), 447-81.

Como evidencia de que ya no estamos en el terreno especulativo de la ciencia ficción, sino en el campo de batalla, sirva la compañía Moderna, con su “vacuna”. Es un ejemplo de esta ideología y organización capitalista transhumanista. La compañía farmacéutica fue creada en 2010 por un grupo de investigadores. Hoy cuenta con más de 1.000 personas trabajando en el complejo. En 2018 sale a Bolsa. En 2020 había multiplicado por seis su valor. En diez años la compañía había conseguido una valoración de 45.000 millones de dólares. Sus principales accionistas son los fondos Fidelity, Vanguard, BlackRock y las entidades financieras Morgan Stanley y JP Morgan. De la Administración de Trump ha recibido 955 millones de dólares para su desarrollo. A inicios de 2021 ya tiene contratos para compra de sus dosis de vacuna por 1.500 millones de dólares en EEUU y de 3.360 millones para la Unión Europea (160 millones de dosis para Europa)⁴³.

Moderna se fundó en Cambridge (Massachusetts, Estados Unidos) con la ideología de mejorar las capacidades biológicas humanas a través de la ingeniería genética, creando genes sintéticos que se pueden patentar. En un inicio buscó desarrollar y aplicar las investigaciones en terapias celulares de Derrick Rossi (Universidad de Harvard). La compañía tiene entre sus miembros al profesor Tim Springer (Universidad de Harvard) y Kenneth Chien, director del Instituto Karolinska de Estocolmo; al ingeniero químico Robert Langer, profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). Este ha patentado más de 1.400 de sus investigaciones y posee el 3,2% de las acciones de la empresa; al inversor armenio-estadounidense Noubar Afeyan (con el 11% de las acciones); y al gerente de compañías farmacéuticas, el francés Stéphane Bancel (no es

⁴³ Alfonso Simón Ruiz, ‘Moderna: científicos que se tornan en multimillonarios por la vacuna’, *El País*, 7 January 2021, section Economía. Cinco Días. <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/01/06/companias/1609951683_935991.html>.

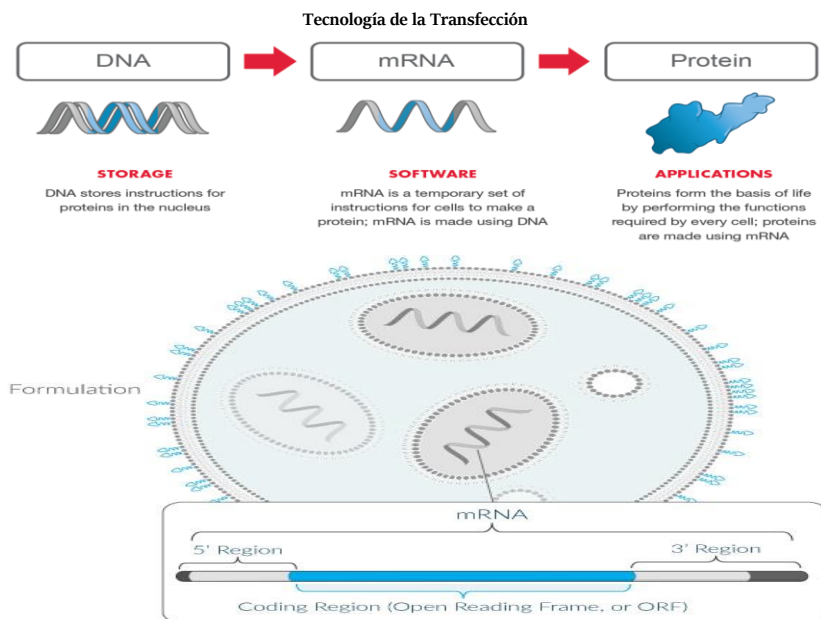
científico pero aparece en investigaciones patentadas por Moderna, posee el 9% de las acciones)⁴⁴.

Moderna ha conseguido la autorización de la Comisión Europea para que su vacuna pueda ser inoculada en la Unión Europea junto con la de otra compañía, Pfizer/BioNTech. La tecnología de su vacuna es pública en su página de Internet: es ARN mensajero (ARNm), aunque no todo es público como parecería a primera vista. Pfizer no publica entre los ingredientes uno de los secretos comerciales de su vacuna: el componente tóxico del óxido de grafeno, como ha reconocido Karen Kingston, antigua empleada de Pfizer y analista de la industria de instrumental médico y farmacéutico. Más allá de si lo realmente buscado es la intoxicación por óxido de grafeno en los viales de las vacunas y otras vías, y/o la experimentación con el ARN mensajero, en este último supuesto, que no tiene por qué ser excluyente, Moderna utiliza el mismo proceso que para crear organismos transgénicos, denominado *transfección*, con afectación temporal o permanente en el genoma. El mecanismo en este caso consiste en crear la proteína spike de SARS-CoV-2 interviniendo en el genoma, con la “creencia” de que el sistema inmunológico comenzará a producir anticuerpos. Es la primera vacuna de este tipo en la historia de la humanidad. La página web de Moderna no oculta sus intenciones⁴⁵. Equiparan su tecnología con la inoculación de un programa informático, de un sistema operativo celular, que se pueda operar desde fuera. Es en este punto (ARNm), como advierten críticos como el doctor Vladimir Zelenko, donde la gran industria capitalista farmacéutica (Big Pharma) se colude con la gran industria capitalista tecnológica (Big Tech) y las ideas

⁴⁴ Alfonso Simón Ruiz, ‘Moderna: científicos que se tornan en multimillonarios por la vacuna’, *El País*, 7 January 2021, section Economía. Cinco Días. <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/01/06/companias/1609951683_935991.html>.

⁴⁵ ‘Moderna’ <<https://www.modernatx.com/mrna-technology/mrna-platform-enabling-drug-discovery-development>>.

transhumanistas. Se ha dado un paso sin comprobar las afectaciones a la naturaleza de los seres humanos, a pesar de las advertencias de muchos investigadores (v.gr. Universidad de Pensilvania) de que esta tecnología no es segura, entre otras razones porque: a) genera inflamación local y sistémica; b) estimulación de anticuerpos autorreactivos y autoinmunidad; c) desarrolla edemas (inflamaciones) y coágulos de sangre; d) aumento de cáncer y mutagénesis.



Fuente: <https://www.modernatx.com/mrna-technology/mrna-platform-enabling-drug-discovery-development>

Recientemente, la agresión del capitalismo transhumanista comienza a fortalecer su cuerpo institucional. En 1990, en Estados Unidos, para propagar la ideología transhumanista, Max More funda el *Instituto Extropiano*. En 1998, en Oxford (Reino Unido), Niklas Boström y David Pearce crean la *World Transhumanist Association* (WTA). Precisamente en esta ciudad se pone en marcha el *Uehiro Centre for Practical Ethics*, a

cargo de Julian Savulescu, y el *Future of Humanity Institute*, a cargo de Niklas Boström. En el camino se han ido sumando más instituciones en otros países así como autores ideólogos como Anders Sandberg, Natasha Vita-More, Leen Daniel Crocker y Mikhail Sverdlov.

Los ámbitos en los que se promueve la intervención transhumanista para *mejoramiento de las capacidades* son cuatro: *nano, bio, info y cogni*. Nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y comunicación, y ciencias cognitivas (neurotecnologías, inteligencia artificial y robótica). Al conjunto de las tecnologías transhumanistas aplicadas en estos cuatro ámbitos se les conoce con sus iniciales NBIC. También se identifican como *Converging Technologies* (CT) o *Human Enhancement Technologies* (HET).

Los procedimientos pueden ir desde la modificación de la dieta, hasta la modificación de estructuras moleculares u orgánicas, modificaciones permanentes de bases genéticas, empleo de diversas sustancias químicas, desarrollo de prótesis motoras o sensoriales, externas o internas, en forma de *hardware* o de *software*, potenciación del crecimiento de la corteza cerebral, etc. Se puede llegar, por ejemplo, al “mejoramiento” de las capacidades sensoriales, de modo que podamos ver en la oscuridad y también en la franja del infrarrojo o del ultravioleta, así como oír fuera de las frecuencias habituales.

En 2008, la *World Transhumanist Association* (WTA) cambia su nombre para denominarse *Humanity+*. Entre sus afiliados se encuentra instituciones como la Singularity University, Mormon Transhumanist Association, Christian Transhumanist Association, Alcor Life Extension Foundation, London Futurists, Institute for Ethics and Emerging Technologies y el SENS Research Foundation. En 2009 adopta la siguiente declaración:

1. La humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevedemos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra.
2. Creemos que el potencial de la humanidad aún no se ha realizado. Hay posibles escenarios que conducen a condiciones humanas mejoradas maravillosas y que merecen la pena.
3. Reconocemos que la humanidad enfrenta graves riesgos, especialmente por el mal uso de las nuevas tecnologías. Existen posibles escenarios realistas que llevan a la pérdida de la mayoría, o incluso de todo, lo que consideramos valioso. Algunos de estos escenarios son drásticos, otros son sutiles. Aunque todo progreso es cambio, no todo cambio es progreso.
4. Es necesario invertir el esfuerzo de investigación para comprender estas perspectivas. Necesitamos analizar cuidadosamente la mejor manera de reducir los riesgos y acelerar las aplicaciones beneficiosas. También necesitamos foros donde las personas puedan discutir de manera constructiva lo que se debe hacer y un orden social donde se puedan implementar decisiones responsables.
5. La reducción de los riesgos existenciales y el desarrollo de medios para la preservación de la vida y la salud, el alivio del sufrimiento grave y el mejoramiento de la previsión y la sabiduría humanas deben perseguirse como prioridades urgentes, y contar con una gran financiación.
6. La formulación de políticas debe guiarse por una visión moral responsable e inclusiva, tomando en serio las oportunidades y los riesgos, respetando la autonomía y los derechos individuales, y mostrando solidaridad y preocupación por los intereses y la dignidad de todas las personas en todo el mundo. También debemos considerar nuestras responsabilidades morales hacia las generaciones que existirán en el futuro.
7. Abogamos por el bienestar de toda la sensibilidad, incluidos los humanos, los animales y cualquier futuro intelecto artificial, formas de vida modificada u otras inteligencias a las que pueda dar lugar el avance tecnológico y científico.
8. Estamos a favor de permitir a los individuos una amplia elección personal sobre cómo habilitan sus vidas. Esto incluye el uso de técnicas que pueden desarrollarse para ayudar a la memoria, la concentración y la energía mental; terapias de extensión de la vida; tecnologías de elección reproductiva;

procedimientos críonicos; y muchas otras posibles tecnologías de modificación y mejora humana (Humanity+, 2018)⁴⁶.

Es en este contexto cuando conviene recordar que las estrategias burguesas respecto a las necesidades y capacidades de la vida de los pueblos y la naturaleza, en su discurso legitimador y práctica de dominación, han sido varias a lo largo de su histórica hegemónica en los últimos doscientos cincuenta años: a) La negación o invisibilización de ellas en la clase trabajadora y mayorías populares; b) la admisión de dos categorías de necesidades, básicas y no básicas, separadas por la línea de pobreza; c) el desplazamiento de la objetividad de las necesidades a la subjetividad de las oportunidades, divididas por la línea de la riqueza; d) y, ahora, la eliminación genocida directa de los sujetos de las necesidades y capacidades (la clase obrera, las grandes mayorías) al mismo tiempo que buscan la “mejora”, “transmutación” de las capacidades de las élites burguesas para abandonar la condición humana por una poshumana.

Dejamos para un posterior trabajo abordar directamente la ofensiva en el campo ético y el jurídico. Nos centramos en esta ocasión en estudiar la embestida a *las fuerzas esenciales* en las políticas públicas, para el llamado “desarrollo”. Un campo donde el escéptico mundo burgués de la ciencia, la ética, la economía, la política y el derecho comparten cínicamente algunos dogmas. En un hipnotizador vaivén multidisciplinario repiten a los pueblos los siguientes mantras para su dominación ideológica:

- a) lo que mueve el mundo son las ideas; las ideas están antes y son otra cosa que las acciones (la praxis);
- b) existe un dualismo y jerarquía entre necesidades básicas y necesidades no básicas (y no un sistema integrado simétrico sin jerarquías);

⁴⁶ Rodríguez, p. 324.

- c) las capacidades, en lugar de las necesidades, son el mejor criterio para medir la pobreza y riqueza en una sociedad;
- d) la moralidad, para medir la pobreza y riqueza social, es fruto de la convención política y relativa a cada cultura; no existe tal cosa como una moralidad intercultural universalizable desde la concreción de abajo;
- e) el proyecto político para el desarrollo de las capacidades es (i) la ‘tolerancia’ del liberalismo político y económico burgués; imposible, dicen, en la ‘dictadura’ del socialismo o comunismo; (ii), y el fascismo, más o menos abiertamente defendido, cuando el primero no resulta eficiente;
- f) todo cambio social debe realizarse en el (i) ‘orden’ de la democracia constitucional representativa ‘deliberativa’; nada será posible en la revolución de la democracia popular; o (ii) en un “nuevo orden mundial” del posderecho, superador también del sistema constitucional de derecho, de los derechos humanos y derechos de la naturaleza;
- g) la naturaleza humana no existe lo que existe es solo el movimiento histórico de la voluntad;
- h) y si la naturaleza existiera no tiene otro contenido que lo que la voluntad de las élites burguesas le den en su manipulación transhumana.

El texto se ha articulado en dos partes donde se aborda la disputa honesta y deshonesta por lo que sean las fuerzas esenciales que mueven la vida humana y la disputa ideológica por ellas. La Parte I se ocupa de mostrar interdisciplinariamente algunas de las principales indagaciones en disputa científica e ideológica de clases sobre la naturaleza humana: las necesidades y/o capacidades. Los campos elegidos son la filosofía, antropología, psicología, economía, política y derecho. En cada uno de ellos se han escogido al menos dos estudios que reflejan las dos opciones más o menos contrapuestas, con mayor o menor consciencia de los autores: unos defendiendo los intereses de la burguesía, y otros defendiendo los intereses de la vida de todos, también de la Naturaleza, aquí en el planeta Tierra. La Parte II confronta el ataque burgués desde las necesidades y capacidades de la naturaleza, de las fuerzas esenciales para el florecimiento. El

paradigma desde el que se combate es la tradición milenaria del derecho de los pobres (el iusmaterialismo). Un nuevo/viejo paradigma con apertura interdisciplinar e intercultural. La segunda parte es claramente partisana en todo su contenido, al servicio de la clase obrera, de las grandes mayorías populares y la vida de Gaia. Asimismo, también es partisana la primera, a la hora de mostrar las disputas y lo que está detrás de las disputas, más allá de que se haya procurado ser lo más objetivo posible en la presentación de los postulados.

Este trabajo, desde el dolor de las pérdidas familiares cercanas por la plandemia, ha tenido dos tiempos y espacios bellos en su elaboración. Se comenzó a finales de 2018, en la sierra andina ecuatoriana, en Otavalo, provincia de Imbabura. El Valle del Amanecer, conocido como la capital intercultural del Ecuador. Región habitada por pueblos originarios, prehispánicos y preincaicos, como los Cayambis, Imbayas, Natabuela, Karankis, Otavalo, Sarance. Herederos de la civilización madre de todo el continente, Caral (Perú), hace unos 5.000 años. Cobijados ellos por el calor del corazón de la madre tierra con los complejos volcánicos Imbabura-Cubilche, Cotacachi-Cuicocha y Mojanda-Fuya Fuya. Una región que terminó de formar la depresión interandina en el Plioceno, hace 5,3 millones de años. La búsqueda se ha terminado a inicios de 2021, en Zuheros, provincia de Córdoba, España. Un pueblo de agricultores, cooperativistas del aceite de oliva. Heredero, entre otras, de las culturas cristiana, árabe, romana, turdetana, tartésica, íbera y paleolítica del hombre de Neandertal, que se cobijó en su Cueva de los Murciélagos hace al menos 35.000 años. Un lindo pueblo que entre sus joyas arqueológicas atestigua uno de los primeros agricultores del sur de la península, hace 7.200 años. Morada nacida de la emergencia de la cordillera bética, hace también 5 millones de años, y donde tuve el regalo de ser alumbrado, con una hermana, fruto del amor de dos padres agricultores y una familia del pueblo.

Parte I

Sección I

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Filosofía

En esta sección se presentan dos propuestas paradigmáticas sobre las fuerzas esenciales desde el campo de la Filosofía. Una comunista, al servicio de la clase obrera: la de K. Marx, y otra, liberal burguesa, al servicio del capital: la de M. Nussbaum. El propósito de confrontarlas es compartir con los pueblos dónde está la disputa ideológica, mostrar los aportes, desvelar las limitaciones y las falacias de dominación.

Sistema de necesidades y capacidades: K. Marx (1818-1883)

Karl Marx es un revolucionario comunista y filósofo alemán, nacido en Tréveris (Alemania), el 5 de mayo de 1818, de origen judío. Muere en Londres, el 14 de marzo de 1883. Junto con F. Engels, sus respectivas compañeras de vida y lucha, Jenny von Westphalen y Mary Burns, y sus familias, son unas de las principales células revolucionarias históricas al servicio de la emancipación de la clase obrera. La obra de Marx es extensa y en gran parte colectiva, aunque nos refiramos de modo individual a su autoría. En toda ella se encuentra, más o menos explícita, la categoría de necesidades y capacidades que nos interesa para nuestra búsqueda en defensa de la naturaleza humana. Sin embargo, K. Marx no dedicó ninguno de sus trabajos a una indagación sistemática de las mismas.

La categoría necesidades/capacidades le permitió a K. Marx dar contenido a su materialismo histórico. Algunos autores sostienen que cabe diferenciar etapas en el acento o enfoque en la obra marxiana. L. Ballester y Antoni J. Colom, en *El análisis marxista de las necesidades sociales* (2018), distinguen: a) una etapa filosófica, donde Marx busca las bases del materialismo histórico; esta fase terminaría con *La ideología alemana* (1845-46); b) una segunda etapa, desde 1857, donde la indagación sobre las necesidades queda subsumida en la investigación socioeconómica, como desarrollo lógico del materialismo histórico¹. Más allá de esta posible diferenciación, un acercamiento sistémico al conjunto de la obra de Marx

¹ Lluís Ballester Brage y Antoni J. Colom Cañellas, 'El análisis marxista de las necesidades sociales', *Arxius de sociologia*, 38, 2018, 37-48 (p. 1).

resulta muy enriquecedor para mostrar sus aportes a esta categoría tan fundamental; motor de la historia de los pueblos.

2.1 La naturaleza humana según K. Marx

K. Marx, junto con su compañera Jenny, Engels y demás miembros del núcleo revolucionario son conscientes de que sus búsquedas de explicaciones de la opresión y los caminos de liberación requieren indagaciones científicas, lejos de cualquier tipo de dogmas. Búsquedas, por otro lado, asentadas en los “viejos principios del mundo”.

“No estamos, pues, presentando al mundo, de una manera doctrinaria, una nueva serie de principios y diciendo: esta es la verdad, ¡arrojados ante ella! Estamos desarrollando una serie de principios para el mundo a partir de los viejos principios del mundo”².

El desarrollo de esos principios se asienta en las necesidades/capacidades. Y el fundamento de ellas se encuentra en la *naturaleza humana* y en la *historia*. Como todos los investigadores, Marx asumió —implícitamente en su caso— un fundamento y concepción del ser humano (de la naturaleza humana). Sobre la “esencia humana” en K. Marx, E. Fromm recoge una afirmación en el tomo primero de *El capital*, en crítica al utilitarismo de Bentham, en que se evidencia la continuidad del “viejo Marx” con el “joven Marx” de los *Manuscritos económicos-filosóficos*. Aunque K. Marx no utilizará más el término “esencia” (Wesen), por abstracto y ahistórico, su contenido está presente, con una formulación más histórica, en la diferencia entre “la naturaleza humana en general” y la “naturaleza humana condicionada históricamente en cada periodo”:

² Karl Marx a Arnold Ruge, setiembre de 1843, MEGA, III, Band 1, 54-57.

“...si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del “principio de utilidad”. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época”³.

Ahora bien, K. Marx no se ocupó de producir un tratado de biología, ni de antropología o historia para fundamentar la naturaleza humana, ni las necesidades/capacidades humanas. Sin embargo, haciendo un barrido por su obra se puede identificar las principales características de su modo de entenderlas y acercarnos a su “fundamentación”. Entre algunos de los autores que se han tomado esta tarea de indagar en la concepción implícita de naturaleza y naturaleza humana en K. Marx destacan: Alfred Schmidt⁴, G. Markus⁵, E. Fromm, y, más recientemente en América Latina, Julio Boltvinik⁶, quien sigue los aportes de los dos últimos. Coincidiendo en

³ Karl Marx, *El Capital: crítica de la economía política*. Libro 1, Vol. 2, (Madrid: Siglo Veintiuno, 2009), pp. 755-56. Nota 64 (en disputa con el utilitarismo de J. Bentham); Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 36.

⁴ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1977).

⁵ György Márkus, *Marxismo y Antropología*. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Grijalbo 1973).

⁶En América Latina, Julio Boltvinik ha puesto de relieve la importación de la obra de György Márkus para entender la “naturaleza humana” en la “antropología histórica” de K. Marx. “Los rasgos esenciales del ser humano, hasta ahora analizados, que lo identifican como género y que lo diferencian de las demás especies, y que están íntimamente ligados entre sí, son: a) su actividad vital es el trabajo; b) es un ser social; c) es un ser conciente; d) es un ser que tiende a la universalidad, rasgo que se manifiesta en los tres anteriores... Adelantemos un rasgo adicional que Markus expone sólo en las últimas páginas de su libro para tener la visión completa de la esencia humana. El ser humano como ser libre”; “Esa precisión nos da en cierto sentido la clave de la comprensión marxista del “ser humano”: aquellos rasgos esenciales de la historia humana real que permiten entender dicha historia como un proceso unitario dotado de una determinada dirección y una determinada tendencia evolutiva. Esa determinada dirección está dada por la universalidad y por la libertad del hombre: la caracterización del hombre como un ser social, conciente, que ejecuta una libre actividad de trabajo apunta a los rasgos esenciales necesarios, a las dimensiones del proceso evolutivo global sobre la base de los cuales se despliega aquella tendencia histórica y en cuyas esferas se manifiesta esa tendencia”. Para Marx, el “ser humano” del hombre se encuentra precisamente en el “ser” del proceso social global y evolutivo de la humanidad...el portador, el sujeto del “ser humano” no es para Marx el individuo aislado, sino la sociedad humana misma. Sólo desde el punto de vista de la sociedad es posible entender la historia como proceso evolutivo unitario, que se presenta no sólo como progreso técnico sino también como progreso en sentido “antropológico”, como persistente ampliación y profundización de las capacidades, las necesidades, las formas de tráfico y los conocimientos desarrollados por el conjunto de la sociedad”. Julio Boltvinik, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), 57; 60; 72-73.

general con Markus y Boltvinik, y completando⁷ algunos otros rasgos también implícitos, se puede afirmar que para K. Marx la naturaleza humana es asumida —siguiendo la tradición semítico-profética— como materialidad viva: la vida humana como *praxis histórica material necesitada-capacitante y productivamente transformadora (revolucionaria)*⁸. La naturaleza humana tendría las siguientes características fundamentales:

- a) es praxis productora (trabajadora) de (productos) para reproducir su vida;
- b) es praxis material de un sistema de necesidades y capacidades;
- c) es praxis social;
- d) es praxis histórica;
- e) es praxis consciente;
- f) es praxis libre;
- g) es praxis del florecimiento humano (tendencia a la universalidad);
- h) es praxis revolucionaria (transformadora).

En su horizonte (o paradigma) de naturaleza humana, K. Marx resignifica una categoría central: *las necesidades/capacidades*. El concepto y el análisis dialéctico de dicha categoría oscilan con coherencia, complementariedad y alguna imprecisión-ambigüedad a lo largo de sus trabajos. Las denomina como:

- necesidades materiales;
- necesidades naturales;
- necesidades sociales;
- necesidades existenciales;

⁷ Antonio Salamanca, *Filosofía de La Revolución* (San Luis Potosí, México: UASLP, 2008); ID., *Teoría Socialista del Derecho* (Quito, Ecuador: Editorial Jurídica del Ecuador, 2011), 2 vols.

⁸ En palabras de J. Boltvinik: "...entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una abstracción de la historia, sino el abstracto de la historia". Julio Boltvinik, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano» (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), pp.49; 57; 72-73.

- necesidades históricas;
- necesidades socialmente determinadas;
- necesidades propiamente humanas;
- necesidades alienadas;
- necesidades no alienadas;
- necesidades necesarias;
- necesidades radicales⁹, etc.

Es importante, antes de dejar este apartado, insistir en la precisión de cómo entiende Marx la naturaleza humana: es una naturaleza humana histórica y concreta. En palabras de E. Fromm:

“Marx no dice, como lo cita Bell, que “no hay una naturaleza humana inmanente a cada individuo”, sino algo muy diferente, es decir, que “la esencia

⁹ Agnes Heller, nacida en Hungría (1929-2019), filósofa y socióloga judía, en un inicio integró la Escuela de Budapest y el Instituto de Investigaciones Sociológicas, colaborando con Lukács. Entre sus obras destacan para nuestra investigación *Towards a Marxist Theory of Value* (1972), *The Theory of Need in Marx* (1976) *Dictatorship Over Needs* (1983) *The Power of Shame: A Rationalist Perspective*. (1985) *Beyond Justice* (1988) *General Ethics* (1989) *A Philosophy of Morals* (1990) *An Ethics of Personality* (1996). Para A. Heller una de las características de las necesidades es que son un sentimiento de “falta de”. De entre sus funciones básicas se encuentra la de ser un “factor motivador de la conducta”. La autora, desde su deslíz historicista, sostiene que no se pueden diferenciar necesidades verdaderas o falsas, reales o imaginarias, buenas o malas, ni tampoco identificar un estándar mínimo de necesidades para la supervivencia. Esto es imposible porque, según ella, ninguna persona o institución está en capacidad de saberlo. Quien lo hace pretende trascender la sociedad y la historia y situarse por encima de ellas. Esta pretensión es el camino a “la dictadura de las necesidades” y su manipulación. En otro, a nuestro juicio, deslíz subjetivista y relativista, A. Heller considera que las necesidades “reales” son aquellas que son *sentidas* como tales por los seres humanos, de las que son conscientes y desean satisfacer. Desmaterializándolas así, al final todas las necesidades deberán ser reconocidas como “reales”. El criterio moral de discernimiento y decisión entre unas necesidades y otras, en una contradicción a nuestro juicio con la negación de esta instancia para evitar caer en la dictadura de las necesidades, lo encuentra en el imperativo formalista kantiano de considerar a la otra persona como fin y nunca como medio. Este imperativo se complementa en su propuesta con el pluralismo de formas de vida que las personas y los pueblos eligen vivir. En su obra *The power of shame* (1985) afirma: “El sistema de necesidades humanas debería corresponder con el sistema de necesidades elegido por los hombres” (p. 290). Otra categoría importante en la obra de la autora es precisamente esta, la de “sistema de necesidades”. Las necesidades conforman una articulación personal y social que se expresan en un momento histórico determinado. Cuando son insatisfechas se convierten en necesidades *radicales* que reclaman y movilizan para su satisfacción. Las “necesidades radicales” no es una categoría especial de necesidades sino la contingencia histórica del conjunto de aquellas que no son satisfechas. A. Heller considera que una sociedad justa (materialmente justa), aunque posible, no es deseable porque eso significaría (i) la existencia de un solo conjunto de normas y (ii) que las personas no puedan criticar esas normas. Más allá de la justicia, siempre imperfecta, está la vida buena que tiene por contenido las virtudes morales de la rectitud, el aprecio de la vida y la libertad. En su pensamiento de filosofía radical la brújula que moviliza la acción está integrada por los siguientes elementos: 1) comunicación y discusión racional libre de dominación; 2) el reconocimiento de todas las necesidades; 3) la satisfacción de todas las necesidades según el imperativo kantiano. Cfr. Roig, María José Añón. «De las necesidades radicales a las necesidades humanas». *Daimon: Revista de filosofía*, n.º 17 (1998): 53-70. Ver: María José Añón Roig, ‘De las necesidades radicales a las necesidades humanas’, *Daimon: Revista de filosofía*, 17, 1998, 53-70 (pp. 53-69).

humana no es algo *abstracto* e inmanente a cada individuo”. Éste es el punto esencial del “materialismo de Marx” contra el idealismo de Hegel. Marx nunca renunció a su concepto de naturaleza humana...pero esta naturaleza no es puramente biológica y no es una abstracción; es una naturaleza que sólo puede entenderse históricamente, porque se desenvuelve en la historia. La naturaleza (esencia) del hombre puede inferirse de sus distintas manifestaciones (y distorsiones) en la historia; no puede contemplarse como *tal*; como un ente con existencia estática “detrás” o “encima” de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico”¹⁰.

2.2 La satisfacción de las necesidades naturales como constante de la especie

En *La ideología alemana* (1845-1846) —publicada en 1932— Marx y Engels sostienen que el primer hecho histórico y finalidad de la praxis es poder vivir: la vida material como satisfacción de las necesidades. Esto lo equiparan a la producción de la vida material (la negación de la productividad, humana, es la enajenación). Un hecho “*que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres*” (la cursiva es nuestra). Este primer hecho histórico, que se asume como “verdad científica”, como evidencia real, es clave en toda la obra de Marx. Él y Engels coinciden en postular que este hecho es la premisa de toda la existencia humana y toda la historia. La “constante histórica” de la humanidad es un dinamismo productivo de satisfacción de necesidades (“comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más”). Necesidades y producción de la satisfacción de las mismas son los dos elementos que constituyen esa constante. Es importante notar esta dualidad de componentes. Lo constante no es solo la “producción” (satisfacción), sino también las

¹⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 88.

“necesidades”. Criticando al idealismo alemán que piensa que el mundo lo mueven las ideas o espíritus, afirman textualmente:

“Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen para —hacer historia— en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres”¹¹.

De esta constante histórica forma parte también la potencialidad del hombre, sus *capacidades*. “La potencialidad del hombre, para Marx, es una potencialidad dada; el hombre es, como si dijéramos, la materia prima humana que, como tal, no puede modificarse, así como la estructura cerebral ha permanecido igual desde el alba de la historia. No obstante, el hombre *varía* en el curso de la historia; se desarrolla; se transforma, es el producto de la historia; como *hace* la historia, es su propio producto”¹². Es decir, esa constante de la potencialidad florece históricamente en sus diversas capacidades. Es esta potencialidad, las capacidades las que posibilitan al ser humano como un ser productivo, como una praxis productiva. Erich Fromm recoge una cita de Marx sobre la “productividad” de humanidad en el tercer manuscrito sobre el dinero, en los *Manuscritos económico-filosóficos*:

¹¹ K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana* (Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974) p. 27.

¹² Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 37.

“Supongamos que *el hombre es hombre* y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etcétera... Si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una *expresión específica*, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu *verdadera vida individual*. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la *manifestación* de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia”¹³.

2.3 Necesidades animales y humanas

Marx diferencia entre necesidades animales y necesidades humanas. El animal está sometido al “imperio” de las necesidades físicas “inmediatas”. Y no produce sino solo aquello de lo que tiene inmediatamente necesidad. K. Marx asume que el ser humano es capaz de producir “liberado” del imperio de las necesidades físicas. Produce “de modo universal” a la medida de toda la especie”¹⁴. Para Marx, el modo que tiene el ser humano, no solo de producir, sino de sentir y satisfacer las necesidades es un modo propio de la especie humana que le diferencia de los animales. En el primer libro de *El capital* (1867), Marx advierte que da igual que estas necesidades tengan su origen en el estómago o la fantasía. Todas ellas son sentidas y satisfechas como humanas¹⁵.

2.4 Las necesidades/capacidades: un sistema de fuerzas esenciales, radicales

En su horizonte (paradigma) de naturaleza humana, K. Marx resignifica una categoría central para su obra: el *sistema de necesidades y*

¹³ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 41-42.

¹⁴ K. Marx y F.Engels, *Ergänzungsband*, vols 2 (Berlín: DietzVerlag, s. f.), I, 517; Bensussan Gérard y Labica Georges, *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris, Puf, 1982), 66.

¹⁵ K. Marx y F.Engels, *Marx/Engels Werke* (Berlín: DietzVerlag, s. f.), 23, 49; Gérard y Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, 99.

capacidades. En la superación del idealismo hegeliano, Marx se apoya en una categoría hegeliana clave para su investigación: el *sistema de necesidades/capacidades*. Una categoría presente en la tradición semítico-profética, por cierto, nada ajena para el judío K. Marx. Este entiende las necesidades vinculadas a las capacidades —y ambas— formando un *sistema*. Ha sido común en la historia de la humanidad, así como lo fue en tiempos de Marx, recurrir a la categoría “necesidades” para explicar, analizar y juzgar las relaciones sociales (v.gr. en el juicio de la diosa de la justicia Maat, en Egipto; en la tradición profética de Israel, en los criterios de juicio final en los evangelios cristianos, las luchas campesinas medievales, revoluciones obreras decimonónicas, rebeliones indígenas desde la Conquista, etc.). Lo que no era tan frecuente es entenderlas vinculadas a las capacidades y ambas formando un sistema. Marx toma de Hegel la categoría de sistema de necesidades/capacidades, materializándola. En la obra de Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, el autor afirma¹⁶:

“§ 199. En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio general y permanente que le ofrece la posibilidad de participar en él para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por mediación de su trabajo la mantiene y acrecienta”.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Principios de La Filosofía Del Derecho* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004); Gérard and Georges, p. 66.

Marx asume que son las necesidades y las capacidades las que condicionan un sistema de vínculos materiales entre los hombres y la naturaleza. Coincidiendo con J. Boltvinik, es importante afirmar que para K. Marx:

“La concepción marxista del hombre no separa tajantemente las necesidades de las capacidades, sino que las considera determinaciones recíprocamente condicionadas del individuo concreto activo. En los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx designa a menudo unas y otras conjuntamente mediante el término "fuerzas esenciales". El hombre es un ente activo, esto es, capaz de satisfacer sus necesidades exclusivamente mediante el desarrollo de determinadas capacidades, y por eso la transformación de sus facultades o capacidades ya desarrolladas en actividad real le resulta necesidad específica. El abismo o la escisión entre capacidades y necesidades es una consecuencia de la división del trabajo y de la alienación”¹⁷.

Es un sistema que constantemente toma nuevas formas y muestra su propia historia¹⁸. Es importante en este punto subrayar que “para Marx, la ciencia misma y todas las capacidades inherentes al hombre son parte de las fuerzas de producción que interactúan con las fuerzas de la naturaleza”¹⁹. Sin embargo, la relación de cada una de las partes (de las necesidades/capacidades) con el sistema, así como de este con cada una de las necesidades/capacidades concretas, desde la perspectiva, particularidad y especificidad de ellas, no fue abordada por Marx y Engels. El tiempo lo focalizaron y lo concentraron en la crítica económica al sistema del capital. De ello eran conscientes. Así, por ejemplo, en la *Carta de Engels a Mehring* (14 de julio de 1893), Engels reconoce que tanto él

¹⁷ Boltvinik Julio, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 41.

¹⁸ K. Marx y F. Engels, *Marx/Engels Werke* (Berlín: DietzVerlag, s. f.) p. vol 3: 30; Gérard and Georges, p. 97.

¹⁹ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 33.

como Marx “habían descuidado [al subrayar los aspectos formales de la relación entre la estructura socio-económica y la ideológica a estudiar] *la manera y la forma en que surgen las ideologías*”²⁰. Sin embargo, a pesar de que K. Marx no profundiza en la articulación (relación) entre las necesidades y las capacidades, ni se ocupa de si tal vez el sistema pueda tener una estructura constante, sí es consciente de su importancia como motor de la historia. Como hemos indicado, en los *Manuscritos económico-filosóficos* las considera como *fuerzas esenciales*²¹.

En los *Grundrisse* (1857-1858), K. Marx subraya la importancia de las necesidades, a las que denomina de diversos modos: *naturales, sociales, necesidades necesarias*, etc. Estas últimas son para él las necesidades naturales. De los *Grundrisse* a *El capital*, Marx va modificando el concepto de ‘necesidades necesarias’. En este último, sin embargo, se refiere a las necesidades ‘necesarias’ no ya como las ‘naturales’, sino como las necesidades que han surgido en el proceso histórico, que más allá de la mera supervivencia (necesidades vitales), integran la cultura, la moral, las costumbres, etc. Son las necesidades ‘*normales*’ de una sociedad, clase y tiempo determinados²².

Ahora bien, más allá de la diferencia en la apreciación del sistema de necesidades de “naturales” a “socialmente normales”, en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844), Marx afirma que la revolución radical es la revolución de las necesidades radicales: “[s]ólo una revolución de las necesidades radicales puede ser una revolución

²⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 34, nota 3.

²¹ Boltvinik Julio, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) p. 41.

²² K. Marx, *Elementos Fundamentales Para La Crítica de La Economía Política (Grundrisse) 1857- 1858* (México: Siglo XXI, 1978), i, pp. 60; 85; 208; 361; K. Marx, *Elementos Fundamentales Para La Crítica de La Economía Política (Grundrisse) 1857- 1858* (Mexico: Siglo XXI, 2006), ii, p. 17.

radical”²³. Como señala A. Heller, si en la obra de Marx “...indagamos empíricamente qué necesidades deben ser satisfechas para que los miembros de una determinada sociedad o clase tengan la sensación o la convicción de que su vida es «normal» —respecto a un determinado nivel de la división del trabajo— llegamos al concepto de necesidades radicales²⁴. También Marx llama a estas necesidades “propias”, aquellas necesidades declaradas o características de la clase obrera de cambiar sus condiciones de vida, de eliminar la subordinación de los individuos a la división social del trabajo, de materializar la realización individual total, haciendo que sea algo más que un mero ideal²⁵. En la *Ideología alemana*, como recoge E. Fromm, Marx afirma que “[l]a coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”²⁶.

2.5 Un sistema de necesidades producidas históricamente

El sistema de necesidades/capacidades es un dinamismo social históricamente situado, en un lugar y tiempo. Se producen por un tipo de relaciones sociales determinado. El primer encuentro históricamente situado con el sistema de necesidades/capacidades de la clase obrera, creado por el capitalismo, lo tiene K. Marx, de la mano de F. Engels y Mary Burns, en Manchester y Londres en 1845. K. Marx tenía 27 años.

Si lo que buscaba Marx era la realidad, la encontró ciertamente en Manchester. Antes de aquel viaje nunca había sido testigo de cómo vivían realmente los

²³ K. Marx, *Contribución a La Crítica de La Filosofía Del Derecho de Hegel* (Barcelona: Martínez Roca), p. 117.

²⁴ Agnes Heller, José-Francisco Ivars, and Pier Aldo Rovatti, *Teoría de Las Necesidades En Marx* (Península Barcelona, 1986), p. 34.

²⁵ Gérard and Georges, p. 97.

²⁶ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), 34.

proletarios...En Manchester, los ricos se esforzaban para no ver a los pobres; la ciudad estaba planificada de tal modo que las clases acaudaladas podrían vivir sin apenas tener contacto con la pobreza. En Londres no habían hecho el mismo esfuerzo. Ricos y pobres compartían las mismas calles, pero eran como miembros de dos especies diferentes separadas por un abismo social tan amplio que, para los ricos, los pobres no existían sino como objetos de explotación. Los pobres robaban cuanto podían a los ricos, y los ricos explotaban cuanto podían a los trabajadores pobres; lo primero se llamaba delito, lo segundo industria²⁷.

Desde entonces, para ellos la historia ya no será la misma. Recogemos a continuación la recreación de lo vivido, ofrecida espléndidamente por Mary Gabriel en su obra *Amor y Capital. El nacimiento de una revolución*:

Los estudios de Marx y Engels implicaban pasar días enteros en la Chetham Library, la biblioteca pública más antigua de Gran Bretaña, donde escapaban a la lluvia de hollín del exterior sentados en una especie de hornacina revestida con paneles de madera y rodeados de vidrieras de colores, revisando las obras de economistas británicos como David Ricardo, Adam Smith, David Hume y Sir William Petty, todos los cuales aparecerían posteriormente en los escritos de Marx y Engels. Por la noche recorrían los *pubs* donde alternaban los hombres de negocios de clase media, o se reunían con Mary Burns y visitaban los abarrotados distritos obreros, que bullían de actividad a todas horas, especialmente los sábados por la noche, cuando los trabajadores hacían cola para recibir sus salarios. Se producía una especie de locura entonces, cuando el duro trabajo de toda una semana se convertía milagrosamente en unas cuantas monedas de plata y cobre. Por un momento, la mano que sostenía las monedas también albergaba la promesa de la libertad, pero a veces las fábricas pagaban a los obreros en un *pub*, y sus ganancias semanales nunca llegaban a cruzar la puerta de salida. Aquellos hombres y mujeres sucumbían a la ilusión de que su trabajo les había ganado la felicidad. Otros llevaban sus preciosos peniques directamente a la plaza del mercado, que estaba abierto desde las diez a las doce de la noche, para comprar provisiones. Pero incluso desde lejos,

²⁷ Mary Gabriel, *Amor y Capital: Karl y Jenny Marx y El Nacimiento de Una Revolución* (El Viejo Topo, 2014), p. 153.

la plaza tenía un aspecto caótico y desagradable, y despedía un hedor horrible: hileras e hileras de tenderetes iluminados por la humeante llama roja de las lámparas de aceite, y lo único que se ofrecía en ellos era la fruta podrida y los despojos y asaduras que habían sido rechazados por compradores más prósperos unas horas antes. Cubierta por una espesa capa de barro y bazofia, la plaza era un horrible recordatorio de las profundidades en las que se habían hundido los que vivían en aquel barrio.

En el área residencial de los trabajadores, unas casas bajas de solo dos habitaciones, una bodega y una buhardilla alojaban a unas veinte personas de promedio, con un excusado exterior para cada 120 personas. El hedor de excrementos humanos y animales era omnipresente; las casas estaban tan abarrotadas que el viento no podía ni llegar a los patios para ahuyentar el mal olor. Quienes trabajaban en las fábricas de tejidos de algodón vestían prendas de algodón en todas las estaciones, porque la lana era demasiado cara. Las prendas que todavía conservaban un indicio de color eran consideradas como signos externos de riqueza: la ropa de los trabajadores había sido lavada tantas veces que apenas permitía adivinar cuál había sido su color original. Los trabajadores no podían permitirse sombreros para protegerse de la perpetua lluvia fría, de modo que se cubrían con una especie de gorras hechas de papel empapado. Guantes, calcetines, medias: los nombres de tales prendas ni siquiera constaban en el vocabulario de los distritos obreros. También los zapatos eran una extravagancia: hombres, mujeres y niños iban descalzos todo el año.

En aquel mundo sin esperanza, la vida familiar se desintegraba. Las madres que tenían que trabajar pero no tenían a nadie que cuidase de sus hijos más pequeños les daban opio para mantenerlos sedados hasta que regresaban a casa. Niñas de tan solo doce años eran entregadas en “matrimonio” para aliviar la carga financiera que representaban para la familia, y niños de apenas seis años empezaban a vivir en la calle por la misma razón. Unos padres que habían conocido la dignidad de poder alimentar a sus seres queridos, tenían ahora que competir con sus hijos adolescentes para un puesto de trabajo que solo les permitía ganar una miseria. Caer enfermos era otro lujo que los pobres no se podían permitir; la muerte era considerada preferible y más

misericordiosa que una lesión o una enfermedad, ya que un trabajador herido o enfermo representaba otra carga para la familia²⁸.

Ahora bien, la historización de las necesidades en Marx no significa que K. Marx negara la existencia de unas necesidades físicas, cuya satisfacción sería el mínimo vital. Lo que Marx quería subrayar era que junto a estas se han desarrollado las necesidades sociales a lo largo de la historia, como una segunda naturaleza. Estas también cuentan cuando se considera el valor real de la fuerza de trabajo²⁹. En palabras de E. Fromm:

“[d]iferenció los impulsos constantes o “fijos”, “que existen en todas las circunstancias y que pueden ser modificados por las condiciones sociales sólo por lo que se refiere a la forma y la dirección”, y los impulsos “relativos” que “deben su origen sólo a determinado tipo de organización social”. Marx suponía que el sexo y el hambre caían en la categoría de los impulsos “fijos”, pero nunca se le ocurrió considerar el impulso por obtener el máximo de ganancias económicas como un impulso *constante*”³⁰.

Marx utiliza las categorías “anormal”, “inhumano” y “humano” para describir los modos en que se satisfacen las necesidades en la sociedad capitalista, o podrían satisfacerse en una sociedad socialista. Ahora bien, las categorías no se refieren a una esencia metafísica, sino a un modo de relaciones históricas que es lo que hace que puedan ser denominadas “anormales”, “inhumanas” o “humanas”³¹.

Es en esta “indeterminación” de la categoría y cierta ambigüedad, en la que Marx desarrollará en algunos momentos de su obra una concepción «histórica» de las necesidades —a nuestro juicio con desliz historicista, en

²⁸ Gabriel, pp. 151–52.

²⁹ Gérard and Georges, p. 100.

³⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 26.

³¹ K. Marx y F. Engels, *Marx/Engels Werke* (Berlín: DietzVerlag, s. f.) vols 3; 417; Gérard and Georges, pp. 97–98.

ocasiones—. Afirmará que la producción genera también históricamente las necesidades del consumo. En la *Introducción* (1857), Marx afirma «sin necesidades no hay producción, pero el consumo reproduce la necesidad; y crea la necesidad de una nueva producción. La producción no proporciona solamente un material a la necesidad, sino que también proporciona una necesidad al material; un objeto para el sujeto y un sujeto para el objeto»³². En este enfoque interpretativo de la historicidad de las necesidades K. Marx hace la siguiente afirmación, que, entre otras, ha dado lugar, a nuestro juicio, a lo que llamamos un “desliz historicista”³³:

"El objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado que se tiene que consumir de un modo determinado. Hambre es hambre, pero un hambre que se aplaca con carne cocida y comida con tenedor y cuchillo es un hambre diferente de la que engulle carne cruda sin más ayuda que la mano, las uñas y los dientes. Por lo tanto, la producción produce no sólo el objeto del consumo, sino también el modo del consumo, y no sólo objetivamente, sino también subjetivamente"³⁴.

Ciertamente la determinación histórica de las necesidades por la producción, que hace surgir “nuevas necesidades”, es para muchos³⁵ uno de los grandes aportes de K. Marx³⁶. Diríamos que la “segunda naturaleza

³² K. Marx y F. Engels, *Marx/Engels Werke* (Berlín: DietzVerlag, s. f.) vols 13; 623–624; Gérard and Georges, p. 98.

³³ “Gough llama la atención entre dos concepciones en Marx, la universalista y la relativista. Sin embargo, el texto de la Tesis sobre Feuerbach se refiere a “ser humano” y no a “naturaleza humana”, por lo cual no resuelve el problema (a menos que se trate de una imprecisión en la traducción”, Boltvinik Julio, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) p. 58, nota 46.

³⁴ K. Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de La Economía Política (Grundrisse)* (México: Siglo XXI, 2007), i, p. 12.

³⁵ “La segunda aportación central es la teoría de la determinación de las necesidades por la producción, de la cual deriva el carácter histórico de las necesidades (humanización de las biológicas y aparición de nuevas necesidades, sociales e individuales)”, Boltvinik Julio, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano» (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) 63.

³⁶ “En el curso de la producción aparecen necesidades completamente nuevas, sociales por su origen y por su contenido. El ser-mediado de la actividad humana, el hecho de que la relación del hombre con el objeto de sus necesidades esté mediada por otros objetos (por eso mismo llamados medios), produce una necesidad social de objetos en modo alguno adecuados a la satisfacción inmediata de una necesidad individual. c) Surgen también las

(socio-histórica) del hombre” haría que no existieran propiamente necesidades biológicas como tales³⁷. Ha sido esta afirmación de que las necesidades son generadas históricamente por la producción lo que ha llevado a algunos autores a una interpretación relativista de ellas en la obra de Marx³⁸. Otros, sin embargo, rechazan esta interpretación relativista³⁹. En todo caso, no pareciera estar muy distante la afirmación de K. Marx, arriba, sobre la historicidad de las necesidades (la diferencia de comer la carne cruda con las manos, las uñas y dientes que comerla cocida y con cuchillo y tenedor) de la de A. Smith —y de la que se va a hacer eco el liberal A. Sen— de que en la Inglaterra del siglo XIX vestir camisa de lino y calzar zapatos de cuero era necesario para no sentirse con vergüenza de ser pobre⁴⁰.

2.6 La riqueza y la pobreza social y humana

Dentro de la lógica de la producción histórica de las necesidades, Marx puede afirmar que “materialmente considerada, la riqueza consiste simplemente en la multiplicidad y variedad de las necesidades. Cuanto más las necesidades generadas por la producción y las relaciones sociales son

nuevas necesidades radicales —necesidades que por su propia naturaleza rebasan las posibilidades productivas y sociales dadas— que desempeñan un papel central en la teoría de la revolución de Marx. d) Sobre la base de la actividad vital humana se producen también nuevas necesidades individuales de carácter histórico-social, las cuales no se pueden considerar ya como simples humanizaciones de las necesidades biológicas. Algunas se presentan en todas las formaciones sociales; por ejemplo, la necesidad de trabajo o de tráfico con los semejantes. Otras — como la necesidad estética— no nacen hasta un determinado estadio de la evolución histórica. Por último hay necesidades (como la religiosa) que caracterizan sólo determinadas formaciones históricas”, Boltvinik Julio, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano» (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), pp. 46–47.

³⁷ “Esto implica que el hombre no tiene necesidades biológicas como tales. Que evaluaciones de la ingesta calórica y proteica pueden errar totalmente el punto si no toman en cuenta “la humanización”, es decir, las dietas y las maneras de consumirlas”, Boltvinik Julio, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano» (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) p. 47, nota 21.

³⁸ Puig Llobet, Sabater Mateu, y Rodríguez Ávila, «Necesidades humanas», 2. Es común entender en Marx las necesidades en esta tensión entre su universalidad y relativismo histórico.

³⁹ Boltvinik Julio, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano» (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 65.

⁴⁰ Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Queen Elizabeth House Series in Development Studies (Oxford: Oxford Univ. Press, 2008), p. 185.

puestas como “necesarias”, mayor y más alto es el grado de desarrollo de la riqueza real⁴¹. Para E. Fromm, “[l]a crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido”⁴². Consecuentemente, “[e]l inverso es naturalmente que la pobreza puede definirse como la limitación de las necesidades. Es pobre quien necesita poco”⁴³. Por eso, para K. Marx, en el capitalismo, donde el trabajo es forzado y alienado, la actividad productiva no es una necesidad sino que se convierte en el medio de satisfacer únicamente las necesidades elementales de la existencia. Para el capital, las necesidades del obrero son solo para perpetuarle como clase obrera⁴⁴.

“Se observará en todo esto que, en lugar de la *riqueza* y la pobreza de la economía política, tenemos al hombre rico y la plenitud de la necesidad *humana*. El hombre rico es, al mismo tiempo, un hombre que necesita un complejo de manifestaciones humanas de la vida y cuya propia autorrealización existe como necesidad interna. No solo la riqueza, sino también la *pobreza* del hombre adquiere, en una perspectiva socialista, un sentido *humano* y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que conduce al hombre a experimentar una necesidad de la mayor riqueza, la otra persona. El dominio del ser objetivo en mí, la expresión sensible de mi actividad vital, es la pasión que aquí se convierte en la *actividad* de mi ser”⁴⁵.

Como subraya E. Fromm, Marx, en el tercer manuscrito de *Los Manuscritos económico-filosóficos: Necesidades, producción y división del*

⁴¹ Gérard and Georges, p. 99.

⁴² Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016), pp. 52-53.

⁴³ Que hace referencia a Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858, (Grundrisse), vol. I, pp. 425-426; citado por György Markus, op. cit. p. 25.

⁴⁴ K. Marx y F. Engels, vols 2, p. vol 1, 525.

⁴⁵ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos. La propiedad privada y el comunismo* (Tercer manuscrito, 1844). En Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016) 145-146.

trabajo (1844), desvela cómo la ciencia de la economía capitalista es una ciencia que fetichizada con “la producción de demasiadas cosas útiles da como resultado demasiados hombres *inútiles*”⁴⁶. Una ciencia que a pesar de su apariencia mundana y de busca del placer:

“...es una verdadera ciencia moral, la más moral de todas las ciencias. Su tesis principal es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques esgrima, etc., más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: el propio *capital*. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más *enajenada* estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado. Todo lo que el economista te quita en forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en forma de *dinero* y de *riqueza*. Y todo lo que no puedes hacer, tu dinero puede hacerlo por ti; puede comer, beber, ir al baile y al teatro. Puede adquirir arte, conocimientos, tesoros históricos, poder político; puede viajar. Puede adquirir todas esas cosas para ti, puede comprarlo todo; es la verdadera *opulencia*. Pero, aunque puede hacer todo esto, solo *desea* crearse a sí mismo y comprarse a sí mismo, porque todo lo demás le está sometido. Cuando se posee el amo, también se posee al criado y no hace falta el criado del amo. Así, todas las pasiones y actividades deben sumergirse en la *avaricia*. El trabajador debe tener justamente lo que necesita para que desee vivir y debe querer vivir sólo para tenerlo”⁴⁷... “La esclavitud directa es el eje en torno al cual gira el industrialismo actual tanto como lo son la maquinaria, el crédito, etc. Sin la esclavitud no habría algodón, y sin algodón no existiría la industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, y son las colonias lo que ha creado el comercio mundial; y el comercio mundial es la condición necesaria de la industria mecánica a gran escala”⁴⁸.

⁴⁶ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos. Necesidades, producción y división del trabajo* (Tercer manuscrito, 1844). En Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016) p. 153.

⁴⁷ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos. Necesidades, producción y división del trabajo* (Tercer manuscrito, 1844). En Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016) pp. 152-153.

⁴⁸ MECW, volumen 38, 101-102.

2.7 El comunismo: la riqueza de la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades

Según Marx, en los *Manuscritos* de 1844, si en la sociedad capitalista bajo la dominación de la propiedad privada la verdadera necesidad es la necesidad de dinero, en el socialismo la necesidad humana por excelencia es la necesidad sentiente del otro ser humano⁴⁹. En el capitalismo, las incapacidades no superan los obstáculos personales y colectivos que les impiden transformar su energía reprimida en capacidades de florecimiento humano. La incapacidad queda, en apariencia, oculta por el dinero:

“Soy feo, pero puedo comprar si quiero a las mujeres *más hermosas*. Por lo tanto, no soy *feo*, dado que las consecuencias de la *fealdad* –su poder de disuasión– son anuladas por el dinero... Soy malvado, deshonesto, estúpido y carezco de escrúpulos; pero el dinero es honrado, y con él lo es su poseedor... Soy un *descerebrado*, pero el dinero es el *auténtico cerebro* de todas las cosas; ¿cómo puede, pues, su poseedor, ser un descerebrado? Además, el dinero, por sí solo, puede comprar a las personas más inteligentes... Así pues, ¿no transforma mi dinero todas mis incapacidades en su contrario?⁵⁰

Por el contrario, el socialismo es la transformación real de “la necesidad vulgar” en la utilidad humana; la necesidad del hombre en tanto que hombre como el fruto de toda la historia⁵¹.

“Este socialismo es la *declaración de permanencia de la revolución*, la *dictadura de clase* del proletariado como transición necesaria hacia la *abolición de las diferencias de clase en general*, hacia la abolición de todas las relaciones de producción en que se basan, hacia la abolición de todas las relaciones sociales

⁴⁹ Gérard and Georges, p. 96.

⁵⁰ MECW, volumen 3, 324.

⁵¹ K. Marx y F.Engels, vols 2, p. vol 1; 543; 546; 549, ss.).

que corresponden a estas relaciones de producción, hacia el cambio radical que resulta de todas estas relaciones sociales⁵².

El comunismo es “la verdadera resolución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre; es la verdadera resolución de la lucha entre existencia y esencia, entre cosificación y autoafirmación, entre libertad y necesidad”⁵³. Pues bien, la producción destinada a la satisfacción directa de las propias necesidades es llamada por K. Marx «valores de uso». Y aquellos objetos que se producen por el valor de cambio los llama mercancías⁵⁴. Como indica E. Fromm: “[s]ólo podrá entenderse la concepción del socialismo en Marx entre las *verdaderas* necesidades del hombre y las necesidades sintéticas, *artificialmente producidas*...Las verdaderas necesidades del hombre son aquellas cuya satisfacción es necesaria para la realización de la esencia como ser humano...Con frecuencia el hombre sólo es consciente de sus necesidades falsas y permanece inconsciente ante las verdaderas”⁵⁵. La vida del propio K. Marx fue testimonio de esta entrega al socialismo o comunismo: “El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza”⁵⁶. En la fase superior de la sociedad comunista se obtendrá la verdadera riqueza. En la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), Marx la concibe así:

⁵² MECW, volumen 10, 69, 127, 135.

⁵³ McLellan, D. (Ed.), Karl Marx. A Biography (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006) pp. 103-104.

⁵⁴ Gérard and Georges, p. 99.

⁵⁵ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016) p. 72-73.

⁵⁶ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016) p. 15.

“En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”.

2.8 La revolución: el camino para la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades

Para K. Marx, el camino para la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades es la revolución de la clase obrera. “Solo los pobres se preocupan de los pobres; los ricos no saben lo duro que es estar necesitado de alimentos y de descanso y que te priven de ellos”⁵⁷. La revolución es el éxodo para el comunismo. La satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades en el ámbito personal solo será posible de modo pleno en la sociedad comunista. Y para ello es ineludible la revolución. “La revolución radical, la emancipación humana universal, no es un sueño utópico... Lo que es utópico es la revolución parcial, meramente política, la revolución que dejaría en pie los pilares del edificio”⁵⁸. El 8 de septiembre de 1872, K. Marx pronunció su último discurso público ante la *Asociación Internacional de los Trabajadores* (Primera Internacional), en Ámsterdam. Allí muestra la necesaria apertura intercultural de los caminos de la revolución, pero igualmente el carácter ineludible de esta:

⁵⁷ Stewart, William., *J. Keir Hardie: A Biography*, (Londres: Independent Labour Part, 1921) p. 38.

⁵⁸ Seigel, Jerrold. *Marx's Fate: The Shape of a Life*. (University Park: Penn Sylvania State University Press, 1993) p. 173.

Un día el trabajador tendrá que hacerse con la supremacía política para restablecer la nueva organización del trabajo; tendrá que derrocar a la vieja política que apoya a las viejas instituciones si no quiere tener el mismo destino de los cristianos primitivos, que descuidaron y despreciaron la política y nunca vieron realizado su reino en la tierra.

Pero de ningún modo decimos que los medios para conseguir este objetivo sean idénticos en todas partes. Sabemos que las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países tienen que ser tenidas en cuenta, y no negamos la existencia de países como Estados Unidos, Inglaterra y, si conociera mejor vuestras instituciones añadiría a Holanda, donde los trabajadores pueden conseguir sus objetivos de manera pacífica. Siendo esto cierto, también hemos de admitir que, en la mayoría de países del continente, la fuerza tendrá que ser la palanca de nuestra revolución; habrá que recurrir a la fuerza durante un tiempo para poder establecer la regla de los trabajadores⁵⁹.

Históricamente la burguesía capitalista se ha convertido en el principal obstáculo. Es una clase que no solo obstaculiza la vida de las grandes mayorías, sino que tiene como proyecto violento la eliminación de la clase trabajadora.

El descubrimiento de oro y plata en América, la extirpación, esclavización y enterramiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el pillaje de las Indias Orientales, la conversión de África en una madriguera para la caza comercial de negros, marcó el halagüeño amanecer de la era de la producción capitalista⁶⁰ ... El capital supura de la cabeza a los pies, por cada uno de sus poros, sangre y suciedad⁶¹...

En su ciega y desenfrenada pasión, su hambre de hombre-lobo por el trabajo excedente, el capital sobrepasa no solo los límites morales, sino los límites meramente físicos de la jornada laboral. Usurpa tiempo al crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento del cuerpo. Roba el tiempo necesario para el

⁵⁹ Gabriel, p. 552.

⁶⁰ MECW, volumen 42, 739.

⁶¹ Ibid., 748.

consumo de aire fresco y luz solar... Reduce las horas de sueño necesarias para la restauración, reparación y refresco de los poderes corporales a solo las horas de letargo esenciales para el restablecimiento de un organismo absolutamente exhausto⁶².

Por eso, según K. Marx, “[p]ara abolir la *idea* de propiedad privada, basta con la *idea* de comunismo. Pero se requiere una acción comunista *real* para abolir la propiedad privada *real*”⁶³. Ahora bien, la “necesidad de revolución” no es una invitación a la algarada, sino que incluye, entre otras, la satisfacción de otra necesidad y el florecimiento de otra capacidad: el conocimiento “científico”; la conciencia crítica. Sin ella los pueblos son “multitudes descerebradas cuyos pensamiento y sentimientos se los proporciona la clase gobernante”⁶⁴. “Y esto era exactamente lo que sostenía Marx: una revolución sostenida y exitosa era imposible sin un conocimiento claro de la historia que había llevado al hombre a esta coyuntura y sin tener un programa para el futuro una vez destruido el viejo sistema”⁶⁵. “Conquistar el poder político, en consecuencia, es el gran deber de las clases trabajadoras... ellas poseen uno de los elementos del éxito: el número, pero el número solo cuenta en la balanza si está unido por la combinación y dirigido por el conocimiento”⁶⁶. En una reunión de la *Liga de los Justos*, el 30 de marzo de 1846, Marx defiende esto en una acalorada discusión:

Weitling expuso unas ideas más bien vagas acerca de la necesidad de concienciar a los trabajadores de su situación y ganarlos para el comunismo y la democracia, pero Marx le interrumpió con malos modos, diciéndole que

⁶² MECW, volumen 42, 271.

⁶³ MECW, volumen 3, 313.

⁶⁴ Liebknecht, Wilhelm., *Karl Marx: Biographical Memoirs* (Londres: Journeyman Press, 1975) 82.

⁶⁵ Gabriel, p. 166.

⁶⁶ MECW, volumen 20, 12.

susitar vanas esperanzas en los trabajadores era una forma de sermoneo deshonesto que supone que “a un lado está un profeta inspirado y al otro un montón de imbéciles”. No basta con que los hombres sepan que son unos desgraciados, le dijo, tienen que entender por qué lo son, y enardecer a los trabajadores sin ofrecerles un plan concreto y una doctrina clara solo podía llevarles al fracaso. Weitling trató de defenderse, pero Marx golpeó tan fuerte la mesa con el puño que hizo temblar la lámpara, y gritó: “¡La ignorancia jamás ha ayudado a nadie!” Todos los presentes se largaron y Marx se quedó solo paseando enfurruñado de un lado a otro de la habitación⁶⁷.

2.9 Balance del aporte de K. Marx a la investigación sobre las necesidades y capacidades

La indagación de K. Marx a nuestro juicio tiene entre sus principales aportes los siguientes: a) materializa las necesidades y las capacidades en el dinamismo de la praxis (de la acción) material histórica concreta de los pueblos; dota con ello a la naturaleza humana de las categorías principales; b) considera a las necesidades/capacidades como un sistema interrelacionado; c) ese sistema tiene a la vida y la reproducción de la vida humana en la última instancia; d) tiene a la praxis comunista revolucionaria como el dinamismo.

Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho simple, hasta entonces oculto por un exceso de ideología, de que la humanidad tiene ante todo que comer, beber, resguardarse y vestirse antes de hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, en consecuencia, la producción de los medios materiales inmediatos de subsistencia y, por consiguiente, el grado de desarrollo económico alcanzado por un pueblo dado o durante una época determinada constituyen los fundamentos a partir de los cuales se han desarrollado las instituciones del estado, las concepciones legales, el arte e incluso las ideas sobre la religión del pueblo en cuestión...

⁶⁷ Gabriel, p. 165.

Pero esto no es todo. Marx también descubrió la ley especial del movimiento que gobierna el modo de producción capitalista actual y la sociedad burguesa que ha creado este modo de producción. El descubrimiento de la plusvalía proyectó súbitamente luz sobre este problema, tratando de resolver el cual todas las investigaciones anteriores tanto de los economistas burgueses como de los críticos socialistas avanzaban a tientas en la oscuridad⁶⁸.

Más allá de este aporte inmenso de K. Marx, entre algunos de los elementos para seguir la investigación cabe señalar: a) la fundamentación del sistema de necesidades/capacidades; b) elaborar con detalle la relación de las necesidades entre sí como sistema, lo mismo con las capacidades; así como de la relación entre ambos sistemas; c) explorar la posibilidad de una dialéctica entre la constante del sistema de necesidades/capacidades con la diversidad de expresión histórica de las mismas y sus satisfactores, para evitar el posible desliz historicista (el movimiento histórico sin la constante de la sustantividad); d) adentrarse en la complejidad de los sistemas históricos de satisfactores, así como de la enajenación y dominación de la conciencia a través de los pseudosatisfactores.

⁶⁸ Engels, F., *The Fourteenth of March 1883: Friedrich Engels on the Death of Karl Marx* (Londres: Martin Lawrence, 1933) 11-13.

Capacidades: Martha Nussbaum (1947--)

Martha Nussbaum es una filósofa estadounidense, nacida en 1947, con inquietudes intelectuales interdisciplinares por la estética, la ética y el derecho, además de la filosofía. En los años ochenta inició una colaboración con el economista Amartya Sen sobre los problemas del desarrollo y la pobreza. Encuentran en las categorías de “capacidad” o “capacidades” la piedra arquitectónica para sus indagaciones. Este enfoque de las capacidades nace como alternativa a los enfoques económicos-utilitaristas presentes particularmente en las políticas internacionales sobre el desarrollo¹. La autora reconoce que “nuestras teorías [burguesas habría que decir] dominantes del contrato social nos están enviando un mensaje equivocado. Durante siglos nos han estado dando una versión deformada de los motivos que unen a las personas para formar una sociedad”². Entre su producción interesa para nuestro trabajo *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006) y *Creating capabilities: the human development approach* (2011).

La teoría de las capacidades de Martha Nussbaum, según ella, “parte de concepción aristotélico-marxista como ser social y político, que se realiza a través de sus relaciones con otros seres humanos”³. Toma de Aristóteles la idea del ser humano como una criatura “necesitada de una

¹ Nussbaum Martha, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p.84.

² Nussbaum Martha, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 225.

³ Nussbaum Martha, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), 97.

pluralidad de actividades vitales”⁴. Es una perspectiva que unifica racionalidad y animalidad, es decir, que considera al ser humano un animal más, con la racionalidad como una característica de la especie; pero no la única que lo hace humano. A su juicio, su perspectiva en la investigación es evaluativa y ética; ello nos indica qué valorar. La distingue de la perspectiva que concibe la naturaleza humana desde los recursos, las posibilidades con las que contamos, y cuáles podrían ser las dificultades. Pero “[e]l enfoque de las capacidades no es una teoría sobre lo que la naturaleza humana es o no es, ni interpreta normas a partir de la naturaleza humana innata”⁵. Por otro lado, como la misma autora advierte, “[e]l hecho de que se llame “enfoque de las capacidades” no debería inducirnos a creer que el enfoque en cuestión emplea solamente un único concepto y trata de excluir todos los demás”⁶.

Martha Nussbaum presenta una propuesta de teoría de *las capacidades* en plural. Su enfoque, como el ‘enfoque de las capabilities’, lo distingue del ‘enfoque de la capacidad (*capability*)’, en singular, de A. Sen. El enfoque de M. Nussbaum presupone considerar a cada persona como un fin en sí misma. Su finalidad no es el bienestar, total o medio, sino las oportunidades disponibles para cada ser humano. Es una teoría que se ocupa de la discriminación y marginación (de las políticas públicas para combatirlas) por fallas u omisiones de las capacidades que crean la injusticia y la desigualdad social. Se inserta en la tradición liberal. Considera a la libertad como elección entre un conjunto de oportunidades. La libertad es el valor fundante para un pluralismo de proyectos vitales con arreglo a un

⁴ Nussbaum Martha, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós, Barcelona., 2016), p. 167.

⁵ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 48.

⁶ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 49.

pluralismo de valores. Su enfoque de las capacidades funciona: a) al servicio de una teoría de la justicia social básica (con un contenido fundamental, como la dignidad humana) en la tradición del liberalismo político; b) como teoría de los derechos políticos fundamentales; c) pero se abstiene de una evaluación de conjunto de la calidad de vida en una sociedad, renunciando con ello a un concepto global de valor⁷.

Entre sus postulados destaca: a) la existencia de un conjunto de capacidades humanas centrales (ofrece una lista); y b) la existencia de un umbral (de dignidad) en cada capacidad. Si no se llega o se pierde ese umbral la vida humana pierde dignidad y deja de ser propiamente humana; c) “las capacidades centrales, cada una con sus umbrales, debe servir de base para definir principios constitucionales exigibles a los gobiernos⁸.

3.1 Concepto y características

Para M. Nussbaum las capacidades son libertades sustanciales u oportunidades que permiten hacer y ser a una persona. Son más que habilidades o facultades. A su juicio, capacidad significa ‘oportunidad de seleccionar’, ‘libertad de elección’. Las capacidades no son simple habilidades o facultades personales sino también las oportunidades creadas por aquellas y el entorno político, social y económico⁹. Interpreta la “riqueza de las necesidades humanas” como lo que caracteriza a los seres humanos, apelando a K. Marx, en el sentido “necesidad de una pluralidad irreductible de oportunidades para la actividad vital”¹⁰.

⁷ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), pp. 38–39.

⁸ Julio Boltvinik, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 223.

⁹ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano*, Barcelona (España: Paidós, 2017) p. 40.

¹⁰ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 173.

Entre las características de las capacidades se pueden encontrar: a) su universalidad; b) su potencial diferido en el tiempo. Muchas capacidades como la capacidad de razonamiento requieren tiempo en la vida del ser humano; c) su irreductibilidad; d) su interdependencia; e) la transculturalidad de las capacidades como elementos fundamentales para la dignidad humana¹¹.

La autora toma algunas categorías para su propuesta de autores que han desarrollado esa línea de investigación. Es el caso de Jonathan Wolff y Avner De-Shalit, en su obra *Disadvantage*. En su texto *Crear capacidades*, M. Nussbaum recoge tres: a) *la seguridad de las capacidades*; b) *funcionamiento fértil*; c) *desventaja corrosiva*. La primera, la seguridad de las capacidades, reclama que “las políticas públicas no deben limitarse a proporcionar una capacidad a las personas, sino que deben facilitársela de tal modo que estas puedan contar con ella de cara al futuro”. Como señala la autora, es una garantía en el tiempo no en un mero instante coyuntural. La segunda, el funcionamiento fértil (o capacidades fértiles) es aquel que tiende a favorecer también a otras capacidades o funcionamientos. Las desventajas corrosivas, la tercera, son privaciones que tienen efectos especialmente amplios en otras áreas de la vida. Son el reverso de las capacidades o funcionamientos fértiles¹².

3.2 Los funcionamientos o realizaciones

Los funcionamientos es la otra cara de las capacidades. “Son las realizaciones activas de una o más capacidades... Los funcionamientos son seres y haceres que, a su vez, vienen a ser los productos o materialización de unas capacidades.” Los funcionamientos pueden ser activos o pasivos.

¹¹ Martha Nussbaum, pp. 90-91.

¹² Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 64-65.

Por ejemplo, disfrutar de una buena salud o estar tranquilo tendido en la hierba¹³.

3.3 Los tipos de capacidades

M. Nussbaum propone una lista de capacidades. La lista es un postulado para ser sometido a probación. Ella no pretende que la lista sea un dogma sino un postulado elaborado desde una cultura. Con apertura y humildad busca su probación o verificación. Esto le permite a la lista ser flexible para el pluralismo y su concreción intercultural.

La autora distingue tres tipos de capacidades: a) *capacidades básicas*; b) *capacidades internas*; c) y *capacidades combinadas*. A) *Capacidades básicas*: son facultades o el equipamiento innato de los individuos, “tanto si son nutridas posteriormente como si no... Las capacidades básicas son las facultades innatas de la persona que hacen posible su posterior desarrollo y formación”¹⁴. B) *Capacidades internas*: son estados de la persona fluidos y dinámicos como rasgos de la personalidad, capacidades intelectuales y emocionales, estado de salud y de forma física, su aprendizaje interiorizado o sus habilidades de percepción y movimiento¹⁵. “Son estados desarrollados de la persona y que constituyen, para la persona, condiciones suficientes para el ejercicio de la función respectiva. Esta disponibilidad inmediata de la capacidad a veces se produce por la pura maduración corporal, como la capacidad sexual. Otras veces estas capacidades internas se desarrollan sólo con el apoyo del medio circundante, como cuando uno aprende a jugar con otros, a amar. Pero a

¹³ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017p. 44.

¹⁴ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 43.

¹⁵ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 40-41.

partir de cierto punto están ahí y uno puede usarlas”¹⁶. C) *Capacidades combinadas*: son “la totalidad de las oportunidades que dispone para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta”¹⁷. “Son la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas”¹⁸. M. Nussbaum considera importante la diferencia entre las capacidades internas y las combinadas. “Una sociedad podría estar produciendo adecuadamente las capacidades internas de sus ciudadanos y ciudadanas, al tiempo que, por otros canales, podría estar cortando las vías de acceso de esos individuos a la oportunidad de funcionar de acuerdo con esas capacidades”¹⁹.

3.4 Listado de capacidades

La autora encuentra que existen un conjunto de capacidades transculturales a las que ha llegado en una especie de “consenso traslapado” que se convierte en “centro moral independiente de una concepción política, sin aceptar ninguna concepción metafísica particular del mundo, ninguna visión ética o religiosa comprehensiva particular, o incluso ninguna visión particular de la persona o de la

¹⁶ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 324.

¹⁷ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 40.

¹⁸ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 42.

¹⁹ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 41.

naturaleza humana”²⁰. Presenta un listado abierto a la crítica y las futuras modificaciones²¹. Este conjunto de capacidades es el siguiente²²:

Listado de capacidades según M. Nussbaum

1	Vida	Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2	Salud física	Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3	Integridad física	Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos; incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas
4	Sentidos, imaginación y pensamiento	Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “verdaderamente humano”, un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos está limitada a la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso
5	Emociones	Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella).
6	Razón práctica	Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación y de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa).
7	Afiliación	a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan

²⁰ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 327.

²¹ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós, Barcelona., 2016), p. 88.

²² Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), pp. 53-55.

		la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.
8	<i>Otras especies</i>	Poder vivir una relación próxima respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9	<i>Juego</i>	Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10	<i>Control sobre el propio entorno</i>	a) <i>Político</i> . Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. b) <i>Material</i> . Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegido legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras.

Fuente: M.Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (Paidós, 2017), pp. 53-55.

Cuando dos de estas diez capacidades, que M. Nussbaum considera de importancia intrínseca, colisionan estamos en un dilema trágico, lo que llama “elección trágica”. Ahora bien, la autora entiende que estas situaciones no significan que en la elección no haya cierta “ordenación”, cierta jerarquía a la hora de tomar las decisiones. Cabe la posibilidad de que aunque todas las opciones impliquen vulneración unas lo sean menos que otras. Si M. Nussbaum comparte con A. Sen que no existe una ordenación completa, piensa que A. Sen se equivoca al no concebir que en todos los dilemas trágicos sea posible alguna ordenación²³.

La autora reconoce que las capacidades listadas son “bastante abstractas”. Su concreción es posible por los sistemas constitucionales de cada país según sus tradiciones e historias²⁴. Dentro del listado, considera que existen dos capacidades que tienen un papel “arquitectónico” porque

²³ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), pp. 57-58.

²⁴ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 60.

organizan y tienen una presencia dominante sobre las demás. Estas son la *afiliación* y la *razón práctica*²⁵.

3.5 Las capacidades centrales y el proyecto político liberal de la justicia

El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum, según ella misma reconoce, comparte algunas ideas intuitivas con el contractualismo de Rawls y propone unos principios en estrecho parentesco con los principios de justicia de la teoría de este²⁶. El aporte de la teoría de las capacidades de M. Nussbaum al proyecto político de la justicia es parcial, como ella misma reconoce. Su propuesta de un nivel de umbral de las capacidades, como advierte J. Boltvinik, es una meta muy exigente, pero no suficiente para la justicia²⁷. Por otro lado, el aporte lo hace en una tradición liberal de la justicia (burguesa y escéptica). M. Nussbaum, coherente con su tradición liberal, sostiene que las capacidades pertenecen, “en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos”²⁸.

“Las capacidades se presentan así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica. Así presentadas y defendidas argumentativamente, las capacidades pueden dar lugar en mi opinión a un consenso entrecruzado entre personas que de otro modo tendrían unas concepciones comprensivas del bien muy distintas”²⁹.

²⁵ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), pp. 59- 60.

²⁶ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós, Barcelona., 2016), p. 82.

²⁷ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 327.

²⁸ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), 55.

²⁹ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós, Barcelona., 2016), p. 83.

Como hemos indicado, se limita a “especificar un mínimo social bastante amplio”. Su listado de diez capacidades es una condición necesaria de la justicia social. Ahora bien, ella misma reconoce que quedan muchas realidades sin abordar. A modo de ejemplo, una señalada por la misma autora es ¿cómo debería tratarse las desigualdades que están por debajo del estándar mínimo que aquellas establecen?³⁰ . Además de parcial, su enfoque lo plantea en un umbral social (estándar) de esas capacidades que se mueve más abajo del utopismo imposible y más arriba del realismo conformista³¹.

Según M. Nussbaum, en la política, en los proyectos políticos, el fin no deben ser los funcionamientos o realizaciones sino las capacidades. A su juicio las primeras y no los últimos son las que garantizan una sociedad libre:

“Algunas perspectivas políticas niegan esto, pues sostienen que la manera correcta de actuar un gobierno es hacer que las personas lleven vidas saludables, realicen actividades que valgan la pena, ejerzan la religión, etcétera. Nosotros negamos esto último y decimos que los objetivos políticos apropiados son las capacidades y no los funcionamientos, puesto que son aquellas las que garantizan la existencia de un espacio para el ejercicio de la libertad humana. Existe una diferencia moral enorme entre una política que promueve la salud y otra que promueve las capacidades en materia de salud: la segunda (y no la primera) es la que verdaderamente respeta la elección de estilo de vida de la persona”³².

Este planteamiento encuentra a juicio de M. Nussbaum algunas excepciones —tal vez ella piensa que son excepciones pero cuando

³⁰ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), pp. 60–61.

³¹ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 62.

³² Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 45.

comienza a considerarlas estas aumentan y dejan ser excepciones—. Así, por ejemplo, ocurre con los niños. M. Nussbaum defiende el funcionamiento de la educación obligatoria como “preludio necesario de la capacidad adulta”³³. Pero lo mismo ocurre con el trato respetuoso y no humillante del Estado a las personas, con la esclavitud, incluso la esclavitud mediante “contrato voluntario”³⁴. Y así podríamos encontrar otros más.

El contenido del proyecto político de la justicia debiera ser a su juicio la vida digna: en “la dignidad misma de las necesidades humanas”³⁵. Es un proyecto de *justicia global*. Un proyecto político que se asiente en el igual respeto y consideración a las personas. Ello está por encima de la opinión que estas tengan de sí mismas³⁶. En este proyecto político, “lo mínimo y esencial que se exige de una vida humana para que sea digna es que supere un nivel umbral más que suficiente de las diez “capacidades centrales”³⁷. M. Nussbaum extiende esa dignidad más allá de aquellas personas que son racionales, autónomas y libres. La dignidad se extiende como atributo a cualquier persona con deficiencias, también a las personas con graves deficiencias mentales. Desbordando el horizonte antropocéntrico llega a reconocer, además, dignidad a los animales:

“Sin embargo, defenderé que un enfoque del espíritu básicamente aristotélico puede ser una buena guía en ese terreno, mejor en todo caso que la aportada por los enfoques kantianos o utilitaristas. El enfoque está animado por la idea aristotélica de que hay algo maravilloso y digno de respeto en cualquier

³³ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 46.

³⁴ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 46.

³⁵ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), pp. 167–68.

³⁶ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 56.

³⁷ Nussbaum, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017), p. 53.

organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales”³⁸.

En el ámbito de estructuras políticas globales, la autora parece estar de acuerdo, en términos generales, con el diseño institucional internacional que debe contribuir a esta justicia global. Este andamiaje es el siguiente:

“Si estos argumentos son válidos, la estructura institucional del nivel global debería seguir siendo tenue y descentralizada. Una parte de la misma estará formada, simplemente, por las estructuras nacionales básicas, a las que asignaremos responsabilidades para redistribuir una fracción de su riqueza a otras naciones. Otra parte la conformarán las grandes empresas multinacionales, a las que asignaremos ciertas responsabilidades de promoción de las capacidades humanas en las naciones en las que realicen negocio. Una parte, también, será la correspondiente a las políticas, organismos y acuerdos económicos globales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y diversos pactos comerciales. Una parte más estará constituida por otros órganos internacionales, como Naciones Unidas, la Organización Internacional del trabajo, el Tribunal Internacional y el nuevo tribunal penal internacional, así como por acuerdos internacionales de numerosos ámbitos, como los derechos humanos, el trabajo y el medio ambiente. Y una parte final será la formada por organizaciones no gubernamentales de muy diversa índole, de las de gran tamaño y alcance multinacional (como OXFAM) hasta las más pequeñas y locales”³⁹.

Para orientar la actuación de esa estructura global, propone diez principios (al menos) que orienten y den contenido. Estos son⁴⁰:

³⁸ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 104.

³⁹ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 310.

⁴⁰ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), pp. 311-20.

- 1) Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla;
- 2) La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas;
- 3) Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una porción sustancial de su PIB a otras naciones más pobres;
- 4) Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan;
- 5) Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo;
- 6) Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada pero contundente;
- 7) Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región;
- 8) La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados debería constituir un destacado foco de actuación de la comunidad internacional;
- 9) La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero “no privado”;
- 10) Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas.

Aunque lo afirma de pasada y sin desarrollo, M. Nussbaum cree que “[s]i el Estado mundial se volviera injusto, no existiría otro recurso equivalente a esa mayor escala; la única esperanza sería la rebelión desde dentro”⁴¹.

Enfoque de capacidades y derechos humanos

El enfoque de las capacidades ha sido utilizado por A. Sen fundamentalmente para una evaluación comparativa de la calidad de vida. En M. Nussbaum, sin embargo, el enfoque de las capacidades lo ha utilizado “como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de

⁴¹ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós, Barcelona., 2016), p. 309.

los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana”⁴². Ella considera a su enfoque como una especificación del enfoque de los derechos humanos⁴³.

“La idea intuitiva básica de mi versión del enfoque de las capacidades es que debemos partir de una concepción de la dignidad del ser humano, y de una vida acorde con esa dignidad; una vida que incluye un “funcionamiento auténticamente humano”, en el sentido descrito por *Marx en sus Manuscritos de economía y filosofía* de 1844”⁴⁴.

Así como las capacidades, los derechos humanos forman un “conjunto”. Aunque no desarrolla el hecho de que sean un sistema, los considera un conjunto en que ninguno puede ser sustituido por otro. Todos, también los derechos económicos y sociales, son requisitos de la justicia⁴⁵.

Ahora bien, la autora aclara que el fundamento para la reivindicación de los derechos humanos es la dignidad de la persona, su existencia como ser humano “no la posesión actual de un conjunto rudimentario de ‘capacidades básicas’ por más pertinentes que sean para delinear de forma más precisa la obligación social”⁴⁶

Finalmente, para M. Nussbaum, como para A. Sen como veremos, los derechos que consideran “relevantes” son derechos *prepolíticos*, “no

⁴² Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 83.

⁴³ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 90.

⁴⁴ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 87.

⁴⁵ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 96.

¹⁶⁰ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 284.

meras creaciones de las leyes y las instituciones”⁴⁷. Para sus realizaciones M. Nussbaum asume que se requiere de un apoyo material e institucional. Es decir, se exige un horizonte y concepción material no “idealista” que entienda que la realización de derechos exige condiciones y recursos económicos, etc. También se exige un Estado (liberal) que intervenga, no un estado liberal del “dejar hacer”⁴⁸.

3.7 Balance de la investigación de M. Nussbaum

El trabajo de M. Nussbaum tiene a nuestro juicio aportes en la investigación, de lo que llamamos fuerzas esenciales. Entre las principales encontramos: a) considerar a las capacidades como cimiento, fundamento; b) considerar que existe un conjunto de capacidades constantes (universalizables) que abre la posibilidad al diálogo intercultural. Se podrá discutir el fundamento del listado, el contenido de las mismas y su articulación, pero a nuestro juicio es un paso importante considerar que existen elementos para apuntar a esta constante; c) considerar que el proyecto de justicia social debe estructurarse en función de estas capacidades.

Sin embargo, su indagación muestra algunas limitaciones. Entre las principales: a) el fundamento de las capacidades se envía a la constatación de un “consenso traslapado”; pero cabe preguntarse todavía por qué ese consenso; b) el dualismo antropológico implícito que aparece cuando distingue entre capacidades de bajo y alto nivel. A las primeras las llama capacidades básicas y a las segundas capacidades de alto nivel; c) una limitada articulación y/o confusión entre las capacidades y las necesidades. Las necesidades aparecen con un papel secundario complementario de las

⁴⁷ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 284.

⁴⁸ Martha Nussbaum, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016), p. 286.

capacidades. En algunos casos, las capacidades son “re-fraseos de lo que usualmente llamamos necesidades humanas. (Lo cual es muy obvio en: “ser capaz de estar bien nutrido”; “ser capaz de tener alojamiento adecuado”)”⁴⁹; d) el listado de capacidades que propone pareciera que es proyección de las capacidades que, se asume, exige la sociedad moderna. J. Boltvinik identifica esta limitación en los comentarios que hace la autora sobre alfabetismo y educación científica; e) el contenido del proyecto político liberal se construye desde las capacidades sin otorgarle la importancia que tiene “hablar de necesidades satisfechas, capacidades desarrolladas, libertades negativas y derechos vigentes, y oportunidades”⁵⁰; f) no se problematiza el hecho de la alienación personal y social, por ejemplo, la “razón práctica y la sociabilidad no evitan la alienación ni la superan. La vida alienada sigue siendo humana, plenamente humana ya que el animal no puede encontrarse en situaciones de alienación, pero no es la buena vida humana”⁵¹; g) en definitiva, más allá de su alegada influencia de K. Marx y sus intenciones, es una indagación en la tradición liberal y al servicio del discurso escéptico y cínicamente desmaterializado de la clase burguesa.

⁴⁹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 330.

⁵⁰ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), pp. 323–30.

⁵¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 325.

Sección II

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Antropología

La sección segunda presenta dos investigaciones sobre la naturaleza humana. Una desde el campo de la Antropología humanista de Bronislaw Kasper Malinowski, articulada en función de las necesidades. La segunda, desde la antropología del capital transhumanista. Hoy el nuevo gran metarrelato del genocidio criminal de las élites contra la naturaleza humana y la madre Tierra, representada en los planteamientos de J. Savalescu y N. Boström.

Necesidades: Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942)

Bronislaw K. Malinowski fue un investigador polaco, nacido en Cracovia (1884) y fallecido en New Haven, Estados Unidos (1942). Su formación le llevó a doctorarse inicialmente en Filosofía. Luego sus inquietudes intelectuales le adentraron en la Antropología Social, que estudió en Londres en la London School of Economics, donde también obtuvo su doctorado y fue profesor. Entre algunas de sus obras cabe mencionar: *The Trobriand Islands* (1915); *Argonauts of the Western Pacific* (1922); *Myth in Primitive Society* (1926); *Crime and Custom in Savage Society* (1926); *The Scientific Theory of Culture* (1944). Dos trabajos de 1939 se ocupan directamente de las necesidades en su versión ya definitiva: *The Group and the Functional Analysis* y *The Functional Theory*¹. El primero de ellos, más detallado, nos servirá para nuestra indagación.

4.1 El ser humano como realidad biológica y social

B. Malinowski entiende al ser humano como una realidad cultural, intelectual y mental, pero no solo. El insiste en que es también una realidad biológica. El ser humano es el producto de la interacción de las necesidades (del cuerpo) con las influencias de —lo que llama— ‘el medio’ y las reacciones culturales del ser humano a estas influencias y necesidades. Esta mirada o enfoque es conocido como funcionalismo.

¹ Ralph Piddington, ‘La Teoría de Las Necesidades de Malinowski’, *Firth, R. Hombre y Cultura. La Obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, 1981, p. 49.

“El funcionalismo difiere de otras teorías sociológicas más definidamente: probablemente en su concepto y definición del individuo, más que en ningún otro aspecto. El funcionalista incluye en su análisis, no solamente el lado emocional e intelectual del proceso mental, sino que insiste, asimismo, en considerar al hombre en su realidad biológica. Debiendo estudiarse paralelamente las necesidades del cuerpo y las influencias del medio y sus reacciones culturales.

El investigador en el campo de los hechos observa a los seres humanos actuando en un medio natural y artificial, influenciados por el medio y respondiendo con una cooperación mutua. Estudia como los hombres y las mujeres actúan en sus relaciones mutuas movidos por sentimientos de atracción y repulsión, por deberes y privilegios cooperativos, por la utilidad que pueden sacar y por los sacrificios realizados. La red invisible de relaciones sociales de que está formada la organización del grupo se define por medio de cartas y códigos tecnológicos, legales y morales, a que cada individuo está sometido y que hace que el grupo se integre en un todo”².

4.2 La insatisfacción de las necesidades genera enfermedad

Para el autor, las necesidades básicas en el ser humano se traducen en estímulos, deseos o emociones. Estas son fuerzas que mueven al organismo hacia la satisfacción de cada una de ellas “a través de un sistema de actos reflejos elaborados”. Cuando aquella no se produce, la insatisfacción de cualquiera de las necesidades básicas genera lo que denomina “discordancia temporal”, como forma leve de afectación a la persona. Pero si la afectación es grave, se produce la enfermedad (*v.gr.* el decaimiento por la mala nutrición, por el excesivo calor o el frío, el sol o la humedad; o la desnutrición que puede venir causada por causas naturales o humanas)³.

² Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 112.

³ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 114.

4.3 Necesidades básicas, instrumentales y simbólicas e integrales

La indagación antropológica del autor le lleva a encontrar como constantes un conjunto de necesidades biológicas básicas individuales que deben satisfacerse en toda cultura⁴. Son siete: 1) nutrición (metabolismo); 2) reproducción; 3) comodidades corporales; 4) seguridad; 5) descanso; 6) movimiento; 7) crecimiento. Ahora bien, la satisfacción siempre cultural de las necesidades biológicas, “impone al hombre nuevos imperativos secundarios o derivados”⁵. Son lo que el autor identifica como cuatro necesidades instrumentales: a) necesidad de renovación de aparatos de la cultura; b) reglas de conducta y sus sanciones; c) renovación del personal; d) organización de fuerzas y compulsión. Finalmente, cierra el sistema con tres necesidades simbólicas e integrales: a) transmisión de la experiencia por medio de principios concisos y precisos; b) medios intelectuales y pragmáticos del control del destino y de la suerte; c) ritmo comunal de recreo, ejercicio y descanso.

4.4 Los satisfactores culturales de las necesidades

B. Malinowski identifica diferentes modos de satisfacer los tres tipos de necesidades. Todos ellos tienen un denominador común: son modos culturales (históricos) de satisfacción mediante cooperación. Son el modo cómo responde la cultura a las necesidades biológicas⁶: la cultura funciona como una realidad instrumental para la satisfacción de las necesidades biológicas.

“La cultura aparece, primero y sobre todo como una vasta realidad instrumental: los implementos y útiles, los códigos de organización social, ideas y costumbres, creencias y valores, todo lo cual ayuda al hombre a

⁴ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 118.

⁵ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 120.

⁶ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 118.

satisfacer sus necesidades biológicas, a través de la cooperación y dentro de un medio modelado y reajustado. El organismo humano, sin embargo, se modifica durante el proceso y se ajusta a un tipo de situación proveniente de la cultura. En este sentido la cultura es un factor condicionante, que por medio del entrenamiento, impartiendo las profesiones, enseñando una moral y desarrollando el gusto, amalgama la materia bruta de la fisiología y anatomía humanas con los elementos externos, y así completa las condiciones de los procesos fisiológicos. La cultura produce de esta manera individuos cuya conducta no puede ser comprendida por la anatomía y la fisiología solas, y que tiene que ser estudiada a través del análisis del determinismo cultural, es decir, de los procesos de acondicionamiento”⁷.

Esta dimensión cultural (histórica) de la satisfacción viene a expresar que las necesidades humanas son siempre sentidas como culturales por la especie del *homo sapiens sapiens* y que son satisfechas como tales. En este punto, viene a coincidir con K. Marx en que el hambre se siente y se satisface ya siempre cultural e históricamente:

“En materia de nutrición el ser humano no obra aisladamente y tampoco se conduce de acuerdo a su anatomía y fisiología; nos encontramos en este caso con una personalidad modelada por la cultura. El apetito y aun el hambre se determinan por el medio social. Ni ahora ni nunca más, por primitivo que sea el hombre, se alimentará de las frutas que se dan en el medio natural. Actualmente el hombre siempre selecciona, produce y prepara. Ya no depende del ritmo fisiológico del hambre y de la saciedad, su proceso digestivo está regulado y entrenado por la rutina diaria, de su tribu, de su nación o de su clase. Tiene que comer en tiempo definido y tomar sus alimentos en su mesa. La mesa se abastece de la despensa, y ésta del mercado”⁸.

El autor diferencia tres modos de satisfacción (satisfactores) según las tres clases de necesidades. En primer lugar, encontramos: a) las

⁷ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 118.

⁸ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 116.

respuestas directas (organizadas colectivamente) que responden a las necesidades básicas (individuales). Identifica siete respuestas directas: 1) comisariado. Por tal entiende a las distintas fases del proceso que separan las necesidades del organismo de las fuentes naturales de abastecimiento, por ejemplo mesa, cocina, etc.; 2) matrimonio y familia; 3) domicilio y vestido; 4) protección y defensa; 5) sistema de juego y reposo; 6) actividades y sistemas de comunicación; 7) entrenamiento y aprendizaje. Estas respuestas (satisfactores) las considera como interrelacionadas, así, por ejemplo, la familia es fundamental para el comisariado. El autor considera que esta lista que ofrece está incompleta. Falta a su juicio, otras respuestas directas como las instituciones con sus rangos y jerarquías (*v.gr.* iglesias, clanes totémicos, profesiones, asociaciones libres, sociedades secretas e instituciones de caridad), así como actividades (económicas, educacionales o normativas)⁹.

En segundo lugar, b) las respuestas a las necesidades instrumentales son: los *sistemas de cultura* que existen en todo grupo humano y responden a las necesidades impuestas por su tipo de organización¹⁰. Las clasifica en cuatro: 1) economías; 2) control social; 3) educación; y 4) organización política. Finalmente, en tercer lugar, la satisfacción de las necesidades simbólicas e integrales se hace con tres sistemas de ideas y de fe: 1) conocimiento; 2) religión y magia; 3) arte, deporte, juegos y ceremonias.

⁹ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 119.

¹⁰ Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 120.

ESTUDIO SINOPTICO DE LAS NECESIDADES BIOLOGICAS Y DE SU SATISFACCION
EN LA CULTURA

A	B	C	D	E	F
Necesidades básicas (individuales)	Respuestas directas (organizadas colectivamente)	Necesidades instrumentales	Respuestas a las necesidades instrumentales	Necesidades simbólicas e integrales	Sistemas de ideas y de fe
Nutrición (metabolismo)	Comisariado.	Renovación de aparatos de la cultura.	Economías.	Transmisión de la experiencia por medio de principios concisos y precisos.	Conocimiento.
Reproducción	Matrimonio y familia.				
Comodidades corporales	Domicilio y vestido.	Reglas de conducta y sus sanciones.	Control social.		
Seguridad	Protección y defensa.			Medios intelectuales, emocionales y pragmáticos del control del destino y de la suerte.	Religión. Magia.
Descanso	Sistemas de juego y reposo.	Renovación del personal.	Educación.		
Movimiento	Actividades y sistemas de comunicación.				
Crecimiento	Entrenamiento y aprendizaje.	Organización de fuerza y compulsion.	Organización política.	Ritmo comunal de recreo, ejercicio y descanso.	Arte, deportes, juegos, ceremonias.

Fuente: Malinowski Bronislaw, *El Grupo y el Individuo en el análisis funcional*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2003, p. 115.

4.5 Balance de la investigación de B. Malinowski

La investigación de B. Malinowski avanza a nuestro juicio en la búsqueda de explicación, fundamentalmente: a) al vincular la dimensión biológica de las necesidades con la dimensión social de las mismas e intentar articularlas desde su funcionalismo social; b) afirmar la universalidad de las necesidades biológicas comunes a todo individuo y articular esa universalidad con la pluralidad cultural e histórica de sus satisfacciones; c) entender la insatisfacción de las necesidades como la fuente de enfermedad personal y colectiva; d) abrir, más allá de los bienes, a las relaciones y las instituciones como modos de satisfacción (satisfactores); e) sostener que todos el modo de sentir y satisfacer las necesidades, sean básicas o no, se hace desde el modo propio cultural de sentirlas y satisfacerlas que tiene el *homo sapiens sapiens*, rompiendo de algún modo con el dualismo antropológico y la jerarquía dualista de necesidades. Sin embargo, a la indagación de Malinowski le faltó, en

general: a) profundizar la fundamentación del sistema de necesidades en la estructura de la praxis individual y colectiva; b) articular las necesidades con las capacidades y profundizar en estas; c) desarrollar el concepto de satisfactores, sus tipos, diferencias con los deseos y emociones y sus dinamismos históricos.

Capacidades transhumanas y poshumanas: Julian Savulescu (1963--) y Niklas Boström (1973--)

Julian Savulescu es un filósofo bioético australiano (1963). Obtuvo su doctorado en la Universidad de Monash, Melbourne, Australia, bajo la dirección de Peter Singer. Trabaja en la Universidad de Oxford, como profesor de Ética Práctica. Allí dirige el Centro Uehiro para la Ética Práctica, codirector del Wellcome Centre for Ethic and Humanities, y miembro del St. Cross College. Ha sido editor del *Journal for Medical Ethics*. Aunque el autor afirme que no es un transhumanista, sus puntos de vista coinciden en gran parte con el transhumanismo, como él mismo reconoce¹. Le escogemos aquí como expresión de este movimiento heterogéneo pero que ideológicamente tiene elementos comunes. Una de sus propuestas más conocidas es el “Principio de Beneficiencia Procreativa”, que postula la obligación moral de los padres de seleccionar mediante ingeniería genéticamente a sus hijos para que estos vivan mejores vidas. Entre sus obras: con Nicklas Boström, editaron *Human Enhancement* (2009), con Ruud ter Meulen y Guy Kahane, *Enhancing Human Capacities* (2011), y con Steve Clarke, C.A.J. Coady, Alberto Giubilini y Sagar Sanyal, *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate* (2016). Asimismo es relevante el artículo *Neuroenhancement*, publicado junto con Brian D. Earp y Thomas Douglas (2017).

¹ Antonio Javier Diéguez Lucena, Blanca Rodríguez López, y Julian Savulescu, ‘Entrevista a Julian Savulescu: La evolución ha equipado al animal humano para decidir su propio destino’, *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 57, 2019, 49–55 (p. 53).

Niklas Boström nace en Helsingborg (Suecia) en 1973. Se forma en la Universidad de Estocolmo y Goteborg en Filosofía, Matemática, Informática e Inteligencia artificial. Obtiene dos maestrías, una en Filosofía y Física, en la Universidad de Estocolmo, y otra en Neurociencia Computacional, en la King's College University (Londres). Se doctora en Filosofía en la London School of Economics and Political Science, en el año 2000. Es profesor de la Universidad de Oxford. En 1998, con David Pearce, crea la Asociación Transhumanista Mundial. En 2004, junto con James Hughes, funda el *Instituto para la Ética y las Tecnologías Emergentes*; en 2006, funda y dirige el *Future of Humanity Institute*, en la Universidad de Oxford (FHI); en 2011 pone en marcha el *Programa Oxford Marton* que se ocupa de los impactos de la tecnología futurista. Entre sus publicaciones destacan, *Human Enhancement* (2009), junto con Julian Savulescu, *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias* (2014).

Para nuestro trabajo nos centraremos en la antropología subyacente del transhumanismo, evidenciada en la obra colectiva de 2011, *Enhancing Human Capacities*, en la que participan ambos autores, entre otros. La obra fue en gran parte resultado del proyecto “Enhancing Human Capacities: Ethics, Regulation and European Policy”, Contract no.: SAS-CT-2005-017455, (2008-2010), financiado por la Comisión Europea, con 161.225 euros, dentro del proyecto ENHANCE, parte integrante del programa Science and Society, y dentro del Sexto Programa Marco de la Comisión Europea².

5.1 La historia del transhumanismo

Según Niklas Boström, el concepto “transhumanismo” es utilizado por primera vez por el biólogo Julian Huxley, hermano de Aldous Huxley,

² European Commission, 'Ethical Aspects of Human Enhancement and the Ownership of Biological Material' <<https://cordis.europa.eu/project/id/219706>>.

primer director general de la UNESCO y fundador del Fondo Mundial para la Naturaleza. El término aparece en la obra *Religion without revelation* (1927)³:

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma –no sólo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra- sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana”.

Más allá de la aparición del término, la historia del transhumanismo, en opinión de Niklas Boström⁴, hunde sus raíces en la antigüedad prehistórica, guiada por la constante búsqueda de la felicidad y la inmortalidad de los seres humanos. La creencia en otra vida de los primeros escritos religiosos de las diferentes culturas sería, a su juicio, una prueba de ello. Hacia 1700 años a.C., en Sumeria, la *Épica de Gilgamesh* es un claro ejemplo del deseo de inmortalidad. El taoísmo en China, los alquimistas, y la mitología de la Antigua Grecia testimonian este anhelo. Una búsqueda que encuentra obstáculos y resistencias de los dioses, ante desafíos como el del artista e ingeniero Dédalo, en la mitología griega. Su hijo Ícaro vuela demasiado cerca del sol, sin escuchar las advertencias de su padre, y se quema. Se topa también con resistencias de los hombres, así lo sintieron los alquimistas que reaparecen en la de cristiandad medieval, con persecuciones. Sin embargo, el humanismo renacentista va a ir despejando el camino. A su juicio, un hito fue la *Oración sobre la dignidad humana* (1486) de Giovanni Pico della Mirandola. Lo que se subraya del contenido de esta dignidad es que “el hombre no tiene una forma acabada

³ N. Boström, 'Una Historia Del Pensamiento Transhumanista', *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) .p. 165.

⁴ N. Boström, 'Una Historia Del Pensamiento Transhumanista', *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) pp. 158–61.

y es responsable de dársele a sí mismo”, y cita el siguiente fragmento del texto de Mirandola:

“Te hemos hecho una criatura que no es ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que puedas, como libre y orgulloso moldeador de tu propio ser, darte a ti mismo la forma que prefieras. Estará en tu poder el descender hacia las más bajas y animales formas de vida; serás capaz, a través de tu propia decisión, de elevarte de nuevo a los órdenes superiores, cuya vida es divina”

El humanismo renacentista posibilita el humanismo ilustrado racionalista. Este último, con su evolución tecnocientífica de los siglos XVIII y XIX, sería la raíz más cercana de transhumanismo. Entre los autores identifican a Bacon, con su obra el *Novum Organum* (1620), I. Newton, T. Hobbes, J. Locke, J. O. de La Mettrie, con *L’homme machine* (1750), I. Kant, con *¿Qué es la Ilustración?* (1784), Condorcet, Darwin, con *Origen de las especies* (1859), el superhombre de Nietzsche en su “crecimiento personal y refinamiento cultural” (no tanto por la transformación tecnológica)⁵, y el utilitarismo de J. S. Mill. Algunas de las citas que llaman la atención de Niklas Boström son:

“¿Sería absurdo suponer que la mejora de la raza humana debe considerarse capaz de progreso ilimitado? ¿Que vendrá un tiempo en el que la muerte resulte sólo de accidentes extraordinarios o del desgaste gradual de la vitalidad y que, finalmente, la duración del intervalo medio entre nacimiento y decadencia no tenga límite específico alguno? Sin duda, el hombre no llegará a ser inmortal pero, ¿no puede incrementarse constantemente el lapso entre el momento en que comienza a vivir y el tiempo en que, naturalmente, sin enfermedad o accidente, encuentra la vida como una carga?” (Condorcet).

⁵ Stefan Lorenz Sorgner, ‘Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism’, *Journal of Evolution and Technology*, 20.1 (2009), 29–42.

“el hombre no es sino un animal, o una colección de resortes que se impulsan unos a otros” (La Mettrie).

“La Ilustración es la superación del hombre de su autoculpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de usar el entendimiento propio sin la guía de otro. Tal inmadurez es autoculpable si es causada no por falta de inteligencia, sino por falta de determinación y coraje para usar la inteligencia propia sin ser guiado por otro. El motto de la ilustración es, pues: ¡*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de usar tu propia inteligencia!” (Kant).

“Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres creados hasta ahora han creado algo más allá de sí mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de este gran flujo e incluso retroceder hacia la bestia en lugar de superar al hombre?” (Nietzsche).

Durante buena parte del siglo XX, el transhumanismo fue objeto de especulación y ciencia ficción. N. Boström refiere entre inspiradores de este siglo al bioquímico británico J. B. S. Haldane, que publicó el ensayo *Daedalus; or, science and the future* (1923); Aldous Huxley, con *Brave New World* (1932); Robert Ettinger, con sus obras *The prospect of immortality* (1962) y *Man into superman* (1972); y F. M. Esfandiary, con su obra *Are you a transhuman?* (1989). Este último, que cambió su nombre a FM-2030, fue miembro del grupo futurista y optimista de los “ascensionistas” (*Upwinger*)⁶.

En la etapa más reciente, la ideología del capitalismo transhumanista comienza a tomar cuerpo institucional a finales de la década de los años ochenta. K. E. Drexler, junto con su esposa Christine Peterson, fundan el *Foresight Institute*, en 1986. Poco después, en 1990, en Estados Unidos, para propagar la nueva “religión” transhumanista, Max More crea el

⁶ N. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) p. 172.

Instituto Extropiano. En 1998, en Oxford (Reino Unido), N. Boström y David Pearce ponen en marcha la *World Transhumanist Association* (WTA). Precisamente en esta ciudad inicia su andadura el *Uehiro Centre for Practical Ethics*, a cargo de Julian Savulescu, y el *Future of Humanity Institute*, a cargo de N. Boström. En el camino se han ido sumando más instituciones en otros países así como los ideólogos Anders Sandberg, Natasha Vita-More, Leen Daniel Crocker y Mikhail Sverdlov.

Los ámbitos en los que se promueve la intervención transhumanista para *mejoramiento de las capacidades* son cuatro: *nano, bio, info y cogni*. Nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y comunicación, y ciencias cognitivas (neurotecnologías, inteligencia artificial y robótica). Al conjunto de las tecnologías transhumanistas aplicadas en estos cuatro ámbitos se les conoce con sus iniciales NBIC. También se identifican como *Converging Technologies* (CT) o *Human Enhancement Technologies* (HET).

Los procedimientos pueden ir desde la modificación de la dieta, hasta la modificación de estructuras moleculares u orgánicas, modificaciones permanentes de bases genéticas, empleo de diversas sustancias químicas, desarrollo de prótesis motoras o sensoriales, externas o internas, en forma de *hardware* o de *software*, potenciación del crecimiento de la corteza cerebral, etc. Se puede llegar, por ejemplo, al “mejoramiento” de las capacidades sensoriales, de modo que podamos ver en la oscuridad y también en la franja del infrarrojo o del ultravioleta, así como oír fuera de las frecuencias habituales.

En 2008, la *World Transhumanist Association* (WTA) cambia su nombre para denominarse *Humanity+*. Entre su afiliados se encuentra instituciones como la Singularity University, Mormon Transhumanist Association, Christian Transhumanist Association, Alcor Life Extension

Foundation, London Futurists, Institute for Ethics and Emerging Technologies y el SENS Research Foundation.

5.2 La ideología predicada del capitalismo transhumanista

La ideología transhumanista nace fundamentalmente en la cultura del alto poder económico capitalista estadounidense y anglosajón, cultura blanca, masculina y vinculada a Internet⁷. Alberga una diversidad de movimientos, más o menos afines. En general, se puede decir que todos ellos comparten la pretensión de un cambio de especie con la fusión de la máquina mediante el mejoramiento y mutación de las capacidades humanas⁸. Dentro de todo ese movimiento, la ideología capitalista transhumanista tiene una función de enmascaramiento, legitimación de las élites dominantes, explotación, dominación y eliminación de los seres humanos. Es una (dis)topía terminal⁹.

“En este sentido, y pese a lo que suele pensarse, no es un movimiento que confíe en el progreso científico-técnico como herramienta privilegiada para un progreso general del ser humano, tal como lo fue el movimiento ilustrado. Su filosofía no busca como fin prioritario una mejora de las condiciones de vida que beneficie a todos los miembros de nuestra especie (y quizás a los de otras), sino que confía en el desarrollo de la técnica en pro de un ser poshumano cuyo advenimiento todo lo justifica, pero que poco o nada tiene que ver con nosotros, excepto porque será un producto de nuestra técnica. Así pues, el ser humano no es lo central, como sí lo es para el humanismo, ni su preservación es un objetivo que deba perseguirse a ultranza. Habrá que elegir tarde o temprano entre trabajar en favor de lo humano o en favor de lo poshumano,

⁷ Andrés Vaccari, ‘La Idea Más Peligrosa Del Mundo: Hacia Una Crítica de La Antropología Transhumanista’, *Tecnología y Sociedad*, 1.2 (2019), 39–59 (p. 41).

⁸ Albert Cortina Ramos y Miquel Serra Beltrán, *¿Humanos o Posthumanos?: Singularidad Tecnológica y Mejoramiento Humano* (Fragmenta Editorial, SL, 2015); Albert Cortina y Miquel Serra, *Singulares: Ética de Las Tecnologías Emergentes En Personas Con Diversidad Funcional* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016); Albert Cortina Ramos y Miquel Serra Beltrán, *Humanidad Infinita: Desafíos Éticos de Las Tecnologías Emergentes* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016).

⁹ Vaccari, p. 376.

y los objetivos y los medios no serán coincidentes. Al contrario, es alta la probabilidad de que la elección se torne disyuntiva en algún punto. Trabajar en favor de lo poshumano será a partir de ese momento hacerlo en contra de lo humano, o, en el mejor de los casos, al margen de los intereses humanos, hasta que estos carezcan por completo de importancia”¹⁰.

Como indicamos en la Introducción, en 2009, la *World Transhumanist Association* (WTA), ahora *Humanity+* adopta la siguiente declaración que recoge sus principales postulados ideológicos:

1. La humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevemos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra.
2. Creemos que el potencial de la humanidad aún no se ha realizado. Hay posibles escenarios que conducen a condiciones humanas mejoradas maravillosas y que merecen la pena.
3. Reconocemos que la humanidad enfrenta graves riesgos, especialmente por el mal uso de las nuevas tecnologías. Existen posibles escenarios realistas que llevan a la pérdida de la mayoría, o incluso de todo, lo que consideramos valioso. Algunos de estos escenarios son drásticos, otros son sutiles. Aunque todo progreso es cambio, no todo cambio es progreso.
4. Es necesario invertir el esfuerzo de investigación para comprender estas perspectivas. Necesitamos analizar cuidadosamente la mejor manera de reducir los riesgos y acelerar las aplicaciones beneficiosas. También necesitamos foros donde las personas puedan discutir de manera constructiva lo que se debe hacer y un orden social donde se puedan implementar decisiones responsables.
5. La reducción de los riesgos existenciales y el desarrollo de medios para la preservación de la vida y la salud, el alivio del sufrimiento grave y el mejoramiento de la previsión y la sabiduría humanas deben perseguirse como prioridades urgentes, y contar con una gran financiación.

¹⁰ Antonio Diéguez, 'La Función Ideológica del Transhumanismo y algunos de sus Presupuestos', *Isegoría*, 63, 2020, 367-86 (p. 377).

6. La formulación de políticas debe guiarse por una visión moral responsable e inclusiva, tomando en serio las oportunidades y los riesgos, respetando la autonomía y los derechos individuales, y mostrando solidaridad y preocupación por los intereses y la dignidad de todas las personas en todo el mundo. También debemos considerar nuestras responsabilidades morales hacia las generaciones que existirán en el futuro.
7. Abogamos por el bienestar de toda la sensibilidad, incluidos los humanos, los animales y cualquier futuro intelecto artificial, formas de vida modificada u otras inteligencias a las que pueda dar lugar el avance tecnológico y científico.
8. Estamos a favor de permitir a los individuos una amplia elección personal sobre cómo habilitan sus vidas. Esto incluye el uso de técnicas que pueden desarrollarse para ayudar a la memoria, la concentración y la energía mental; terapias de extensión de la vida; tecnologías de elección reproductiva; procedimientos críonicos; y muchas otras posibles tecnologías de modificación y mejora humana (Humanity +, 2018)¹¹.

5.3 ¿Quiénes son los capitalistas transhumanistas?

De entre la pluralidad de movimientos en la ideología transhumanista, uno de los grupos más activos y con mayor poder es el capitalismo neoliberal transhumanista¹². Este funciona como una secta o “nueva religión” de millonarios que aspiran a dejar de ser humanos y conseguir la inmortalidad y el desarrollo de sus capacidades a través de la biotecnología. Esta ideología está moviendo millones de dólares y proyectos empresariales multimillonarios. Sus profetas los recutan de los campos de la filosofía, informática, medicina, neurología, biología, genética, ingeniería robótica, inteligencia artificial, nanotecnología, política, etc.

“¿Quiénes son los nuevos revolucionarios de nuestro tiempo? Son los genetistas, biólogos, físicos, criogenistas, biotecnólogos, científicos nucleares,

¹¹ Rodríguez, p. 324.

¹² Vaccari, p. 41.

cosmólogos, astrónomos, cosmonautas, científicos sociales, voluntarios de los cuerpos juveniles, internacionalistas, humanistas, escritores de ciencia ficción, pensadores normativos, inventores... Ellos y otros están revolucionando la condición humana de un modo fundamental. Sus logros y objetivos van mucho más allá de las ideologías más radicales del Viejo Orden”¹³.

Los templos los han ido extendiendo por diferentes países, pero los principales centros de culto donde celebran y actúan los nuevos sacerdotes son Silicon Valley, MIT en Cambridge (Massachusetts, EEUU), Oxford (Reino Unido). El dinero llega de adeptos y defensores transhumanistas como los fundadores y directivos de Google (*v.gr.* Ray Kurzweil), PayPal, Oracle, Facebook¹⁴, SpaceX, Tesla y Neuralink (su fundador Elon Musk). El frenesí de trabajo no da descanso. La modafinilo es una de las drogas que circula por Silecon Valley, para mantenerles trabajando sin dormir, como hacían los soldados estadounidenses en la guerra de Irak¹⁵. A modo de ejemplo, Google, bajo la dirección empresarial de Larry Page y con los servicios informáticos de Ray Kurzweil, ha puesto en marcha el proyecto *Calico*, que tiene por objetivo “resolver la muerte como si fuera un problema de ingeniería”. Ello mediante la integración en un programa de inteligencia artificial con autoaprendizaje de toda la información médica, biológica y genética disponible. Por otra parte, Mark Zuckerberg (Facebook), Elon Musk (PayPal) y el actor Ashton Kutcher están detrás de la compañía *Vicarious*, que tiene entre sus proyectos “replicar el neocórtex, la parte del cerebro que ve y oye, habla y razona”. A esto han destinado inicialmente 50 millones de dólares¹⁶.

¹³ Carlos Manuel Sánchez, ‘Transhumanismo: El Último Paso En La Evolución Humana’ <<https://www.xlsemanal.com/actualidad/20150809/2045-humano-cambia-para-8737.html>>.

¹⁴ Sánchez.

¹⁵ Sánchez.

¹⁶ Sánchez.

5.4 ¿Qué es la naturaleza humana para el capitalismo transhumanista?

Los capitalistas transhumanistas sostienen que el modo tradicional de entender la naturaleza humana, la normalidad y el florecimiento es inadecuado¹⁷. Ellos proponen otro que, curiosamente, viene a coincidir con el modo de “querer” ver la naturaleza humana la tradición liberal burguesa, cognitiva y axiológicamente escéptica, así como metafísicamente dualista e idealista. Ser humano es elegir “ser mejor”¹⁸. Los mandamientos de su decálogo son:

- 1º) *Evolución (movimiento) sin sustantividad otra que el movimiento*. Para ellos la naturaleza humana no tiene sustancia ontológica, no tiene nada constante ni permanente que otorgue identidad; es mero movimiento histórico, mero cambio, evolución¹⁹.
- 2º) *Determinismo tecnológico optimista*. Lo posible tecnológicamente es imposible pararlo, y será en conjunto para el mejoramiento (elevación) de las capacidades²⁰.
- 3º) *Autonomía voluntarista como identidad*. Lo propio del ser poshumano, su identidad, es la pura voluntad; su libertad como autodeterminación sin limitaciones ni otra brújula que el deseo arbitrario²¹. Según dicen, la voluntad de esta libertad puede utilizarse para la mejora y superación de limitaciones “naturales” como enfermedades, bajos niveles de desarrollo moral, etc. Cuando la realidad o el interés de su discurso les fuerza a hablar de ‘naturaleza humana’ reducen su contenido a la libertad en movimiento histórico sin límites²².
- 4º) *Escepticismo moral*. La naturaleza humana no es fuente de moralidad ni dignidad. Al no existir contenido sustantivo de la naturaleza humana nada hay normativo en ella que genere deberes morales, éticos u obligaciones

¹⁷ Julian Savulescu, Ruud Ter Meulen, y Guy Kahane (Eds.), *Enhancing Human Capacities* (John Wiley & Sons, 2011), p. xv; 19-30.

¹⁸ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 311.

¹⁹ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 49-66.

²⁰ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 382.

²¹ Vaccari, p. 53.

²² Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 34-45.

debitorias²³. La dignidad humana no tiene contenido alguno ni asiento en la naturaleza humana. Ni tampoco tiene preeminencia sobre la futura dignidad poshumana²⁴.

5º) *Dualismo metafísico gnóstico*. Más allá de su negación discursiva, o sus deseos, en inescapable contradicción práctica, asumen un dualismo metafísico materia-forma gnóstico. El ser humano estaría compuesto de naturaleza inerte (materia) y espíritu de libertad (la forma). Lo propio del ser humano es buscar la liberación (por mejoramiento o elevación) de las ataduras y debilidades de la carne (puro idealismo). La aspiración es la liberación del soporte material como cuerpo biológico²⁵.

6º *Subsunición de lo natural en lo artificial*. No hay distinción entre lo natural y lo artificial. Lo artificial es lo producido por el ser humano directa o indirectamente con la mediación de una máquina automática²⁶.

7º *Indistinción de lo vivo y no vivo*. No hay clara distinción entre lo vivo y lo no vivo (la química del carbono no es imprescindible para generar una mente consciente)²⁷.

8º *Reducción de la vida y la inteligencia a un sistema de información*. Reducen la vida y la inteligencia a un “conjunto de inputs y outputs debidamente entrelazados y configurados” que pueden ser copiados y volcados en otro sustrato mecánico como una computadora²⁸.

9º *Liberalismo irrestricto en el diseño morfológico de un determinismo genético*. Defienden el derecho a tener el fenotipo que se desee y modificar el cuerpo en la forma que se decida. Se asume que el ser humano es fundamentalmente relación directa entre genes y fenotipo, con relego de los factores epigenéticos, los efectos pleiotrópicos (es la codificación de varios rasgos del fenotipo por un mismo gen) y los efectos epistáticos (es la relación entre la expresión de los rasgos fenotípicos con la interacción sistémica entre los genes)²⁹.

10º *Hedonismo maquiavélico de la cantidad y calidad del bienestar como sentido de la existencia*. Lo que se busca con la existencia poshumana es aumentar la

²³ Vaccari, p. 46.

²⁴ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 381.

²⁵ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 380.

²⁶ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 379; Vaccari, p. 50.

²⁷ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 379.

²⁸ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 380.

²⁹ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 381 Vaccari, p. 52.

cantidad y calidad de los placeres como bienestar. El fin justifica los medios. El sacrificio, el esfuerzo, la autoexigencia en las limitaciones no debe ser objeto de admiración³⁰.

Este modo ideológico de entender la naturaleza humana no queda circunscrito a lo que algunos podrían pensar como “locos transhumanistas” de ciencia ficción. Antonio Diéguez³¹ recoge dos pronunciamientos que muestran la seriedad de desafío. En 2018, el Consejo de Bioética de Nuffield, en Estados Unidos, en uno de sus informes públicos contemplaba la posibilidad éticamente justificada, para ellos, de la intervención meliorativa en la línea germinal mediante edición genética.

“Consideramos la afirmación, hecha por algunos, de que la edición del genoma de los descendientes puede constituir una violación de la dignidad humana. No encontramos útil el concepto de dignidad humana en este contexto. En nuestra opinión, lo que es moralmente importante sobre los seres humanos no depende de la posesión de un conjunto particular de variaciones genómicas: encontramos que el concepto de ‘genoma humano’ carece de coherencia en cualquier caso. Llegamos a la conclusión de que *siempre que las intervenciones de edición del genoma hereditario sean conformes con el bienestar de la persona futura y con la justicia social y la solidaridad, no contravienen ninguna prohibición moral categórica*”³².

El segundo corresponde al Consejo Alemán de Ética:

“Toda reflexión sobre las intervenciones en la línea germinal comienza con la cuestión fundamental de si la línea germinal humana puede ser modificada o si es categóricamente inviolable, y, por tanto, excluye básicamente cualquier intervención de ingeniería genética [...]. La respuesta del Consejo Alemán de

³⁰ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 383.

³¹ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, pp. 371–72.

³² VV.AA, *Genome Editing and Human Reproduction: Social and Ethical Issues* (Nuufield Coucil on Bioethics, 2018), p. 158.

Ética es un no unánime a esta inviolabilidad categórica [...]. Su respuesta se basa particularmente en las siguientes razones. La línea germinal como tal no puede ser objeto o sustrato de la protección de la dignidad o de la vida. Ambas deben referirse a personas concretas o, al menos, a personas potenciales. Además, mientras que las intervenciones directas siempre requieren de especial justificación y verificación, la línea germinal está sin embargo siendo constantemente alterada como consecuencia de procesos naturales y acciones humanas. En consecuencia, los argumentos *prima facie* en favor de la naturalidad carecen de fuerza de convicción [...]. / Cuanto más complejas son las causas del rasgo que vaya a modificarse y cuanto menos urgentes sean las razones para su modificación, más plausibles serán las objeciones contra cualquier intervención. Para muchos miembros del Consejo, una evaluación de las aplicaciones meliorativas (*enhancement applications*) dependerá en mucho de estos aspectos. Una respuesta general afirmativa o negativa a esta cuestión de su permisibilidad sería, por tanto, inapropiada”³³.

5.5 ¿En qué consiste el mejoramiento de las capacidades humanas?

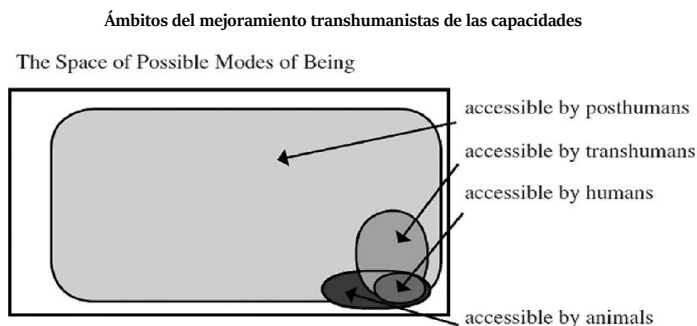
El mejoramiento transhumano burgués de las capacidades consiste en la elevación de capacidades como “estado de salud prolongado, el mejoramiento de la inteligencia media humana y el control sobre nuestras emociones” (N. Böstrom)³⁴. El mejoramiento transhumano significa la “elevación” de las capacidades físicas, cognitivas, anímicas, morales y de alargamiento de la vida que vienen siendo constantes características de la naturaleza humana (J. Savulescu y otros, en una visión de estado de bienestar, según ellos)³⁵. El mejoramiento de las capacidades es la progresiva eliminación de las discapacidades. Por tales entienden: “cualquier estado de la biología o psicología de una persona que reduce la posibilidad de llevar una buena vida en el conjunto de circunstancias

³³ German Ethics Council, *Intervening in the Human Germline. Opinion. Executive Summary and Recommendations*, (Berlín: German Ethics Council, 2019), pp. 31; 44.

³⁴ Vaccari, p. 56.

³⁵ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. xv.

relevantes”³⁶. Esto lo conciben posible mediado por un mercado capitalista, también en un “mercado genético capitalista” del genoma humano y de la naturaleza. El mejoramiento es el “éxodo”, el camino hacia la tierra prometida del transhumanismo. Allí seremos dioses.



Fuente: Niklas Boström. «Transhumanist values». Philosophy Documentation Center, 2005.

<https://nickbostrum.com/ethics/values.html>.

Las capacidades susceptibles de mejora, en las que suelen coincidir son:

- a) *La(s) capacidad(es) física(s)*. Por tal entienden cualquier mejoramiento, ampliación, extensión o elevación de alguna o algunas funciones físicas del cuerpo humano. Entre las técnicas propuestas se encuentran: entrenamientos y cámaras de hipoxia, guantes de enfriamiento, prótesis, esteroides de diseño, alimentación genómicamente “mejorada”, cirugía electiva, consumo de factores de crecimiento, moduladores del dolor, estimuladores sanguíneos, ingeniería genética, mejora neurofísica del sistema nervioso periférico³⁷.
- b) *La capacidad cognitiva*. Por tal entienden la ampliación o extensión del núcleo de capacidades del cerebro utilizando aumentos o mejoras de nuestros sistemas de procesamiento de la información. Este mejoramiento se desagrega en el mejoramiento de tres subcapacidades: *inteligencia*,

³⁶ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. 12.

³⁷ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 266-273; 293-301.

memoria y atención. Los procesamientos de la información tienen entre sus elementos: 1º) la percepción (adquisición de la información); 2º) atención (selección de la información); 3º) comprensión (representación de la información); 4º) memoria (retención de la información); 5º razonamiento y coordinación de los resultados (guía de conductas)³⁸. Los transhumanistas entienden que la capacidad cognitiva es relativa al contexto sociohistórico. Proponen que debe eliminarse los niveles bajos de inteligencia (discapacidad intelectual) según cada tiempo histórico. Entre las técnicas para la elevación cognitiva transhumana defienden la toma de sustancias químicas neuroestimulantes (modafinilo, etc), las interfaces cerebro-computador (integración cerebral de hardware y software, nanorrobots), la ingeniería genética (elevación o mejoramiento genético cognitivo prenatal, mejora de memoria), la creación de nuevos sentidos (v.gr. aumento de la capacidad visual aumentando el espectro hacia la luz ultravioleta), la estimulación magnética transcraneal (TMS; para mejora de la capacidad de coordinación visual-motora, etc), la vinculación a redes de inteligencia colectiva mediante implantes infoneuronales grupales³⁹. Para algunos, un salto realmente significativo hacia el poshumanismo es la “subida” (*uploading*) o transferencia de una mente humana al computador⁴⁰.

- c) *La capacidad afectiva.* La capacidad afectiva es entendida como la capacidad de sentir afectivamente, de estado anímico (*temperamento*). El mejoramiento o elevación de esta capacidad de sentir afectivamente, anímica, consiste en ampliar la capacidad de sentir afectos, de controlarlos, de modificarlos, de conseguir un estado de ánimo de felicidad y la eliminación de estados de ansiedad, soledad, frustración, etc. Las técnicas utilizadas son varias: las farmacológicas (la ingesta de medicamentos como antidepresivos (v.gr fluoxetina), neuromoduladores, y estimulantes como de la serotonina, medicamentos para eliminar recuerdos, etc; la estimulación magnética transcraneal (TMS), la estimulación del nervio vago y la estimulación cerebral profunda (DBS), etc.⁴¹

³⁸ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. 71.

³⁹ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 127-135.

⁴⁰ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 71-85; 113-123; 138-147.

⁴¹ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 153-165; 166-176.

- d) *La capacidad moral*. La capacidad moral es entendida como el ámbito de los motivos para la acción. El mejoramiento “moral” consiste en la elevación o mejoramiento de los motivos para la acción frente a los motivos contrarios. Un motivo es entendido como el estado psicológico (mental y/o neural) o proceso que causa la actuación de una persona⁴². Entre las técnicas propuestas cabe mencionar las intervenciones biomédicas, las manipulaciones de ingeniería genética y social, etc. La elevación por mejoramiento transhumanista requiere, según ellos, una nueva ética; no se puede asumir que la tradicional con sus valores valga para la nueva era⁴³. ¡Serán los propios seres humanos, que necesitan de esta elevación o mejoramiento moral, lo que tengan que hacer un uso sabio de las técnicas de mejoramiento!⁴⁴.
- e) *La capacidad de prolongación del tiempo de vida (eternidad)*. Las capacidades de salud (eterna juventud) es una de las mejoras en las capacidades que distingue al transhumanismo. Consiste en extender el lapso temporal de vida hasta la eternidad. Entre las técnicas propuestas se encuentra la nanotecnología.

“La nanotecnología molecular podría capacitarnos para transformar el carbón en diamantes, la arena en superordenadores, y eliminar la contaminación del aire y los tumores del tejido sano. En su forma madura, podría ayudarnos a abolir la mayoría de las enfermedades y el envejecimiento, haciendo posible la reanimación de pacientes criogenizados, posibilitando la colonización asequible del espacio, y –más ominosamente– llevar a la rápida creación de vastos arsenales de armas letales o no letales”⁴⁵.

Esta capacidad de salud eterna (de inmortalidad), capacidad genuina del poshumano también es posibilitada por otras técnicas dirigidas a la eliminación de la enfermedad, el envejecimiento, así como la criogenia. Sobre esta última tecnología, a modo de ejemplo, cabe mencionar a los

⁴² Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. 468.

⁴³ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. xvi; 467-499.

⁴⁴ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, p. 499.

⁴⁵ Boström, p. 169.

servicios ofrecidos actualmente por la fundación Alcor Life Extension Foundation (creada en 1972) y el Instituto de Criogénica (creado en 1976) que ofrecen los “servicios de suspensión” (congelamiento); el último con “vitricificación”, para reducir el daño microestructural en el tiempo de hibernación o suspensión, como le llaman⁴⁶. El negocio de la longevidad es una “ventana de oportunidad” para el mercado del capital de los próximos años. En 2019 se crea la *Academy for Health and Lifespan Research*, con la participación de dieciséis científicos de distintos países, para investigar y asesorar a los gobiernos sobre la extensión de la vida. Su misión, reconocida en la misma web institucional, es: “un mundo en el que los avances en longevidad se aceleran y se hacen accesibles gracias a que los científicos más brillantes, los laboratorios, las instituciones académicas, los reguladores y las compañías farmacéuticas colaboran de nuevas formas innovadoras”⁴⁷.

5.6 El *robosapiens*: la tierra prometida (utopía) del capitalismo transhumanista

Según esta ideología, el éxodo del humanismo es hacia la tierra prometida del transhumanismo. La llegada está cerca, según ellos. Siguen y aplican el principio de Bacon: “efectuar todas las cosas posibles”. Los computadores ya están pasando el test de Turing (cuando un humano no puede diferenciar en una entrevista textual a un humano de una computadora). Su poder es exponencial, lo doblan entre cada año y medio y dos años (Ley de Moore)⁴⁸. Pronto se llegará a la *singularidad tecnológica*, la inteligencia suprahumana, predicción de Vernor Vinge, en su artículo *Singularidad tecnológica* (1993). En 2029 piensan conseguir la

⁴⁶ Boström, p. 171.

⁴⁷ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 378. Nota 9.

⁴⁸N. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) p.167.

autoconciencia de los computadores y en 2045 la *singularidad*. La era humana terminará y dará paso al paraíso poshumano:

“máquinas y hombres... tan simbiotizados que acabarán siendo indistinguibles: nanorrobots patrullarán por nuestra sangre para evitar infecciones; cualquier órgano o tejido podrá ser manufacturado; el acortamiento de los telómeros, culpable del envejecimiento celular, será automáticamente corregido; nuestro ADN vendrá con garantía de fábrica; podremos hacer una copia de seguridad de nuestras mentes y subirla a la nube”⁴⁹.

Como venimos señalando, lo que pudiera pensarse como ciencia ficción en realidad no lo es tanto. Ya en la primera década de siglo XXI, según H. Velázquez, al menos un 12% de la población en Estados Unidos podría ser considerada como *cyborgs*; seres portadores de prótesis electrónicas o mecánicas, trasplantes o implantes tecnológicos con microchips, nanotecnología digital, e interfases entre el cerebro y computadoras⁵⁰. Entre las nuevas especies poshumanas que se vienen se encuentran *los biorgs, cyborgs, silorgs, symborgs, y el Cerebro Global Cuántico*:

“Entre las nuevas especies que surgirían después de la modificación biotecnológica humana, propuesta por los transhumanistas, se encontrarían (según su pronóstico), por ejemplo, los *bio-orgs* (individuos originalmente *homo sapiens* pero codificados proteínicamente), los *cyborgs* (organismos cibernéticos, concebidos como híbridos biológicos y mecánicos que vivirían no sólo en el entorno “natural” de los *bio-orgs*, sino en entornos diferentes como el espacio estelar cercano), los *silorgs* (hechos a partir de silicio, y que ya serían especies no humanas, adaptados mediante un ADN artificial, diseñados para

⁴⁹ Sánchez.

⁵⁰ Héctor Velázquez Velázquez Fernández, ‘Transhumanismo, Libertad e Identidad Humana’, *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, 577–90 (p. 590).

realizar tareas de especial peligro y riesgo), *los symborgs* (organismos simbólicos, auto-reflexivos, auto-reproductivos, auto-conscientes, verdaderos programas vivientes cuyo hábitat serían probablemente supercomputadoras, donde residirían a manera de *conciencias instaladas*), o el *Cerebro Global Cuántico* (que concentraría la información materializada de los contenidos mentales convertidos en códigos transferibles, y que se comportaría como una gran mente global con inteligencia y sabiduría superiores a la humana y demás formas de inteligencia ya descritas)”⁵¹.

5.7 El proyecto biopolítico del capitalismo transhumanista

El proyecto biopolítico del capitalismo transhumanista es presentado como algo nuevo por encima de izquierda y derecha, de capitalismo y socialismo, de las religiones. Sin embargo, detrás de esto el verdadero proyecto político es una distopía, un gobierno eugenésico de mercado, clasista-elitista⁵² y totalitario, como han estado acostumbrados los capitalistas desde su origen, y que se reviste en la transición del encubrimiento ideológico burgués neoliberal o socialdemócrata⁵³. Es un proyecto claramente biocida que quiere dejar este mundo y en su partida terminar con la mayor parte de la humanidad. Antonio Diéguez se hace eco de unas palabras reveladoras de Bruno Latour:

“[L]as élites han terminado por considerar inútil la idea de que la historia se dirige a un horizonte común donde «todos los hombres» podremos progresar de igual manera. Desde los años ochenta, las clases dirigentes ya no pretenden dirigir, sino ponerse a salvo fuera del mundo”⁵⁴.

La forma de gobierno propia de este proyecto político es denominada por ciertos autores como la “noocracia”, como el gobierno de las mentes.

⁵¹ Velázquez Fernández, pp. 579-80.

⁵² Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 92-108.

⁵³ Vaccari, p. 43; Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 467-499; 522-554.

⁵⁴ Citado en Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 375.

Un gobierno que promete la inmortalidad para esas élites; y que para los pueblos significa la desnaturalización eugenésica, la explotación especulativa de las capacidades humanas y de la naturaleza, y la dominación y extinción totalitaria de la vida humana sobre el planeta. Es la culminación fascista de la tarea odiosa inacabada de la burguesía en su guerra contra la clase trabajadora, y que, por otra parte, no es nada nuevo.

“En los Estados Unidos, entre 1907 y 1963 unos 64000 individuos fueron esterilizados a la fuerza bajo las leyes de eugenesia. Las principales víctimas del programa americano fueron los discapacitados mentales, pero los sordos, los ciegos, los epilépticos, los deformados físicamente, los huérfanos y los sintecho fueron también seleccionados en ocasiones. Sin embargo, incluso esa esterilización amplia y obligatoria palidece en comparación con el programa de eugenesia alemán que resultó en el asesinato sistemático de millones de personas consideradas “inferiores” por los nazis”⁵⁵.

Los mismos capitalistas transhumanos reconocen que la ideología política con la que se sienten más identificados es con el capitalismo neoliberal (de mercado), aunque también pueden conciliarse con el capitalismo socialdemócrata (de estado), e incluso con el capitalismo conservador.

“Ya hemos visto que a principios de los 90, los extropianos combinaron una política cultural liberal y una política económica de *laissez-faire* con la biopolítica transhumanista. En *Citizen Cyborg* (2004), Hughes adelanta lo que denomina “transhumanismo democrático”, que liga la biopolítica transhumanista con la política socialdemócrata y la política cultural liberal. Arguye que alcanzaremos el mejor futuro posthumano cuando nos aseguremos de que las tecnologías son seguras, las hagamos disponibles para todos, y respetemos el derecho de los individuos a controlar sus propios cuerpos. La diferencia fundamental entre el transhumanismo extropiano y el

⁵⁵ N. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) p. 164.

transhumanismo democrático es que este último concede un papel mucho mayor al Estado en la regulación de las nuevas tecnologías, para lograr así seguridad y garantizar que los beneficios estarán disponibles para todos, no sólo para una élite rica o conocedora de la tecnología.

En principio, el transhumanismo puede combinarse con un rango amplio de visiones políticas y culturales... Es posible imaginar cómo las nuevas tecnologías podrían usarse para reforzar algunos valores culturalmente conservadores. Por ejemplo, un fármaco que facilitase la unión a largo plazo entre parejas podría ayudar a proteger la familia tradicional”⁵⁶.

Los transhumanistas tienen unos enemigos de clase. A sus opositores les etiquetan como “bioconservadores”. En este grupo integran a conservadores religiosos de derecha, ecologistas, ecosocialistas, ecofeministas y anti-globalizadores de izquierda. A su juicio, las debilidades en los argumentos de los bioconservadores provienen de: a) tabús irracionales; b) la tradición de la *hybris* griega; c) romanticismo naturalista; d) el sacralismo religioso de la dignidad humana y de la vida de la naturaleza; e) el reflejo de la explotación y negación patriarcal del cuerpo de la mujer; f) el ludismo tecnológico; g) la crítica marxista del capitalismo tecnológico; h) la crítica filosófica al racionalismo y tecnociencia moderna; i) la oposición al consumismo; j) la oposición a la corporatocracia, también industrial-militar.

Las diferentes ramas del bioconservadurismo contemporáneo pueden retrotraerse a un conjunto variado de orígenes: nociones antiguas del tabú; el concepto griego de *hybris*; la visión romántica de la naturaleza; ciertas interpretaciones religiosas (anti-humanistas) del concepto de dignidad humana y de un orden natural dado por Dios; la revolución de los trabajadores luditas contra la industrialización; el análisis de Karl Marx de la tecnología bajo el imperio del capitalismo; las críticas de varios filósofos continentales a la tecnología, la tecnocracia, y la mentalidad racionalista que acompaña a la

⁵⁶ N. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) p. 183.

tecnociencia moderna; enemigos del complejo militar-industrial y las corporaciones multinacionales; y objetores de la carrera consumista. Los remedios propuestos han ido desde destrucción de máquinas (los luditas originales), a la revolución comunista (Marx), al comprar “orgánico”, o al yoga (José Ortega y Gasset), pero hoy día suelen aparecer en reivindicaciones de prohibiciones nacionales o internacionales sobre diversas tecnologías de perfeccionamiento humano (Fukuyama, Annas, etc.)⁵⁷.

5.8 La eliminación: el destino del *homo sapiens sapiens* (*humanish*)

Lo que los transhumanistas buscan es la rendición de nuestra especie, en palabras de A. Diéguez⁵⁸. En los planes transhumanistas, el *homo sapiens sapiens* quedará inservible y será el eliminado por los *robosapiens*, como los neandertales lo fueron por los sapiens. Será borrado del ser humano todo sistema que hace posible la igualdad en dignidad y derechos, lo que F. Fukuyama llama “Factor X”. Mientras desaparecen, aquellos humanos a quienes no se les permita, no puedan o no quieran el “mejoramiento” conformarán una subclase: los *humanish*. El mismo N. Boström reconoce:

“Los genéticamente privilegiados pueden convertirse en genios eternos, sanos, súper genios de una belleza física impecable, dotados de un ingenio deslumbrante y un sentido del humor despectivamente autodestructivo, irradiando calidez, encanto empático y confianza relajada. Los no privilegiados se mantendrían como las personas hoy en día, pero tal vez privados de su respeto por sí mismo y sufriendo episodios ocasionales de envidia. La movilidad entre las clases baja y alta podría desaparecer y un niño nacido de padres pobres, sin mejores genéticas, podía encontrar que es imposible competir con éxito contra los súper hijos de los ricos. Incluso si no hubo

⁵⁷ N. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011) p. 184.

⁵⁸ Diéguez, ‘La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos’, p. 376.

discriminación o explotación de la clase baja, todavía hay algo inquietante sobre la perspectiva de una sociedad con tales desigualdades extremas”⁵⁹.

Entre los críticos del transhumanismo que advierten de un destino de violencia y opresión, los mismos transhumanistas identifican a Leon Kass, F. Fukuyama (desde el campo de la política conservadora, reclamando la sabiduría de la repugnancia), Paul Ramsey, C.S. Lewis (desde la teología cristiana), H. Jonas (desde la filosofía ética, en defensa de los principios éticos del temor, precautorio y de la responsabilidad). Para muchos de estos críticos la modificación genética, heredable en humanos, es considerada como un crimen contra la humanidad, entre otros, por George Annas, Loris Andrews y Rosario Isasi:

“La nueva especie o “posthumano”, probablemente verá a los viejos humanos “normales” como inferiores, incluso como salvajes, dispuestos para la esclavitud o la masacre. Los normales, por el otro lado, podrían ver a los posthumanos como una amenaza y, si pueden, podrían embarcarse en un ataque preventivo matando a los posthumanos antes de que ellos mismos sean aniquilados o esclavizados. En última instancia, es este predecible potencial para el genocidio lo que hace de los experimentos de alteración de las especies armas de destrucción masiva, y del ingeniero genético incontrolado un potencial bioterrorista”⁶⁰.

5.9 Balance de las investigaciones en las capacidades transhumanistas

La investigación del capitalismo transhumanista sobre las capacidades tiene un aporte general que es la apuesta por la potenciación de las capacidades humanas utilizando los conocimientos científicos. Sin

⁵⁹ Niklas Boström, ‘Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective.’, *The Journal of Value Inquiry*, 37 (2004), 493-506 (p. 502).

⁶⁰ Cita de Annas, G., L. Andrews, and R. Isasi (2002), “Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations”, *American journal of law and medicine* 28 (2&3):151-178; recogida en B. Boström, ‘Una Historia Del Pensamiento Transhumanista’, *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011), p. 185.

embargo, más allá de esta apuesta general con la que la mayoría de las personas pueden coincidir, su argumentación falaz muestra limitaciones, entre algunas de ellas: a) el fundamento de la lista de capacidades que presentan es la asunción dogmática de la pura voluntad, dado que han desnaturalizado la naturaleza humana. La antropología que se asume es la mutilada antropología individualista, utilitarista y darwinista social espenceriana de la burguesía; b) el sistema de necesidades no ocupa ninguna función sino para crear necesidad de mercado; c) existe una contradicción en su práctica y discurso sobre la naturaleza, si por una parte niegan la naturaleza humana que no sea la mera voluntad, por otra presuponen otro mayor contenido cuando sus propuestas van dirigidas a intervenir para dominarla, manipularla, explotarla y destruirla. Jugando a la ruleta rusa de la sociedad de riesgo, alteran irresponsablemente genomas, tejidos, cuerpos, sentimientos, emociones, generaciones futuras, ecosistemas etc; d) la mediación económica para todo el proyecto es el mercado capitalista (liberal burgués), el mismo que ha creado y sigue aumentando la desigualdad en el planeta; el sistema económico, ideológico y político más dictatorial, criminal y genocida que ha conocido la historia de la humanidad; e) la mediación política es la imposición de la sociedad liberal burguesa, en su versión más totalitaria fascista, más allá de la prédica de la democracia liberal burguesa. Asuntos tan graves y serios como estos, ellos asumen que solo deben ser decididos por un grupo de sabios poderosos elitistas.

Sección III

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Psicología

La sección tercera presenta dos investigaciones sobre las necesidades y capacidades, una desde el campo de la Psicología Humanista de A. Maslow, y la otra desde el Psicoanálisis de E. Fromm. Ambas con elementos muy valiosos para el florecimiento de los pueblos. El acercamiento de A. Maslow dio lugar a algunas corrientes individualistas en la Psicología del Yo. En el caso de E. Fromm, este abrió un prometedor camino de enriquecimiento mutuo entre psicología y marxismo. La contraparte propuesta para esta sección es la psicología conductista transhumanista. Nos remitimos a la Sección II donde se ha abordado interdisciplinariamente esta propuesta.

Necesidades: Abraham Maslow (1908-1970)

A. Maslow, hijo de emigrantes judíos ucranianos, nace en New York, en 1908, y muere en California, en 1970. Se formó en psicología y fue profesor de esta materia en diversas universidades de Estados Unidos. Realizó muchas de sus indagaciones en el campo de la psicología humanista. Uno de sus aportes más conocidos es la llamada pirámide de las necesidades. Entre sus trabajos más importantes cabe mencionar: *A Theory of Human Motivation* (1943), *Motivation and Personality* (1954); *Toward a Psychology of Being* (1962); *Eupsychian Management* (1965); *The Psychology of Science: A Reconnaissance* (1966). A. Maslow entiende las necesidades como “falta de algo”. En general, suele referirse a las necesidades de modo impreciso, a las que también asigna una dimensión inconsciente: en ocasiones las denomina deseos. Otras veces diferencia, indicando que los deseos son medios de un fin (para las necesidades) pero que no son fines en sí mismo¹.

6.1 Las necesidades como un todo humano integrado

Para A. Maslow las necesidades lo son de un todo integrado y organizado. “Es todo el individuo el que está motivado y no sólo una parte; no hay necesidades del estómago o de los genitales, sólo del individuo”². Entiende que todas las necesidades son sentidas y expresadas como

¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 74.

² Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, Inc, 1954), p. 19; ²Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 74.

necesidades humanas. Frente al dualismo común en la metafísica occidental, podemos decir que las ve como “humano-centradas” en lugar de “animal-centradas”³. No hay necesidades humanas que sean simplemente o meramente fisiológicas. Ahora bien, A. Maslow, si por una parte rompe con el dualismo ‘necesidades animales vs humanas’, mantiene el dualismo *de necesidades básicas vs superiores* cuando establece una jerarquía “relativa” de ellas.

6.2 Historicismo e indeterminación de las necesidades

Para A. Maslow la satisfacción de las necesidades genera nuevas necesidades. Cuando se satisfacen los deseos se generan nuevos deseos (necesidades)⁴. Es esta historicidad —recaída en el historicismo a nuestro juicio— lo que lleva a Maslow a su (cuasi) universalismo de las necesidades. Coincidimos con J. Boltvinik en que en algunos de sus textos mantiene que “no puede sostener plenamente tal universalidad” de las necesidades⁵.

Para Maslow, las necesidades o impulsos son un conjunto de deseos. Un conjunto que es difícil de listar. La dificultad viene: a) porque presupone una igualdad de potencia y probabilidad de aparición entre todos los elementos de la lista; b) que los impulsos son aislables y excluyentes; c) las listas suelen quedar como fijas y no explican el carácter dinámico de los impulsos. Estos son como una caja de matrioska rusa, cada uno de ellos lleva un conjunto de deseos que lo hacen cada vez más específicos⁶.

³ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 76.

⁴ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, p. 54; ⁴Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 75.

⁵ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 76.

⁶ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, pp. 25–26; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) p. 75.

6.3 (Cuasi)universalidad de las necesidades y diversidad histórica de satisfactores

Para A. Maslow, los deseos fundamentales (las necesidades básicas) son compartidos generalmente por la comunidad humana, por la especie humana (comunalidad de los mismos). Como señala J. Boltvinik: “[l]a pretensión de universalidad de (casi) todas las teorías sobre las necesidades humanas se basa en la unidad del género humano; no es una afirmación ligera que pueda desecharse de manera ligera”⁷.

Respecto al *deseo de satisfactores* su posición es clara. Estos deseos cotidianos de satisfactores, conscientes para Maslow, son menos universales dado que dependen de cada momento histórico en cada cultura. “La razón principal para esto es que dos culturas diferentes pueden proveer dos caminos completamente diferentes para satisfacer un deseo particular, digamos autoestima. Los fines son más universales que los caminos tomados para alcanzarlos, puesto que éstos están determinados por la cultura específica”⁸.

6.4 Clasificación de las necesidades con relativa jerarquía

A. Maslow clasifica las necesidades en función de los propósitos fundamentales⁹. Las necesidades tienen un grado de *prioridad o potencia relativa* que hace a unas tener más fuerza que otras. Para Maslow la jerarquía de las necesidades se debe al grado de potencia o prioridad entre las necesidades¹⁰. Sin embargo, esto no es fijo, rígido, en el ser humano.

⁷ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente) 2005, p. 112.

⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 75.

⁹ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, p. 26; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) p. 75.

¹⁰ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, p. 59; Boltvinik Julio, p. 85.

Contempla excepciones a esta jerarquía como el hecho de que la creatividad para algunas personas está por encima de la prioridad que genera la insatisfacción de las necesidades básicas:

“Hemos visto que el principio básico de organización en la motivación humana es la ordenación de las necesidades básicas en una jerarquía de menor a mayor prioridad o potencia. El principal principio dinámico que mueve esta organización es la emergencia en la persona sana de necesidades menos potentes cuando se satisfacen las más potentes”¹¹.

Según este grado de prioridad o potencia, las necesidades que tienen más potencia son: a) *necesidades fisiológicas* (impulsos institoides; drives); b) luego se encuentran las *necesidades de seguridad* : seguridad, estabilidad, confianza, protección, ausencia de temor, ansiedad y caos; necesidad de estructura, orden, ley y límites¹²; c) *las necesidades afectivas: pertenencia, afecto y amor*; d) *las necesidades de estima* (de logros personales: la independencia y la libertad; de reputación o prestigio, o estima de los otros); e) *las necesidades de autorrealización* (de las capacidades)¹³. A ellas habría que añadir, según el mismo Maslow, aunque las deja fuera de la jerarquía: f) *las necesidades cognitivas* (entender, sistematizar y organizar); que entiende son necesidades de impulsos (conativas) y de la personalidad; g) *las necesidades estéticas*¹⁴.

Mientras más elevada es la necesidad: (1) es más humana; (2) es más tardía en el desarrollo ontogénico; (3) se desarrolla más tarde en la especie (es filogenéticamente más reciente); (4) su satisfacción puede posponerse

¹¹ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, p. 59.

¹² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, pp. 77–78.

¹³ Abraham Maslow, *El Hombre Autorrealizado. Hacia Una Psicología Del Ser*, 11th edn (Barcelona (España): Kairos, 1995).

¹⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente), 2005, pp. 81–84.

más tiempo; (5) es más fácil que desaparezca permanentemente; (6) es mayor la satisfacción que se deriva de ella; (7) mayor el valor que se pone en ella en una sociedad que ofrece (satisfacción) tanto para necesidades bajas como altas¹⁵.



Fuente: : <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3161123/>

6.5 La persona autorrealizada

En *Motivation and Personality*, A. Maslow presenta los siguientes rasgos de la persona autorrealizada (personalidades productivas, según la terminología de Erich Fromm y Michael Maccoby): 1) perciben la realidad muy claramente; 2) se aceptan a sí mismos; 3) son espontáneos; 4) están centrados en problemas; 5) tienen la capacidad de estar solos; 6) son autónomos; 7) tienen frescura en la apreciación; 8) algunos tienen experiencias cumbre; 9) se identifican con toda la humanidad (*human kinship*); 10) son humildes y democráticos; 11) establecen relaciones interpersonales profundas; 12) tienen estándares morales definidos; 13) subordinan los medios a los fines; 14) tienen un sentido del humor poco común; 15) son personas creativas; 16) son resistentes a la aculturación;

¹⁵ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, pp. 97-104.

17) son personas imperfectas; 18) se rigen por valores de aceptación; 19) disuelven las dicotomías¹⁶.

6.6 La salud como satisfacción y la enfermedad como insatisfacción de las necesidades

Para A. Maslow, la satisfacción de las necesidades posibilita la salud del ser humano ¹⁷. Ello requiere de la existencia de las “libertades sociales”¹⁸. Estas libertades sociales vienen a ser la materialización de los derechos de los seres humanos. Por el contrario, la insatisfacción de las necesidades genera enfermedad —esta insatisfacción como enfermedad sería el equivalente a la alienación o la pobreza para Marx—. ¹⁹

“--- lo siguiente como resumen de la postura de Maslow: la satisfacción de necesidades básicas, particularmente en la infancia, fortalece la capacidad para resistir la no satisfacción de las necesidades de los niveles 3 y 4 (amor y estima), y desarrolla en el individuo, rasgos positivos de carácter que lo sitúan en una libertad psicológica que le permite autorrealizarse. Ésta no es una postura de determinismo biológico sobre el ser humano: todo lo hace depender Maslow de situaciones humanas sociales, tanto la satisfacción en la infancia como el uso de la libertad psicológica adquirida, para lograr la autorrealización. Eso sí, partiendo de un ser biológico con necesidades fisiológicas y emocionales dadas por su biología”²⁰.

La indagación en las necesidades que hace Maslow se acerca a la perspectiva terapéutica. Mirada que comparte con Fromm y Maccoby y

¹⁶ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, pp. 149–80.

¹⁷ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 126.

¹⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 83.

²⁵² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, 78; 85.

²⁰ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 108.

que las diferencia de otras que ponen más el acento en la reflexión filosófica y/o de las ciencias sociales²¹. Esto, por otro lado, coincidiendo con J. Boltvinik, viene a completar la concepción que Marx y Markus tenían de la esencia humana²².

“Las implicaciones de esta tesis son brutales: si consideramos, con Maslow, que lo humano empieza en las necesidades afectivas y culmina en las de autorrealización (y en las cognitivas y estéticas), la muerte de las aspiraciones de las que habla Maslow, equivale a la muerte de lo propiamente humano en el individuo. Muerte humana habría que llamarle a este fenómeno. Esto está asociado al concepto de Marx de la riqueza humana como amplitud de las necesidades. Esta muerte humana es igual al concepto de ser pobre en Marx”²³.

Para A. Maslow la insatisfacción de los deseos (de necesidades) de satisfactores, cuando no son muy importantes, pueden generar frustración. Sin embargo, esto no tiene por sí mismo que ser patológico o desencadenar una enfermedad. Ahora bien, existen algunas necesidades básicas, o muy cercanas a las básicas, cuya frustración o insatisfacción resulta patogénica. De igual modo, así como ocurre con la “insatisfacción de las necesidades”, la satisfacción de las mismas puede no siempre resultar sana sino que también puede ser patogénica²⁴.

“Aprendemos a comer tres veces al día, a decir gracias, a usar tenedores y cucharas, silla y mesas. Nos vemos obligados a usar ropas y zapatos, dormir

²¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 73.

²² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 73.

²³ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 85, nota 35.

²⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 88; Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, 3rd edn (Nueva York: Addison-Wesley Longman, 1987), pp. 33–34.

en una cama en la noche y hablar inglés. Comemos vacas y borregos, pero no gatos ni perros. Nos mantenemos limpios, competimos por calificaciones y añoramos tener dinero. Y aun así cualquiera *y todos estos poderosos hábitos pueden ser frustrados sin daño* y ocasionalmente incluso con un beneficio positivo. Bajo ciertas circunstancias, como en un viaje de campamento, reconocemos su carácter extrínseco abandonándolos todos con un suspiro de alivio. Pero esto nunca puede decirse del amor, la seguridad o el respeto. *Claramente, por tanto, las necesidades básicas se encuentran en una relación psicológica y biológica especial. Son diferentes en algún sentido. Tienen que ser satisfechas o si no enfermamos*”²⁵.

6.7 Necesidades y sistemas de valores

Para A. Maslow, los valores son objetivos, y no tanto relativos²⁶. Un postulado que sostuvo al final de su vida. Los valores, la ética, es lo que marca la vida. Sin embargo, los valores quedan “atados” a las necesidades. La satisfacción o insatisfacción de las necesidades, así como la satisfacción de las necesidades “más bajas” o de las “más altas” determinan un sistema de valores u otro. “Las necesidades, a su vez, se dirigen hacia valores que son sus estados finales. “Estos valores pueden ser de dos tipos: (a) Valores D: son los fines de las necesidades deficitarias; (b) Valores B: corresponden a los fines de los metamotivos y motivos. El logro de estos valores aumenta la tensión y estimula aún más el comportamiento. Fomentan nuestro ser o existencia como ser humano”²⁷. En palabras de J. Boltvinik.

“Estos valores de aceptación, abunda Maslow, explican buena parte de sus juicios cotidianos y muchos de los rasgos de la persona autorrealizadora. Una

²⁵ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, p. 92; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 108.

²⁶ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 114.

²⁷ Antonio Elizalde, Manuel Martí Vilar y Francisco Martínez Salvá, ‘Una Revisión Crítica Del Debate Sobre Las Necesidades Humanas Desde El Enfoque Centrado En La Persona’, *Polis. Revista Latinoamericana*, 15, 2006, p. 5.

consecuencia importante es que el conflicto y la lucha, la ambivalencia y la incertidumbre disminuyen enormemente. Aparentemente, dice Maslow, buena parte de la llamada moralidad es en gran medida un epifenómeno de la no aceptación o de la insatisfacción. Mucho de lo que se presenta como moral, ética y valores pueden ser subproductos de la sicopatología prevaleciente en el promedio de la población. Para la persona carenciada el mundo es un lugar peligroso, una jungla, por lo que sus valores están necesariamente dominados y organizados por las necesidades bajas. Las personas satisfechas pueden concentrarse en las necesidades más altas, por lo cual su sistema de valores tiene que ser diferente. Los seres autorrealizados son simultáneamente parecidos entre sí y diferentes uno del otro. *Son más completamente individualizados y al mismo tiempo más completamente socializados, más identificados con la humanidad, que ningún otro grupo humano jamás descrito.* Están cerca tanto de su pertenencia a la especie (specieshood) y a su individualidad única. Aquí Maslow coincide nuevamente con el concepto de Marx del ser humano como ser genérico (es decir, social y comunitario) y, al mismo tiempo con su concepción del proceso de individuación”²⁸.

6.8 Balance de los aportes de A. Maslow sobre las necesidades

La hipótesis explicativa de A. Maslow ha tenido su repercusión y aplicación, así como ha recibido también críticas en ciertos de sus postulados desde diferentes tradiciones. Algunas de las principales observaciones han sido realizadas por autores como Richard Lowry, Doyal y Gough, Ross Fitzgerald, Patricia Springborg, Michael Maccoby o Galtung y Wirak (1973). En la obra referida *Ampliar la mirada*, de Julio Boltvinik, se da cuenta de lo fundamental de estas críticas y la respuesta que le hace el autor, y que compartimos en general (pp. 106-126). A nuestro juicio, A. Maslow avanza en la explicación del hecho de investigación cuando: (i) presenta a las necesidades como un sistema integrado de necesidades; (ii) considera a las necesidades todas como necesidades humanas; (iii) las

²⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 99, nota 62.

considera como cuasi-universales; (iv) las relaciona con los valores; (v) vincula su satisfacción para posibilitar la salud y el florecimiento del ser humano. Sin embargo, entendemos que se desvía algo en el camino de búsqueda cuando: (i) no las diferencia claramente de los deseos; (ii) establece una jerarquía con relativa rigidez y sin justificación convincente de su estructura; (iii) pone a los derechos como precondition de la satisfacción de las necesidades; (iv) no articula las necesidades con los sistemas sociopolíticos en que aquellas se expresan y son satisfechas o insatisfechas personal y colectivamente²⁹.

²⁹ Boltvinik Julio, 'Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano' (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, pp. 106-126.

Las necesidades y capacidades: Erich Fromm (1900-1980)

E. Fromm nace en Alemania (1900) y muere en Suiza (1980). De origen judío, estudia sociología y luego se adentra en el mundo del psicoanálisis. Unió el marxismo a su formación psicoanalítica. Se integró en el Instituto de Investigación Social, de Frankfurt (1930). Profesor de varias universidades, entre ellas la Universidad Nacional Autónoma de México, cuenta con una gran producción científica. Entre sus obras, muy conocidas muchas de ellas, destacan: *The Fear of Freedom* (1941); *Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics* (1947); *Psychoanalysis and Religion* (1950) ; *The Sane Society* (1955) *The Art of Loving* (1956); *Marx's Concept of Man* (1961); *Beyond the Chains of Illusion: my encounter with Marx and Freud* (1962); *The Heart of Man, its genius for good and evil* (1964); *Socialist Humanism* (1965); *The Revolution of Hope, toward a humanized technology* (1968); *The Nature of Man* (1968); *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973); *To Have or to Be?* (1976); *On Disobedience and other essays* (1981); *For the Love of Life* (1986); *The Art of Being* (1993); *The Art of Listening* (1994); *On Being Human* (1997).

En su investigación se acerca a las necesidades/capacidades desde la perspectiva interdisciplinar pero con mirada psicoanalítica. Él reclama desde la interdisciplinariedad que la psicología debe basarse en un concepto antropológico-filosófico de la existencia humana. Sus indagaciones las hace enriqueciendo la mirada individual, muy común en

el psicoanálisis, con los aportes de una psicología social humanista que asume no dogmáticamente la tradición marxista¹.

7.1 La naturaleza “especial” del ser humano

Para E. Fromm es posible hacer “ciencia del hombre” dado que existe su objeto: el hombre. Este tiene una naturaleza propia que caracteriza a la especie humana². “La ciencia del hombre puede proporcionarnos un cuadro de un “modelo de naturaleza humana” del cual pueden deducirse fines, antes de hallar los medios para lograrlos”³. A su juicio, la naturaleza humana no es fija e inmutable, pero tampoco de maleabilidad infinita⁴.

“Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas a la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. El hombre sería únicamente el títere de los órdenes sociales y no –como lo ha demostrado ser en la historia- un agente cuyas propiedades intrínsecas reaccionan denodadamente contra la poderosa presión de modelos sociales y culturales desfavorables”⁵...“Puede adaptarse a casi cualquier tipo de patrones culturales, pero en tanto éstos se contrapongan a su naturaleza, desarrollará perturbaciones mentales y emocionales que lo obligarán, con seguridad, a modificar tales condiciones puesto que no puede modificar su propia naturaleza”⁶.

¹ Erich Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Nueva York: Owl Books, Henry Holt and Company, 1990), p. 45; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 136.

² Erich Fromm, *Psicoanálisis de La Sociedad Contemporánea. Hacia Una Sociedad Sana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), p. 34.

³ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 45.

⁴ Erich Fromm, *Psicoanálisis de La Sociedad Contemporánea. Hacia Una Sociedad Sana*, p. 35.

⁵ Erich Fromm, *Psicoanálisis de La Sociedad Contemporánea. Hacia Una Sociedad Sana*, pp. 35–36.

⁶ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 37.

De este modo, a juicio de E. Fromm, la evolución humana ha sido posible por la articulación entre (i) la capacidad de adaptabilidad del *homo sapiens sapiens* y (ii) ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza. Es este dinamismo de la naturaleza humana el que le impulsa a “no cesar jamás en la búsqueda de condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas”⁷⁷.

Es por ello que, a consideración de Erich Fromm, el ser humano es un animal especial. Es un animal que tiene conciencia de sí mismo, tiene conciencia moral, tiene razón y por ello el concepto de verdad. “Por el contrario, el animal [no humano] “es vivido” mediante leyes biológicas naturales, no tiene conciencia de naturaleza moral, ni conciencia de sí mismo, y carece de razón (la capacidad de penetrar la superficie percibida por los sentidos y comprender la esencia que está tras aquella superficie) por lo que no tiene el concepto de la verdad”⁷⁸. En esta especificidad del *homo sapiens sapiens*, el ser humano, por aquella conciencia de sí mismo, tiene una *necesidad* particular que le diferencia también del animal: la *necesidad de identidad* (individualidad vs conformidad gregaria)⁷⁹:

“El hombre puede ser definido como un animal que puede decir “yo”, que puede ser conciente de sí mismo como una entidad separada. El animal, estando dentro de la naturaleza, sin trascenderla, no es consciente de sí mismo, no tiene necesidad de un sentido de identidad. El hombre, habiendo sido arrancado de la naturaleza, estando dotado de razón e imaginación, necesita formar un concepto de sí mismo, necesita decir y sentir: “yo soy yo”. Puesto que él no es vivido, sino que vive, puesto que ha perdido la unidad con la naturaleza, debe tomar decisiones, y puesto que es consciente de sí mismo y que él y su vecino son diferentes personas, debe ser capaz de sentirse a sí

⁷⁷ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), pp. 37-38.

⁷⁸ Boltvinik Julio, «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano», 132; Erich Fromm, *The Sane Society* (Nueva York: OwlBooks, 1990), 22-23.

⁷⁹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 139.

mismo como el sujeto de sus acciones. Al igual que con las necesidades de relaciones íntimas, pertenencia y trascendencia, esta necesidad es tan vital e imperativa que el hombre no podría permanecer cuerdo si no encontrara una manera de satisfacer”¹⁰.

7.2 La universalidad de la esencia humana frente al relativismo sociológico

E. Fromm defiende la universalidad de la “esencia humana” frente a todo relativismo sociológico. Ahora bien, a su juicio, esto no es una caída en esencialismos metafísicos dogmáticos y petrificados. El autor advierte, frente a todo biologicismo y metafísica, que la naturaleza humana es histórica, dinámica. La naturaleza humana es una esencia histórica, dinámica. Su acercamiento a la condición humana desde el psicoanálisis es lo que le ha permitido justificar y mostrar la universalidad histórica de la condición humana. Siguiendo a una parte de la tradición marxista, encuentra, en este dinamismo histórico de la esencia humana, que es la economía el factor determinante de las formas históricas del carácter social y de la personalidad¹¹.

“Al tratar de evitar *los errores de los conceptos biológicos y metafísicos*, no debemos abandonarnos en *la equivocación igualmente grave de un relativismo sociológico*, en que el hombre no es más que un títere movido por las circunstancias sociales”¹².

7.3 Las necesidades y capacidades

E. Fromm entiende las necesidades como carencias que exigen ser atendidas para poder vivir. La satisfacción, apelando a su etimología latina

¹⁰ Erich Fromm, *The Sane Society*, pp. 60–61. Traducción de J. Boltvinik.

¹¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 131).

¹² Cita de E. Fromm, en *El miedo a la libertad*, recogida por Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 166).

(satis-facere), la considera como “hacer suficiente”¹³. Indaga también en la condición productiva del ser humano. Aquí estaría la fuente del dinamismo de sus capacidades como expresión del mismo. “El fin de la vida del hombre, por consiguiente, debe ser entendido como *el despliegue de sus poderes de acuerdo con las leyes de su naturaleza*”¹⁴. La fuente de las capacidades está en lo que denomina el “poder de”. Por el contrario, la perversión de ese poder se convierte dominación.

“La productividad es la realización de las potencialidades del hombre que le son características...*poder de* = capacidad”... “*Poder sobre*” es la perversión del “*poder de*”... Cuando carece de potencia, la forma de relación del hombre con el mundo se pervierte, convirtiéndose en un deseo de dominar, de ejercer poder sobre otros como si fueran cosas. El dominio está ligado a la muerte, la potencia a la vida. El dominio nace de la impotencia y a su vez la acrecienta, pues si un individuo puede forzar a otro a que lo sirva, su propia necesidad de ser productivo se va paralizando gradualmente”¹⁵.

7.4 Clasificación de las necesidades

Erich Fromm clasifica las necesidades en *instintivas* y no *instintivas*. Entre las primeras se encuentran el hambre, la sed y el sexo. A ellas añade otras no instintivas, conformando un grupo de cinco necesidades con sus respectivas polaridades: 1) relaciones íntimas con otras personas — sociabilidad (*relatedness*) vs narcisismo; 2) trascendencia — creatividad vs destructividad; 3) pertenencia — hermandad vs incesto; 4) sentido de identidad — individualidad vs conformidad gregaria; 5) necesidad de un marco de orientación y devoción (*devotion*) — razón vs irracionalidad¹⁶. En

¹³ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 213.

¹⁴ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), p. 33.

¹⁵ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), pp. 108–9.

¹⁶ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 136ss.

algunos textos E. Fromm presupone la necesidad de afecto del niño como congénita, heredada o instintiva¹⁷.

Lista de necesidades humanas según E. Fromm

8. Necesidades no Instintivas	un marco de orientación y devoción (<i>devotion</i>) razón vs irracionalidad
7. Necesidades no Instintivas	sentido de identidad individualidad vs conformidad gregaria
6. Necesidades no Instintivas	pertenencia hermandad vs incesto
5. Necesidades no Instintivas	trascendencia creatividad vs destructividad
4. Necesidades no Instintivas	relaciones íntimas con otras personas sociabilidad (<i>relatedness</i>) vs narcisismo
3. Necesidades Instintivas	Sexo
2. Necesidades Instintivas	Sed
1. Necesidades Instintivas	Hambre

7.5 Jerarquía ¿o urgencia? de las necesidades

E. Fromm afirma que las necesidades, propiamente humanas, se satisfacen después de las fisiológicas. “Después que ha satisfecho sus necesidades animales, es impulsado por sus necesidades humanas”¹⁸. Sin embargo, reconoce que en ocasiones esto no ocurre así. “La vida humana está determinada por la alternativa ineludible entre regresión y progresión, entre el regreso a la existencia animal y el arribo a la existencia humana...Aparte de los anhelos nutridos fisiológicamente (hambre, sed, sexo), todos los anhelos humanos esenciales están determinados por esta polaridad...Incluso la más completa satisfacción de todas sus *necesidades instintivas* no resuelve su problema *humano*; sus *pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo*, sino las enraizadas en la

¹⁷ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 137, nota 8.

¹⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 136.

peculiaridad misma de la existencia humana”¹⁹. Con ello, E. Fromm se acerca al problema de la jerarquía de las necesidades, si la hay, y de qué es lo que establece esa posible jerarquía entre las necesidades.

“La necesidad de experimentar un sentido de identidad proviene de la condición misma de la existencia humana y es la fuente de los más intensos esfuerzos. Puesto que no puedo permanecer cuerdo sin el sentido del “yo”, soy impulsado a hacer casi cualquier cosa con tal de adquirir tal sentido. Tras la intensa pasión por el ‘estatus’ y la conformidad, está esta misma necesidad que es algunas veces más fuerte que la necesidad de la supervivencia física”²⁰.

7.6 La satisfacción de las necesidades canalizadas por el carácter

Para E. Fromm, las necesidades/capacidades se satisfacen a través de la mediación de lo que llama el carácter propio de cada persona. El carácter es *“la forma, relativamente permanente, en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización”*²¹.

“Esta “canalización” de la energía psíquica tiene una función biológica muy importante...Puede considerarse al sistema caracterológico como el sustituto humano del aparato instintivo del animal...Puesto que a la mayoría de la gente le parece que sus ideas son independientes de sus emociones y deseos, y que son el resultado de deducciones lógicas, siente que su actitud hacia el mundo es confirmada por sus ideales y juicios, cuando, en realidad, esas ideas y esos juicios son el resultado de su carácter, tanto como lo son sus acciones. Esta confirmación, a su vez, tiende a estabilizar su estructura caracterológica, ya que permite que estas últimas parezcan justas y sensatas”²².

¹⁹ Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 28.

²⁰ Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 63; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 139.

²¹ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, p. 76.

²² Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, pp. 76–78.

Cinco son los caracteres fundamentales que identifica: cuatro improductivos y uno productivo²³:

•	1) el receptivo-masoquista (o sumiso)
•	2) el explotador-sádico
•	3) el acumulativo-destructivo
•	4) el mercantil-indiferente
•	5) el productivo-amoroso-razonador

Estos caracteres son posibles modificarlos y cambiarlos, pero también pueden acabar determinando la conducta. Su expresión en el ser humano es el resultado de la mezcla de los caracteres improductivos entre sí y de estos con los productivos²⁴.

7.7 Dicotomías existenciales frente a las contradicciones históricas

E. Fromm sostiene la existencia de lo que llama dicotomías existenciales, y las distingue de las contradicciones históricas. Las primeras serían irresolubles, vienen dadas con la naturaleza humana. Las dicotomías existenciales son tres a su juicio:

a) la vida vs muerte
b) ser portador de todas las potencialidades humanas vs no tener tiempo de vida para realizarlas
c) estar solo y relacionado al mismo tiempo

Respecto a la primera, E. Fromm afirma que: “[e]l impulso de vivir es inherente a cada organismo y el hombre no puede evitar el querer vivir, a pesar de lo que le gustaría pensar acerca de ello. La elección entre la vida y la muerte es más aparente que real; la verdadera elección del hombre consiste en elegir entre una vida buena y una vida mala”²⁵.

²³ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, pp. 80–108.

²⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 166.

²⁵ Erich Fromm, 2016, p. 32.

Con respecto a las contradicciones históricas, a diferencia de las dicotomías esenciales, aquellas no vienen dadas por la naturaleza, son creaciones históricas que pueden superarse, no son irresolubles sino que pueden resolverse.

7.8 Salud y enfermedad humana y social: crear o destruir; amar u odiar

Salud humana (vida) y enfermedad (locura y muerte) son dos categorías fundamentales en el acercamiento a las necesidades de E. Fromm. La salud es la progresión, la productividad de la condición humana. “La productividad es la habilidad humana para usar sus poderes y realizar las potencialidades que le son inherentes”²⁶. La productividad material es la expresión más frecuente, pero no la única, del carácter sano de la persona. La muerte es la regresión, la frustración de la improductividad. Es imposible que un ser humano pueda escapar de este conflicto. Su resolución puede llevar a “salir del útero, de la forma de existencia animal hacia una existencia más humana, de la servidumbre a la libertad”, o, por el contrario, a regresar al útero, a la naturaleza, a la certidumbre y a la seguridad²⁷. La imposibilidad o dificultades que el ser humano encuentra en la trascendencia de su creatividad, de su productividad, transforma su energía de vida en destructividad como una forma (insana) de intentar trascender (producir) su existencia: “Por tanto, la elección final para el hombre, en la medida en que está impulsado a trascenderse a sí mismo, es crear o destruir, amar u odiar”²⁸.

“La vida humana está determinada por la alternativa ineludible entre regresión y progresión, entre el regreso a la existencia animal y el arribo a la

²⁶ Erich Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, p. 84.

²⁷ Erich Fromm, *The Sane Society*, pp. 26–27; Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 134.

²⁸ Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 37.

existencia humana...Aparte de los anhelos nutridos fisiológicamente (hambre, sed, sexo), todos los anhelos humanos esenciales están determinados por esta polaridad...Incluso la más completa satisfacción de todas *sus necesidades instintivas* no resuelve su problema *humano*; *sus pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo*, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de la existencia humana”²⁹.

En la productividad, la satisfacción de unirse con otros seres humanos es clave para la salud (la cordura) del ser humano. Sin embargo, no todos los modos de unión consiguen realmente la satisfacción sana. Distingue entre: a) La sumisión (masoquismo); b) La dominación; c) Amor. El amor es el modo de satisfacción de la necesidad de unión con el mundo que posibilita, al tiempo, el “yo” personal, la propia integridad y la productividad del otro. E. Fromm identifica como elementos básicos característicos de todas las formas de amor productivo³⁰:

a) el cuidado

b) la responsabilidad

c) el respeto

d) el conocimiento

Estos elementos están presentes en las distintas expresiones del amor: a) amor fraternal; b) amor maternal; c) paternal; d) filial; e) erótico. Sin embargo, en muchas ocasiones, el ser humano no sabe satisfacer esta necesidad de vinculación (amor) y queda preso del narcisismo como una pretensión de amarse a sí mismo. En este camino se pierde: a) la objetividad; b) la razón; c) y el amor.

“El hombre puede protegerse de las consecuencias de su propia locura sólo si crea una sociedad cuerda adaptada a las necesidades humanas, necesidades que están enraizadas en las condiciones mismas de su existencia. Una sociedad

²⁹ Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 28.

³⁰ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, p. 119.

en la cual el hombre se relacione con el hombre amorosamente, en la cual se sienta enraizado por lazos de fraternidad y solidaridad y no por lazos de sangre y suelo; una sociedad que le dé la posibilidad de trascender la naturaleza creando y no destruyendo; en que cada individuo adquiera el sentido de sí mismo al sentirse como el sujeto de sus poderes y no mediante la conformidad, en la que exista un sistema de orientación y devoción, sin que el hombre necesite distorsionar la realidad y adorar ídolos”³¹.

El amor a los otros, al mundo, es el camino para crecer y encontrarse a sí mismo. Este sentido de la identidad es fundamental para la salud mental (para la cordura). No se puede permanecer cuerdo sin el sentido del “yo”. Y esta es una necesidad que en ocasiones se vuelve más fuerte que la necesidad de la supervivencia física³².

“Que si enfrenta la verdad sin pánico reconocerá que la vida no tiene significado excepto el que el hombre le pueda dar a su vida por el despliegue de sus poderes, viviendo productivamente; y que sólo la vigilancia, la actividad y el esfuerzo constantes puede evitar que fallemos en la única tarea que importa — el desarrollo pleno de nuestros poderes dentro de las limitaciones establecidas por las leyes de nuestra existencia. Sólo si reconoce la condición humana, las dicotomías inherentes en su existencia y su capacidad para desplegar sus poderes, será capaz de tener éxito en su tarea; ser él mismo y para sí mismo y alcanzar la felicidad mediante la realización plena de aquellas facultades que son peculiarmente suyas—razón, amor y trabajo productivo”³³.

Para E. Fromm, una expresión de la salud humana, entendida como el buen funcionamiento de nuestra naturaleza, es la conciencia humanista. Conciencia humanista como desarrollo integrado de todas las capacidades, como la voz de una práctica amorosa de cuidado por nosotros mismos:

³¹ Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 362.

³² Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 63.

³³ Erich Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, p. 45.

“La conciencia humanista es la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto; no una reacción al funcionamiento de tal o cual capacidad, sino a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual...Pero aunque la conciencia es *conocimiento*, es algo más que el simple conocimiento en el campo del pensamiento abstracto. Tiene una cualidad *afectiva* por cuanto es la reacción de nuestra personalidad total y no únicamente la reacción de nuestra mente...la conciencia humanista puede llamarse con justicia *la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos*”³⁴.

7.9 Balance de la indagación de E. Fromm

E. Fromm, desde su perspectiva psicoanalítica social, dentro de la tradición marxista, realiza grandes aportes en su indagación de las necesidades y capacidades. Entre los principales postulados encontramos:

- a) La naturaleza humana es una dialéctica de algo constante y de la maleabilidad de las formas históricas de satisfacer las necesidades y las capacidades;
- b) Identifica un conjunto de necesidades estructurales propias del ser humano;
- c) Asigna a la dimensión productiva, la dimensión de capacidades en el ser humano, un papel fundamental en la salud humana personal y social.

A nuestro juicio, compartiendo con él estos postulados creemos que puede ser rico continuar su indagación respecto a:

- a) lo constante de la naturaleza histórica en su dialéctica con la diversidad histórica de satisfactores;
- b) el fundamento de la propuesta que identifica un determinado número de las necesidades que estructuran la naturaleza humana;
- c) la articulación de las necesidades con el poder productivo de las capacidades;
- d) la urgencia en la satisfacción como el criterio de jerarquía histórica provisional de las necesidades.

³⁴ Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, pp. 185-86.

Sección IV

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Economía

La sección cuarta presenta cuatro investigaciones sobre las necesidades y capacidades desde el campo de la economía, dos claramente al servicio de la burguesía y otras dos al servicio de los pueblos. Las dos primeras son las propuestas liberales de A. Sen y M. Desai. Las otras dos son las de M. Max-Neef y J. Boltvinik.

Capacidad: Amartya Sen (1933--)

Amartya Sen, nacido en Manikganj (Bangladés), es un economista indio formado en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Su trabajo se orientó hacia los problemas del desarrollo y la pobreza. Recibió el premio Nobel de Economía en 1998. Según M. Desai, “[f]ue Sen quien resolvió la contradicción entre pobreza absoluta y relativa. Argumentó que la pobreza debería definirse absolutamente en el espacio de las capacidades (capabilities) y relativamente en el espacio de los bienes (commodities)”¹. Entre algunas de sus obras más importantes se encuentra: *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation* (1981); *Development as Freedom* (1999); *The Idea of Justice* (2009). Sobre las capacidades es particularmente importante sus obras: *Equality of What?* (1979), *Well-being, Agency and Freedom* (1985); *Commodities and Capabilities* (1985); *The Standard of Living* (1987); *Development as Capability Expansion* (1989), *Inequality Reexamined* (1992) y el *Anexo On Economic Inequality* (1997), escrito conjuntamente con James Foster.

El acercamiento a la pobreza y al desarrollo lo hace subsumiendo las necesidades en las capacidades (básicas): desde la capacidad². Pareciera que pretende replantear las necesidades desde las capacidades³. Pero las capacidades no las reduce a montos mínimos de bienes y servicios como es frecuente en los economistas. A. Sen reclama que ese enfoque de la

¹ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 9.

² Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 156.

³ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 266.

economía tradicional (burguesa diríamos nosotros) necesita ser completado con la transformación de aquellos bienes y recursos en “logros funcionales”⁴. La pobreza la entiende como un fracaso de la capacidad humana. Como la inhabilidad de las personas y comunidades de elegir modos de ser y hacer que son básicos para la vida humana⁵.

8.1 Las necesidades son instrumentales a las capacidades y realizaciones

Amartya Sen distingue las necesidades de las ‘capacidades’, ‘realizaciones’ y ‘bienes y servicios’ (*capabilities*, *functionings*, *commodities*). Como hemos indicado, las necesidades son subsumidas en las capacidades. Su propuesta de la perspectiva de la capacidad pretende venir a sustituir la perspectiva de las necesidades. En *Goods and People* (1984), identifica cinco críticas al enfoque de las necesidades: a) las necesidades son definidas en términos de productos o mercancías; b) los requerimientos individuales de productos o mercancías para unas capacidades específicas no pueden ser decididos para cada persona de forma independiente debido a la interdependencia social; c) la perspectiva de las necesidades se centra en mínimos y es útil principalmente para países pobres; d) las necesidades es un concepto pasivo (lo que puede hacerse por la persona), mientras que el de capacidades es activo (lo que la persona puede hacer); e) la perspectiva de las necesidades adolece de una fundamentación filosófica, de concepciones de la vida buena⁶. Amartya Sen ve las necesidades como instrumentales a las capacidades y realizaciones. Justifica esta opción, en parte, para evitar el riesgo de caer en el utilitarismo que mide la felicidad, la pobreza y la riqueza según el aumento o disminución de bienes:

⁴ Amartya Sen, ‘Equality of What?’, *The Tanner Lecture on Human Values*, 1 (1979), 197–220 (p. 218).

⁵ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 156.

⁶ Alkire, p. 166-167.

“¿Por qué habríamos de estar interesados—no sólo estratégicamente sino fundamentalmente —en la opulencia, más que en lo que la gente tiene éxito en hacer o ser/estar? Y si se acepta que el interés es básicamente con el tipo de vida que la gente puede tener, entonces esto debe sugerir que las ‘necesidades básicas’ deben ser formuladas en línea (in line) con las *functionings* y *capabilities*. Si son, por alguna razón, formuladas en la forma de requerimientos de bienes, la naturaleza contingente y derivativa de esa formulación debe recibir atención adecuada. Si los objetos de valor son los *functionings* y los *capabilities*, entonces las así llamadas necesidades básicas en la forma de requerimientos son instrumentalmente (más que intrínsecamente) importantes. El asunto principal es la bondad de la vida que uno puede tener. La necesidad de bienes para cualquier logro en las condiciones de vida puede variar mucho con rasgos contingentes diversos de tipo psicológico, social, cultural y otros... El valor del nivel de vida se encuentra en el vivir y no en la posesión de bienes, que tiene relevancia derivativa y variable. El propósito de hacer estas distinciones no es castigar el “enfoque de las necesidades básicas”... [sino hacer notar que] es un error verlo como un enfoque con fundamentos profundos. Necesita apoyo y el apoyo puede venir de varios lugares, incluyendo de la utilidad (como sostuvo Pigou) o del valor de los *functionings* y los *capabilities* (como se sostiene aquí)”⁷.

8.2 Las capacidades y las realizaciones (*functionings*)

La capacidad para A. Sen es la libertad de una persona o grupos de personas de promover o conseguir realizaciones valiosas (*libertad para*)⁸. La capacidad es entendida como la habilidad para alcanzar cierto nivel de vida. Las capacidades se pueden entender como las oportunidades reales que se tienen para optar por uno u otro modo de vida; serán como libertades en el sentido positivo. Los estados de ser y/o actividades individuales de una persona, las condiciones de vida que podemos lograr,

⁷ David Gauthier and others, ‘The Standard of Living: The Tanner Lectures, Clare Hall, Cambridge, 1985. On Ethics and Economics’, 1989, p. 25.

⁸ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 6.

son las ‘realizaciones’⁹. Las realizaciones (o funcionamientos) son de dos tipos, a su criterio: a) *los fundamentales* (alimentarse, tener salud); y los b) *complejos* (ser feliz, tener dignidad y participar en la comunidad). Así, encontramos realizaciones, físicamente elementales, como puede ser estar bien nutrido, o vestido y protegido adecuadamente, o libre de enfermedades prevenibles, etc.; y realizaciones más complejas, como participar en la vida de la comunidad, poder aparecer en público sin avergonzarse, etc.¹⁰. En *The Standard of Living* dice textualmente:

“El estándar de vida no es una cuestión de opulencia sino de la vida que uno lleva y no de los recursos que tiene para llevar esa vida... pero la preocupación no es tanto con la comida como tal sino con el tipo de vida que uno logra vivir con la ayuda de la comida y de otros bienes, por ejemplo si uno puede estar bien nutrido, si uno tiene la habilidad de entretener, y así sucesivamente... Si bien el ataque de Marx (El Capital) al ‘fetichismo de las mercancías’ fue hecho en otro contexto, ese ataque es muy pertinente también para el concepto del nivel de vida. El mercado valora las mercancías (*commodities*), y nuestro éxito en el mundo material es, con frecuencia, juzgado por nuestra opulencia; pero a pesar de eso, las mercancías (*commodities*) no son más que medios para otros fines. En última instancia, la atención debe centrarse en qué tipo de vida tenemos y en lo que podemos o no podemos hacer, lo que podemos o no podemos ser/estar. En otro escrito le he llamado a las diversas condiciones de vida que podemos o no lograr, nuestras *functionings* y a nuestra habilidad para alcanzarlas, nuestras *capabilities* ¹¹.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que para A. Sen lo fundamental no son las realizaciones medidas como bienes y servicios sino las capacidades entendidas como lo que “podemos” o “no podemos” hacer,

⁹ Antonio Elizalde, Manuel Martí Vilar, and Francisco Martínez Salvá, ‘Una Revisión Crítica Del Debate Sobre Las Necesidades Humanas Desde El Enfoque Centrado En La Persona’, *Polis. Revista Latinoamericana*, 15, 2006, p. 12.

¹⁰ Lluís Ballester Brage and Antoni J. Colom Cañellas, ‘El análisis marxista de las necesidades sociales’, *Arxius de sociologia*, 38, 2018, 37–48 (pp. 40–41).

¹¹Gauthier and others, p. 17.

lo que “podemos” o “no podemos” estar ser/estar. Como señala J. Boltvinik, el argumento central de A. Sen a favor del enfoque de capacidades está centrado en la frase (o una variación de ella): “el elemento constitutivo del nivel de vida, la pobreza, la desigualdad, es la vida que podemos llevar y no los bienes o dinero que poseamos”¹².

8.3 Relativismo de las capacidades

A. Sen indaga en las necesidades y capacidades desde la tradición cultural liberal. Entiende a esta tradición como el derecho de los pueblos a elegir la forma de vivir que deseen. A su juicio, este derecho permite a los pueblos decidir satisfacer una de las necesidades más básicas: la necesidad de definir nuestras necesidades básicas¹³. Con respecto a las capacidades, A. Sen se ha negado a ofrecer una lista de ellas, entendemos que por coherencia con su escepticismo cognitivo y miedo a un desliz metafísico. A pesar de ello, cuando aterriza su planteamiento en casos que requieren evaluaciones particulares llega a enumerar algunas ‘capacidades básicas’: estar bien alimentado, vivir libre de enfermedades, tener movilidad, estar educado. Con todo, no se encuentra en A. Sen una lista predeterminada de capacidades, ni una pretensión de fundamentar las capacidades en algo sustantivo que no sea la voluntad historicista de la sociedad¹⁴. No comparte, por ejemplo, la opción de Martha Nussbaum de buscar fundamentar las capacidades en un horizonte más material, menos idealista, cercano al marxismo/aristotelismo para darle contenido a lo que sea algo verdaderamente humanos que merece ser defendido. Sin embargo, su negación a ofrecer (fundamentar) un listado de capacidades

¹² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 268.

¹³ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 154.

¹⁴ Martín Johani Urquijo Angarita, *El Enfoque de Las Capacidades de Amartya Sen: Alcance y Límites*. (Universitat de València, 2007), p. 333.

no significa que no sea admisible que la sociedad pueda establecer algunas para operativizar la medición de los niveles de vida. Recogiendo las palabras de Megnad Desai, “Sen en *The Standard of Living* (comenta lo siguiente en relación con un análisis sobre la pobreza): “La importancia de aquello que Williams designa capacidades básicas se hace en particular evidente, no tanto para definir los niveles de vida, sino para fijar el umbral que marca dónde empiezan la pobreza y la privación”¹⁵. Cuando responde a Williams, afirma A. Sen que las realizaciones siempre deben verse como n-tuplas y las capacidades como conjuntos de esos n-tupla¹⁶. Estas capacidades tienen un núcleo irreducible ‘absoluto’ y cuando las realizaciones respectivas no son posibles se genera la pobreza. Ahora bien, este carácter de ‘absoluto’ puede prestarse a confusión y entenderlo como una constante universal. No es así para A. Sen, este carácter de ‘absoluto’ no es ni una constante temporal ni universal entre diferentes culturas. Tampoco es una pobreza relativa, sino “ciertos niveles absolutos mínimos específicos”¹⁷.

8.4 El proyecto político de una sociedad de igualdad de capacidades básicas primarias

A. Sen no se propone articular un proyecto político desde sus indagaciones sobre las capacidades. Sin embargo, se puede afirmar que sus estudios contribuyen al proyecto político de una sociedad capitalista de democracia liberal, dibujado en su obra *Paz y Sociedad Democrática* (2011). El valor político fundamental es la libertad de un ser humano que coopera y toma decisiones. El valor político de la igualdad es considerado no como igualdad de utilidad ni igualdad de bienes primarios sino de

¹⁵ David Gauthier and others, *The Standard of Living: The Tanner Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 109.

¹⁶ David Gauthier and others, *The Standard of Living: The Tanner Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 109.

¹⁷ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 156.

capacidades básicas primarias. Las denomina primarias no porque “lo sean” sino porque “pueden” ser consideradas como valiosas: como la capacidad de movimiento, de satisfacer la necesidad de alimento, vestido, alojamiento, participar en la vida social, etc.

8.5 Balance de la investigación de Amartya Sen

La indagación de A. Sen aporta elementos seductores trampantojos para las fuerzas esenciales que mueven la vida. a) el primero de ellos es reivindicar la *capacidad*. La capacidad, las capacidades, habían sido un tanto relegadas a la hora de entender al ser humano, su felicidad; y de medir el desarrollo, la pobreza y la riqueza; b) el intento de superar el reduccionismo utilitarista (aunque con algunas inconsistencias) que entiende la riqueza y la pobreza como suma de más o menos bienes; c) entender la capacidad desde la libertad, desde los poderes de la libertad. Sin embargo, a nuestro juicio, encontramos limitaciones en su búsqueda, compartidas con algunas de las que encuentran Bernard Williams, Gerald A. Cohen y J. Boltvinik:

- a) La primera de ellas tiene que ver con el fundamento. A. Sen sigue en la senda del escepticismo liberal burgués, cognitivo y axiológico, nieto de D. Hume. Ve imposible una fundamentación material sustantiva porque eso sería una caída en la metafísica. Su indagación queda presa de la constatación de la diversidad subjetividad sin posibilidad de articularla con la unidad intercultural¹⁸.
- b) En segundo lugar, el concepto de capacidad es ambiguo y oscuro. Coincidiendo con Cohen, A. Sen, en su obra, hace a la capacidad unas veces sinónimo de “posibilidad” y “oportunidad” (O-capacidad), las cosas que los bienes pueden hacer por las personas, aparte de conferirles capacidades; y, en otras, sinónimo de “habilidad para hacer ciertas cosas básicas”. Como observa J. Boltvinik: “Sen nunca parece tener la claridad verbal suficiente para expresar que la habilidad más la

¹⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005 p. 280.

posesión del bien, en los casos en los que el bien sirve de apoyo para la realización de una actividad, constituyen lo que él llamó *capability*”¹⁹.

- c) En tercer lugar, el escepticismo, cognitivo y axiológico, le lleva al historicismo y relativismo de las capacidades. De ahí su negativa a ofrecer una lista de capacidades con pretensión de universalidad que pueden medir la riqueza y la pobreza, como sí hace por ejemplo M. Nussbaum. La propuesta de A. Sen no sale del relativismo de las preferencias, a las que ahora denomina “capabilities”. Como señala J. Boltvinik:

“Es evidente que Sen se mueve en la lógica de las preferencias, aplicando a su concepción de las capabilities la misma lógica de las preferencias y de las curvas de indiferencia de la teoría neoclásica del consumidor, excepto que en lugar de utilidad ahora lo valioso es libertad para escoger logros o estilos de vida...”²⁰. “Pero Sen no quiere que la norma de igualdad sea la igualdad de estados nutricionales sino la igualdad de libertad para alcanzar estados nutricionales, haciendo inobservable el concepto”²¹.

- d) En cuarto lugar, la propuesta de A. Sen es subjetivista, también a causa de su escepticismo cognitivo y axiológico. Ello le impide postular como universales los valores humanos más elementales²². Con la brújula del subjetivismo escéptico, las capacidades pueden quedar trivializadas en un individualismo de elección mercantil, como advierten Bernard Williams y Gerald A. Cohen. Sin embargo, A. Sen opta por no indagar en la dimensión co-realizable de las capacidades, que desborda el individualismo de las preferencias. Para A. Sen cada persona es la que decide qué es lo valioso y qué no es. “Esta postura, similar a la de la teoría neoclásica del consumidor, supone la negación de la existencia de necesidades

¹⁹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 268.

²⁰ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 262.

²¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 263, nota 31.

²² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 262.

humanas comunes, universales, o bien la negativa a especificar una teoría particular al respecto”²³.

- e) En quinto lugar, su propuesta es funcional a la ideología política liberal y no desborda ese horizonte. La burguesía tiene una ideología que encubre la explotación criminal a la que hay que justificar y presentar plausible para mantener la hegemonía. Algunos autores trabajan con cinismo, conscientes en ello, otros son creyentes ingenuos en el dogma de la secta liberal burguesa.
- f) En sexto lugar, el relativismo y el modo de entender subjetivamente las capacidades sin brújula axiológica valorativa, en el planteamiento de A. Sen, puede resultar, por una parte estéril para la medición de la pobreza y la riqueza y el contenido del proyecto político. Pero también, en segundo lugar, se queda sin criterio para valorar y distinguir las buenas de las malas capacidades. Si cada persona elige su manojó de capacidades para su realización personal (*capability set*) resulta imposible una medición, comparación y valoración. Como advierte J. Boltvinik:

“...si lo que cuenta es la conversión de recursos en functionings, sin importar la causa de las ineficiencias en la conversión, los gustos caros del gourmet harían que requiriera muchos más recursos que el individuo medio para lograr estar bien nutrido. No he encontrado en Sen ninguna prevención contra los gustos caros, ni por cierto contra los gustos ofensivos (alguien puede preferir la *capability* para torturar)”²⁴.

²³ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 276, nota 66.

²⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 281.

Capacidades y necesidades: Meghnad Desai (1940-)

Meghnad Desai, nacido en Vadodara, India, es un economista con nacionalidad británica, político vinculado al Partido Laborista¹. Fue académico de la London School of Economics y Director del Centro de Estudios sobre la Gobernanza Global, coeditor de *Journal of Applied Econometrics*. Asimismo, desde 1985, es miembro vitalicio del Parlamento Británico. Algunas de sus investigaciones se han centrado en el campo del desarrollo humano del PNUD en la ONU. Entre sus obras importantes encontramos *Monetarismo a prueba* (FCE, 1989); *Lecciones de teoría económica marxista* (Siglo XXI, 1980), y *Marx's Revenge, The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism* (Verso, Londres, 2002). Para nuestro estudio son particularmente útiles las obras: *Poverty and capability: towards an empirically implementable measure*. Development Economics Research Programme (Suntory-Toyota International, 1990), *Famine and Economic Development: The Selected Essays of Meghnad Desai*, Volume II. (Edward Elgar Publishing Ltd., 1995). Y la obra, junto con Amartya Sen y Julio Boltvinik, *Social Progress Index: A Proposal, Regional Project to Overcome Poverty* (PNUD, Sta. Fe de Bogotá, 1992).

El acercamiento a las capacidades y las necesidades que hace M. Desai está motivado en gran parte por su preocupación y estudios sobre la pobreza. En estos explora cómo medir la pobreza. Observa que si se establece una línea de la pobreza basada en una cantidad de ingreso (z)

¹ Meghnad Desai, 'Amartya Sen's Contribution to Development Economics', *Oxford Development Studies*, 29.3 (2001), 213-223.

como medida del ingreso diario, semanal o anual se genera problemas en la medición:

“Para comenzar, *z* constituye una medida basada en una estimación del gasto requerido para acceder a **bienes** y servicios de **consumo privado**. En su núcleo está alguna noción de las calorías necesarias para la subsistencia o para el trabajo continuo. Una causa del cálculo original de las calorías requeridas fueron los derechos de los prisioneros en las normas carcelarias. Las calorías se traducen en alimentos y, luego, se calculan las elasticidades de la curva de Engels en el gasto total. La proporción del gasto no-alimentario respecto del gasto alimentario queda así establecida. Pero la medición deja fuera la disponibilidad de y el acceso a bienes de **consumo público** –por ejemplo, atención médica, agua limpia, seguridad, proximidad de escuelas, transporte hacia los centros comerciales o de trabajo cercanos-. Más aún, más allá del consumo, existen **derechos** que hacen posibles otras actividades sociales esenciales –como el derecho de participar en actividades comunitarias, el ejercicio de la libertad sin hostigamiento por oficiales, la solución a quejas o una cultura de no discriminación-. A diferencia de *z* que se concentra en el consumo privado (principalmente alimentario), uno tiene que observar todos los aspectos de la vida y juzgar su suficiencia.

Además, está la cuestión crucial de la dimensión temporal, esto es, la dinámica de la vida vivida dentro y fuera de la pobreza. Una vez que se tiene *z* como medida del ingreso diario, semanal o anual, no se tiene sino una medición estática. Que proyecta una limitación que no se resuelve únicamente con una banda alrededor de *z* (digamos superior en un 20%), es necesario ver la pobreza como un **estado** del que la gente entra y sale más allá de un determinado período fijo... El tener tiempo para vivir –tiempo disponible liberado de tiempo de trabajo– constituye una dimensión importante del bienestar, ya que, permite la producción y el consumo de bienes sociales”².

Para solventar estas dificultades metodológicas y de medición, M. Desai amplía su horizonte hacia otras dimensiones. Tres considera

² Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 12.

centrales: 1) los bienes públicos; 2) el tiempo vital (bien social); 3) y los derechos humanos. De las tres dimensiones, a dos de ellas, el suministro de los bienes públicos y los derechos humanos las considera en gran parte responsabilidad de las autoridades públicas. Es decir, introduce la importancia de la dimensión institucional en lo que se mida como pobreza y riqueza. En ello, como señala, los derechos humanos son una dimensión esencial del bienestar. Cuando estos se niegan el pueblo queda en situación de despojo y pobreza. El mero criterio de consumo no es suficiente para medir la pobreza y la riqueza social, así los esclavos pueden tener un nivel de consumo más alto que los trabajadores ‘libres’:

“Existen, sin embargo, otras dimensiones que considerar –los bienes públicos, el tiempo vital (bien social) y los derechos humanos–. Dos de estas tres dimensiones conciernen mucho a las autoridades públicas. El abastecimiento de bienes y servicios públicos y la garantía de derechos humanos, afecta la capacidad de un hogar para obtener un ingreso suficiente, así como también (junto con la dimensión restante del tiempo vital) para convertir este ingreso en bienestar. Los derechos son importantes para la superación de las barreras del ingreso y para garantizar que los salarios se paguen totalmente, que el lugar de trabajo sea sano y que las normas de seguridad se apliquen. El suministro de bienes públicos hace mucha diferencia, por cuanto facilita la realización del trabajo o la circulación hacia el lugar de trabajo. Pero sobre todo, la disponibilidad de bienes públicos –como buenos caminos, transporte, seguridad– proporciona más tiempo vital para los miembros del hogar al final del día de trabajo”³.

Ahora bien, en este proceso las categorías centrales son las capacidades y las necesidades. Ambas las articula en su modo propio de relación, que veremos a continuación con más detalle. En general, en el acercamiento de M. Dasai se propone a las capacidades como

³ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 13.

complementarias con las necesidades. El aporte de Desai a la teoría de las capacidades consiste fundamentalmente en que: a) las capacidades tienen que estar garantizadas para que exista realmente un nivel de vida; b) existe un umbral de cada capacidad, aunque lo establece sin mucho desarrollo; c) la “correalizabilidad” de las capacidades. O se realizan en conjunto o no se pueden realizar, en línea con Williams; d) las capacidades necesitan a las necesidades para su realización⁴.

9.1 Características de las capacidades

M. Desai encuentra en las capacidades tres características que las identifican como: únicas, universales y esenciales. Postula un número limitado de capacidades, con pretensión de asentarse en los hechos. Ello le va a permitir operativizar la búsqueda de la medición de la pobreza y la riqueza, articulando esta constante de la finitud de las capacidades con la infinitud de las posibles realizaciones y la pluralidad de modos en el uso de bienes y recursos: “Estas cuatro proposiciones suponen un conjunto mínimo en el espacio de las capacidades, permiten una expansión ilimitada del número de realizaciones y adoptan una postura relativista en el espacio de los bienes y recursos. Permiten operacionalizar las capacidades para medir el nivel de pobreza, sin obligar a separar las capacidades básicas de las que no lo son”⁵:

“Por mi parte, se desea sostener muy firmemente que:

- a] El conjunto de capacidades sólo debe constar de unos pocos elementos y dicho conjunto tiene que ser el mismo para todos los individuos.
- b] Las capacidades deben ser correalizables.

⁴ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. 269).

⁵ Meghnad Desai, ‘Pobreza y Capacidades: Hacia Una Medición Empíricamente Aplicable’, *Comercio Exterior*, 53:5 (2003), 434-444 (p. 437).

c] El nivel en el que pueda garantizarse una capacidad puede variar de una sociedad a otra, ya que esto se expresa en términos de bienes y recursos. (El ejemplo que ofrece Sen ilustra esto: la educación requiere de muy poco en Tanzania y de mucho en el Reino Unido). El nivel puede elevarse con el tiempo, a medida que la sociedad se hace más rica. Así, la educación en la Inglaterra victoriana estaba garantizada con un nivel de recursos mucho más bajo que en la actualidad.

d] Un pequeño número de capacidades puede sustentar cualquier cantidad de realizaciones, pero el número de realizaciones que alguien efectivamente disfruta estará determinado por sus recursos reales (por definición, superiores al mínimo requerido para garantizar las capacidades). De esta forma, la mejoría en el nivel de vida se mide con base en el incremento del conjunto de realizaciones reales y potenciales que se deriva del aumento de recursos, tanto privados como públicos”⁶.

9.2 Listado de capacidades

M. Desai propone una lista de cinco capacidades⁷. En el listado, la primera es mantenerse vivo o gozar de una vida prolongada. Por tal entiende, la subsistencia de la vida física prolongada: “El interés central de toda sociedad es impedir las muertes evitables, como lo evidencia la generosa respuesta de los extraños hacia quienes quedan atrapados a causa de un desastre natural (inundaciones, terremotos, sequías). Por tanto, un objetivo básico de toda sociedad es reducir la mortalidad o elevar la expectativa de vida”. Las tres primeras necesidades podrían interpretarse como capacidades materiales, mientras que las dos últimas las considera como capacidades no materiales, ‘de lujo’. Sin embargo, el autor insiste en que las cinco se encuentran en el mismo plano y son esenciales. Las cinco serían igualmente básicas:

⁶ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 437.

⁷ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 438.

“Aunque las capacidades están vinculadas en cierto orden y podría parecer que las primeras son más básicas que las últimas, sostengo que las cinco son igual y conjuntamente esenciales. A menudo se afirma que las tres primeras, de tipo más material, son todo lo que necesitan los países o personas pobres, y que las dos restantes son un lujo...Se podría decir que las otras dos capacidades se refieren a necesidades no materiales o, cuando menos, no básicas. Sin embargo, sostengo que sí son básicas. La cuarta capacidad, deliberadamente planteada en términos muy generales, versa sobre la interacción social...La quinta capacidad posee más que las otras cuatro la característica de la no materialidad, pero la educación sería absolutamente indispensable para garantizarla. En la vida cotidiana se necesita ser capaz de recibir y procesar información. La habilidad de leer y, quizá, de contar, son esenciales para ésta, aunque en ciertas sociedades quizá también se incluya la capacidad para manejar una computadora. Ciertas discapacidades, como la dislexia, incrementan el costo de los recursos para suministrarla. Pero ésta también implica los recursos para poder comprar o tener acceso a diarios, libros, programas de radio y televisión. Es un insumo vital para la vida política”⁸.

Estas capacidades son⁹:

- 1) mantenerse vivo o gozar de una vida prolongada;
- 2) asegurar la reproducción biológica;
- 3) vivir con salud;
- 4) interactuar socialmente; y
- 5) tener conocimientos y libertad de pensamiento y expresión.

9.3 Relación entre capacidades y necesidades

M. Desai postula que las capacidades y las necesidades no tienen las mismas características. Mientras las primeras son limitadas, por el contrario, las necesidades pueden ser infinitas. En esto él cree asumir el postulado de K. Marx: “[l]as necesidades son mucho más "concretas" y

⁸ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 440.

⁹ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 438.

específicas que las capacidades; las necesidades pueden proliferar sin menoscabo de su utilidad como concepto organizador. Pero no ocurre lo mismo con las capacidades; éstas deben ser pocas y no ser multiplicables al infinito”¹⁰.

Ahora bien, las capacidades requieren a las necesidades como mediación entre aquella y los bienes y los recursos. De modo que las necesidades las ubica en un nivel “intermedio”. Como señala J. Boltvinik: “de las capabilities para alcanzar una vida prolongada y de vivir con salud, deriva las necesidades de saciar el hambre, cuidado maternal o paternal, cobijo. De éstas sostiene que se pueden derivar, ahora sí, los requerimientos de características de los bienes, los bienes mismos, y de éstos, los recursos. Sin decirlo, Desai termina mostrando que las necesidades, después de todo, son necesarias para el EC. Es la misma conclusión a la que llega Alkire¹¹... las necesidades, después de todo, son necesarias para el enfoque de las capacidades. Si éste parecía un enfoque alternativo al de necesidades, esa no es la conclusión a la que llega Desai”¹². Con ello, pareciera que M. Desai llegase incluso a entender a las necesidades, también aquellas no básicas, integradas en las capacidades:

“De hecho, será útil introducir aquí el concepto de necesidades como intermediario entre las capacidades y las características. Mi capacidad para tener una vida prolongada (K) o incluso una vida sana (~) genera la necesidad de satisfacer el hambre, la necesidad de nutrición, de ingerir productos energéticos. Pero la misma capacidad genera otras necesidades: cuidado paterno (cuando se es niño), cobijo, compañía (cuando se es anciano). Las capacidades no son sólo necesidades básicas; estas últimas implican de alguna

¹⁰ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 442.

¹¹ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, p. Iv.

¹² Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, pp. 270–71.

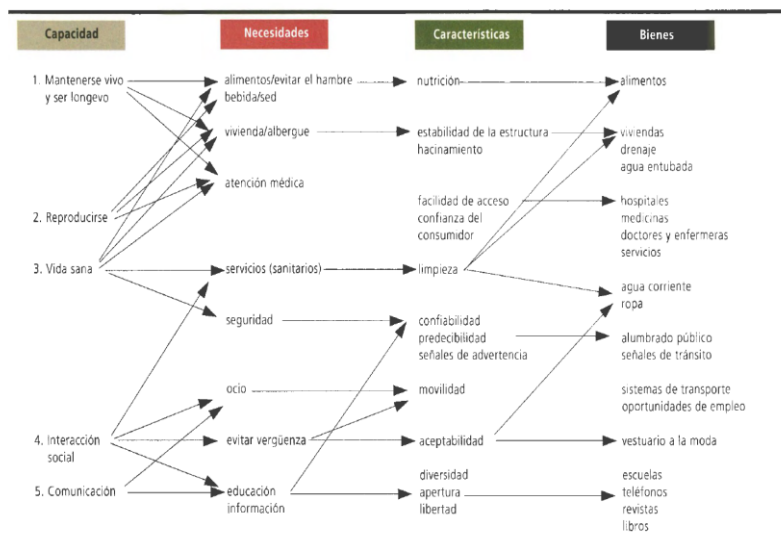
forma una relación estricta de uno a uno, hacia delante con las características y los bienes y hacia atrás con las capacidades¹³... Lo que suele llamarse necesidades básicas -de hecho, todo lo que Pigou menciona en su definición, excepto la educación- queda cubierto por las tres primeras capacidades, para garantizar las cuales se requerirá de alimentos, ropa, vivienda, atención médica y seguridad en el lugar de trabajo. También se necesitarán bienes provistos por el Estado, como hospitales, vacunas, ambulancias, servicios de bomberos y policía, agua y electricidad, etcétera. Se puede afirmar que prácticamente todo lo que se denomina una necesidad básica (salvo la educación) relacionada con el consumo privado de bienes queda cubierto por el requisito de satisfacer la tercera capacidad, mientras que las dos primeras implican los requerimientos de bienes públicos”¹⁴.

M. Desai elabora una presentación gráfica para ilustrar la articulación entre las capacidades, las necesidades, las características y los bienes. Para ello utiliza la lista mínima de Pigou, a la que añade el sentimiento de vergüenza, que encuentra en Adam Smith. A la lista de Pigou añade los alimentos en las necesidades. “Evitar el hambre y la sed, comer y beber es importante para la capacidad 1), pero también para la 2) y 1a3). Lo mismo ocurre en el caso de la necesidad de cobijo y de atención médica. Los servicios -como califica Pigou los servicios (sanitarios), pero incluso de manera más general-son importantes no sólo para la salud, sino también para la interacción social. El ocio es necesario para K3' K4 y K”¹⁵.

¹³ Desai, 'Pobreza y Capacidades', p. 442.

¹⁴ Desai, 'Pobreza y Capacidades', p. 439.

¹⁵ Desai, 'Pobreza y Capacidades', p. 442.



Fuente: Desai, 'Pobreza y Capacidades', 43

9.4 Capacidades, bienes, recursos y realizaciones

M. Desai relaciona las capacidades con los bienes, los recursos y las realizaciones. A diferencia de A. Sen, que no proporciona una jerarquía de capacidades, el autor, como sí cuenta con un listado de capacidades constantes, puede aterrizar en una medición empírica de la pobreza y la riqueza. Ahora bien, para M. Desai lo importante no está en los bienes o recurso que las personas puedan tener, “sino en las cosas que las personas pueden hacer (functioning o realizaciones). Estas son las que permiten medir el bienestar:

“Sen no proporciona una jerarquía de capacidades, pero de mis estudios deriva una medición empírica de la pobreza de capacidades. Ver Desai (1990/1995)]. Esto nos permite concentrarnos no en un paquete de bienes, sino en las cosas que la gente puede hacer, más que en lo que pueda tener. Las capacidades, una vez adquiridas, permiten un amplio conjunto de realizaciones (functionings, de suerte que, son las realizaciones las que deben colocarse como medida del

bienestar. Los pobres tienen un conjunto pequeño o limitado de realizaciones en comparación con los no pobres. Pueden hacer menos y lo pueden hacer menos bien. La pobreza es escasez de capacidad para alcanzar el bienestar..¹⁶.

Las realizaciones, sin embargo, están posibilitadas por el acceso a los bienes y recursos en una sociedad determinada en el proyecto de vida social por el que opte. Aquí M. Desai introduce la mediación de las posibilidades sociales en un tiempo y espacio determinado. Diríamos que es el “relativismo social”, las relaciones sociales determinadas de una cultura en un momento histórico concreto, el que establece “lo que los miembros de la sociedad deben tener para que puedan llevar una vida decorosa o qué capacidades mínimas deben poseer para funcionar como miembros de dicha sociedad”. Las realizaciones podrían ser las propias de una sociedad monacal o espartana que opte por vivir con pocos bienes y/o recursos.

“¿Qué es lo que determina en qué medida han de satisfacerse estas capacidades? En otras palabras, ¿qué determina el conjunto de realizaciones alternativas que deben implicar las capacidades? Es aquí donde entra la perspectiva relativa de la privación. La práctica social es la que debe determinar, en el espacio de bienes, la norma de gastos que puede considerarse necesaria para garantizar las capacidades. Sólo la sociedad en la que vive la gente puede establecer qué es lo que sus miembros deben tener para que puedan llevar una vida decorosa o qué capacidades mínimas deben poseer para funcionar como miembros de dicha sociedad. Salvo la discriminación deliberada por motivos de raza, etnia, género, etcétera, se puede aceptar sin problema que cierta sociedad decida adoptar como norma un tipo espartano de existencia”¹⁷.

¹⁶ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 9.

¹⁷ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 440.

9.5 El liberalismo de la riqueza de capacidades como proyecto de sociedad

M. Desai, explicitando lo que a su juicio se encuentra en A. Sen, entiende que el hecho de que las personas en la sociedad puedan realizar sus capacidades es un bien social. Se convierte en un bien público que debe orientar la acción política: “Por tanto, se puede considerar que garantizar las capacidades de otras personas constituye un bien público, que entra en la función de gasto de las personas. Aunque no aparece en el texto de Sen, esto se encuentra sin duda en el espíritu de su teoría”¹⁸. Ahora bien, las “realizaciones de las personas son diferentes”. Esto entra en el ámbito del proyecto personal o colectivo de vida. Una persona o un pueblo puede optar por un tipo u otro de realizaciones, incluso puede optar por morir. Esto, sin embargo, queda en el espacio de la decisión personal y/o colectiva. La sociedad y el Estado no deben imponer u ocuparse del contenido de estas realizaciones.

“En lo que respecta a la medición de la pobreza, lo que interesa es asegurar que la gente tenga ciertas capacidades garantizadas, es decir, que cuente con los recursos necesarios para desempeñarse en alguna de las muchas formas posibles. Lo que haga -sus realizaciones efectivas- es, en mi opinión, irrelevante para nuestros propósitos. Para usar el ejemplo de Sen, la gente debe contar con lo suficiente para comer, es decir, para garantizar las capacidades 1) y 3), independientemente de que decida o no ayunar hasta morir. Lo que se pretende es tan sólo garantizar que no muera de hambre contra su voluntad”¹⁹.

La sociedad tiene que buscar la riqueza social y eliminar la pobreza. La riqueza social para M. Desai es la realización de las capacidades del conjunto social. Es mucho más que un aumento de ingreso o de bienes. La capacidad de realizaciones de todos los miembros de la sociedad, en un

¹⁸ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 443.

¹⁹ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 440.

nivel mínimo, es lo que hace moral o inmoral una sociedad. M. Desai introduce esta perspectiva colectiva que le lleva más allá de la tradición liberal más individualista.

“La valuación en el sentido económico se realiza, claro está, en el espacio de los bienes. Una vez que se tiene la seguridad de que las capacidades están garantizadas, se pueden ofrecer distintas listas de bienes en las diferentes etapas de la sociedad. En este sentido es como las mismas capacidades pueden cumplirse mejor y los estándares de vida pueden elevarse con el paso del tiempo. Sólo a condición de que se satisfagan las capacidades de todo el mundo en un cierto nivel mínimo, tendrá la valoración económica de los bienes, una validez moral”²⁰.

Una vez que M. Desai llena de contenido la riqueza social, la pobreza social viene a entenderse como lo contrario: la imposibilidad de realizar las capacidades. La pobreza hace a las personas no tener un nivel de vida que les permita vivir como personas en sociedad. Las reduce a mera subsistencia biológica:

“si las capacidades de algunas personas no están garantizadas por lo inadecuado de sus recursos, entonces esas personas no tienen ningún nivel de vida; si, de acuerdo con Sen: "la calidad del nivel de vida radica en cómo se vive", entonces esas personas depauperadas no viven sino en un sentido biológico, animal. Éste es el punto en el que se hace clara la importancia de la noción de Marx acerca de que las necesidades distinguen a los seres humanos de los animales y que consiste precisamente en el carácter ilimitado de las necesidades humanas”²¹.

Ahora bien, en la construcción de esa sociedad liberal, que hemos denominado *de la riqueza de capacidades*, para M. Desai es fundamental el

²⁰ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 444.

²¹ Desai, ‘Pobreza y Capacidades’, p. 444.

papel activo de tres actores: a) los pobres mismos; b) la sociedad; y c) el Estado. A los primeros le corresponde tomar en sus manos la lucha por la salida de la pobreza mediante el fortalecimiento de sus capacidades. A la sociedad, a aquellos que relativamente, no se consideran pobres, les corresponde intervenir de forma positiva preguntando a los pobres cómo se les puede ayudar y no bloquear sus esfuerzos. Al Estado le toca convertirse en una institución capacitadora de los pobres y no un obstáculo para ello. “En gran medida la erradicación de la pobreza es responsabilidad de los pobres, de sus respuestas endógenas. Lo importante reside en que el gobierno no debe hacer sus vidas peores, en cambio, debe tratar y, finalmente, lograr hacerlas mejores”²²;

“La pobreza, en consecuencia, no es simplemente materia de calorías o del cálculo del precio de un paquete de bienes. Tiene que ver con las decisiones y realizaciones de los pobres respecto de su bienestar, con vivir una vida en una sociedad participativa en la cual el Estado sea una institución capacitadora y no un obstáculo”²³...la pobreza únicamente puede ser resuelta por los pobres mismos. El resto de nosotros debería, por lo menos, no bloquear sus esfuerzos y, mejor aún, intervenir de forma positiva primero preguntando a los pobres cómo los podamos ayudar. Esa sería una buena gobernanza”²⁴.

Desde el fundamento de las capacidades, M. Desai ofrece sugerencias (modelo) en el ámbito económico, político e internacional, para hacer posible una buena gobernanza que acabe con la pobreza²⁵. A su juicio existen cinco subsistemas a tener en cuenta. Tres de ellos los considera como exógenos a corto plazo, aunque dependientes de la evolución del largo plazo y a la manipulación política. Estos subsistemas son: las

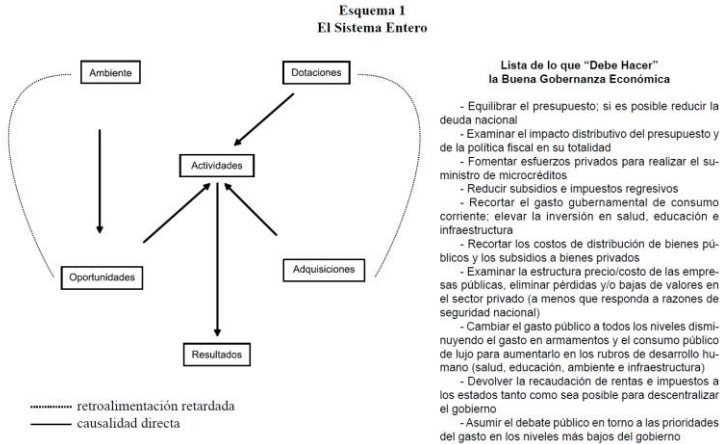
²² Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 29.

²³ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, pp. 10–11.

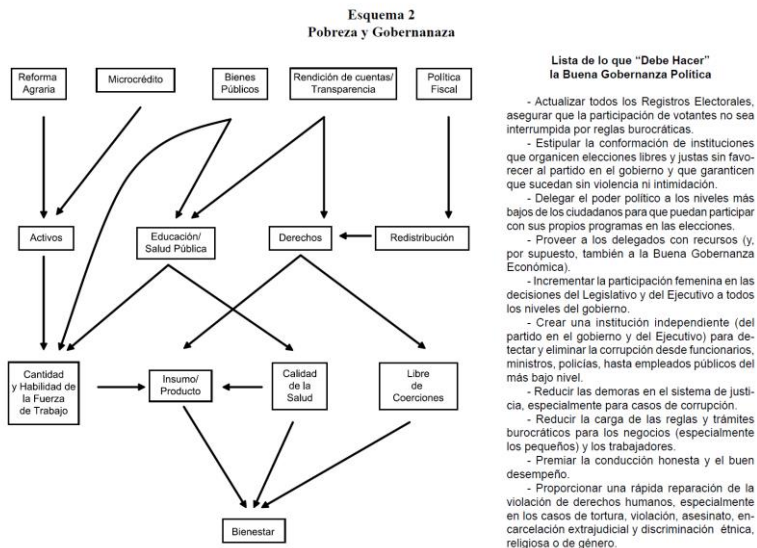
²⁴ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 10.

²⁵ Desai, ‘Pobreza y Gobernanza’, p. 12.

dotaciones, el ambiente y las oportunidades. Y por otro lado, existen dos subsistemas endógenos: las adquisiciones y la actividad²⁶. Abajo reproducimos los gráficos ofrecidos por el propio autor.

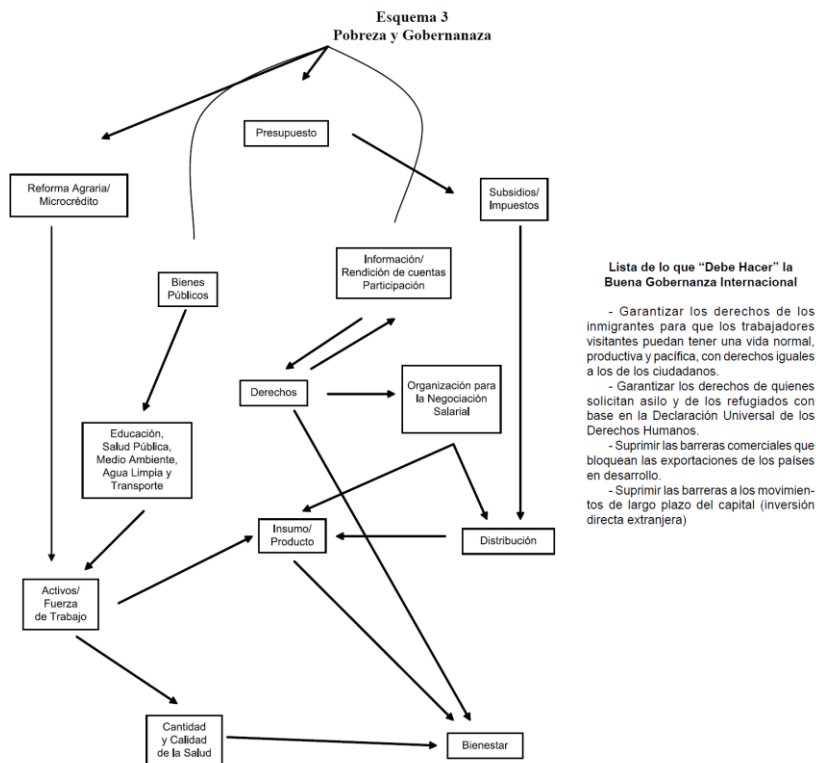


Fuente: Pobreza y Gobernanza p. 17



Fuente: Pobreza y Gobernanza p. 27

²⁶ Desai, 'Pobreza y Gobernanza', p. 14.



Fuente: Pobreza y Gobernanza p. 28

9.6 Balance de la investigación de M. Desai

La investigación de M. Desai ofrece aportes venidos desde la tradición liberal, pero que sigue siendo funcional a ella. Entre algunos de los principales: a) reivindicar la importancia de las capacidades en plural para medir la riqueza y la pobreza social; b) defender la universalidad de una lista de capacidades; c) vincular las necesidades con las capacidades; d) considerar la dimensión colectiva de las capacidades; e) reclamar las obligaciones institucionales para la satisfacción de ellas. Sin embargo, entendemos que muestra limitaciones en su indagación. Entre algunas de ellas: a) subsume o instrumentaliza las necesidades al servicio de las

capacidades; b) no fundamenta el listado de las capacidades que propone; c) mantiene ingenua o cínicamente el proyecto burgués liberal como el marco y proyecto político donde se pueden realizar las capacidades y reducir o eliminar la pobreza.

Necesidades: M. Max Neef (1932-2019)

Manfred Max-Neef, de padres alemanes, nació en Valparaíso (Chile) y estudió economía en la Universidad de Chile. En 1961 inicia como Profesor de la Universidad de Berkeley (California). Activista contra la guerra de Vietnam, regresa a Chile y se exilia a Argentina en 1973 por causa del golpe militar de A. Pinochet. Fallece en Valdivia en 2019. Sus estudios de economía los va enriqueciendo interdisciplinariamente y tomando postura crítica con el sistema económico capitalista. Entre algunas de sus obras destaca *Economía descalza: señales desde el mundo invisible* (1982), *Desarrollo a escala humana: Conceptos, aplicaciones y reflexiones* (1986); *La dimensión perdida: La deshumanización del gigantismo* (2007) y *La economía desenmascarada. Del poder y la codicia a la compasión y el bien común* (2011). Para nuestro trabajo utilizaremos esta última obra y *Desarrollo a Escala Humana*, que es donde expone su análisis sobre las necesidades de modo más sistemático.

M. Max-Neef, desde la economía, indaga en las necesidades humanas (fundamentales). Su satisfacción se convierte en el asiento último e instancia crítica del desarrollo humano. Este “dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales”. En su obra se encuentra una propuesta explicativa muy sugerente de cuáles son esas necesidades humanas, que llama fundamentales. Sin embargo, queda pendiente la

cuestión de quién decide cuáles son esas necesidades. Pregunta que también él mismo se hace¹.

10.1 Necesidades como carencias y potencias objetivas

M. Max-Neef ubica a las necesidades en el campo de lo subjetivo-universal y las diferencia de las demandas, deseos o preferencias, que las sitúa en el campo de lo subjetivo-particular. Las necesidades se satisfacen en tres contextos: a) en relación con uno mismo (Eigenwelt); b) en relación con el grupo social (Mitwelt); y c) en relación con el medio ambiente (Umwelt).

Entiende que el concepto de “necesidad” debe resignificarse con lo que también es: potencialidad. Las necesidades son “carencia” ciertamente, pero son a la vez “potencialidad”. Es una tensión entre carencia-potencia². A su juicio, ver las necesidades solo desde la pasividad, de su carencia, es mutilarlas y restringirlas a lo puramente fisiológico:

“En la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidad y, más aún, pueden llegar a ser recursos. La necesidad de participar es potencial de participación, tal como la necesidad de afecto es potencial de afecto”. “Así entendidas, las necesidades —como carencia y potencia— resulta impropio hablar de necesidades que se ‘satisfacen’ o ‘se colman’. En cuanto revelan un proceso dialéctico constituyen un movimiento incesante. De allí que quizás sea más apropiado hablar de vivir y realizar las necesidades, y de vivirlas y realizarlas de manera continua y renovada”³.

¹ Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, and Martín Hopenhayn, ‘Desarrollo a Escala Humana Una Opción Para El Futuro in “Development Dialogue”, *Special Number CEPAUR and Dag Hammarskjöld Foundation*, 1986, p. 16.

²Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 20.

³Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 17.

10.2 Los satisfactores y los bienes

En la investigación de M. Max-Neef un postulado central es la distinción entre necesidades y satisfactores. “Los satisfactores no son los bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas” ⁴. Max-Neef clasifica a los satisfactores en cinco tipos: a) violadores o destructores; b) pseudo-satisfactores; c) inhibidores; d) singulares; e) sinérgicos⁵.

Los bienes y servicios pueden ser satisfactores pero no son los únicos. También lo son las relaciones, prácticas sociales, los modelos políticos, etc. Por ello “la inclusión de satisfactores como parte del proceso económico implica reivindicar lo subjetivo más allá de las puras preferencias respecto de objetos y artefactos”⁶. Max-Neef considera como satisfactores:

“entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes”. “La alimentación es un satisfactor, como también puede serlo una estructura familiar (de la necesidad de protección, por ejemplo) o un orden político (de la necesidad de participación, por ejemplo).” También puede definirse un satisfactor, en sentido último, como el “modo por el cual se expresa una necesidad”⁷.

En su investigación, los bienes son objeto y artefactos que permiten incrementar o mermar la eficiencia de un satisfactor “alterando así el umbral de actualización de una necesidad”. “Los bienes son en *sentido*

⁴ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, p. 22.

⁵ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, pp. 25; 28.

⁶ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, p. 36.

⁷ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, p. 22.

estricto el medio por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades”⁸.

10.3 Las necesidades humanas fundamentales como sistema

M. Max-Neef postula que las necesidades en el ser humano conforman un sistema interrelacionado que funciona en su satisfacción con simultaneidades, complementariedad y compensaciones⁹. Identifica nueve necesidades desde la reflexión y aportes de la antropología. Siete de ellas las encuentra en el mismo origen del ‘homo habilis’ y ‘homo sapiens’: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio y creación. Las dos restantes aparecen en un estadio evolutivo posterior: primero, identidad; y, posteriormente, la libertad. Deja fuera, de momento, la necesidad de trascendencia ya que, a su juicio, no ha llegado a ser tan universal.

⁸ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, p. 22.

⁹ Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, p. 17.

Cuadro 1: Matriz de necesidades y satisfactores

(*)	(**)	Ser	Tener	Hacer	Estar
Subsistencia		(1) Salud física y mental, equilibrio, solidaridad, humor, adaptabilidad	(2) Alimentación, abrigo, trabajo	(3) Alimentar, procrear, descansar, trabajar	(4) Entorno vital, entorno social
Protección		(5) Cuidado, adaptabilidad, autonomía, equilibrio, solidaridad	(6) Sistemas de seguros, ahorro, seguridad social, sistemas de salud, legislaciones, derechos, familia, trabajo	(7) Cooperar, prevenir, planificar, cuidar, curar, defender	(8) Entorno vital, entorno social, morada
Afecto		(9) Autoestima, solidaridad, respeto, tolerancia, generosidad, receptividad, pasión, voluntad, sensualidad, humor	(10) Amistades, parejas, familia, animales domésticos, plantas, jardines	(11) Hacer el amor, acariciar, expresar emociones, compartir, cuidar, cultivar, apreciar	(12) Privacidad, intimidad, hogar, espacios de encuentro
Entendimiento		(13) Conciencia crítica, receptividad, curiosidad, asombro, disciplina, intuición, racionalidad	(14) Literatura, maestros, método, políticas educacionales, políticas comunicacionales	(15) Investigar, estudiar, experimentar, educar, analizar, meditar, interpretar	(16) Ámbitos de interacción formativa: escuelas, universidades, academias, agrupaciones, comunidades, familia
Participación		(17) Adaptabilidad, receptividad, solidaridad, disposición, convicción, entrega, respeto, pasión, humor	(18) Derechos, responsabilidades, obligaciones, atribuciones, trabajo	(19) Afiliarse, cooperar, proponer, compartir, discrepar, acatar, dialogar, acordar, opinar	(20) Ámbitos de interacción participativa: partidos, asociaciones, iglesias, comunidades, vecindarios, familias
Ocio		(21) Curiosidad, receptividad, imaginación, despreocupación, humor, tranquilidad, sensualidad	(22) Juegos, espectáculos, fiestas, calma	(23) Divagar, abstraerse, soñar, añorar, fantasear, evocar, relajarse, divertirse, jugar	(24) Privacidad, intimidad, espacios de encuentro, tiempo libre, ambientes, paisajes
Creación		(25) Pasión, voluntad, intuición, imaginación, audacia, racionalidad, autonomía, inventiva, curiosidad	(26) Habilidades, destrezas, método, trabajo	(27) Trabajar, inventar, construir, idear, componer, diseñar, interpretar	(28) Ámbitos de producción y retroalimentación: talleres, ateneos, agrupaciones, audiencias, espacios de expresión, libertad temporal
Identidad		(29) Pertenencia, coherencia, diferenciación, autoestima, asertividad	(30) Símbolos, lenguaje, hábitos, costumbres, grupos de referencia, sexualidad, valores, normas, roles, memoria histórica, trabajo	(31) Comprometerse, integrarse, confrontarse, definirse, conocerse, reconocerse, actualizarse, crecer	(32) Socio-ritmos, entornos de la cotidianidad, ámbitos de pertenencia, etapas madurativas
Libertad		(33) Autonomía, autoestima, voluntad, pasión, asertividad, apertura, determinación, audacia, rebeldía, tolerancia	(34) Igualdad de derechos	(35) Discrepar, optar, diferenciarse, arriesgar, conocerse, asumirse, desobedecer, meditar	(36) Plasticidad espacio-temporal

(*) Necesidades según categorías axiológicas.

(**) Necesidades según categorías existenciales.

Fuente: Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 26

10.4 Relación dinámica entre la trayectoria única de las necesidades y la diversidad histórica de los satisfactores

Como hemos indicado, M. Max-Neef aborda su indagación sobre las necesidades poniendo de relieve la importancia de distinguir las

necesidades de los satisfactores. Así, por ejemplo, la subsistencia o el entendimiento son necesidades de los seres humanos. Mientras que para la necesidad de subsistencia, el alimento o el cobijo de un hogar son satisfactores. Y lo mismo ocurre con el entendimiento, que encuentra satisfactores en el sistema educativo o en la ciencia. Sin embargo, M. Max-Neef no solo ofrece en su investigación la diferenciación entre necesidades y satisfactores, sino que a las primeras les otorga las características de: a) constantes de la especie con trayectoria única¹⁰. Las necesidades cambian con la evolución de la especie y tienen una trayectoria; b) universales a todas las culturas de la especie humana; c) finitas (pocas). A su juicio la no diferenciación entre necesidades y satisfactores ha llevado a tres errores frecuentemente compartidos: a) que las necesidades humanas no son de trayectoria histórica única; b) que son relativas a cada cultura y momento histórico; c) que son infinitas¹¹

Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. Segundo: Las necesidades humanas fundamentales (como las contenidas en el sistema propuesto) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades¹².

Las necesidades, como constantes de la especie, están en relación dinámica con los satisfactores culturalmente determinados. Son estos y no aquellas los que están culturalmente determinados. En cada momento histórico, los pueblos, las culturas, mediante sus sistemas ideológicos, políticos, económicos y jurídicos han optado por uno u otros sistemas de satisfactores, dependiendo también de las posibilidades de riqueza social y

¹⁰ Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 23.

¹¹ Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, pp. 16–17.

¹² Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 17.

desarrollo tecnológico para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. De modo que las necesidades, diríamos que transculturales, se han venido históricamente satisfaciendo o no mediante la producción (generación) de unos u otros sistemas de satisfactores¹³. Ahora bien, los satisfactores no son todos iguales, sus características influyen en que cada necesidad puede satisfacerse a niveles diferentes y con distintas intensidades.

Cuadro 5: Satisfactores singulares

Satisfactor	Necesidad que satisface
1. Programas de suministro de alimentos	Subsistencia
2. Programas asistenciales de vivienda	Subsistencia
3. Medicina curativa	Subsistencia
4. Sistemas de seguros	Protección
5. Ejércitos profesionales	Protección
6. Voto	Participación
7. Espectáculos deportivos	Ocio
8. Nacionalidad	Identidad
9. Tours dirigidos	Ocio
10. Regalos	Afecto

Fuente: Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 28.

10.5 El umbral de urgencia presistema como criterio de jerarquía absoluta temporal

M. Max-Neef encuentra que entre las necesidades no existe una gradación jerárquica. Ahora bien, cada necesidad tiene su umbral de tolerancia a la insatisfacción. A ello le llama el “umbral presistema”. Cuando se sobrepasa ese umbral de insatisfacción, la satisfacción de esta se convierte en urgencia absoluta con un bloqueo sobre el resto. Esto ocurre con la necesidad de subsistencia, de afecto, identidad, etc. La insatisfacción de ellas puede llevar a la muerte por inanición, por ausencia del afecto de las caricias o del reconocimiento de la propia identidad¹⁴.

¹³ Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 17.

¹⁴ Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 30.

10.6 La insatisfacción de las necesidades como fuente de patología personal y social

Para M. Neef, la insatisfacción de las necesidades es la fuente de la verdadera pobreza. Cuando esta rebasa umbrales críticos de intensidad y duración produce las patologías en el ámbito personal y social¹⁵. Hoy día estas patologías nos están conduciendo al omnicidio¹⁶. El autor sugiere, a modo de ejemplo, cuatro tipos de patologías colectivas del miedo, de acuerdo a su origen: a) por confusión semántica originada en manipulaciones ideológicas; b) por violencia; c) por aislamiento, exilio y marginación; y d) por frustración de proyectos de vida. Seguramente hay otros, pero estos parecen suficientes a modo de ejemplo¹⁷.

Cuadro 2: Satisfactores violadores o destructores

Supuesto satisfactor	Necesidad que se pretende satisfacer	Necesidad cuya satisfacción imposibilita
1. Armamentismo	Protección	Subsistencia, Afecto, Participación, Libertad.
2. Exilio	Protección	Afecto, Participación, Identidad, Libertad
3. Doctrina de Seguridad Nacional	Protección	Subsistencia, Identidad, Afecto, Entendimiento, Participación, Libertad.
4. Censura	Protección	Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad, Libertad.
5. Burocracia	Protección	Entendimiento, Afecto, Participación, Creación, Identidad, Libertad.
6. Autoritarismo	Protección	Afecto, Entendimiento, Participación, Creación, Identidad, Libertad.

Fuente: Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 27

¹⁵ Boltvinik Julio, 'Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano' (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, pp. 197–201.

¹⁶ Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 20.

¹⁷Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 19.

Cuadro 3: Pseudo-satisfactores

Satisfactor	Necesidad que aparenta satisfacer
1. Medicina mecanicista: “A pill for every ill”	Protección
2. Sobreexplotación de recursos naturales	Subsistencia
3. Nacionalismo chauvinista	Identidad
4. Democracia formal	Participación
5. Estereotipos	Entendimiento
6. Indicadores económicos agregados	Entendimiento
7. Dirigismo cultural	Creación
8. Prostitución	Afecto
9. Símbolos de status	Identidad
10. Productivismo eficientista obsesivo	Subsistencia
11. Adoctrinamiento	Entendimiento
12. Limosna	Subsistencia
13. Modas	Identidad

Fuente: Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 27

Cuadro 4: Satisfactores inhibidores

Satisfactor	Necesidad	Necesidad cuya satisfacción se inhibe
1. Paternalismo	Protección	Entendimiento, Participación, Libertad, Identidad.
2. Familia sobreprotectora	Protección	Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Identidad, Libertad.
3. Producción tipo Taylorista	Subsistencia	Entendimiento, Participación Creación, Identidad, Libertad.
4. Aula autoritaria	Entendimiento	Participación, Creación, Identidad, Libertad.
5. Mesianismos (milenarismos)	Identidad	Protección, Entendimiento, Participación, Libertad.
6. Permisividad ilimitada	Libertad	Protección, Afecto, Identidad, Participación.
7. Competencia económica obsesiva	Libertad	Subsistencia, Protección, Afecto, Participación, Ocio.
8. Televisión comercial	Ocio	Entendimiento, Creación, Identidad.

Fuente: Max-Neef, Elizalde, and Hopenhayn, p. 27.

10.7 Balance de la investigación de M. Max-Neef

En la indagación sobre las necesidades de M. Max-Neef se encuentran aportes realmente interesantes: a) la condición constante del sistema de necesidades en la especie del *homo sapiens sapiens*; b) la postulación de un sistema concreto de nueve necesidades asentado en la antropología; c) la urgencia como criterio de jerarquía temporal de las necesidades; d) la diferencia entre necesidades y satisfactores; e) la dialéctica entre la constante del sistema de necesidades y la diversidad y determinación

históricas de los satisfactores; f) la caracterización de los satisfactores y pseudosatisfactores; g) la pobreza y la patología como insatisfacción de las necesidades. A nuestro juicio, lo que encontramos como algunos pequeños nudos que deben seguirse indagando son: a) la articulación de la categoría “necesidades” con la de “capacidades”. Pareciera que estas tienen su dinamismo propio que exige su consideración más allá que verlas como la dimensión activa de las necesidades; b) la relación del sistema de necesidades con el sistema de capacidades; c) la estructuración y fundamentación del sistema de necesidades. En la obra no aparece un desarrollo de la fundamentación y estructuración del sistema de esas nueve necesidades; d) la relación entre el sistema de necesidades/capacidades con los satisfactores¹⁸.

¹⁸ Boltvinik Julio, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005), p. 208.

Necesidades y capacidades: Julio Boltvinik (1944--)

Julio Boltvinik, mexicano de nacimiento, es investigador del Colegio de México. Es un economista defensor de la economía moral. Desde su columna en el diario *La Jornada* lleva años difundiendo sus indagaciones en la búsqueda de nuevos horizontes económicos. En esa tarea se ha acercado a las necesidades y capacidades como las fuerzas esenciales de la historia. El compromiso de su obra es encontrar nuevos parámetros más integrados de medir la riqueza y la pobreza. A la riqueza humana entendida en forma integrada le ha llamado *el florecimiento humano*¹. En 2005 presenta un excelente trabajo como su tesis doctoral en dos volúmenes: *Ampliar la Mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento*. En el primer volumen el autor ofrece un extraordinario estado del arte de las diferentes teorías sobre las necesidades así como sus planteamientos desde una economía crítica. En el segundo volumen propone en el campo de la economía una medición de la pobreza desde el horizonte del ‘concepto ético grueso’ del *florecimiento humano*. No es

¹ Ver del autor: Julio Boltvinik. «Medición multidimensional de pobreza. América Latina de precursora a rezagada». *Sociedad & Equidad* N° 5 (2013): 4-29; Julio Boltvinik, 'Counting the Poor: New Thinking about European Poverty Measures and Lessons for the United States', *Journal of Social Policy*, 42.4 (2013), 852-55; Julio Boltvinik and Araceli Damián, 'Derechos Humanos y Medición Oficial de La Pobreza En México', 2006; Héctor Figueroa and Julio Boltvinik, 'Dos elementos metodológicos centrales para una medición rigurosa de la pobreza alimentaria. Aplicación al DF', *Acta Sociológica*, 70 (2016), 223-43; Julio Boltvinik, 'Elementos Para La Crítica de La Economía Política de La Pobreza', *Desacatos*, 23, 2007, 53-86; Julio Boltvinik, 'Hacia Una Teoría de La Pobreza Campesina', *Papeles de Población*, 13.54 (2007), 23-38; ID., 'La Evolución de La pobreza en México entre 1984 y 1992, según CEPALINEGI', *Sociológica México*, 29, 2015, 11-40; Julio Boltvinik, *Medición Multidimensional de la Pobreza en México*, 2010; Julio Boltvinik, Sonia Pérez Tello, and Araceli Damián González, *Multidimensionalidad de La Pobreza: Propuestas Para Su Definición y Evaluación En América Latina y El Caribe* (Buenos Aires, CLACSO, 2014); Meghnad Desai, *Peasant Poverty and Persistence in the Twenty-First Century: Theories, Debates, Realities and Policies* (Zed Books Ltd., 2016); Julio Boltvinik and Araceli Damián, 'Pobreza creciente y estructuras sociales cada vez más desiguales en México. Una visión integrada y crítica', *Acta Sociológica*, 70 (2016), 271-96; Julio Boltvinik, *Pobreza y Necesidades Básicas: Conceptos y Métodos de Medición* (PNUD, Caracas (Venezuela), 1990); Julio Boltvinik, 'Principios de Medición Multidimensional de La Pobreza', *La Sociología En Sus Escenarios*, 21, 2010.

frecuente encontrar economistas que sean conscientes de las limitaciones epistemológicas y ontológicas de los postulados fundamentales de su disciplina. Esto es sin duda otro de sus grandes aportes. Uno de esos postulados de la economía burguesa capitalista que critica es el escepticismo axiológico. J. Boltvinik afirma:

La “reflexión emprendida..., me ha hecho pensar que el factor individual que más frena el desarrollo de esta línea de investigación, en la academia, es el temor de los investigadores a ser descalificados por haberse atrevido a incorporar juicios normativos en su análisis. A pesar de estar conceptualmente derrotado, el positivismo lógico sigue dominando el quehacer científico en ciencias sociales. Además, el dominio que los economistas ejercen en el tema de la pobreza lo ha pauperizado. Los economistas son quizás los profesionales más temerosos de incorporar juicios normativos en su quehacer, y los menos preparados para hacerlo de manera racional”².

Julio Boltvinik, como economista, hace su indagación sobre las necesidades y capacidades movido por su inquietud de entender y medir la pobreza. El resultado de la búsqueda le llevó a “ampliar la mirada” y entender la pobreza, de forma más holística y no economicista, como truncamientos en el florecimiento humano. Asimismo, la riqueza la conceptualizará como un proceso hacia la plenitud del florecimiento humano. Su contrario, la pobreza (económica) es el marchitamiento humano. Los elementos constitutivos para medir una y otra son las necesidades y capacidades humanas³. Estas siempre se expresan como humanas (cabría entender aquí que son necesidades y capacidades propias de la especie): “todas, incluyendo las fisiológicas, que en el ser humano

² J. Boltvinik, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, vol I. p. 413.

³ J. Boltvinik, ‘Ampliar La Mirada. Un Nuevo Enfoque de La Pobreza y El Florecimiento Humano’ (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005, vol.II., p. 239.

siempre están humanizadas”⁴. Este nuevo horizonte de entender la pobreza y la riqueza, así como de integrar las capacidades con las necesidades humanas le ha sido posible por un acercamiento y exploración interdisciplinar de la naturaleza humana:

“También sostengo, como lo he hecho desde hace muchos años, que para fundamentar adecuadamente estas necesidades (a las que ahora he añadido capacidades) se necesita una visión clara de lo que el ser humano es, de su esencia, de lo que lo diferencia (y lo que lo asemeja) a otros animales. Esta marcha hacia lo más general y lo más abstracto la he concebido como ampliar la mirada, de ahí el título de esta tesis. Justamente porque los conceptos de pobreza y de nivel de vida suponen una mirada parcial del ser humano, requieren fundamentarse en una mirada total. La verdad, decía Hegel, es el todo”⁵.

11.1 Las necesidades y capacidades: pobreza y florecimiento humano

Julio Boltvinik realiza su investigación de las necesidades y capacidades considerándolas como *las fuerzas esenciales humanas*. A ellas las convierte en el sustento para su concepción de la riqueza y la pobreza humanas. “La persona que es pobre humanamente es la que no ha desarrollado sus fuerzas esenciales; la que está pobre es la que no satisface sus necesidades y/o no aplica sus capacidades”⁶. J. Boltvinik llega a un doble criterio de pobreza: el ser pobre y el estar pobre. “Los individuos que necesitan poco son pobres. Los que no satisfacen sus necesidades, cualquiera sea su nivel, están pobres. Los que son y están pobres están en la peor condición humana. En el otro extremo, los que necesitan mucho y, además, satisfacen esas amplias necesidades, son y están ricos”. A su juicio este enfoque de pobreza y riqueza no ha sido aplicado. “Ni siquiera se ha

⁴ Boltvinik Julio, vol. I, p. 421.

⁵ Boltvinik Julio, vol. I, p. 412.

⁶ Boltvinik Julio, vol. I, p. 415.

discutido en la amplísima bibliografía sobre la pobreza. Usualmente partimos del mismo conjunto de necesidades para todos los miembros de una sociedad y después cotejamos su grado de satisfacción. Nos situamos con ello sólo en la dimensión del estar pobre”⁷.

El autor, en su búsqueda por darle contenido y medir la pobreza y la riqueza, llega a establecer el siguiente marco de trabajo:

- 1) Distingue entre pobreza económica y pobreza humana;
- 2) Distingue dos ejes conceptuales: el del florecimiento humano (o bienestar, o desarrollo humano) y el del nivel de vida;
- 3) Identifica la pobreza humana en el eje de florecimiento humano y la pobreza económica en el eje del nivel de vida;
- 4) Define como elementos constitutivos del eje de florecimiento humano el desarrollo y ampliación de las necesidades y capacidades humanas;
- 5) Subdivide cada uno de los dos ejes según dos criterios: el nivel de agregación (societal e individual) y la dimensión existencial (ser y estar). La distinción entre las dimensiones del ser y del estar se relaciona con el grado de permanencia de ciertos rasgos en el ser, quedando en general en el estar las condiciones transitorias o circunstanciales y en el ser las más permanentes o esenciales⁸
- Establece cuatro subejos del eje de florecimiento humano:
 - 1) societal-ser: constitución de los presupuestos del desarrollo irreprimido y rápido de las fuerzas esenciales humanas (capacidades y necesidades);
 - 2) societal-estar: constitución de los presupuestos de la satisfacción de necesidades efectivas y aplicación de capacidades efectivas;
 - 3) individual-ser: desarrollo de las capacidades y necesidades del individuo;
 - 4) individual-estar: satisfacción de necesidades y aplicación-desarrollo ulterior de capacidades del individuo⁹.

⁷ Boltvinik Julio, vol. I, p. 413.

⁸ Boltvinik Julio, vol. I, p. 414.

⁹ Boltvinik Julio, vol. I, p. 419.

11.2 La mediación del trabajo para el florecimiento (desarrollo)

Según J. Boltvinik, tanto las necesidades como las capacidades nacen del trabajo. Estas “son ‘producidas’ por el trabajo”¹⁰. Sostiene que el ser humano, como ser activo, solo puede satisfacer sus necesidades mediante el desarrollo de ciertas capacidades. Este proceso de satisfacción y florecimiento es un proceso activo que denomina “el trabajo”. De esta actividad productiva se deriva un rasgo esencial del ser humano, su tendencia a la universalidad, que se manifiesta en la ampliación constante de las necesidades y capacidades humanas¹¹. Ahora bien, esta “ampliación” la entiende J. Boltvinik, como hizo K. Marx, en el sentido de extensión y profundidad de las mismas (desarrollo). “Cuando Marx dice que la persona rica es la que necesita mucho, está pensando más en este sentido de profundización y humanización que en el de extensión y ampliación de las necesidades”¹².

“Podemos expresar el nivel de riqueza social y sus pautas distributivas en términos del nivel de recursos y capacidades de los hogares y su forma de distribución. Los recursos y capacidades son los principales determinantes de la satisfacción de las necesidades fisiológicas, cuyos satisfactores directos más importantes son los bienes y servicios. Las necesidades de seguridad y de afecto-pertenencia dependen mucho más de las relaciones y del tiempo que de los bienes, mientras las de estima dependen centralmente de las actividades del sujeto¹³... los ‘pobres en términos económicos’ (mientras más extrema sea su pobreza más tajante es lo que sigue) pueden estar dominados por las necesidades fisiológicas y de seguridad, y las demás necesidades pueden casi no existir. Otras personas que no son pobres en términos económicos, pueden haber quedado atrapadas en alguna necesidad insatisfecha, como el afecto, y no haber desarrollado la necesidad de estima ni la de autorrealización; muchos no

¹⁰ Boltvinik Julio, vol. I, p. 418.

¹¹ Boltvinik Julio, vol. I, p. 414.

¹² Boltvinik Julio, vol. I, pp. 420–21.

¹³ Boltvinik Julio, vol. I, p. 430.

desarrollan las necesidades estéticas y, en cuanto a las cognitivas, la mayor parte se queda en los niveles elementales de las mismas, que son los niveles asociados a la satisfacción de las necesidades básicas iniciales. Por tanto, sí es posible hablar del desarrollo de las necesidades en el sentido de su extensión”¹⁴.

Julio Boltvinik desarrolló una propuesta de método multidimensional para medición de la pobreza (MMIP). Elaboró su propuesta entre 1989 y 1992 uniendo los conjuntos de pobres por ingresos y pobres por necesidades básicas insatisfechas (NBI). El MMIP considera además del ingreso y el tiempo disponible un conjunto de componentes referidos a condiciones de vida denominadas necesidades básicas insatisfechas. Asigna calificaciones numéricas a cada indicador y procede con promedios ponderados. El método fue utilizado por el Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal (Evalúa DF) en el periodo 2008-2012¹⁵.

“La versión mejorada del MMIP es a la versión original del MMIP algo similar a lo que la versión mejorada de NBI es a la versión original de NBI. El MMIP mejorado se desarrolló para superar las limitaciones del MMIP original.... En primer lugar, el MMIP mejorado es una integración de variantes, tanto de NBI como de LP, diferentes a las incorporadas en el MMIP original. La variante NBI que se usa es la variante mejorada, en vez de la original. La variante LP incorporada aquí es la de la Canasta Normativa Generalizada (CNG-LP)... Ésta mide un concepto más amplio de pobreza (que se podría llamar pobreza por ingresos) y no sólo pobreza alimentaria, superando la limitación (1). Como dijimos anteriormente, la variante mejorada de NBI supera las limitaciones (3), (4) y (6). Las limitaciones (2) y (5), relacionadas con las fuentes de bienestar, las supera el MMIP mejorado incorporando una nueva dimensión en la medición: la del recurso tiempo (y dentro de él) el tiempo libre; e incorporando en NBI un indicador de nivel educativo de la población. De modo que cuando las variantes

¹⁴ Boltvinik Julio, vol. I, p. 421.

¹⁵ Julio Boltvinik, ‘El Método de Medición Integrada de La Pobreza. Una Propuesta Para Su Desarrollo’, *Comercio Exterior*, 42.4, 354-65.

de NBI y LP utilizadas son combinadas entre sí y con la dimensión tiempo, especialmente si la variable del hogar observada para LP es el consumo corriente en lugar del ingreso corriente, se toman en cuenta las seis fuentes de bienestar. La línea de pobreza que se utiliza en el MMIP mejorado...es, sin embargo, sólo una parte de la porción que ha de satisfacerse vía el consumo privado de la CNSE. O si se quiere, es sólo una parte de la LP que habría que utilizar al aplicar la variante CNG de LP en forma independiente. Es necesario restar, de la lista de bienes y servicios incluidos en la CNSE, aquellos cuya satisfacción se verifica directamente por NBI. A esta LP así reducida, conviene llamarle LP-MMIP. Por otra parte, a todo aquello que se reste de la LP deberá, como contrapartida, corresponder una resta del ingreso de los hogares (aunque no tiene por qué ser equivalente en términos cuantitativos) antes de comparar ambos. Por ejemplo, si las características de la vivienda, calidad de materiales y espacios, son verificados directamente por NBI, el costo de la vivienda debe restarse de la LP, mientras que de los ingresos habrá que restar los gastos realizados por el hogar en adquisición o renta de la vivienda. Es decir, lo que se compara es la LP-MMIP con el ingreso disponible del hogar para adquirir los rubros incluidos en ella (es decir, el ingreso después de realizados los gastos que se identifican directamente por NBI)¹⁶.

Table 4.1 Basic definitions for the integrated poverty measurement method

Needs which can be verified by UBN	Needs which can make up the PL	Needs verified with a mixed approach	Definitions of PL by household	Income or consumption comparable with PL
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
1. Water	1. Food	The cost of private health care and insurance must be added to PL when households members are not entitled to free services. If they are, the needs are considered satisfied.	1. Standards in (2) are determined for each person according to sex and age group, except items 2 and 8, which are at household level.	Income or expenditure which is compared with PL is available income, once expenses incurred on column (1) items have been deducted. PL results from columns (2), (3) and (4).
2. Sewerage	2. Fuel		2. Outdoor food needs are added.	
3. Electricity	3. Personal and home care		3. If members have no available time for domestic work, the private cost of child-care and/or paid domestic services are added to PL.	
4. Housing (building materials and overcrowding)	4. Clothing and footwear			
5. Adults' educational level	5. Public transport			
6. Children's school attendance	6. Basic communications			
7. Available time	7. Leisure and Culture			
8. Furniture and household appliances	8. Payments for housing services (rent and mortgage are excluded)			
	9. Expenses related to school attendance and health care			

Fuente: Boltvinik, Julio. «Poverty measurement and alternative indicators of development». En *Poverty monitoring: An international concern*, 57-83. Springer, 1994 (p. 62).

¹⁶ Boltvinik Julio, vol. II. p. 111.

Cuadro 1. Procedimiento básico de la VM-MMIP				
Forma de verificación de necesidades				Y comparable con LP
NBI	Mixto	LP	Tiempo	Ingreso disponible, después de gastos en rubros de NBI no considerados en LP. $Y - G(NBI) > < LP$
1.Condiciones sanitarias	7. Salud y seguridad social. Si tiene acceso a IMSS/ ISSSTE se considera satisfecha. Si no, se toma en cuenta su ingreso para valorar su situación.	8. Alimentación	Exceso de tiempo de trabajo (ETT), calculado con normas legales y dado un cálculo de requerimientos de trabajo doméstico por hogar.	
2.Energía doméstica		9. Combustible		
3. Otros servicios (teléfono, basura)		10. Higiene		
4.Vivienda (calidad y espacios)		11. Vestido y calzado		
5.Educación (adultos y menores)		12. Transporte		
6. Mobiliario y equipo doméstico		13. Comunicaciones		
		14. Recreación y cultura		
		15. Gastos (G) en servicios vivienda		
		16. G asociados a salud y educación		
		17. Otros G		
		LP = costo Σ8...16		
I(NBI) por hogar: suma ponderada de las I de 1 a 7	Pobreza de ingresos-tiempo: véase texto		I(MMIP) = A* I(NBI)+ B*I(YT)	

Fuente: Julio Boltvinik. «Medición multidimensional de pobreza. América Latina de precursora a rezagada».

Sociedad & Equidad N° 5 (2013): 4-29 (p. 21).

11.3 La satisfacción de las necesidades y realización de las capacidades: satisfactores

J. Boltvinik, siguiendo con ello la indagación marxista de E. Fromm, entiende que el ser humano puede convertir toda la naturaleza y objetos creados por él mismo en objetos de su actividad (trabajo), y por tanto de la satisfacción de sus capacidades y necesidades. Estos objetos son los satisfactores. Sin embargo, en la satisfacción de las necesidades y realización de las capacidades no solo cuentan como satisfactores los llamados ‘recursos’ y los ‘bienes’, sino también las ‘relaciones’: medioambientales, familiares, interpersonales, comunitarias, sociales y

culturales. Para Boltvinik, los satisfactores son objetos (bienes y servicios), relaciones, actividades, capacidades e instituciones. Los tres primeros los toma de Lederer y Kamenetzky y los dos últimos del análisis que hace de la obra de Max-Neef et al.¹⁷

“Importan no sólo los recursos, las relaciones y las actividades para satisfacer las necesidades; sino también los recursos y las condiciones culturales para desarrollar las necesidades en extensión y en profundidad; las relaciones, los recursos, el tiempo para desarrollar las capacidades; y las condiciones económicas (oportunidades) para aplicar las capacidades y, con ello, lograr su desarrollo ulterior”¹⁸.

La satisfacción que posibilitan los satisfactores se produce en un proceso de realización. Todo ello en un dinamismo de ejecución, de ejercicio práctico (praxeológico): “para cualquiera que lo haya experimentado personalmente y reflexionado un poco al respecto, resultará evidente que las capacidades se desarrollan aplicándolas. ... Se aprende a escribir escribiendo; a nadar, nadando. A construir represas construyéndolas”¹⁹.

11.4 Dimensión histórica y social de la satisfacción de las necesidades y florecimiento de las capacidades

J. Boltvinik constata la importancia de entender que la satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades es en dinamismo histórico; personal y colectivamente diacrónico. Un proceso personal y colectivo. La historicidad personal y colectiva es fundamental para entender el proceso de florecimiento o frustración: “... la insatisfacción de ciertas necesidades en la infancia (seguridad, afecto, estima) puede dejar al

¹⁷ Boltvinik Julio, vol. II p. 241.

¹⁸ Boltvinik Julio, vol. I, pp. 431-32.

¹⁹ Boltvinik Julio, vol. I, p. 431.

individuo fijado en ellas. Incluso, según Maslow, las personas pueden quedar fijadas en la necesidad alimentaria. La búsqueda de seguridad, o amor, o autoestima (o comida), será interminable. Por más satisfactores positivos que encuentre en el presente, algunos individuos pueden seguir siempre insatisfechos. Otros perderán para siempre la capacidad y la necesidad, por ejemplo, de amar, lo que constituye una forma de sicopatía”²⁰.

“El desarrollo de las capacidades humanas depende, en la primera infancia sobre todo de la atención y el cuidado recibidos por parte de los padres (o sus sustitutos), lo que se va complementando en las edades escolares con el papel de los maestros, el grupo de pares y el acceso del sujeto a medios electrónicos, libros, etc. Las relaciones paternas son los determinantes fundamentales en las primeras etapas de desarrollo del menor; el factor tiempo dedicado al cuidado y la interacción con los menores es central para el desarrollo de sus capacidades, lo que en parte depende de las presiones de tiempo para la generación de ingresos, y en parte del interés y responsabilidad de los progenitores. El desarrollo posterior de las capacidades humanas depende de la dedicación de tiempo personal del sujeto al aprendizaje, que puede requerir la asistencia a centros de trabajo o de enseñanza”²¹.

Ahora bien, además de la dimensión histórica, las capacidades y necesidades tienen una dimensión institucional, social, nacional, internacional e incluso de especie²².

11.5 El proyecto político: el florecimiento humano

El florecimiento humano requiere la ayuda de un proyecto sociopolítico (también institucional). El proyecto político para J. Boltvinik es aquel en que hace posible la realización como el “despliegue de la individualidad humana libre, multilateral”. Para ello el sistema político

²⁰ Boltvinik Julio, vol., I, p. 431.

²¹ Boltvinik Julio, vol., I, p. 431.

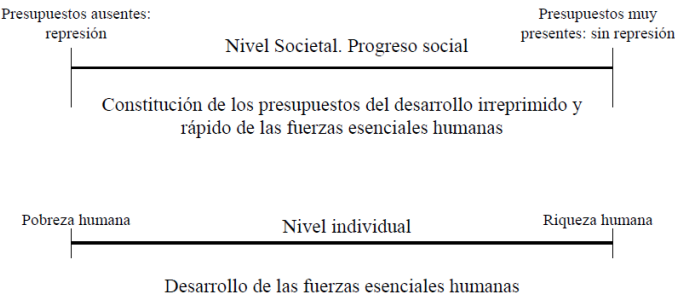
²² Boltvinik Julio, vol., I, p. 422.

tiene que permitir superar un obstáculo central, entre otros muchos: la división social del trabajo.

“La división técnica lleva a la pérdida, para la mayoría, del sentido creativo del trabajo, que deja de ser la realización de las potencialidades humanas y se convierte en labor rutinaria y fatigante. En las sociedades del mundo actual casi toda la población ocupada trabaja en condiciones que no promueven su florecimiento, tanto por la motivación no libre (la necesidad de la subsistencia) como por la naturaleza intrínseca (no creativa, enajenante) de la misma”²³.

Para J. Boltvinik el sistema político tiene por contenido y responsabilidad permitir las condiciones sociales que determinarán las oportunidades para que la motivación personal para el crecimiento se traduzca en florecimiento humano: a) oportunidades de trabajo realizador; b) vigencia y extensión del derecho al tiempo libre; c) oportunidades para su uso productivo del tiempo. Un sistema político centrado en el florecimiento humano “y no en el nivel de vida alto en sí mismo (sin florecimiento humano), cuyo valor es cercano a cero, ya que lleva al consumismo enajenante o por lo menos estéril”²⁴.

Gráfica 11. 2. Los dos niveles de agregación del eje del florecimiento humano



²³ Boltvinik Julio, vol., I, p. 432.

²⁴ Boltvinik Julio, vol., I, p. 433.

12.6 Balance de la propuesta de J. Boltvinik

En la investigación, J. Boltvinik asume muchos de los aportes de K. Marx, G. Markus, E. Fromm y M. Neef en su relación con la producción, la crítica a la enajenación, el trabajo como mediación histórica fundamental, la diferencia entre necesidades y satisfactores, etc. Entre sus aportes merece destacar especialmente: a) la articulación de las necesidades y las capacidades como fuerzas esenciales; b) la integración de las necesidades y capacidades como contenido del florecimiento humano; y c) la conceptualización del florecimiento humano como riqueza humana y social. Sin embargo, a nuestro juicio queda pendiente por profundizar, entre otros asuntos: a) el fundamento no dualista del sistema de necesidades y capacidades; b) la estructura integrada del sistema de necesidades y capacidades. Por su concepción historicista no propone una lista ni tampoco jerarquía entre las necesidades y capacidades; c) la articulación dialéctica entre las necesidades/capacidades, como constantes, y su dinamismo histórico, para así eludir la recaída en el historicismo.

Sección V

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en la Sociología Política

En esta sección se presentan dos indagaciones sobre las necesidades y las capacidades desde el campo de la Sociología Política. Una primera, crítica con la derecha cínicamente escéptica, la de L. Doyal e I. Gough. Y, otra segunda, expresión del cinismo liberal burgués escéptico, la de S. Alkire.

Necesidades: Len Doyal (1944--) e Ian Gough (1942--)

Len Doyal nace en Atlanta (Georgia), Estados Unidos. Se formó en filosofía y sociología y luego estudió con Karl Popper en la London School of Economics. Buena parte de su investigación y enseñanza se ha centrado sobre las ciencias naturales y sociales, en la Middlesex University (Reino Unidos) y sobre la ética médica en la Queen Mary University (Londres). Por su parte, Ian Gough nació en Hitchin, Hertfordshire, Inglaterra. Estudió ciencias económicas en Cambridge y luego se interesó por la política social en la Universidad de Mánchester. Ha trabajado como profesor visitante en el *Centre for the Analysis of Social Exclusion* y como profesor asociado en el *Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment*. Los dos vinculados a la *London School of Economics and Political Science*. También ha sido profesor de *Social Policy* en la *University of Bath*. Desde 2009 es profesor emérito de esta universidad, y, ya retirado, profesor visitante de la *London School of Economics and Political Science*. Inspirado en la obra de K. Marx publicó *The Political Economy of the Welfare State* (1979). Luego inicia una colaboración con Len Doyal que dio como resultado *A Theory of Human Need* (1991). En el año 2000 publica un libro de ensayos *Global Capital, Human Needs and Social Policies* (2000). A esa obra le sigue *Wellbeing in Developing Countries* (2007). Sus recientes investigaciones se centran en el cambio climático desde una perspectiva moral y económica, el impacto de la desigualdad y el crecimiento capitalista, el calentamiento global, la posibilidad de satisfacer las necesidades universales, y las posibilidades para el bienestar de una política ecosocial. En 2017 publica *Heat, Greed*

*and Human Need: Climate change, capitalism and sustainable wellbeing*¹.

Las obras principales que trataremos son: el trabajo conjunto de los dos autores *A Theory of Human Need* (1991) y el artículo de I. Gough *El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas* (2007).

L. Doyal e I. Gough abordan la problemática de las necesidades en su obra *A Theory of Human Need* (1991). Es una teoría y explicación que llaman ‘iterativa’, es decir, abierta a repetidas mejoras según vaya aumentando el conocimiento de las necesidades intermedias y su mejor satisfacción. Pero, además, es una teoría partisana. Ellos son conscientes que la derecha ideológica está utilizando para su dominio ideológico: el (1) escepticismo, señas de identidad de la constitución de su hegemonía burguesa, respecto a la existencia de las necesidades; y al escepticismo le acompaña: (2) el subjetivismo sobre el modo de tratarlas; así como (3) el relativismo cultural. “El rechazo de la existencia de necesidades humanas comunes, y "la creciente consideración de las necesidades humanas como concepto subjetivo y culturalmente relativo", constituye una "creencia que ha contribuido al predominio intelectual de la nueva derecha"².

“Nosotros desarrollamos una crítica explícita, aunque distinta, del relativismo cultural. En primer lugar, sostenemos que todas las formas contemporáneas del relativismo son internamente inconsistentes. Se pueden encontrar variaciones del relativismo en algunos exponentes de la economía ortodoxa, el liberalismo, el marxismo, entre críticos del imperialismo cultural, en teorías de democracia radical y en la sociología fenomenológica. Sin embargo, “todos han intentado denunciar estándares universales de evaluación con una mano,

¹ Len Doyal and Ian Gough, *A Theory of Human Need* (Macmillan International Higher Education, 1991), p. <https://www.iangough.com/>.

² Doyal and Gough, pp. 1–2.

mientras que los utilizan, con la otra mano, para apoyar alguna u otra visión predilecta del mundo”³.

Frente a ello, las indagaciones de estos dos autores se caracteriza por:

a) un enfoque jerárquico, “pasando de los objetivos universales por las necesidades básicas hasta llegar a las necesidades intermedias”⁴; b) la interdisciplinariedad (v.gr. biología, psicoanálisis, etc.); c) y metodológicamente porque asumen unos postulados críticos con la corriente mayoritaria escéptica. Siguiendo la sistematización de J. Boltvinik, esos postulados son⁵:

- Distinguen entre bienes y servicios y sus características.
- Asocian realizaciones y capacidades con necesidades básicas.
- Definen los satisfactores como los objetos, actividades y relaciones que satisfacen nuestras necesidades básicas.
- Asumen la dialéctica entre la universalidad de las necesidades y la relatividad cultural de los satisfactores. Las necesidades son siempre universales, los satisfactores son con frecuencia relativos.
- Distinguen, al menos, tres espacios de análisis: (a) necesidades básicas, (b) necesidades intermedias y (c) satisfactores específicos.
- Identifican características universales de los satisfactores: aquellas propiedades de los bienes, los servicios, las actividades y las relaciones, que mejoran la salud física y la autonomía en todas las culturas. Estas características proveen el puente entre necesidades básicas universales y satisfactores relativos.
- Los autores bautizan las características universales de los satisfactores como necesidades intermedias.

³ Ian Gough, ‘El Enfoque de Las Capacidades de M. Nussbaum: Un Análisis Comparado Con Nuestra Teoría de Las Necesidades Humanas’, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100 (2007), 177–202 (p. 180).

⁴ Doyal and Gough, p. 185.

⁵ Boltvinik Julio, vol. I, pp. 229–30.

12.1 Dimensión biológica, psicológica y axiológica de las necesidades

Para los autores, las necesidades cuentan con un componente (fundamento) biológico que tiene su trascendencia y no se puede eludir ni diluir en la subjetividad relativista. La dimensión biológica de la naturaleza humana nos ‘liga’ con otros animales. Como ellos dicen, somos un tipo de animales mamíferos, descendientes de los simios, bípedos, de sangre caliente, lactantes, que caminamos erguidos y tenemos manos flexibles. Además de estas características, contamos con cerebros grandes y capacidad para comunicarnos, razonar y crear proyectos. La especie tiene un largo periodo de dependencia en la infancia, nuestras aptitudes cognitivas y las bases de nuestras emociones en la infancia moldean muchas otras necesidades —de relaciones cercanas y de mutuo apoyo con otros⁶.

Doyal y Gough consideran que además de la dimensión biológica, las necesidades tienen una dimensión psicológica. La acción humana (la praxis) tiene una dimensión psicológica que es consciente pero también inconsciente. Las necesidades no solo actúan y se satisfacen en el ser humano de forma consciente, sino a la vez de modo inconsciente⁷. La dimensión psicológica inconsciente de las necesidades, tanto en su expresión como en su satisfacción, es fundamental para poder explicar que en muchos casos necesitamos algo que no queremos o que ni siquiera sabemos que existe; o queremos algo que no necesitamos. Pero como las necesidades no son una creación subjetiva, el límite para el ser humano se encuentra en que no puede impedir necesitar lo que se requiere para evitar un grave daño a su vida y la de los demás. Es decir, si como decía M. Blondel, el ser humano está obligado inescapablemente a actuar, ahora

⁶ Doyal and Gough, p. 37.

⁷ Doyal and Gough, pp. 37–38.

podríamos decir que está ineludiblemente obligado por las necesidades que requieren ser satisfechas para poder vivir y no generarse ni generar un daño personal y social.

Por otra parte, la dimensión axiológica como fundamento de la propuesta está implícita a lo largo de la obra: la opción de una vida sin daños o con los menores daños para ella. Es lo que también vienen a compartir con M. Nussbaum: el reconocimiento que una persona tiene solo una vida para vivir⁸.

12.2 La diferencia entre necesidades (objetivas y universales) y apetencias (subjetivas y relativas)

En la indagación, los autores encuentran que es importante defender, frente al escepticismo relativista funcional de la nueva derecha, que no es lo mismo las necesidades que las apetencias o deseos. La diferencia central está en que las necesidades son objetivas y universales, mientras que las apetencias o deseos son subjetivos y relativos. La insatisfacción de las primeras genera un *daño serio* para la vida de las personas, mientras que la satisfacción de las apetencias no lo genera necesariamente.

“La universalidad de las necesidades descansa sobre la creencia de que si éstas no son satisfechas, podría darse algún grave daño objetivo. Definimos graves daños como limitaciones fundamentales en la búsqueda de nuestra visión particular del bien. No es lo mismo que las sensaciones subjetivas como la ansiedad o la infelicidad. Estos daños también pueden definirse como un obstáculo a una participación social exitosa. Sea cual sea la época, el lugar y el grupo social en el que crecemos y vivimos, hasta cierto punto estamos actuando en él. Construimos una concepción personal de nuestras propias capacidades mediante la interacción y el aprendizaje de otros. Este es un factor esencial de la naturaleza humana. De ahí que la participación en alguna forma

⁸ Doyal and Gough, p. 179.

de vida, sin grandes limitaciones arbitrarias, sea “nuestro interés humano más básico”⁹.

Esta diferenciación es posible, frente a los escépticos, porque se cuenta con la posibilidad de encontrar el contenido material compartido por los pueblos de lo que es la vida normal no dañada de los seres humanos, así como lo que es el daño¹⁰.

“Por ahora y con el trasfondo de la crítica desarrollada en el capítulo anterior, sólo podemos responder señalando que no puede haber duda que tal visión va en contra de convicciones morales profundas en todo el mundo. Si la necesidad fuese simplemente una función de preferencias individuales y culturales entonces no encontraríamos nada malo en *El Mundo Feliz* de Huxley, donde una dieta de drogas, sexo e ignorancia produce un sentimiento subjetivo de contento que es tan uniforme como espantoso. Aún más, los enunciados de necesidad parecen por cierto ser mucho más que sólo descripciones de situaciones empíricas. Llevan también una fuerza normativa que es difícil de ignorar y que ciertamente puede sentirse tan objetiva y universal como los enunciados descriptivos sin contenido moral”¹¹.

La universalidad de las necesidades no significa que no existan diferencias en el modo de expresarse y satisfacerse por los diferentes grupos sociales (v.gr las mujeres, los niños, los ancianos, las minorías raciales, etc.). Así por ejemplo, en unas comunidades, las necesidades “básicas” son las mismas pero diferentes los satisfactores dependiendo de los sujetos, de la cultura, de las posibilidades históricas y personales, etc.¹²

⁹ Doyal and Gough, pp. 185–86.

¹⁰ Doyal and Gough, p. 42.

¹¹ Doyal and Gough, p. 44.

¹² Doyal and Gough, pp. 69–75.

12.3 Satisfactores universales

Los autores toman el concepto de satisfactor del trabajo de Mario Kamenetzky. Lo definen como “todo objeto, actividad y relación que satisface nuestras necesidades básicas”¹³. Sin embargo, consideran que entre los satisfactores posibles existen algunos con unas características determinadas que les permiten ser identificados como *satisfactores universales*:

“Las características de los satisfactores universales son las propiedades de los bienes, servicios, actividades y relaciones que mejoran la salud física y la autonomía humana en todas las culturas. Por ejemplo, las calorías por día para un grupo de personas específico constituyen una característica de (la mayoría de) los productos alimentarios que es transculturalmente relevante. Del mismo modo, “la protección contra los elementos” y la “protección contra vectores que transmiten enfermedades” son características que tienen en común (aunque con una enorme disparidad de grados) todas las formas de alojamiento humano. Por tanto, la categoría de características de los satisfactores universales desempeña el papel fundamental de puente entre las necesidades básicas universales y los satisfactores que son socialmente relativos. Proporciona los cimientos sobre los que edificar una lista de objetivos derivados, o de segundo orden, que deben alcanzarse para cumplir los objetivos de primer grado de salud y autonomía”¹⁴.

12.4 Relación entre necesidades y capacidades

La investigación de L. Doyal e I. Gough integran las necesidades con las capacidades. Presupone una interrelación entre necesidades y capacidades como si fuese la cara y la cruz de la misma dimensión. La persona que no puede ver satisfecha su necesidad de salud ve al tiempo como se marchita sus capacidades. En ocasiones incluso vienen a definir

¹³ Gough, p. 188.

¹⁴ Gough, pp. 188–89.

la necesidad como capacidad, como es el caso de la necesidad/capacidad de autonomía. Sin embargo la categoría dominante es la de necesidades y no se desarrolla la categoría de capacidades con la extensión que se hace la primera. Como observa J. Boltvinik: “si retrocedemos un poco al lugar donde se define autonomía, veremos que autonomía en realidad es, si atendemos a la definición de los propios autores (“entendida como la capacidad de iniciar una acción, la capacidad de formular propósitos y estrategias, e intentar ponerlos en acción”) una capacidad mucho más que una necesidad. Si se quiere, es una capacidad necesaria”¹⁵.

12.5 Dos necesidades básicas y once necesidades intermedias

Los autores postulan dos necesidades básicas: la *salud física* y la *autonomía*. Para ello se basan en un argumento autoevidente, de autorreflexión, que reconocen como neokantiano:

TNH [La Teoría de las Necesidades Humanas] desarrolla un argumento neokantiano en la determinación de objetivos universales y necesidades básicas: “Aunque no estaba directamente interesado con la naturaleza de la necesidad humana, [Kant] articuló varios conceptos y argumentos relevantes a su teorización. Kant demostró que para que los individuos actúen y sean responsables deben tener tanto la capacidad física como la mental para hacerlo: como mínimo un cuerpo vivo y gobernado por todos los procesos causales relevantes y la competencia mental para deliberar y elegir. Identifiquemos esta última capacidad de elección con la existencia del nivel más básico de ‘autonomía’ personal... Ser autónomos en este sentido reducido del término es tener la habilidad para hacer elecciones y tomar decisiones informadas sobre lo que debería hacerse y cómo hacerlo. Esto conlleva el ser capaces de formular objetivos, y creencias sobre cómo alcanzarlos, junto con la habilidad para evaluar el éxito de las creencias a la luz de las pruebas empíricas... Por tanto, si la supervivencia física y la autonomía personal son las condiciones para cualquier acción individual en cualquier cultura, ambas

¹⁵ Boltvinik Julio, p. 225. Nota 17.

constituyen las necesidades humanas más básicas –aquellas que deben ser satisfechas en cierta medida antes de que los actores puedan participar en su propia forma de vida para alcanzar cualquier otro objetivo valorado–.”¹⁶

De estas dos necesidades los autores derivan una lista de necesidades intermedias o propósitos (*goals*), común para todas las culturas en tanto que contribuyen “universalmente” a la satisfacción de la salud y física (las seis primeras) y de la autonomía (las cinco restantes). Se apoyan en ello en la evidencia de dos fuentes científicas: “a) el conocimiento técnico sobre relaciones causales entre salud física y autonomía, y otros factores; y b) el conocimiento antropológico comparativo sobre culturas y subculturas”¹⁷. La lista de esas necesidades intermedias es la siguiente¹⁸:

Lista de necesidades intermedias

•	1. Comida nutritiva y agua limpia
•	2. Vivienda protectora
•	3. Medio de trabajo no dañino
•	4. Medio ambiente no dañino
•	5. Adecuada atención a la salud
•	6. Seguridad en la niñez
•	7. Relaciones primarias significativas
•	8. Seguridad física
•	9. Seguridad económica
•	10. Educación apropiada
•	11. Control natal y partos seguros

Fuente: elaboración propia

El criterio que tienen para incluir o no una necesidad en la lista de necesidades intermedias es la contribución de forma positiva y universal a las dos necesidades básicas: la salud física y la autonomía

¹⁶ Doyal and Gough, p. 196.

¹⁷ Doyal and Gough, p. 191; Boltvinik Julio, vol. I, p. 230.

¹⁸ Doyal and Gough, pp. 191–221.

“si contribuye de forma positiva y universal a la salud física y a la autonomía. Si la respuesta es positiva, se clasifica como una necesidad intermedia. Si un elemento no es universalmente necesario para la promoción de la satisfacción de necesidades básicas, no pasa a ser clasificado como tal, por mucho que sea una actividad/relación/producto básico muy extendido. Por ejemplo, las relaciones sexuales no están incluidas, pues algunas personas consiguen vivir vidas sanas y autónomas sin practicar sexo interpersonal”¹⁹.

Así pues, cuando las necesidades son consideradas como intermedias es porque contribuyen a la satisfacción de las dos necesidades básicas: salud y autonomía. La satisfacción de esta última, consiste en: (1) la capacidad de iniciar una acción; (2) la capacidad de formular propósitos y estrategias; y (3) la capacidad de intentar ponerlas en acción. A su vez, para que la necesidad de autonomía individual se pueda satisfacer depende de tres variables:

a) La primera variable es la capacidad cognitiva y emocional como prerequisite necesario para que una persona pueda iniciar una acción. Esto exige, también en los niveles mínimos de autonomía: 1) que los actores tengan la capacidad intelectual para la formulación de objetivos y creencias; comunes a su forma de vida; 2) que los actores tengan la confianza suficiente para querer actuar y por tanto participar en alguna forma de vida social; 3) que los actores en algunos casos lo hagan mediante la formulación constante de objetivos y creencias, y comunicándolos con otros; 4) que los actores perciban que sus acciones han sido realizadas por ellos mismos y no por otros; 5) que los actores sean capaces de comprender los límites empíricos que existen sobre el éxito de sus acciones; 6) que los actores puedan asumir la responsabilidad por lo que hacen.

b) La segunda variable es el grado de comprensión cultural que una persona tiene sobre sí misma, sobre su cultura y sobre lo que se espera de ella como individuo dentro de la misma. Esto requiere profesores y una forma de enseñanza que promueva la investigación y el aprendizaje continuado;

¹⁹ Doyal and Gough, p. 189.

c) La tercera variable es un rango de oportunidades para emprender actividades socialmente significativas²⁰.

Los autores postulan también un nivel superior de autonomía: *la autonomía crítica*. “La autonomía crítica conlleva la capacidad para comparar reglas culturales, para analizar las reglas de nuestra propia cultura, para trabajar con otros, para cambiarlas e, in extremis, para dar el paso hacia otra cultura” ²¹. Esto requiere, más allá de la libertad de actuación, un mínimo de libertad política y no supone negar que personas oprimidas puedan ejercer un grado elevadísimo de deliberación crítica y creativa a lo largo de sus vidas. La autonomía crítica sería la posesión de la libertad de actuación y la libertad política²².

12.6 El criterio para evaluar formas de vida

El único criterio que toman los autores para evaluar las diferentes formas de vida es *en qué medida permiten la satisfacción de las necesidades básicas individuales*. Necesidades, como hemos indicado, independientes de cualquier contexto cultural determinado. Si no es así, el criterio para evaluar formas de vida se vuelve circular²³. La disyuntiva entre la generación de vida o la producción de daño serio para esta es la brújula para juzgar las acciones en el ámbito personal y político según la investigación de los autores. Si, como vimos, asumir una posición objetiva no relativista, sobre la naturaleza humana, les permite diferenciar entre necesidades y deseos o apetencias, este mismo postulado les permite ahora dar contenido material a lo que se entiende por satisfacción e insatisfacción de las necesidades, y en niveles máximos y mínimos. Así, por ejemplo, en

²⁰ Doyal and Gough, pp. 186–87.

²¹ Doyal and Gough, p. 187.

²² Doyal and Gough, p. 187.

²³ Doyal and Gough, p. 90.

el caso de la salud la satisfacción no es solo considerar un nivel mínimo sino toda la vida en plenitud, con la mínima incapacidad que pueda tener la persona, dada su dotación genética, biológica y apoyo social. En el caso de la autonomía, “el más bajo supone la minimización de las restricciones sociales a la participación, aunada al acceso a tanta comprensión cognitiva como resulte necesaria para su forma de vida. A otro nivel, el de autonomía crítica, el óptimo requiere acceso al conocimiento de otras culturas, aunado a las habilidades críticas y las libertades políticas para evaluar su propia cultura y luchar para cambiarla si así lo eligen”²⁴.

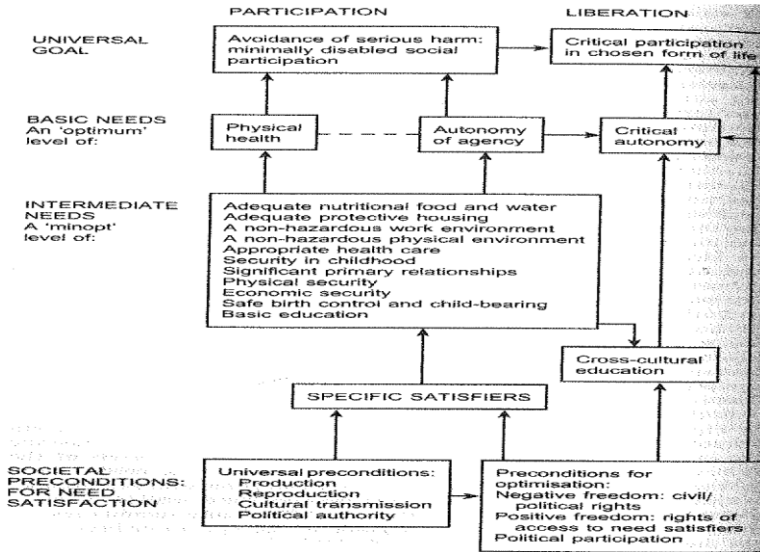
12.7 La responsabilidad en la liberación de la humanidad

Los investigadores postulan también que la satisfacción de las necesidades es una *responsabilidad* en la liberación de la humanidad. Esa responsabilidad tiene una dimensión personal y colectiva (nacional e internacional). Identifican cuatro precondiciones sociales que todo colectivo social debe satisfacer para sobrevivir y poder desarrollarse a largo plazo: a) producción; b) reproducción; c) transmisión cultural; y d) autoridad política. La responsabilidad universal de satisfacción se vehicula a través de la riqueza intercultural de los satisfactores²⁵. Este sería el contenido del proyecto político.

Los autores ofrecen un esquema de su teoría de las necesidades. El gráfico muestra la articulación entre: a) necesidades básicas; b) necesidades intermedias; c) objetivos universales; d) satisfactores específicos y e) precondiciones sociales. Estos elementos son presentados en el dinamismo de una forma de vida social determinada y el dinamismo de la liberación humana.

²⁴ Boltvinik Julio, vol. I, p. 225.

²⁵ Doyal and Gough, p. 111.



Fuente: Doyal, Len, y Ian Gough. *A theory of human need*. Macmillan International Higher Education, 1991 (p. 170).

Finalmente, cerramos este apartado con un comentario sobre la interacción de esta investigación con otras sobre el tema. D. Doyal e I. Gough, por un lado, y M. Nussbaum, por otro, desarrollaron sus primeros trabajos *A Theory of Human Need* (1991) y *Nature, function and capability: Aristotle on political distribution* (1988) respectivamente, sin conocer que lo que cada uno de ellos estaba indagando tenía sus cercanías. En 2007, Ian Gough, en su artículo *El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas* ofrece una tabla comparativa de ambas propuestas. La reproducimos abajo porque puede resultar de utilidad para nuestro análisis.

Tabla 1: Comparación de las listas

NECESIDADES: Doyal y Gough		CAPACIDADES FUNCIONALES HUMANAS CENTRALES (CFHC): Nussbaum
Objetivos universales	Prevención de graves daños Participación social Participación crítica	Integridad física Afiliación A Control sobre el entorno A: político
Necesidades básicas	Supervivencia Salud física Capacidad cognitiva y emocional Comprensión cultural: profesores Oportunidades para participar Autonomía crítica	Vida Salud corporal Sentidos, imaginación, pensamiento Emociones Afiliación B Sentidos, imaginación, pensamiento Afiliación A y B Razón práctica Sentidos, imaginación, pensamiento
Características de los satisfactores universales	Alimentos y agua Alojamiento protector Entorno no perjudicial Control de natalidad y nacimientos seguros Cuidado sanitario apropiado Infancia segura Relaciones primarias significativas Seguridad física Seguridad económica Educación apropiada	Salud corporal Salud corporal ¿? Salud corporal Integridad corporal ¿? Integridad corporal Emociones Emociones Integridad corporal Control sobre el entorno B: material Sentidos, imaginación, pensamiento
Precondiciones sociales	Derechos civiles/políticos y participación política Derechos económicos/sociales	Afiliación B: protección contra la discriminación Control sobre el entorno A: política También aparece en: sentidos, imaginación, pensamiento Razón práctica Control sobre el entorno B: material También aparece en: afiliación A: instituciones que alimentan la afiliación
(Otros)	¿? ¿? ¿?	Afiliación A: otros Otras especies Capacidad para jugar

Fuente: Gough, Ian. «El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 100 (2007) 192.

12.8 Balance de la investigación de L. Doyal e I. Gough

La indagación de L. Doyal e I. Gough aporta postulados importantes (que compartimos) en el camino de la búsqueda de las fuerzas esenciales. Entre algunos de ellos: a) el posicionamiento político contra el

escepticismo y relativismo de la nueva derecha. Diríamos que hay una conciencia de posicionamiento de clase en la tarea intelectual de ellos. Son conscientes de las coartadas del escepticismo y el relativismo para la dominación ideológica, económica, política y jurídica; b) consideran las necesidades como categoría fundamental de la fuerzas esenciales que mueven a los seres humanos; c) entienden que es preciso articular la universalidad de un conjunto de necesidades finito con la infinitud intercultural de los satisfactores; d) postulan un dinamismo de liberación de la humanidad desde la satisfacción de las verdaderas necesidades en busca de lo óptico (florecimiento) dentro de lo posible en el momento histórico concreto.

Sin embargo, a nuestro juicio, quedan algunas cuestiones pendientes: a) la explicación contra el relativismo es débil: un experimento mental sobre las islas y las epidemias; b) la articulación que hacen entre necesidades y capacidades, que consideran cara y cruz de la misma moneda, termina subsumiendo las capacidades en las necesidades, eliminando la especificidad de las primeras. Para reivindicar el carácter activo de las capacidades, y sortear los señalamientos de recaída en el paternalismo, el mismo I. Gough reconoce que la distinción entre capacidades y funcionamiento que hacen A. Sen y M. Nussbaum puede ayudarles en su búsqueda²⁶; c) mantienen el dualismo de necesidades básicas (y las que se presumen no básicas); d) no se justifica suficientemente, por carecer de una fundamentación antropológico-filosófica y científica, que sean dos (salud física y autonomía) las necesidades básicas universales; e) las necesidades intermedias, en muchos casos, no parecen derivarse ni lógica ni empíricamente de las dos necesidades básicas; f) una parte de la lista de necesidades intermedias es

²⁶ Gough, p. 197.

un conjunto de satisfactores de la salud; g) el propósito u objetivo universal y las necesidades básicas serían lo mismo; h) algunas necesidades intermedias vendrían a ser necesidades básicas²⁷.

²⁷ Boltvinik Julio, vol. I, pp. 236-39.

Capacidades: Sabina Alkire (1969--)

Sabina Alkire nace en Gottingen, Alemania. Se gradúa en sociología, luego realiza estudios de teología y se doctora en economía del desarrollo. Es profesora de la universidad de Oxford y Notre Dame, entre otras. Es directora del OPHI. Autora de numerosos trabajos relacionados con nuestra indagación, cabe mencionar entre ellos: *Measures of Human Development: Key concepts and properties* (2016), *The capability approach and well-being measurement for public policy* (2016), *Counting and Multidimensional Poverty Measurement* (2011), *The Capability Approach as a Development Paradigm* (2009), *A Normative Framework for Development* (2009), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications* (2008), *Structural Injustice and Democratic Practice: The Trajectory in Sen's Writings* (2006), *Needs and Capabilities* (2005). En 2002 publica *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Su trabajo en economía busca la aplicación de la obra de A. Sen al desarrollo y la medición de la pobreza¹.

¹ Sabina Alkire and Séverine Deneulin, 'A Normative Framework for Development', in *An Introduction to the Human Development and Capability Approach* (Routledge, 2009), pp. 25–35; Sabina Alkire and James Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', *Journal of Public Economics*, 95:7–8 (2011), 476–487; Sabina Alkire and James Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', *Journal of Public Economics*, 95:7–8 (2011), 476–487; Enrica Chiappero Martinetti, *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach* (Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2009); Alkire, 'Measures of Human Development'; Sabina Alkire, 'Needs and Capabilities', *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 57 (2005), 229–252; Sabina Alkire, 'Structural Injustice and Democratic Practice: The Trajectory in Sen's Writings', in *Transforming Unjust Structures The Capability Approach* (Springer, 2006), pp. 47–61; Sabina Alkire, 'The Capability Approach and Well-Being Measurement for Public Policy', 2015; Sabina Alkire, 'The Capability Approach as a Development Paradigm', *Material For*, 2003; Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash, and Sabina Alkire, 'The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications', 2008; Alkire, *Valuing Freedoms*.

13.1 Relativismo en las necesidades y capacidades en el pluralismo liberal absoluto

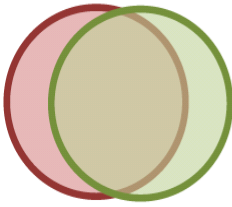
El escepticismo epistemológico y el relativismo cognitivo y axiológico² consecuente, denominador común compartido en la tradición liberal, lleva a la autora a sostener, siguiendo a D. Wiggins, el relativismo de las necesidades básicas porque: a) dependen de cada manera de entender el bienestar; b) de la comprensión de cada cultura e individuo; c) de las posibilidades factibles en cada tiempo. Lo mismo ocurre con las capacidades. Por ello, la autora, en línea con A. Sen, no ofrece una lista de las capacidades como constantes sociales universales³. Sin embargo, ella no cree que esto sea contradictorio con afirmar que se puede encontrar un conjunto de necesidades básicas cuya insatisfacción constituya pobreza absoluta, así como un conjunto de capacidades básicas indispensables para el florecimiento humano, aunque no sean suficientes⁴. Su pretendida salida del relativismo epistemológico hacia un cierto “objetivismo” axiológico lo hace a través de diálogo en un proceso de participación democrática: *el desarrollo humano por el pueblo, del pueblo y para el pueblo*. En estos espacios de diálogo cree que se puede encontrar criterios para diferenciar lo que es desarrollo humano de lo que no lo es, porque es consciente de que las personas y los grupos a veces valoran cosas destructivas como la exclusión, la violencia o la dominación⁵.

² Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 164.

³ Alkire, *Valuing Freedoms*, pp. 160–61.

⁴ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 166.

⁵ Alkire, p. 25.



How Values Enter

Capabilities are the intersection of what people value (red) and what people have reason to value (green).

Fuente: Sabina Alkire, , 'Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts' ((Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010) 25

13.2 La perspectiva de las capacidades

Su perspectiva de las capacidades sostiene que el objetivo, tanto del desarrollo humano como de la reducción de la pobreza debe ser la capacidad que tiene la gente de disfrutar de modos de ser y hacer valiosos. Las personas deben acceder a los recursos positivos que necesitan para tener las capacidades que posibilitan su florecimiento humano. Las personas deberán ser capaces de poder hacer las elecciones que les importan⁶. Esta perspectiva de S. Alkire subsume las necesidades en las capacidades. Con todo, define una categoría, “la necesidad básica”, como aquella cuya insatisfacción generación de un daño absoluto; y distingue ese concepto de las apetencias, de las necesidades, de los deseos o las preferencias⁷.

El enfoque de las capacidades de S. Alkire debe, a su juicio, incorporar “el menú completo” de las opciones que tienen las personas. Esto quiere decir que el objetivo a largo plazo consiste en incrementar las capacidades básicas sin reducir el conjunto total de capacidades. Para ello propone: a) identificar los objetivos a largo plazo de capacidades valiosas y estrategias; b) trabajar en el corto plazo en establecer realizaciones instrumentales para aquellos objetivos; c) implementar una estrategia tal que las

⁶ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 2.

⁷ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 157.

libertades negativas serán salvaguardadas; d) mitigar la contracción de las más amplias capacidades que ocurre como resultado de expandir las necesidades básicas, y cuando sea posible permitir la expansión de ambas⁸.

13.3 Otras dimensiones del florecimiento humano más allá del ingreso

S. Alkire, compartiendo también la crítica de A. Sen al utilitarismo, defiende que el florecimiento humano tiene otras dimensiones que van más allá de la mera generación de ingresos, como, por ejemplo, el empoderamiento, el conocimiento, y el trabajo con sentido⁹. A su juicio, la agenda de hoy en la lucha por el desarrollo o florecimiento humano y contra la pobreza reclama incluir aspectos como: el ecosistema, la gobernanza, la democratización, la paridad de género, los derechos humanos, la libertad de la violencia¹⁰. Para añadir o quitar una dimensión que se puede considerar valiosa¹¹, la autora recurre al ejemplo de los criterios establecidos por Finnis, Grisez y Boyle, en *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends* para evaluar el conjunto de razones para la acción: a) la dimensión debe ser tal que pueda contar como razón para una acción; b) la dimensión debe ser irreductible; las dimensiones son razones para la acción que no necesitan más razones; c) las dimensiones deben representar razones completas para actuar; d) las dimensiones no son virtudes cualidades personales, sino valores básicos que los pueblos buscan para su florecimiento humano¹². S. Alkire no ofrece en *Valuing Freedoms* una lista de dimensiones como lista única. Más bien, metodológicamente, de modo inductivo y experimental, va probando

⁸ Alkire, *Valuing Freedoms*, pp. 180–81.

⁹ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 2.

¹⁰ Alkire, 'Measures of Human Development', p. 1.

¹¹ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 291.

¹² Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 74.

algunas dimensiones en diferentes casos de estudio empírico. Las utilizadas en esas ocasiones fueron¹³:

1) la vida/salud/seguridad
2) la seguridad
3) el conocimiento
4) las relaciones sociales
5) un trabajo con sentido y ocio
6) empoderamiento/participación/razón práctica
7) religión y espiritualidad
8) medioambiente
9) autointegración/paz interior

En 2010, S. Alkire elabora el trabajo *Human development: Definitions, critiques, and related concepts* como preparación para el Informe de Desarrollo Humano del PNUD de 2010. En esta indagación, la autora identifica las *dimensiones*, que diferentes informes de la PNUD, desde 1990, han considerado como componentes del desarrollo humano; ello de modo flexible y sin establecer una lista fija. Constata que salud, educación y nivel de vida siempre aparecen. El conjunto de las dimensiones identificadas abarca¹⁴:

• Salud y vida
• Educación
• Decente nivel de vida
• Libertades políticas y libertades procesales
• Creatividad y productividad
• Medioambiente
• Social y relacional
• Cultura y artes

¹³ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 291.

¹⁴ Sabina Alkire, 'Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts' (Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010), p. 9.

Table 2: Dimensions mentioned in different reports

Dimensions mentioned in HDR by year	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	04	05	07	09
Long healthy life	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Knowledge	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Resources for decent std of life	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Political freedom	X	X						X							X			X
Guaranteed Human Rts	X					X	X		X	X								
Self Respect	X					X	X		X	X								
Good physical environment		X	X		X													
Freedom of Action & Expression			X															
Participation				X	X							X						
Human Security				X			X											
Political, Social & Econ Freedoms						X		X	X	X								
Being creative						X		X	X	X	X							
Being Productive						X		X	X	X	X							
Freedom							X	X										
Democracy							X											
Dignity & Respect of others								X										
Empowerment									X		X							
A sense of belonging to a community									X	X	X							
Security											X							X
Sustainability											X							
Enjoying political and civil freedoms to participate in the life of one's community.													X					
Cultural liberty															X			
Social & Political Participation																X		
Civil & Political Rights																	X	

Fuente: Sabina Alkire, 'Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts' (Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010), p. 9

La autora considera que el fin del *desarrollo humano* está *dirigido* a aumentar las libertades de 'hacer' y 'ser' lo que los pueblos valoran y tienen razón de valorar. El desarrollo es empoderamiento global en un planeta compartido y centrado en los pueblos.

El desarrollo humano es *multidimensional*, interdependiente, holístico e interconectado en sus componentes. Sin embargo, el corazón se encuentra en las cuatro "libertades esenciales", que además se convierten en medios para otras más oportunidades: a) poder disfrutar de una vida larga y saludable; b) conocimiento; c) disfrutar de un decente nivel de vida; d) decidir sobre el proyecto personal de vida. Además de las entrañas de esta alma o espíritu (burgués), la autora considera también otras libertades mundialmente compartidas; e) un nivel de vida seguro y con sentido; f) relaciones de cuidado y dignificantes; g) la protección contra la violencia y los delitos; h) actividades espirituales, culturales y artísticas; i)

participación en las actividades políticas y comunitarias; j) autorrespeto; k) bienestar emocional.

El sujeto del desarrollo humano es *por el pueblo, del pueblo y para el pueblo*. A su juicio (eliminando las contradicciones de clase) es el pueblo “pobres y ricos”, ambos, individualmente y colectivamente los creadores del desarrollo humano. El desarrollo humano no ve a los pueblos como víctimas sino como empresarios, emprendedores, agentes activos. Esto les ayuda a los pueblos a ayudarse a sí mismos.

Los pueblos, en su desarrollo humano, establecen prioridades de actuación. En su opinión, estas urgencias son: 1ª la reducción de la pobreza; 2ª la igualdad; 3ª la eficiencia; 4ª la voz y la participación; 5ª la sustentabilidad; 6ª el respeto de los derechos humanos; 7ª el bien común¹⁵.

1ª la reducción de la pobreza;

2ª la igualdad;

3ª; la eficiencia;

4ª la voz y la participación;

5ª la sustentabilidad;

6ª el respeto de los derechos humanos

7ª el bien común

¹⁵ Sabina Alkire, 'Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts' (Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010), p. 27.

¿Qué es el desarrollo o el florecimiento humano?

Human Development Defined

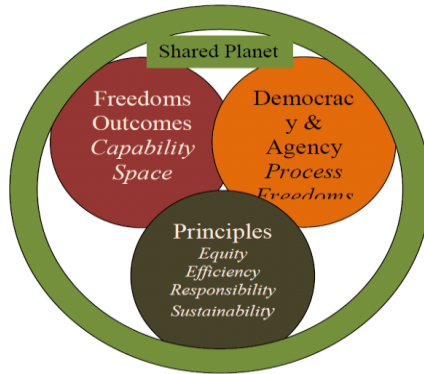
Human development aims to enlarge people's freedoms to do and be what they value and have reason to value. In practice, human development also empowers people to engage actively in development on our shared planet. It is people-centered. At all levels of development, human development focuses on essential freedoms: enabling people to lead long and healthy lives, to acquire knowledge, to be able to enjoy a decent standard of living and to shape their own lives. Many people value these freedoms in and of themselves; they are also powerful means to other opportunities.

Human development also encompasses other worthwhile freedoms associated with human well-being in both developing and industrialized nations. The emphasis and particularities vary but often include secure, safe and meaningful livelihoods; caring and dignified relationships; protection against crime and violence; artistic, cultural and spiritual activities; participation in political and community activities; self-respect; and emotional well-being.

Human development is development *by* the people, *of* the people and *for* the people. For it is people, both poor and rich, as individuals and in groups, who create human development. So human development empowers people to be responsible and innovative actors. Because human development views people not as passive victims but as entrepreneurs and active agents, it helps people to help themselves.

Human development sets priorities among goals using several principles at the same time. Commonly used principles include poverty reduction, equity, efficiency, voice and participation, sustainability, respect for human rights and fostering the common good.

Human development is multidimensional and its components are interconnected. Thus analyses and policies to advance human development take a holistic view. They identify how powerful means such as economic growth best advance human development across time. They clarify the sequence and type of investments that expand key capabilities most effectively. And they engage in periodic public debate about values and priorities.



OPHI Working Paper 36

www.ophi.org.uk

Fuente: Sabina Alkire, 'Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts' (Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010) 27.

13.4 Lista de capacidades

A Sabina Alkire no le preocupa especialmente contar con una lista de capacidades. Entre otras cosas porque, como hemos indicado, comparte el escepticismo epistemológico liberal. Juzga que es más “práctico” contar

con una lista tentativa que se puede ir modificando desde los casos concretos¹⁶.

13.5 El método de medición de la pobreza

Para abordar la medición de la pobreza, la autora asume la perspectiva de las capacidades como más amplia y más rigurosa que el enfoque de las necesidades. Ahora bien, a la hora de la operatividad de la teoría entiende que se pueden utilizar muchas de las prácticas y procesos desarrollados en el enfoque de las necesidades para identificar y atender a los pobres y la pobreza¹⁷. Más allá de este reconocimiento general, para la medición, S. Alkire postula que el enfoque en las capacidades hace explícitas algunas asunciones implícitas sobre el valor de la elección, de la participación, así como del disvalor de la coerción¹⁸. A diferencia de A. Sen, que en *The Living Standard* asume que las capacidades no pueden ser directamente observadas y por tanto su medición complicada por la cantidad de datos necesarios, S. Alkire se adentra en una propuesta metodológica de medición que pretende ir más allá de las meras “presunciones” de A. Sen¹⁹. En la búsqueda de esta propuesta de medición de la pobreza, S. Alkire encuentra que los indicadores que se puedan proponer deben tener en cuenta algunos requisitos:

- a) los indicadores de las realizaciones pueden, en ciertas circunstancias, aproximarse a los indicadores de las capacidades;
- b) los indicadores de las realizaciones de las necesidades básicas serán menos variables que los indicadores de los productos de las necesidades básicas y podrían por tanto ser más válidos internacionalmente;

¹⁶ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 28.

¹⁷ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 167.

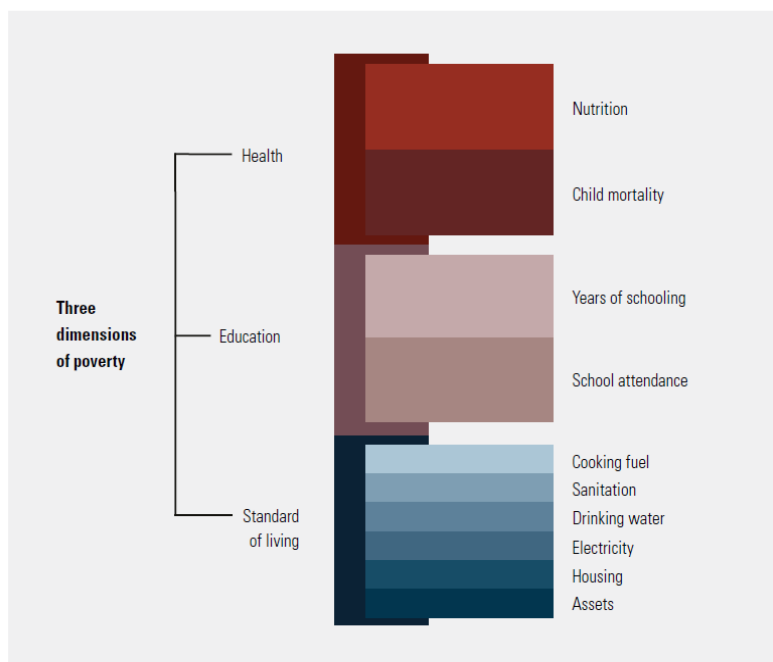
¹⁸ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 170.

¹⁹ Alkire, *Valuing Freedoms*, p. 181.

- c) es bastante improbable que los indicadores de productos válidos internacionalmente existan para las “capacidades sociales básicas”;
- d) es necesaria la información empírica, económica y científica para: 1) determinar la validez de los indicadores; 2) comprobar la asunción que las realizaciones de las necesidades básicas son un indicador adecuado para las capacidades necesidades básicas; 3) especificar mediante la investigación interdisciplinar (*v.gr.* psicológica) e intercultural, las necesidades básicas y la pobreza absoluta de realización; 4) determinar si son válidos los indicadores locales o nacionales de las capacidades básicas sociales; 5) desarrollar indicadores en el ámbito social²⁰.

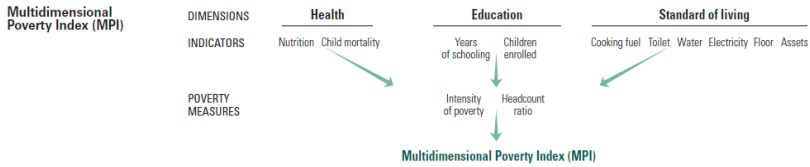
Tomando en cuenta estos requisitos, elabora el siguiente índice de medición multidimensional de la pobreza, que desde 2010 será utilizado por el PNUD:

Structure of the global Multidimensional Poverty Index



Source: Oxford Poverty and Human Development Initiative 2018.

²⁰ Alkire, *Valuing Freedoms*, pp. 186–87.



Fuente: <http://wikiprogress.org/articles/initiatives/multidimensional-poverty-index/>

13.6 Balance de la investigación de Sabina Alkire

La investigación de Sabina Alkire tiene aportes interesantes, entre algunos de los principales: a) la reivindicación de las capacidades como componente esencial del florecimiento humano y de la medición de la pobreza y el desarrollo humano; b) el postulado de que la medición de la pobreza es más que el mero acceso a bienes; dentro de su tradición liberal es consciente de los límites del utilitarismo y su propuesta pretende ir más allá de este; c) es flexible, en la mejor tradición de la apariencia de “tolerancia liberal”, respecto a ir enriqueciendo las listas coyunturales de capacidades para la medición de la pobreza y el desarrollo humano. Sin embargo, entre algunas de las limitaciones que a nuestro juicio refleja su trabajo encontramos: a) subsume las necesidades en las capacidades (común en la estrategia de desmaterialización y virtualización liberal capitalista); b) sigue en la tradición liberal burguesa, axiológica y epistemológicamente escéptica. Como fundamento recurre a la estrategia compartida por J. Finnis —y otros tantos autores de su clase como J. Raz y María José Añón, por citar algunos—, de no caer en la falacia naturalista: el deber no puede brotar del ser sino de una razón que se inclina por bienes premorales (razones “voluntaristas” para la acción). Todos ellos haciendo confesión y reverencia pública de que no violan el dogma de la “falacia naturalista”; c) la medición de pobreza y la riqueza que ofrece sigue siendo dualista, limitada y al servicio de la burguesía.

Sección VI

Necesidades y Capacidades batalla por la naturaleza humana en el Derecho

En esta última sección de la primera parte se presenta dos indagaciones sobre las necesidades y las capacidades desde el campo del Derecho. La primera es de J. Finnis, que intenta hacer comulgar la tradición católica de Derecho Natural con el escepticismo axiológico burgués de D. Hume y sus acólitos. Un trabajo que ha influenciado, como hemos visto, a otros liberales como M. Naussbaum y S. Alkire. La segunda búsqueda es la de M. J. Añón. En este segundo caso también se asume el dogma liberal de la falacia naturalista y se comparte con J. Finnis y J. Raz, entre otros, que las necesidades no tienen fuerza axiológica debitoria sino meramente instrumental, como razones para la acción, en una democracia deliberativa liberal. En la sección no se contrapone una indagación crítica de clase a estas dos seducciones burguesas en el campo del jurídico. La Parte II que sigue tiene también ese objetivo al presentar el derecho insurgente de los pueblos y la Naturaleza desde el paradigma iusmaterialista.

Bienes objetivos premorales y razonamiento: J. Finnis (1944—) ¹

J. Finnis es un jurista nacido en Adelaida (Australia), profesor de Derecho y Filosofía del Derecho. Ha enseñado en las universidades de Oxford (Reino Unido) y Notre Dame (South Bend, Indiana, EEUU), entre otras. Es uno de los principales defensores de la tradición tomista y aristotélica del Derecho Natural en el siglo XX y XXI. Su defensa la hace en la tradición escéptica liberal burguesa, sobre la fundamentación de la moral de D. Hume, buscando evitar ser acusado de caer en la falacia naturalista (obtener el deber ser del ser) y en planteamientos metafísicos². La estrategia propuesta es circunscribir la moral al ámbito de *las razones que se da el ser humano para la acción*. Una estrategia compartida por sus compañeros de seminarios en Oxford (J. Raz, R. Dworkin), o María José Añón, en España. Autor de numerosas obras, las que más nos interesan para nuestra indagación son: *Natural Law and Natural Rights* (1980), *Fundamentals of Ethics* (1983), *Nuclear Deterrence, Morality, and Realismo* (1987), *Moral Absolutes* (1991), *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (1998), *Grounding Human Rights in Natural Law* (2015). La obra de J. Finnis, entre otros autores, ha inspirado en la tradición liberal capitalista las indagaciones de Sabina Alkire y Martha Nussbaum. J. Finnis no aborda de modo directo el sistema de necesidades y capacidades como contenido de la naturaleza humana, pero indirectamente presenta “unos

¹ Este apartado es una adaptación del capítulo correspondiente publicado en *Fundamento de los Derechos Humanos* (Madrid: Nueva Utopía, 2003).

² Jhon Finnis, ‘Grounding Human Rights in Natural Law’, *The American Journal of Jurisprudence*, 2015, 199–225 (p. 203).

bienes objetivos premorales” que por voluntad de la propia razón se convierten en orientación de la acción. Nos interesa este planteamiento porque es una coartada seductora, escéptica y voluntarista de la burguesía liberal (v.gr. transhumanista) y socialdemócrata (J. Habermas) de nuestros días, para seguir apegada a su idealismo clasista.

14.1 La razonabilidad práctica de la acción: conocimiento práctico de lo deseable

El último asiento de la indagación de J. Finnis (su punto arquimédico desde el que construye y mueve todo) es *el dinamismo de la acción*. Se mueve en lo que denomina el orden de la realidad que es objeto de estudio para una parte de la psicología, la historia y la filosofía política³. La acción la entiende como expresión intrínseca de la voluntad de autodeterminación en la elección⁴.

En primer lugar, la acción es práctica en un *conocimiento práctico* anterior a toda antropología o elaboración teórica⁵. Es la virtud de la prudencia aristotélica (Φρόνησις, *phronēsis*)⁶. Por ello, desde el planteamiento de J. Finnis, es equivocado comenzar el intento de fundamentación de los derechos humanos por la justificación de la propia antropología o Teoría del Conocimiento. Quienes así argumentan se equivocan puesto que toda construcción antropológica y elaboración cognitiva es primeramente praxis. Será en un segundo momento reflexivo

³ Como hemos señalado, J. Finnis diferencia cuatro órdenes de la realidad: un orden de naturaleza (un orden que el hombre puede entender pero que no es creado por su inteligencia, y cuyo estudio ocupa a las ciencias naturales); un orden lógico (propio del dinamismo de la investigación y el conocimiento, su estudio ocupa a la lógica, la metodología y la epistemología); un orden de la praxis (propio de las disposiciones, elecciones y acciones, y cuyo estudio concierne a la moral y a la filosofía política); y un orden de la creación humana (propio de poder ‘hacedor’ del ser humano, y que es el objeto de la tecnología, la lengua y la retórica, cf. *Natural Law and Legal Reasoning*: Cleveland State Law Review vol. 38, nos. 1-2 (1990) 5.

⁴ J. Finnis *Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas*, *Thomas: Thomist*, vol.55 no.1 (1991) 18; cf. J. Raz, *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action* (Oxford University Press, 1999) 5; 36-45.

⁵ D. Barnhizer, *Natural Law as Practical Methodology...*, 21.

⁶ Jhon Finnis, ‘Grounding Human Rights in Natural Law’”, *The American Journal of Jurisprudence*, 2015, 199–225 p. 205.

cuando se elabore una explicación racional teórica de la acción. Pretender comenzar la justificación desde la elaboración teórica es un error que no responde a los hechos. En particular, para J. Finnis el punto de partida es el transcurso de la ética, como ética primera; cuando la reflexión y la búsqueda es *en orden a ser capaz de actuar* (en orden a conducir la vida de uno mismo de forma recta, y razonable, en el pleno sentido de la palabra). Para J. Finnis, el carácter práctico de la acción aparece evidente cuando se intenta dar respuesta a la pregunta: ¿qué es lo que hacemos cuando hacemos ética? Entonces, el contenido de la ética aparece como el contenido de las *acciones* mismas⁷; y el conocimiento práctico⁸ aparece como constitutivo de la ética ya que el objeto que se tiene en mente cuando se actúa es precisamente la realización, por medio de las acciones, de los bienes verdaderos y reales, los cuales un ser humano puede obtener y participar⁹. Por ello, para J. Finnis es una reducción entender la ética como deducción de antropologías metafísicas o de intuiciones lejos de la naturaleza y las acciones; y también lo es entenderla como fruto de estados de sentimientos que buscan influir en los motivos de otros mediante la expresión. Finalmente, otra merma es creer que la ética solo reflexiona teóricamente sobre el significado de la expresión; del lenguaje¹⁰. En J. Finnis, el conocimiento de la naturaleza humana no es la base de la ética, antes bien, la ética es camino indispensable para un completo y sano entendimiento de lo que es la naturaleza humana. Es decir, que la ética como acción, como filosofía primera, no es una mera explicación retórica sobre el ser humano, sino la correcta perspectiva para una verdadera filosofía. Ahora bien, J. Finnis tiene cuidado en advertir que no es, el suyo,

⁷ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1983) 1.

⁸ J. Finnis encuentra en G.E.M. Anscombe la perspectiva de renovar el alcance del conocimiento práctico tradicional, cf. G.E.M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwell, 1957) 57.

⁹ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 3.

¹⁰ *Ibid.*, 4.

un fácil recurso al intuicionismo, o a la deducción antropológica o metafísica, sino la opción por examinar el alcance de la objetividad que ofrece el entendimiento práctico de la acción¹¹.

En la acción, el conocimiento es *acción de una sola inteligencia*. La tesis de J. Finnis es esta¹²: “El primer entendimiento que uno tiene sobre el bien humano, y de lo que es digno en los seres humanos de hacer, conseguir, tener y ser, es alcanzado cuando uno está considerando lo que sería bueno, digno de hacer, conseguir, tener y ser”¹³.

Finnis advierte que no debemos confundirnos cuando Aristóteles se refiere a las dos partes del intelecto: la teórica y la práctica¹⁴, o cuando los aristotélicos y tomistas hablan sobre la intelección teórica y la intelección práctica. En su opinión, tanto Aristóteles como Santo Tomás eran plenamente conscientes de que solo tenemos una inteligencia, una sola capacidad de entendimiento. Las diferencias entre conocimiento 'teórico' y 'práctico' son simplemente diferencias operativas. De este modo, uno piensa 'teóricamente' cuando busca discernir la verdad de alguna materia, y lo hace 'prácticamente' cuando lo que busca es descubrir o determinar ¿qué hacer?, ¿qué conseguir?, ¿qué tener? o ¿qué ser?¹⁵ Para J. Finnis, la mayor parte de la actividad del pensamiento o la inteligencia es, en actualidad, tanto teórica como práctica; busca hacer, conseguir, y tener lo que es bueno. Un conocimiento que es *simpliciter* cuando las consideraciones sobre mis actuaciones son aquí y ahora; y un conocimiento *secundum quid* cuando mis consideraciones son más reflexivas, teniendo en cuenta mis compromisos presentes y mis acciones

¹¹ Ibid., 22; *Natural Law and Legal Reasoning*, 1-2.

¹² La dirección de la razón hacia *el deber* de satisfacer deseos naturales es lo que diferencia su posición de las teorías deontológicas, cf. G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, *Practical Principles...*, 101. Un 'término medio' puesto en duda por Francisco Laporta, cf. F. Laporta, J. Finnis y los derechos humanos: Anuario de Derechos Humanos 3 (1985) 709.

¹³ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 12.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, II, 993b20.

¹⁵ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 11.

pasadas; mis compromisos futuros y mis acciones futuras; y los compromisos y acciones de otras personas. J. Finnis, sin embargo, cree que es necesario el uso de la dimensión 'teórica' del entendimiento en orden a evitar el error de quienes, con Hobbes y D. Hume, mantienen que el razonamiento práctico se funda sobre deseos pre-rationales, de los cuales solo cabe decir que los tenemos. En el distanciamiento de este reduccionismo ético coincide con McDowell, Thomas Nagel y David Wiggins¹⁶.

La acción de conocimiento es razón práctica que *identifica lo deseable*. Esto, lo deseable, está en mi pensamiento práctico como una *posibilidad* para que algo bueno sea hecho, conseguido, alcanzado o realizado. Esta concepción de algo como deseable es suficiente motivación para la acción. Razón práctica, entonces, no es simplemente el encontrar caminos de búsqueda de los deseos presentados a la razón de uno de forma independiente y anterior al funcionamiento de la propia inteligencia¹⁷. El razonamiento práctico comienza identificando aquello que es querido, y continúa en la búsqueda satisfactoria de modos de realizar la participación en el 'objeto' querido¹⁸. De esta manera, en J. Finnis, la primera aprehensión de lo que es bueno para nosotros, para nuestras potencialidades como participación en la realización del ser humano¹⁹, es una aprehensión teórico-práctica de lo deseable²⁰.

En la acción es donde se encuentra, por tanto, la realización del ser humano; la felicidad de la vida como plenitud realizante de la actividad práctica. Lo deseable es, por ello, lo que es digno en orden a la promoción

¹⁶ Ibid., 28-29.

¹⁷ Ibid., 11.

¹⁸ Ibid., 35.

¹⁹ Ibid., 21.

²⁰ Ibid., 12.

de un aspecto de la realización humana²¹ (en ella es primordial el mantenimiento y la promoción de la propia identidad como un bien; identidad de la vida en contacto con la realidad frente al mundo de las apariencias, de los sueños, de la ignorancia, y de la ilusión de placeres irreales²²). Para J. Finnis, en la experiencia uno llega a entender que en la opción por un bien, desde la *razonabilidad práctica*, la inteligencia discierne su total contenido y alcance como dicho bien²³. En su dinamismo teórico y práctico, el hombre se enfrenta a una multiplicidad de formas de bien de conseguir la propia realización. Bienes que, con frecuencia, nunca quedarán conseguidos en plenitud o exhaustos por la propia acción del hombre. En este sentido, los bienes son conseguidos y realizados como *participación* de la felicidad.

14.2 Los requerimientos de la razonabilidad práctica

Para J. Finnis, inserto en la tradición del Derecho natural, sostiene el postulado escéptico y cuestionable, de que los bienes prácticos en dicha tradición no son constitutivamente morales sino que expresan los fines generales de la vida humana y solo adquieren fuerza moral cuando son concretados en proyectos, disposiciones y acciones determinadas.

La identificación y concreción de esos bienes humanos se hace mediante los principios o requerimientos de razonabilidad práctica. De este modo, para J. Finnis, los requerimientos de la razonabilidad de la acción práctica siguen el método del Derecho natural²⁴ tradicional de

²¹ Ibid., 38.

²² Ibid., 40-41.

²³ Ibid., 42; cf. J. Raz, *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, 63-66.

²⁴ En J. Finnis, la doctrina del Derecho natural es algo más que mera doctrina. Es una orientación dinámica permanente hacia la aprehensión de los bienes que pueden ser realizados por elección libre, y un rechazo hacia la elección ininteligible con relación a los bienes que están en juego en una situación concreta, cf. J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 366.

derivar la moralidad desde los bienes 'premorales' de la ley natural²⁵. En J. Finnis estos principios o requerimientos son²⁶:

Los requerimientos de la razonabilidad práctica según J. Finnis

1) Los requerimientos metodológicos de la razonabilidad práctica deben guiar y estructurar la búsqueda de los bienes²⁷.

2) Un coherente plan de vida, es decir, plantearse la vida como un todo organizador de las actividades que el sujeto racional hace a lo largo de su existencia. Es irracional –creencia compartida por J. Finnis y Rawls– vivir meramente de momento a momento, a la deriva, sin ningún proyecto específico²⁸.

3) Ninguna preferencia arbitraria entre valores. La concentración en mayor o menor grado sobre una forma básica de bien, en un determinado plan de vida, no debe suponer la exclusión permanente de otras formas de bien. Alejándose de este modo de la teoría del bien de Rawls, J. Finnis cree que, además de los bienes de justicia, libertad, oportunidad, riqueza y autorespeto, debe atenderse a la verdad, al juego, al arte y a la amistad²⁹.

4) Ninguna preferencia arbitraria entre personas, es decir, la búsqueda de la imparcialidad desde la búsqueda de mi bienestar, a través del cual mi participación autodeterminada en los bienes básicos favorece la realización de las formas del bien humano. Ciertamente hay una autopreferencia pero ésta no debe confundirse con el egoísmo³⁰. 5) 'Independencia' y compromiso. Independencia como cierto distanciamiento de cualquier tipo de proyecto comprometido como fanática identificación con él mismo, como si de su realización dependiese el significado de la propia existencia; y el compromiso como fidelidad racional para la realización humana³¹.

6) Una limitada importancia de las consecuencias; eficiencia dentro de la razón. Para J. Finnis este requerimiento indica que no se debe malgastar las oportunidades de realización razonable del plan de vida mediante el uso de métodos ineficientes³². Sin embargo, esto no significa abandonarse a la estrategia moral del razonamiento utilitarista. Para J. Finnis, la maximización de los bienes es irracional, y sin sentido, porque los mismos son inconmensurables³³. Ningún significado del término 'bien' permite su medición y cálculo en orden a la resolución de las cuestiones básicas morales³⁴.

²⁵ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 103.

²⁶ Para Finnis, los principios básicos de razonabilidad práctica desempeñan el papel de los principios intermedios buscados por la tradición. A los que señala en su obra *Natural Law and Natural Rights*, añade uno más en *Fundamentals of Ethics*: 'no elijas bienes aparentes, sabiendo que ellos son solamente las simulaciones de bienes reales incluso cuando dichas simulaciones provocan emociones, experiencias o satisfacciones reales'. La gradación de los mismos, la mayor o menor fortuna en la determinación de situaciones concretas, no son argumento para relativizar su importancia, y su necesidad, a la hora de establecer normas y obligaciones, cf. J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 75-76.

²⁷ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 100-103.

²⁸ *Ibid.*, 103-104.

²⁹ *Ibid.*, 106.

³⁰ *Ibid.*, 107.

³¹ *Ibid.*, 110.

³² *Ibid.*, 111.

³³ *Ibid.*, 113-114; cf. *Natural Law and Legal Reasoning*, 9-11; Apoyando dicho carácter, pero afirmando a la vez la posibilidad moral de decisión entre ellos, se manifiesta D. Luban, cf. *Incommensurable values, Rational Choice and Moral Absolutes*: Cleveland State Law Review 38 (1990) 65-84.

³⁴ Según J. Finnis, los utilitaristas no ofrecen ninguna razón para preferir el altruismo al egoísmo, o la preocupación reducida a una familia, partido, clase, país o iglesia. El mismo Bentham osciló durante toda su vida en considerar si el utilitarismo significaba maximizar su propia felicidad o la felicidad de todo el mundo. Desde el utilitarismo no

7) Respeto por cada bien básico en cada acto. Esto significa, en J. Finnis, que no se debe elegir como actuación nada que dañe o impida la realización o participación en alguna de las formas básicas de bien humano³⁵. Cada uno de ellos es objetivamente básico, primario e incommensurable con los otros respecto a su importancia. Es decir, que el daño causado indirectamente a un bien básico por la elección de un acto que promueve alguno de ellos es diferente, y moralmente aceptable, de aquella conducta dirigida directamente e inmediatamente a empobrecer un bien básico o dañarlo³⁶. Para J. Finnis, la incommensurabilidad de los valores y aspectos de la realización de la persona humana nunca puede ser subordinada a cualquier proyecto o compromiso; aquellos son estrictamente inviolables³⁷. Este requerimiento no actúa aisladamente sino en armonía con el resto, y J. Finnis lo formula: 'no elijas directamente contra un valor básico'³⁸.

8) El requerimiento del bien común como el requerimiento que favorece y estimula la comunidad.

9) Y seguimiento de la propia conciencia, como el proceder en la dignidad de ser respetado y respetarse, incluso desde el error, cuando se busca por sí mismo la realización en cada acto³⁹.

Para J. Finnis estos requerimientos de razonabilidad de la acción práctica son criterios objetivos⁴⁰ para distinguir en la deliberación racional lo razonable de lo no razonable⁴¹, y para distinguir entre la actuación moralmente recta y equivocada. Para él, los requerimientos son auténticos principios morales de Derecho Natural y completan los primeros bienes *premorales* de Dn que describen las formas básicas de los valores humanos⁴². El fruto del dinamismo de estos principios es la moralidad, entendida como la reducción del daño social; el incremento del bienestar; el incremento de la armonía social; la universalización del proceder; la

existe posibilidad de crítica al cínico que decide conseguir su propia maximización de felicidad sin atender al bienestar de los otros, o incluso a su costa, cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 115-116.

³⁵ Para J. Finnis, los bienes básicos y los principios de razonabilidad práctica son las únicas guías que tenemos como humanos, cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 119.

³⁶ Finnis usa el término 'promoción' y 'empobrecimiento' para hablar del sentido del dinamismo de los valores y principios prácticos, cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 120.

³⁷ *Ibid.*, 121.

³⁸ *Ibid.*, 123.

³⁹ En *Nuclear Deterrence, Morality Realism*, J. Finnis, Grisez y Boyle modifican algunas de las concreciones de exigencias de la razonabilidad práctica, cf. J. Finnis, J. Boyle y G. Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality Realism*, 285-287.

⁴⁰ Para J. Rodríguez-Toubes, nos encontramos con un 'relativamente justificado' conjunto de principios prácticos supuestamente autoevidentes, y de reflexiones supuestamente exigidas por la racionalidad, cf. J. RODRÍGUEZ-TOUBES, *El iusnaturalismo de J. Finnis*: Anuario de Filosofía del Derecho, 10 (1993) 375-406; cf. J. Finnis, *On Reason and Authority in Law's Empire*: Law and Philosophy 6 (1987) 357-380.

⁴¹ G. B. Bradley-R. George, *The New Natural Law Theory: A Replay to Jean Porter*: American Journal of Jurisprudence 39 (1994) 305; 307.

⁴² C. Covell, *The Defence of Natural Law*, 201.

realización del individuo; la preservación de la libertad y la identidad personal; y la promoción de la razonabilidad práctica⁴³.

14.3 Los bienes humanos básicos premorales

La función que podría tener para movilizar la acción de los seres humanos la materialidad del sistema de necesidades y capacidades no está presente en J. Finnis por su escepticismo cognitivo y axiológico, propio de la escuela o la secta burguesa de D. Hume. En su lugar J. Finnis coloca los “bienes básicos premorales”. A su juicio, el bien que moviliza la acción ha sido identificado diferentemente a lo largo de la historia del pensamiento. La utilidad, el dinamismo binario de placer/dolor, el poder del Estado o del soberano, el conocimiento, Dios, la posesión, la razón, y la explicación de la propia existencia han sido algunos de los fines más frecuentemente buscados⁴⁴. En J. Finnis, el bien, en sentido amplio, es aquello que una persona puede desear⁴⁵, y no tiene otro contenido que la realización de los bienes básicos⁴⁶.

La fundamentación de los derechos humanos de J. Finnis gira sobre un conjunto de bienes básicos que configuran el bien común⁴⁷ como formas básicas de realización humana⁴⁸. Estos bienes básicos promueven la realización de la persona humana, no únicamente para sobrevivir, sino para la plenitud. Estas formas básicas son bienes intrínsecos que han de

⁴³ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 127; cf. L. Batnitzky, *A seamless web? John Finnis and Joseph Raz on practical reason and the obligation to obey the law*: Oxford Journal of Legal Studies v 15 (1995) 153-75; 160-165.

⁴⁴ D. Barnhizer, *Natural Law as Practical Methodology...*, 33.

⁴⁵ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 277.

⁴⁶ *Ibid.*, 284.

⁴⁷ Sobre el tema puede verse: G. Froelich, *Ultimate End and Common Good + Aquinas, Thomas Discussion of Extrinsic Principles from Question-90 of The Prima-Secundae of the 'Summa Theologiae', the So-Called Treatise-on-Law: Thomist*, vol.57 no.4 (1993) 609-619; J. Jolivet, *Questions by Thomas, Saint on Law and Politics or the Good Usage of Dialogue: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, vol.114 no.3 (1989) 392-393; M. J. Kaufman, *The Value of Friendship in Law and Literature: Fordham Law Review*, vol.60 no.4 (1992) 645-713; M. C. Murphy, *Natural Law, Impartialism, and Others Good + Argument and Response to Impartialist and Eudaimonist Theories and Principles of Practical Reason in Thomistic Moral Philosophy: Thomist*, vol.60, no.1 (1996) 53-80.

⁴⁸ Finnis- Boyle- Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 277.

ser buscados y aprehendidos. Ellos dan la razón para la elección valiosa sin una razón previa⁴⁹. Siete son las formas en que se manifiestan:

Los bienes humanos básicos premorales

1) la vida, particularmente la salud corporal y la liberación del dolor y del daño, y los procesos reproductivos ⁵⁰ ;
2) el conocimiento, entendido como la búsqueda de la verdad por sí misma;
3) el juego, como la participación en actividades sin ninguna razón externa;
4) la experiencia estética, como el disfrute de la belleza;
5) la sociabilidad, como un movimiento de alteridad que se extiende desde la asociación política, en su mínimo posible, hasta el más pleno grado de amistad;
6) la <i>razonabilidad práctica</i> (en un doble carácter) como la capacidad de imponer un orden inteligente y razonable en la deliberación sobre la búsqueda de los bienes básicos;
7) y la religión, que comprende la reflexión metafísica sobre la relación entre los valores humanos y el origen trascendente del orden de las cosas, la libertad humana y la razón ⁵¹ .

J. Finnis defiende una completa aprehensión del bien humano en su universalidad y diversidad, y se distancia de las teorías reduccionistas porque parcializan su acercamiento a dicha realidad⁵². Estas teorías afirman los bienes humanos como materia de gusto, de opinión subjetiva, o de deseo individual antes que como oportunidades de participar en los bienes reales, es decir, de participar en la dignidad de la realización humana⁵³: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, la *razonabilidad práctica* y la religión. Desde la ayuda que le otorga el saber antropológico, él ofrece esta lista de bienes que son

⁴⁹ Ibid., 277-278.

⁵⁰ Cf. J. Finnis, *The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations*: The American Journal of Jurisprudence 42 (1997) 97-134.

⁵¹ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 279-280; C. Covell, *The Defence of Natural Law*, 200.

⁵² Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 278.

⁵³ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 50. Para Bentham, por ejemplo, la naturaleza ha sometido a la humanidad al gobierno soberano del dolor y el placer (pp.1-3). Este es el único criterio: el criterio de utilidad que justifica, últimamente, toda acción moral y legal (pp.35-40) así como la sanción (pp.14-15). Sin embargo, es una afirmación gratuita el identificar la felicidad con el cálculo hedonista de placeres. Y es que dolor y placer lo son ciertamente de la acción, pero de una acción que es de realidad. De manera que no es lo suficientemente radical en el análisis cuando se queda en el sentido binario de la acción. Precisamente la acción oscila entre esos dos soberanos por razón de una 'utilidad' radical: la utilidad de la realización, en el caso de que se nos permita llamarla de este modo, cf. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Edinburgh, 1789).

igualmente básicos, igualmente fundamentales, y sin posibilidad de organizarlos jerárquicamente⁵⁴.

Los siete bienes básicos son pre-morales e inconmensurables⁵⁵ y no se deducen de ninguna explicación descriptiva de la naturaleza humana. Los bienes humanos, que informan los principios permanentes de la razón práctica que organizan la búsqueda de lo que cualquier ser humano podría 'razonablemente querer hacer, tener, o ser'⁵⁶ (bienes básicos que J. Finnis considera ser parte integral de la realización humana) no tienen carácter moral sino que son *pre-morales*⁵⁷. 'Bienes' no significa moralmente bienes. Los bienes objetivos no son valores morales sino cosas que hacen la vida digna; cualidades que generan actividades y formas de vida deseables como 'formas de realización'⁵⁸. Él mantiene que su argumento no viola la distinción entre el 'ser' y el 'deber ser'. No pretende ir por el camino de algunas teorías tradicionales del Derecho natural que intentaron obtener conclusiones prescriptivas de premisas de hecho, especialmente premisas sobre la naturaleza humana. Aceptando la crítica de D. Hume, J. Finnis asume que de la afirmación 'todos los hombres son sociables' no se puede deducir 'debemos buscar la sociedad'. En línea con D. Hume, parece que ninguna descripción de hechos observables sobre la naturaleza humana, en ella misma, puede justificar conclusiones sobre lo cierto y el error, sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que 'es' y lo que 'debe ser'.

En un argumentar diferente y más sutil (escéptico en el fondo) J. Finnis afirma que los bienes objetivos son 'propuestos' por la razón

⁵⁴ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, 51.

⁵⁵ G. Grisez añade que no son imperativos, cf. *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications: Thomist*, vol.52 no.2 (1988) 289.

⁵⁶ C. Covell, *The Defence of Natural Law*, 200.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 368.

práctica como aspectos de la realización humana⁵⁹. Como ocurre en la misma investigación teórica de las ciencias, que presupone principios de razón teórica que no pueden ser demostrados o probados, del mismo modo, los bienes objetivos (v.gr. la amistad) pueden servir como explicación de la acción aunque no se puedan ofrecer razones para justificar su búsqueda. Solo cabe afirmar que quien no se percata de su importancia explica su conducta como no razonable. Además, con respecto al bien objetivo del conocimiento, J. Finnis ofrece un argumento adicional: la *autocontradicción*, puesto que quien niega que el conocimiento es un bien en sí mismo se está refutando en el valor que otorga a su negación.

Los bienes básicos son, además, inconmensurables⁶⁰ para J. Finnis. Alejándose de cualquier tipo de utilitarismo⁶¹, él afirma que debido al carácter inconmensurable de los bienes es absurdo pretender cálculos de maximización (v. gr. no es posible justificar la muerte de una persona por el beneficio que puede generar para el resto). Es por su mismo carácter que los bienes objetivos no pueden ser objeto de comercio entre ellos.

Estos bienes son todos igualmente fundamentales y no forman una jerarquía. El ser humano se realiza por la concentración en el desarrollo

⁵⁹ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 278; J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 376.

⁶⁰ J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 375; Este mismo carácter es el que puede crearles dificultades en armonizar la prioridad de varios de ellos cuando entren en conflicto en la acción práctica, como ha señalado D. Barnhizer, cf. *Natural Law as Practical Methodology...*, 38; 41. Sin embargo, es posible defender la inconmensurabilidad de la elección de los bienes básicos (razón de primer orden) y afirmar que en las elecciones cotidianas entran en juego 'razones de segundo orden' (como la Regla de Oro, o el 'Pauline Principle' de no buscar un mal aunque sea por razón de un bien, etc.) que permiten la acción moral, cf. R. P. George, *Does the 'Incommensurability Thesis' Imperil Common Sense Moral Judgments?* : The American Journal of Jurisprudence 37 (1992) 185-195; "Moral norms are second order reasons for action of a special sort. In situations of morally significant choice, such norms may provide conclusive reasons not to choose certain possibilities, despite the fact that one has, and is aware of, first order reasons to choose those possibilities" (p.191).

⁶¹ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 238-267; 255. Sin embargo, para H. Veatch-J. Rautenberg, el intento de lo que denominan, el trabajo de un solo corazón y una sola mente de 'Griffinboyle', no consigue alejarse de los 'utilitarian impartialists' y sí lo hacen, curiosamente, de Santo Tomás, en la comprensión del 'bien' y el 'valor', cf. *Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral-Philosophy Rest on a Mistake: Review of Metaphysics*, vol.44 no.4 (1991) 807-830.

de alguno de ellos sin poner en riesgo los demás⁶². Estos bienes, en su conjunto, se convierten –para J. Finnis– en formas básicas de la razón práctica y en fundamento de su teoría de la justicia, los derechos humanos, la ley⁶³; y el contenido del bien común.

14.4 El bien común

El bien común es el establecimiento de las condiciones que *capacitan* –en cercanía con la teoría de las capacidades de A. Sen y su escuela– a los miembros de la comunidad a conseguir objetivos razonables por ellos mismos. Esta concepción de bien común tiene diversas implicaciones. Una de ellas es lo que J. Finnis llama principio de ‘subsidiarity’⁶⁴. Este principio afirma que es una recta función de la comunidad ayudar a los individuos a ayudarse a sí mismos, y asistirlos en la búsqueda de sus proyectos. El bien común no es una preocupación obsesiva por el bienestar de los demás, sino que primariamente es un asunto del cumplimiento de las obligaciones de justicia, el cumplimiento de los contratos, etc. De este modo, el propósito de la comunidad política es procurar las precondiciones esenciales para el ejercicio de la opción razonable de sus ciudadanos; no es su cometido el hacer las elecciones básicas por todos ellos. La única limitación a dichos proyectos personales de vida es que sean proyectos

⁶² J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 377.

⁶³ *Ibid.*, 367.

⁶⁴ En J. Finnis, la prohibición de toda ‘preferencia arbitraria entre personas’ es consistente con ‘la razonable auto-preferencia’. Ello es posible por la negación del cómputo utilitarista del bienestar medio. Sin embargo, N. E. Simmonds cree que el argumento de J. Finnis, en este punto, descansa en una restrictiva noción de ‘bien común’, lo cual le lleva más cerca de las ideas liberales del Derecho y la justicia de lo que en un principio podía esperarse. ‘El principio de subsidiaridad’ significa, también, que la teoría política de J. Finnis se acerca al liberalismo: aunque se basa en una concepción de bien, no sanciona la imposición de esta concepción sobre los individuos. En segundo lugar, en la introducción de la noción de ‘gusto o deseo’ en la elección de los planes de vida de cada individuo, J. Finnis termina acercándose a la perspectiva de Hume que niega al comienzo de sus planteamientos. Si la amistad es un bien objetivo y una persona tiene razón para seguir la amistad sólo si tiene gusto por ella, poca diferencia hay entre esto y decir que uno tiene razón para buscar algo solamente por el mero deseo de ello mismo, cf. N. E. Simmons, *Central Issues in Jurisprudence, Justice, Law and Rights* (London: Sweet&Maxwell, 1986) 63-74. En opinión de R. P. George, el análisis ‘instrumental’ de bien común que realiza J. Finnis no le acerca al liberalismo, sino que le hace no paternalista, cf. R. P. George, *The Concept of Public Morality: The American Journal of Jurisprudence* 45 (2000) 17-31; 28-31.

coherentes, y elegidos atendiendo a las propias circunstancias, capacidades y gustos, sin que sea un obstáculo el que dicha opción vital se concentre en algunos bienes en lugar de otros. Así, el hecho de que 'mi bienestar' sea el primer objetivo no es porque sea más digno o valioso que el de las demás personas, sino porque mi propia búsqueda es el camino por el cual yo puedo asegurar la realización de los bienes objetivos.

14.5 La moralidad del razonamiento práctico (en la tradición del escepticismo ético)

En J. Finnis, el primer principio de la moralidad es ser completamente racional en las acciones: en la acción voluntaria hacia los bienes humanos, y la evitación de lo que es opuesto a ellos, uno debe escoger aquellas posibilidades compatibles con la realización integral humana⁶⁵. Es formulado del siguiente modo:

“In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with integral human fulfillment”⁶⁶.

De este principio no se pueden derivar normas morales específicas de forma inmediata. La derivación solo será posible mediante los principios intermedios como la 'regla de oro', el principio de universalidad, etc.⁶⁷

En particular, J. Finnis afirma que el bien objetivo de la amistad lleva a la esfera de la moralidad. Amistad implica algo más que una mutua diversión, implica cuidado por el bienestar de las otras personas. El completo egoísmo, que considera a todos las demás como medios de su

⁶⁵ J. Finnis, *Natural Law and Legal Reasoning*, 3.

⁶⁶ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 283. La realización es entendida en sentido comunitario y no individualista. G. Grisez, *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications*, 286.

⁶⁷ Finnis-Boyle-Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 284; 287; 288; 291-94; J. Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts*, 373; ID, *Natural Law and Legal Reasoning*, 3-4; 11.

propia satisfacción, conduce a la pobreza de una vida sin amistad. La amistad y la comunidad son formas del bien objetivo de la sociabilidad; la comunidad política es análoga a la amistad. De este modo, la realización de los bienes objetivos nos conduce, más allá de la exclusiva preocupación de nosotros mismos, hacia la preocupación por la comunidad; a la preocupación por el bien común. Un bien común al que también llega J. Finnis por la fuerza del razonamiento práctico que excluye las diferencias arbitrarias entre personas, e implica aceptar que los bienes básicos pueden ser disfrutados por cualquier ser humano⁶⁸.

En la moralidad de la acción racional, un aspecto de especial alcance discutido por J. Finnis es la cuestión de la inferencia de normas desde los hechos en la acción. Para J. Finnis, el *deber ser* (*ought*) moral no es derivado del ser. Si el conocimiento teórico es conocimiento sobre lo que 'es', el conocimiento práctico es conocimiento sobre lo que 'is to be'. El deber moral 'ought' brota del ordenamiento del conocimiento práctico a los bienes básicos en busca de la realización. La fuente del 'is to be' es, solo en parte, un factor externo referido a una realidad que lo trasciende. Una realidad transcendente a la razón práctica y que es significada por el término 'bien': 'Good is to be done and pursued'⁶⁹. Sin embargo, la realización no es un orden de realidad previamente dada a la razón, ni una estructura interna del razonamiento práctico⁷⁰.

J. Finnis afirma que la tradición de Derecho natural tomista ha respetado la imposibilidad de la inferencia del 'deber ser' desde el 'es'. Respondiendo a J. Stone, mantiene que los iusnaturalistas no han necesitado intentar tal derivación⁷¹. Citando a Santo Tomás de Aquino, J. Finnis asegura

⁶⁸ Cf. J. Finnis, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 60.

⁶⁹ G. Grisez, *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications: Thomist*, vol.52 no.2 (1988) 287.

⁷⁰ *Ibid.*, 274; 277.

⁷¹ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 33.

que este autor –respecto a los primeros principios de Derecho natural– los considera indemostrables. Estos no son inferidos de principios especulativos; ni inferidos de los hechos; tampoco son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana; o sobre la naturaleza del bien y del mal; o las funciones del ser humano; o inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza o cualquier otro tipo de concepción de esta. Son principios no inferidos y no derivados de nada⁷². Las formas básicas del bien, desveladas por la *razonabilidad práctica*, son lo que es bueno para el ser humano con respecto a la naturaleza que tiene. La experiencia de las propias inclinaciones es la que da comienzo a esta *razonabilidad práctica* y no un entendimiento basado en la psicología, la antropología o la metafísica. Por *un simple acto de no-inferencia* uno descubre el objeto de la inclinación que experimenta como una forma general de bien para sí mismo y para los demás. Por consiguiente, en opinión de J. Finnis, no se puede acusar a Santo Tomás de inferir el 'es' del 'deber ser'.

Sin embargo, que la moral no se pueda deducir del 'ser' no significa, en J. Finnis, que la moral no tenga raíces en la naturaleza humana. Quien realiza acciones guiadas racionalmente conoce por naturaleza los primeros principios del razonamiento práctico, y desea, por naturaleza, los bienes a los que dirige este conocimiento práctico⁷³. La cuestión clave para descubrir lo que es moralmente correcto o incorrecto es preguntarse por la concordancia con la naturaleza humana. Esta pregunta lleva a los primeros principios no-derivados de la *razonabilidad práctica* que hacen referencia al bien humano. Pero J. Finnis afirma que las categorías primarias para Santo Tomás son el bien y la 'razonabilidad'; lo 'natural' es, desde el punto de vista de la ética de Santo Tomás, un apéndice

⁷² Ibid., 34.

⁷³ G. Grisez- J. Boyle - J. Finnis, *Practical Principles...*, 99-151; cf. J. Finnis, *Natural Law and the Ethics of Discourse: The American Journal of Jurisprudence* 43 (1998) 68.

especulativo añadido por la reflexión metafísica⁷⁴. En Santo Tomás, el criterio de conformidad o disconformidad con la naturaleza humana es la 'razonabilidad'. De modo que lo que es contrario a la razón es contrario a la naturaleza del ser humano, y lo que es razonable está en acuerdo con la naturaleza humana. El bien del ser humano es estar en acuerdo con la razón, y el mal humano es estar fuera del orden de la 'razonabilidad'. Un criterio que sirve, por otra parte, para diferenciar el vicio de la virtud.

J. Finnis encuentra un paralelismo en la distinción aristotélica de Santo Tomás entre razón especulativa y práctica, y el contraste entre hechos y normas; 'es' y 'deber ser'⁷⁵ en D. Hume y Clarke. D. Hume había sentenciado:

“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it

⁷⁴ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 36.

⁷⁵ La separación entre el 'ser' y el 'deber ser', en Finnis, ha recibido las críticas de H. Veatch. En su opinión, la estrategia seguida por Finnis de mantener la separación entre ambos es equivocada. H. Veatch cree que el 'deber' no procede por derivación del 'ser' en la tradición del Derecho natural, sino que el mismo 'es' tiene ya en su propia naturaleza el 'deber'. Él cree que es Hume quien comete un error al no entender de forma más rica y amplia el significado del 'es'. El modelo restrictivo 'geométrico' de las ciencias naturales construye una imagen de la naturaleza humana incapaz de entender correctamente la relación debitoria. Por otro lado, él cree que el énfasis puesto por Grisez y Finnis en la escisión entre el entendimiento práctico y el entendimiento teórico impide la reconciliación entre la ética y la metafísica, la naturaleza y la moral. Finnis responde a las críticas de H. Veatch afirmando que, contrariamente a lo que éste último cree, él considera que la moral y la ética tienen alguna base en la naturaleza o en los hechos; que los principios éticos tienen algún asiento en los hechos y en la naturaleza; que existe una relación entre la metafísica y la ética; que los principios de la moral y de la ética son, en algún sentido, principios de la naturaleza; que los fines verdaderos son fines dirigidos a la perfección del ser humano. En definitiva, parecería que si J. Finnis abandona la 'naturaleza humana' como elemento de fundamentación ética, con ello, queda sin respuesta clara la razón de ser de los 'bienes' y los 'fines' humanos. Cf. H. Veatch, *Natural Law and the 'Is'- 'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez: Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy* (The Catholic University of America Press, 1981) 293-311; cf. J. Finnis, *Natural Law and the 'Is'- 'Ought' Question: an Invitation to Professor Veatch*: Catholic Lawyer, 26 (1981) 266-276; cf. A. J. Lisska, *Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas*: The American Journal of Jurisprudence 36 (1991) 55-71; 56; 58; 70, nota 33; cf. S. W. Ball, *Facts, Values and Interpretation in Law: Jurisprudence from Perspectives in Ethics and Philosophy of Science*: The American Journal of Jurisprudence 38 (1993) 15-61.

should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. ... this small attention would... let us see, that the distinction of vice and virtue is no founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason⁷⁶.

En opinión de J. Finnis, se pueden distinguir dos interpretaciones del pasaje anterior de D. Hume. La primera, extendida desde el final del siglo XIX, es la imposibilidad de derivar conclusiones evaluativas o morales de premisas no morales o meramente descriptivas. La segunda interpretación explica el pasaje de D. Hume como un ataque al racionalismo del siglo XVIII representado en las figuras de Samuel Clarke⁷⁷, J. Butler⁷⁸, y R. Cudworth⁷⁹. Los racionalistas de esta corriente

⁷⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 469-470 [Por las repercusiones del texto lo recogemos en su lengua]; cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 36-37.

⁷⁷ S. Clarke, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion...* (1706, 8th ed. 1732); los antecedentes del pensamiento de Clarke los remonta J. Finnis a Hugo Grocio, *De Jure Belli ac Pacis* (1625), Suárez *De Legibus* (1612), y Gabriel Vázquez *Comentario sobre Santo Tomás* (1605). 'Lo que nosotros estamos diciendo [en referencia al Derecho natural] tendría un grado de validez incluso si concediéramos lo que no puede ser concedido sin la mayor iniquidad, que no hay Dios, o que los asuntos de los hombres no le afectan a él'; 'Desde [...] que el hombre tiene [...] juicios, los cuales le capacitan para discernir que las cosas son beneficiosas o dañinas [...] Cualquier cosa que es claramente repugnante a tal juicio es de la misma forma contraria a la ley de la naturaleza, es decir, a la naturaleza humana' Grocio, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, para. 11; 'La ley de la naturaleza es un dictado de la recta razón, indicando que un acto, según la conveniencia o no con la naturaleza racional, tiene en ésta una cualidad de infamia moral o de necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido u disfrutado por el autor de la naturaleza: Dios. Los actos con respecto a los cuales una orden existe son en sí mismos *debiti* o *illiciti*, y de este modo son comprendidos como necesariamente queridos o prohibidos por Dios', Grocio, *De Jure Belli ac Pacis*, I, c. i., sec. 10, paras. 1, 2. La influencia de Vázquez y Suárez en Clarke sigue la línea de pensamiento que les lleva a afirmar: en primer lugar, que en el discernimiento del contenido del Derecho natural, el decisivo acto de la razón consiste en discernir preceptos de la forma 'ϕ' no se acomoda a la naturaleza humana, sea la naturaleza racional, y por tanto tiene la cualidad de moralmente error' o 'ϕ' beneficia a la naturaleza racional humana y por tanto tiene la cualidad moral de rectitud; y si 'ϕ' es el único acto posible en un contexto determinado, tiene entonces la cualidad adicional de necesidad moral y ser debida, cf. Vázquez, en *Primam Secundae*, disp. 90, c. 3; disp. 97, c. 3; Suárez, *De Legibus*, Libro II, c. 7, paras. 4-7; c. 5, paras. 4-5; c. 6, para. 17. Sin embargo, para Santo Tomás lo decisivo, en el discernimiento del contenido del Derecho natural, es el entendimiento que uno tiene de las formas básicas del bienestar humano como deseables y potencialmente realizables. Principios básicos que no son todavía morales pero que al orientar la acción, y persuadirla, lo hacen del acto mismo del entendimiento práctico. Santo Tomás, a diferencia de Suárez y Vázquez, no cree que la obligación sea, esencialmente, el efecto de un acto de la voluntad de un superior ordenada a mover la voluntad de un inferior, sino que la obligación es la necesidad racional de algunos medios para un fin u objetivo determinado, sea éste la vida, la amistad, etc. Mientras Santo Tomás utiliza los términos fin y bien, en Suárez y Vázquez, prácticamente, es reemplazado por los términos certeza y error, cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 38-48.

⁷⁸ J. Butler *Fifteen Sermons* (1726) [citado en J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 38; 53].

⁷⁹ R. Cudworth *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* [citado en J. Finnis, *Natural law and Natural Rights*, 38; 53].

afirmaban –en la interpretación de D. Hume– que la virtud no es nada más que la conformidad con la razón; que hay una eterna justeza o no justeza de las cosas, la cual es la misma para cada ser racional que las considera; y que la inmutable medida de la verdad y el error impone una obligación, no solamente a las creaturas humanas, sino también a Dios mismo. El esfuerzo de la obra de Clarke fue, precisamente, deducir las obligaciones originales de moralidad de la necesaria y eterna razón y proporción de las cosas. Es decir, que en perspectiva de los racionalistas, las acciones que son justas y razonables son por tanto obligatorias. El ataque de D. Hume se centrará, entonces, en afirmar que las percepciones racionales de las cualidades morales de la acción no generan, por ellas mismas, una guía o motivación para actuar.

En D. Hume, una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la voluntad a ella. En orden, por tanto, a demostrar que las medidas de certeza y error son leyes eternas, obligatorias para cada mente racional, no es suficiente mostrar las relaciones sobre las cuales están fundadas. Se debe también señalar la conexión entre la relación y la voluntad; y se debe probar que esta conexión es necesaria; que en cada mente bien dispuesta, esta tiene lugar y tiene su influencia. Pero en la naturaleza humana ninguna relación puede nunca, ella sola, producir una acción. Nosotros no podemos probar *a priori* que estas relaciones (de verdad y error), si realmente existieran y fueran percibidas, podrían ser universalmente forzosas y *obligatorias*⁸⁰.

D. Hume está en lo cierto –en opinión de J. Finnis– en su afirmación de que Clarke no llegó a demostrar que el proceder contrario a la justicia no deje de ser ventajoso para uno mismo y sus amigos. El argumento de este no demuestra cómo se hace la transición del *es* a lo que *debe ser*; y

⁸⁰ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 38.

además, olvida que la conducta humana se mueve por deseos, intereses o bienestar⁸¹. Para J. Finnis, la propuesta de Clarke, que participa del enfoque común en el siglo diecisiete entre los teólogos para quienes lo que es cierto y erróneo depende de la naturaleza de las cosas y no de un decreto de Dios, no consiguió ofrecer una justificación de cómo la verdad moral da razón para la acción. No le fue posible porque ignoró la lógica del razonamiento práctico, donde la categoría fundamental es el bien. Un bien que no es necesariamente moral, sino que es buscado y realizado como tal. Clarke buscó la justificación en la lógica del razonamiento especulativo o teórico, en el cual el principio fundamental es la exclusión de la contradicción. Una carencia, en Clarke, de la que también participa D. Hume, quien no consiguió formular una concepción de la razón práctica y de los principios prácticos. En opinión de J. Finnis, a lo más que llega D. Hume es a ofrecer un conjunto inconsistente de respuestas al problema de la relación entre el 'es' y el 'deber ser'. Con todo, J. Finnis reconoce que la crítica humeana dio por finalizado un proceso justificador que dominó la teoría del Derecho natural por más de ciento cincuenta años⁸².

Para J. Finnis es posible elaborar una teoría de la *razonabilidad práctica*, de las formas del bien humano, y de los principios prácticos, tal como la teoría de Santo Tomás apuntó pero dejó pendiente. En esto, J. Finnis defiende a Santo Tomás de la crítica de D. Hume contra la tradición del Derecho natural⁸³. En opinión de J. Finnis, se puede afirmar las

⁸¹ Ibid., 37.

⁸² Ibid., 42.

⁸³ Ibid., 47; Sin embargo, a juicio de J. Goldsworthy, la propuesta de J. Finnis, aunque acierta en afirmar el carácter práctico de la moralidad frente a algún sector neoescolástico, no consigue defender con éxito el carácter objetivo de la misma, y superar el no-cognitivismo. Confunde y no hace la distinción entre 'good (simpliciter)' y 'good for'. A juicio de J. Goldsworthy la moral no puede ser ni objetiva ni prescriptiva porque los principios morales no tienen existencia sino en nuestra mente, y por otro lado, la fuerza para orientar la acción no es otra cosa que el deseo, cf. J. Goldsworthy, *Fact and Value in the New Natural Law Theory*: The American Journal of Jurisprudence 41 (1996) 21-46; 38-39. Su crítica ha merecido la respuesta de R. P. George, para quien el argumento de J. Goldsworthy no ofrece 'razones' convincentes, y, desde la acción práctica, la propuesta de J. Finnis aparece como la mejor explicación para

siguientes proposiciones: A) Aristóteles y Santo Tomás podrían admitir que *el deber* no puede ser deducido del *es*. B) Ambos podrían coincidir con D. Hume en que el discernimiento especulativo de 'relaciones eternas', incluso relaciones de 'justeza a la naturaleza humana', deja abierta la cuestión sobre los motivos que una persona tiene para ordenar sus acciones de un modo concreto. C) Santo Tomás rechazaría la confusión, compartida por D. Hume y Suárez, de la obligación como el impulso o la influencia; y el fracaso de D. Hume de no ver que la razón es un 'principio activo' movido en función del propio entendimiento que tiene de la bondad y la 'deseabilidad' de las posibilidades humanas; incluyendo la posibilidad de promover la inteligencia y la 'razonabilidad' dentro de las propias elecciones y acciones. D) Santo Tomás rechazaría la asunción de Clarke, Grocio, Suárez y Vázquez de que los principios primarios y evidentes del Derecho natural son principios morales en el sentido moderno de la moral, o que son asidos como principios referidos a las relaciones evidentes de conformidad o disconformidad con la naturaleza humana. E) Santo Tomás, junto a Clarke y Hume rechazarían la opinión de que la voluntad o el imperativo de un superior explica el origen de la obligación. Con D. Hume rechazaría la opinión de Clarke sobre la obligación como un asunto esencialmente de evitación de incoherencias intelectuales; y rechazaría la opinión de D. Hume de que es un asunto intrínsecamente relacionado con el sentimiento; e igualmente, la neo-humana opinión de que las obligaciones son meramente prescripciones que expresan un tipo de mandato o decisión⁸⁴.

la praxis moral, cf. R. P. George, *A Defense of the New Natural Law Theory*: The American Journal of Jurisprudence 41 (1996) 47-61.

⁸⁴ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 47-48.

14.6 La obligación generada desde la razonabilidad práctica

La obligación de actuar, según J. Finnis, brota de la teleología de la razonabilidad práctica. Trata la obligación⁸⁵ como promesa; como una forma de necesidad racional dentro de su perspectiva de *razonabilidad práctica*. El hacer una promesa es la realización de un signo, un signo que significa la creación de una obligación, y la cual está conscientemente hecha con la intención de ser tomada como creación de tal obligación. Junto al deber de su realización también se crea un derecho a que la promesa sea realizada⁸⁶. Para J. Finnis, la definición de la obligación como promesa es más amplia y más estrecha que la noción moderna típica de contratos vinculantes⁸⁷.

El punto de especial relieve en la promesa –para J. Finnis– es que su obligación es creada por una referencia intencional, explícita o implícita al bien común. Según él, es incompleto el análisis que afirma que una obligación existe allí donde existe una práctica social, contestada con cierta presión y crítica en su cumplimiento o su incumplimiento⁸⁸. Para J. Finnis también es insuficiente el recurrir al interés como el móvil para la realización de una promesa. Esto es, que el cumplimiento de mi promesa busca mantener la confianza en mí, puesto que de otro modo no podría conseguir lo que quiero⁸⁹.

⁸⁵ Cf. K. E. Himma, *Positivism, Naturalism, and the Obligation to Obey Law*: Southern Journal of Philosophy, vol.36 no.2 (1998) 145-16; cf. E. A. Harris, *From Social-Contract to Hypothetical Agreement - Consent and the Obligation to Obey the Law*: Columbia Law Review, vol.92 no.3 (1992) 651-683; cf. W. S. Boardman, *Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law*: Ethics, vol.97, no.3 (1987) 546-557.

⁸⁶ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 307.

⁸⁷ Por un lado, no se incluye ningún requerimiento de consideración, o de comunicación de aceptación de B a A; y por otro lado, la promesa no estará constituida en circunstancias donde lo está un contrato legal, cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 299.

⁸⁸ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 301; cf. L. Batnitzky, *A seamless web? John Finnis and Joseph Raz on practical reason and the obligation to obey the law*, 153-75; 171; 173.

⁸⁹ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 301-302.

La razón última de la obligación, por el contrario, se encuentra en su orientación al bien común. Si uno es una persona que favorece y contribuye al bien común debe cumplir con la promesa. En cambio, si se procede de otro modo lo que se hace es, injustamente, tomar los beneficios de las instituciones sociales pero rechazar sus cargas. En opinión de J. Finnis, la práctica de la promesa gana su autoridad por su contribución precisamente al bien común; en el hecho de que la obligación que envuelve permanece buena incluso donde ocurra su ruptura. Por ello, donde alguien no cumple con su promesa con la esperanza de que no será descubierto, dicho incumplimiento está contribuyendo a eliminar el bien común desde su particular acción⁹⁰.

En la orientación de la obligación al bien común –para J. Finnis– el miembro de la comunidad no tiene ninguna responsabilidad general de procurar el bienestar de otras personas más allá de lo que uno busca para sí mismo. El bien de los otros no es la primera responsabilidad de uno. Sin embargo, el bien de los otros es realmente bien como bien de uno mismo. Dar prioridad al bien de uno no es una violación del requerimiento de imparcialidad.

“Ciertamente, es una verdad de amplia aplicación que un individuo actúa más apropiadamente por el bien común, no intentando estimar las necesidades del bien común en 'su extensión', sino realizando sus compromisos contractuales [...] El cumplimiento de las obligaciones particulares de uno en justicia, incluso dentro de la esfera restringida de los contratos privados, las responsabilidades familiares, etc., es necesario si uno quiere respetar y favorecer el bien común, *no* porque 'de otra forma todo el mundo sufre', o porque el no-cumplimiento podría disminuir 'el bienestar neto' en algún cómputo utilitarista imposible, o incluso porque podría 'sentar un mal ejemplo' y, por tanto, debilitar una práctica útil, sino simplemente porque el bien común es el bien de los

⁹⁰ Ibid., 304.

individuos, viviendo juntos y dependiendo unos sobre otros en formas que favorecen el bienestar de cada uno”⁹¹.

La promesa da a cada parte un derecho de demanda de cumplimiento y por ello una ruptura de la promesa es una injusticia conmutativa⁹². De modo que, en primer lugar, el bien común puede realizarse con razonable imparcialidad solo si el individuo actúa según su promesa, nadie puede actuar por el bien común a menos que realice su promesa; y en segundo lugar, nadie puede ser racionalmente imparcial a menos que asuma las cargas de la acción práctica así como los beneficios en la realización de la promesa.

De este modo –en J. Finnis– lo legalmente obligatorio en su relación al bien común adquiere un sentido moral y legal. Él cree que su planteamiento satisface las demandas tanto de la ciencia legal, que insiste razonablemente en que la obligación legal sea comprendida como invariable, y que la obligación legal sea distinguida de todas las obligaciones morales que pueden subsistir al margen del Derecho o en ausencia del mismo⁹³. Ciertamente, la obligación de las promesas es muy variable y con frecuencia bastante débil, sin embargo, el sistema legal restringe dicha variabilidad estableciendo instituciones como los tribunales, el poder legislativo, y el arbitraje de conflictos, que permiten que cada desvío de las obligaciones, impuestas por normas existentes, deberá ser autorizado por dichas instituciones. Además, estas instituciones se colocan a sí mismas bajo el gobierno de las normas que hacen obligatorio que solo en ciertas circunstancias, y según el procedimiento establecido y dentro de ciertos límites, pueda ser admitida y aceptada una

⁹¹ Ibid., 305. [La cursiva es del autor]

⁹² Ibid., 304.

⁹³ Ibid., 319.

variación de la obligación en la promesa. De este modo, el sistema legal da efecto a la fuerza de 'invarianza' de la obligación⁹⁴.

Respecto a la moralidad de la obligación, en J. Finnis, depende de la voluntad de quien realiza la promesa de vincularse a ella en orden al bien común. Así, la obligación moral requiere un acto voluntario que capacita a los individuos a ejercer un control sobre sus propias relaciones en la comunidad⁹⁵. En el caso particular de la relación entre la voluntad del legislador y la obligación⁹⁶, J. Finnis se plantea la cuestión desde la perspectiva de la 'razonabilidad práctica' y el bien común. La correcta respuesta a esta pregunta la encuentra en relación con un entendimiento del Derecho como una forma específica de realización de un elemento fundamental del bien común: un orden de interrelaciones humanas justo, previsible, flexible y estable.

En referencia a la generación de la obligación legal, J. Finnis recurre al término *imperium*, común a Suárez y Vázquez. Ellos utilizan el concepto

⁹⁴ Ibid., 312.

⁹⁵ Ibid., 308.

⁹⁶ J. Finnis se detiene en analizar la relación entre la razón y la voluntad en la decisión del legislador y el cumplimiento con la ley. J. Finnis afirma que Suárez creó un análisis de la acción individual (compartido con Vázquez) en oposición al análisis de Tomás de Aquino. La consideración inteligente de las formas de conseguir el fin, y la valoración de su eficacia, disponibilidad, ventajas y desventajas no resultará una acción a menos que uno, no solamente sea atraído por las ventajas, sino que desea llevar el proceso, potencialmente interminable de comparación de posibilidades y ventajas, a un término por la elección de un medio específico 'decidiéndose a actuar'. Si en esto hay coincidencia entre Suárez y Santo Tomás, para Suárez el que la decisión lleve a uno a realizar la acción significa que la decisión responde a la voluntad, y al final es la voluntad la que mueve el hombre a la acción; en el ámbito político, la voluntad de un superior, en el ámbito personal, la voluntad de uno mismo. Santo Tomás, sin embargo, establece una distinción en este punto, diferenciando entre la decisión por la cual uno establece lo que ha de hacer y la actividad física o psicosomática por la cual uno 'actualmente ejecuta' su propia decisión. Santo Tomás llama *imperium* al mandato o imperativo, que atribuye a la propia razón de uno, y que le mueve a actuar. Si para Suárez el *imperium* de Santo Tomás es innecesario, imposible y una ficción, para éste último es un 'acto de inteligencia' por el cual uno se pone delante de la acción en orden a guiar, formar y dirigir la actividad psicosomática, la cual llevará nuestra intención a su efecto. Para Santo Tomás, la actividad humana no es el efecto de una presión, venga externa o internamente, sino la respuesta personal a la atracción de algo que se considera que puede ser bueno. Es decir, para Santo Tomás el componente final en cualquier acción de deliberación es una activa respuesta al bien del fin y la oportunidad de los medios sobre lo que debe ser hecho en la acción. El *imperium*, de este modo, debe ser atribuido a la razón de uno, antes que a su voluntad. El *imperium*, ciertamente, presupone 'ejercicio de la voluntad', es decir, el deseo de un particular fin, la preferencia de unos medios determinados y el ejercicio de llevar la deliberación a su fin como decisión. Sin estos ejercicios de voluntad no habría posibilidad de ejercer la acción, pero habiendo admitido el carácter indispensable de estos 'actos de voluntad', por ser actos de *imperium* son 'actos' de inteligencia a través de los que se muestra la atracción del fin o los valores que están en juego, y la oportunidad de los medios elegidos, J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 338-339.

de *imperium*, concebido primariamente como una expresión de la decisión del legislador de imponer una obligación. Lo más importante es el acto de voluntad o decisión expresado y dirigido a los sujetos. J. Finnis advierte que en Suárez, una y otra vez, se recuerda que, a menos que el legislador decida hacer obligatoria una conducta, esta no lo será. Sin embargo, el error –en opinión de J. Finnis– cometido por Suárez es inferir de ello que lo que hace la conducta *actualmente* obligatoria es, precisamente y simplemente, la decisión del legislador de que esto deberá ser así⁹⁷. Siguiendo a Santo Tomás, lo más importante en el *imperium* del legislador no es que represente un acto de decisión de imponer una obligación, sino que lo más importante es que representa para la persona un inteligible y determinado criterio de actuación, el cual, habiendo sido elegido por el legislador como obligatorio, puede realmente ser obligatorio en los ojos de un sujeto razonable puesto que el *imperium* del gobernante, por razón de su orientación al bien común, puede ser razonablemente tratado por el sujeto como si fuera su propio *imperium*⁹⁸.

La obligación legal también tiene un carácter contractual en J. Finnis. La obligación contractual, como cualquier otra obligación en general, puede ser explicada como la necesidad de un tipo de medios apropiados para alcanzar una forma de bien dentro del bien común, que de otro modo solo sería, en todo caso, alcanzable imperfectamente. Desde la propuesta de *razonabilidad práctica*, J. Finnis pretende explicar la acción específica que guía la fuerza de una obligación contractual legal⁹⁹. Alejándose de Holmes, J. Finnis cree que la importancia de la práctica de la obligación contractual deriva, no solamente de su capacidad para modular el razonamiento práctico del 'hombre malo', sino también, de su capacidad

⁹⁷ Ibid., 338.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 320.

para dar a todos aquellos ciudadanos, que desean promover el bien común, criterios y direcciones precisas sobre lo que ellos deben hacer si quieren seguir recíprocamente el camino común¹⁰⁰.

14.7 Autoridad de la razonabilidad práctica

Con respecto al origen de la autoridad de la acción¹⁰¹, J. Finnis afirma que, en un primer acercamiento, parece evidente que la autoridad se requiere en un grupo en orden al bien común¹⁰². La autoridad en la comunidad descansa en el dinamismo de rectitud y estabilidad de la comunidad en la resolución de los problemas; en la generalidad y no arbitrariedad de las resoluciones; en la imposición de límites a los contrarios al bien común. La imparcialidad del sistema es una manifestación del bien común que lleva a colaborar y cumplir con las leyes, las cuales, de esta forma, quedan investidas de autoridad¹⁰³.

J. Finnis afirma la justificación moral de la autoridad en su artículo *The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory*¹⁰⁴. Tomando distancias de quienes, desde el positivismo, afirman que no existe ninguna razón moral para obedecer a la ley por ser ley (Raz)¹⁰⁵, señala sus incoherencias al negar la moralidad de la autoridad del Derecho cuando admiten que todo el mundo tiene razones morales para

¹⁰⁰ Ibid., 325.

¹⁰¹ Cf. J. B. White, *Plato Crito - The Authority of Law and Philosophy*: University of Cincinnati Law Review, vol.63 no.1 (1994) 11-50; cf. J. Raz, *Authority, Law and Morality*: Monist, vol.68 no.3 (1985) 295-324.

¹⁰² J. Finnis, *Natural Law and Natural Right*, 231.

¹⁰³ J. Finnis, *The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory*: Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy 1 (1984) 136-137.

¹⁰⁴ Ibid., 115-37; 116.

¹⁰⁵ J. Raz mantiene que la autoridad del Derecho aparece por un compromiso voluntario sin más. No hay ninguna otra razón para sentirse obligado a la autoridad de una comunidad. El sentimiento de pertenencia a la misma es totalmente subjetivo, relativo y cambiante. Para Raz, el argumento de *coordinación* de Finnis no justifica por qué dicha coordinación requiere una obediencia general a la autoridad del Derecho, cf. J. Raz, *The Obligation to Obey: Revision and Tradition*: Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy 1 (1984) 152-155; cf. S. Aiyar, *The problem of law's authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation*: Law and Philosophy v 19 no4 (2000) 465-89; L. Batnitzky, *A seamless web? John Finnis and Joseph Raz on practical reason and the obligation to obey the law*, 153-75; 154; 160.

cooperar en la consecución de ciertos objetivos sociales. Lo que es instrumental en la consecución de una meta moralmente obligatoria – según J. Finnis– debe ser, ello mismo, moralmente obligatorio¹⁰⁶. No se puede pretender privar a la autoridad del Derecho de su carácter moral, al tiempo que se afirma que una de las principales funciones del Derecho es procurar una coordinación moralmente deseable en la sociedad¹⁰⁷.

En J. Finnis, la autoridad significa que una persona trata algo de tal forma que le da razón suficiente y exclusiva para creer o actuar en acuerdo con ello; razón para juzgar o actuar en ausencia de otras razones, o para descartar algunas, las cuales podrían, en ausencia de dicha razón exclusiva, justificar la actuación en otro sentido¹⁰⁸. El consentimiento, la transmisión, el contrato, la costumbre, no son la justificación de la autoridad. La justificación es la exclusión de otras opiniones y manifestaciones de voluntad en orden a la *coordinación de problemas* de la comunidad¹⁰⁹. J. Finnis se distancia, además, de las teorías legalistas que buscan justificar la autoridad de los gobernantes por la referencia a una precedente autoridad como puede ser un 'contrato de sometimiento', o un acto de 'consentimiento'. Para los 'contractualistas', la 'razonabilidad' natural requiere que haya una autoridad de gobierno. En ello no se identifica ninguna persona particular o clase como el portador de la autoridad del gobierno; lo que dicha 'razonabilidad' requiere es que el investido de autoridad gubernamental sea la comunidad en sí misma. Sin

¹⁰⁶ La crítica al positivismo de J. Finnis encuentra incoherente que mientras se afirma que no existe conexión necesaria entre el Derecho y la moralidad, los jueces reiteradamente apelan a 'razones externas' de moralidad para solventar casos, en muchos de los cuales no hay un precedente establecido. Para J. Finnis, la tradición del Dn, aunque ha defendido la no conexión necesaria entre Derecho y moralidad, ya que admite la existencia de leyes injustas, ello no significa que no existan buenas y malas razones de actuación (pp.1606-1607). Cf. J. Finnis, *On the Incoherence of Legal Positivism: The Notre Dame Law Review* 75 n°5 (2000) 1597-611; ID, *The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory*, 117.

¹⁰⁷ Cf. J. Finnis, *Law as Co-ordination: Ration Juris* 2 (1989) 97-104.

¹⁰⁸ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 233-234.

¹⁰⁹ Ibid., 249.

embargo, para J. Finnis, afirmar que la comunidad tiene autoridad sobre sí misma es como afirmar que no hay autoridad en la comunidad o que los problemas de coordinación son resueltos por una difícil unanimidad.

Para J. Finnis, solo hay dos caminos para hacer una elección con respecto a formas alternativas de acción coordinada en orden al bien común: la elección por unanimidad o por autoridad¹¹⁰. Sin embargo, a él le resulta evidente los límites de la unanimidad como método deseable de solución de problemas de coordinación, especialmente en aquellas comunidades con un bien común complejo y con miembros inteligentes y activos. La unanimidad parece, de esta forma, inalcanzable para las posibilidades de una comunidad política dinámica. J. Finnis recuerda que la vida de la comunidad política es abierta en sus fines y estos nunca son conseguidos totalmente, y muy pocos de sus problemas de coordinación son resueltos de una vez por todas¹¹¹.

Con respecto a la formación de la autoridad consuetudinaria, J. Finnis cree que es posible mostrar cómo la autoridad de la ley puede surgir sin necesidad de una autoridad precedente, incluso sin el beneficio de un camino autorizado de generar normas. Para explicar la formación de la costumbre en la comunidad internacional, como el ámbito donde se formarían las costumbres internacionales¹¹², J. Finnis recurre a la distinción entre juicios prácticos y juicios empíricos respecto a la existencia y extensión de prácticas¹¹³. Conjugando ambos, la práctica internacional llega a ser norma legal imponiéndose sobre los sujetos que deben reconocerla.

El principal problema en la explicación de la formación de la costumbre por la *razonabilidad práctica* es la necesidad de una premisa

¹¹⁰ Ibid., 232; *The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory*, 133.

¹¹¹ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 233.

¹¹² Ibid., 238.

¹¹³ Ibid., 240.

práctica; una premisa que es meta-legal. Esta premisa significa que el surgimiento y reconocimiento de las costumbres como normas (mediante el tratamiento de cierto grado de coincidencia en la práctica, y una correspondiente *opinio juris* suficiente como para crear tal norma y para capacitar a esta norma de su reconocimiento, incluso por Estados no partícipes en la práctica o en la *opinio juris*) es un método deseable o apropiado de solventar problemas de interacción o coordinación en la comunidad internacional¹¹⁴. Por ello, J. Finnis concluye que hay argumentos directos de carácter 'moral' para reconocer las costumbres como autoridad; ésta depende del hecho de que la formación de la costumbre ha sido adoptada en la comunidad internacional como un método apropiado de creación de normas¹¹⁵. Es decir, que la autoridad de la costumbre no deriva de otra costumbre, sino de la oportunidad de avanzar con relación al bien común mediante un extendido, aunque no necesariamente universal, reconocimiento de la costumbre como autoridad¹¹⁶; un instrumento que permite a los Estados resolver sus problemas de coordinación y avanzar hacia el bien común. Con todo, J. Finnis reconoce que para que la costumbre cumpla su papel deben ser resueltas otras series de interrogantes como: ¿Qué tipo de acciones, y de qué tipo de personas, y en qué contexto cuentan como práctica? ¿Qué grado de práctica cuenta como 'extendida' en un determinado ámbito y tiempo? y ¿qué expresiones o silencios cuentan como *opinio juris*?¹¹⁷

La autoridad en una comunidad –para J. Finnis– debe ser ejercida por aquellos que, de hecho, efectivamente se encargan de los problemas de coordinación de la misma. Él deja a la ciencia política el examen de las

¹¹⁴ Ibid., 242-243.

¹¹⁵ Ibid., 244.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., 245.

condiciones empíricas bajo las cuales las personas particulares y los grupos pueden hacer compromisos para la acción con eficacia práctica. Sin embargo, la autoridad ha de aspirar a ser un bien en su realización y ejercicio, y garantizar el avance hacia el bien común; algo más que la mera eficacia apoyada en la obediencia pasiva de la población¹¹⁸.

J. Finnis reconoce que su noción de autoridad no exige que la misma descansa en un permanente o cuasi permanente grupo gobernante. El axioma de que la autoridad es requerida como un substituto de la unanimidad en ninguna forma supone que la autoridad no pueda descansar en una asamblea de todos los miembros adultos de una comunidad, o incluso que, en la asamblea, determinados asuntos se disciernan por el voto unánime, con tal de que las determinaciones de dicha asamblea sean tratadas por sus miembros como con fuerza de autoridad, y que la misma continúe una vez que dichos miembros vuelvan a sus asuntos privados¹¹⁹.

En definitiva, como hemos visto, en la propuesta de J. Finnis respecto a la justificación de los derechos humanos la fuerza de su punto arquimédico es la *razonabilidad práctica*. En la razonabilidad práctica se mueve el contenido de toda acción. Una razón que es ‘moral’ (*moralidad volitiva y escéptica*), y que es anterior a toda antropología o teoría del conocimiento. La moralidad de la razón lo es como moralidad teleológica de los requerimientos de la razonabilidad práctica en orden a la realización de los bienes básicos premorales. Estos siete bienes básicos son indemostrables, pero constatados y verificables por la ciencia antropológica; son expresión del contenido de la realización del ser humano. El bien común de la realización humana es el apoyo último de la obligación y de la autoridad de los derechos humanos. Y como no se

¹¹⁸ Ibid., 244-247.

¹¹⁹ Ibid., 253.

obtiene el 'deber' del 'ser' de los bienes básicos premorales, la propuesta de J. Finnis salva la acusación de caer en falacia naturalista, y se pretende aceptable para los planteamientos positivistas.

14.8 Balance de la investigación de J. Finnis

Las indagaciones de J. Finnis en el campo de la naturaleza humana, de los derechos naturales y de los derechos humanos están inspirando y sirviendo como fundamento a algunos investigadores liberales. Sabina Alkire y Martha Nussbaum son un ejemplo. Entre sus aportes al problema que nos ocupa cabe resaltar: a) la existencia en la naturaleza humana de unos bienes humanos objetivos (más allá de que él los considera premorales); b) que estos bienes humanos objetivos premorales pueden ser identificados desde el campo de las diferentes ciencias, como la antropología, además del razonamiento; c) que estos bienes básicos objetivos son igualmente básicos, igualmente fundamentales, y sin posibilidad de organizarlos jerárquicamente; d) que el bien común es la realización de estos bienes básicos; e) que el bien común debe ser el contenido del proyecto político de la comunidad humana; f) que la razón se pone como deber conducir la acción personal y colectiva hacia esos bienes básicos. Ahora bien, J. Finnis deja pendiente, en un análisis más atenido a los hechos, algunas cuestiones: (i) ¿Es la razón predominantemente identificadora de lo deseable y teleológica, o es, previamente, razón “sentiente” de realidad que brota de la necesidad y capacidad intelectual? (ii) ¿La moralidad es creada por la razonabilidad práctica o es la razón práctica previamente parte del dinamismo moral del sistema de necesidades y capacidades? ¿Son los bienes humanos morales por ser deseables o son deseables por ser la expresión moral de la materialidad del sistema de necesidades y capacidades? (iii) ¿No será la falacia naturalista una coartada escéptica de la clase liberal burguesa para

desmaterializar el carácter normativo del sistema de necesidades y capacidades como fuente de los valores y de los bienes objetivos, que son siempre morales?

Necesidades: María José Añón (---

María José Añón es una jurista española, licenciada y doctora en derecho por la Universitat de València. En esta universidad se desempeña como catedrática de Filosofía del Derecho. Sus investigaciones las ha centrado en los campos de la filosofía del derecho y los derechos humanos. Ha dirigido la revista *Anuario de Filosofía del Derecho* (2006-2015), *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* y también ha coordinado la revista *Teoría y Derecho. Revista de Pensamiento Jurídico*, desde 2007. En 1988 defiende su tesis doctoral en derecho con el título *Teoría sobre las necesidades y su proyección en teoría de derechos. Especial atención al modelo de A. Heller*. Autora de numerosas publicaciones, para nuestra investigación nos interesa: con J. de Lucas, *Necesidades, razones, derechos* (1990), de su sola autoría, *Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas* (1992), *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación* (1994) y *De las necesidades radicales a las necesidades humana* (1998).

15.1 Las necesidades humanas: carencias o dependencias

La autora constata la dificultad para llegar a conceptualizar las necesidades, así como la pluralidad interdisciplinar desde las que se las define. En lo que entendemos como un concepto normativo, asume en general la necesidad como un estado de carencia o dependencia cuya insatisfacción genera un daño grave o sufrimiento¹. Es “... un bien no negociable o [...] una situación en circunstancias no negociables”.

¹ María José Añón Roig, 'Necesidades y Derechos: Un Ensayo de Fundamentación', 1994, p. 267; Javier de Lucas y María José Añón, 'Necesidades, Razones, Derechos', 1990, pp. 57-58.

“Entiendo que una necesidad es una situación o estado de dependencia, predicado siempre de una persona que tiene un carácter insoslayable, puesto que experimenta un sufrimiento o un daño grave, y dicha situación va a mantenerse exactamente en las mismas condiciones, porque no existe una alternativa racional y práctica que no sea su satisfacción, realización o cumplimiento”².

15.2 El fundamento de las necesidades humanas

La autora considera difícil encontrar un fundamento empírico (científico) de las necesidades y por ello optará por un fundamento normativo. Las dificultades para ella vienen en su mayor parte por: 1) la *insuficiencia* de las investigaciones que no pueden conocer *todos* los hechos empíricos relevantes; 2) la historicidad de las necesidades; 3) el hecho de que las necesidades no se manifiestan de forma pura fuera de cada contexto social específico; 4) los valores personales y colectivos que “afectan directamente a la definición de necesidades y a las formas a través de las que se satisfacen; 5) la dificultad de medición cuantitativa que tienen las necesidades por su pluralidad de dimensiones.

“En segundo término, la mayor parte de quienes se han ocupado del tema advierten que cualquier teoría sobre necesidades exige una fundamentación empírica y, sin embargo, este requisito constituye al mismo tiempo su mayor dificultad, por lo que la determinación de qué son y cuáles sean las necesidades humanas básicas se realiza en la mayor parte de los casos desde premisas normativas. Esto no significa que no puedan establecerse indicadores o índices en algunos supuestos concretos, por ejemplo, nutrición, salud, educación, aunque, de hecho, las investigaciones empíricas son insuficientes, salvo estos indicadores, entre otras cosas porque, como se ha apuntado, no podemos tener la seguridad de conocer todos los hechos empíricos relevantes y por la propia historicidad de las necesidades... A todo ello hay que añadir, además, que, por

² María José Añón Roig, ‘Necesidades y Derechos: Un Ensayo de Fundamentación’, 1994, p. 193.

un lado, las necesidades no aparecen en forma pura, fuera de un contexto social específico, lo que, por cierto, es una –no la única– de las razones por las que resulta difícil admitir el carácter categórico (en sentido fuerte) de las necesidades. Por otro, los valores personales y colectivos afectan directamente a la definición de necesidades y a las formas a través de las que se satisfacen. Finalmente, las dimensiones de las necesidades son plurales y no permiten que se establezcan medidas cuantitativas con facilidad”³.

15.3 Características de las necesidades

M. José Añón encuentra que las necesidades tienen tres características que las distinguen como tales: a) son situaciones o estados *no intencionales*. Esto significa que nos vienen dadas, impuestas, independientemente de nuestras intenciones o deseos. Los seres humanos “no elegimos nuestras necesidades”, pero además, tampoco “es algo sobre lo que podamos tener una actuación positiva o no”; b) *su existencia no depende de su justificación*. Son una constatación previa a su justificación racional, “no tenemos por qué justificar nuestras necesidades con razones para decir que una necesidad existe»); y (c) son *inescapables o ineludibles para eliminar el daño*. Si no se satisface “el perjuicio o grave detrimento va a mantenerse exactamente en las mismas condiciones, salvo que esa situación se vea satisfecha, cumplida o realizada y no hay ninguna posibilidad alternativa de salir de ella”⁴.

15.4 Las necesidades humanas básicas como razones para la acción

María José Añón, en *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación* (1994), explora los distintos horizontes o caminos para acercarse al concepto, los límites, el contenido y la función de las necesidades: a) como categoría *debetoria*, donde se produce la fusión entre

³ Javier de Lucas and María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, pp. 58–59.

⁴ María José Añón Roig, ‘Necesidades y Derechos: Un Ensayo de Fundamentación’, 1994, pp. 266–67.

el hecho y el valor; b) como categoría *punto de unión* entre los hechos y los valores; c) como categoría meramente instrumental, sin implicaciones normativas; d) como categoría de razonabilidad, razones para la acción.

La autora asume la separación entre el *ser* y el *deber ser* propia del escepticismo burgués humeano. Para eludir la acusación de caer en la falacia naturalista, la salida es la misma de J. Finnis, J. Raz u otros muchos: las necesidades son razones para la acción pero sin que se pueda afirmar que aquellas son una sustantividad debitoria, es decir, una realidad que crea obligaciones de satisfacción y por tanto deberes; una realidad constitutivamente axiológica. Para María José Añón, las necesidades humanas básicas son fundamentalmente razones para la acción que quedan supeditadas a la *razonabilidad* y *racionalidad* como parte del contenido de los argumentos que pueden fundamentar los derechos humanos: “[m]i opinión es que las necesidades nos proporcionan, fundamentalmente, argumentos para apoyar razones que parecen mejores o más fuertes que otras, cuando queremos exigir la satisfacción de las mismas”⁵.

“Esta posición acepta los puntos de partida de la anterior [*las dificultades de establecimiento del nexo entre ser y deber ser en las necesidades*], esto es: a) que la existencia de una necesidad es una cuestión separada, diferente de si tales necesidades deben o no ser satisfechas, y b) que entre ambas no cabe una relación lógica. Por tanto, su interés se dirige a señalar que en un contexto general, una vez se ha mostrado la existencia de una necesidad, puede argumentarse que constituye una buena razón para su satisfacción; por ejemplo, si se afirma que los niños tienen necesidad de amor y afecto podemos decir que ésta es una buena razón para que se satisfaga la necesidad”⁶.

⁵ María José Añón Roig, ‘Necesidades y Derechos: Un Ensayo de Fundamentación’, 1994, p. 268.

⁶ Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, pp. 69–70.

Sin embargo, el intento de eludir la falacia naturalista no es muy sólido pero sí contradictorio. La autora junto con J. de Lucas, en el artículo conjunto *Necesidades, razones, derechos* (1990) señalan que no son lo mismo las necesidades que los deseos y lo que las diferencia, entre otras cosas, es el carácter *insoslayable* de su satisfacción para evitar un *daño grave* a la persona o al grupo social. Esto es lo que dotaría de contenido fuerte a las razones para la acción de satisfacerlas. Ahora bien, para espantar cualquier acusación de caída en la falacia naturalista, afirman, acto seguido: “[c]on todo, el paso a su satisfacción no puede explicarse en términos prescriptivos”⁷. De pronto, estas razones no se convierten en razones “concluyentes”, sino que se convierten, en un ejercicio de trampantojismo intelectual (ilusionismo), en razones “débiles”. Son razones débiles para la acción y “no es adecuado un examen en términos de imperativos, ni en términos de principios prescriptivos, ni como imperativos condicionales”⁸. Así, “tener una necesidad puede ser entendido como «hay una razón para hacer A», lo que no significa una prescripción”⁹.

15.5 Las necesidades (razones para la acción) como fundamento de los derechos humanos

María José Añón, en su primera investigación sobre el fundamento de los derechos humanos (1988), explora las posibilidades de que sean las *necesidades humanas básicas* su asiento último. En la búsqueda dialoga con el modelo teórico de A. Heller, con otros diferentes paradigmas así como abre un camino interdisciplinar acercándose a algunas ciencias sociales. Constata que la tarea no es fácil, dadas las dificultades para determinar: 1) el concepto, (2) la fundamentación empírica, (3) la

⁷ Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, p. 70.

⁸ Lucas and Añón, pp. 70–71.

⁹ Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, p. 72.

jerarquización y catálogo de ellas; (4) su delimitación respecto a deseos, intereses, instintos y aspiraciones, (5) la tipología de las necesidades; (6) su carácter normativo; y (7) su función social¹⁰. En *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación* (1994), después de explorar diversos conceptos de necesidades básicas, identifica tres horizontes o caminos principales por los que se ha circulado a la hora de investigar el asunto: a) el camino ontológico e histórico, que conceptualiza a las necesidades básicas como categorías ontológicas y/o históricas; b) el camino psicológico, que las considera como motivaciones del comportamiento; c), y como hemos indicado, el camino normativo, que las conceptualiza desde el daño. Pues bien, en la investigación de la autora, las necesidades quedan subsumidas en el ámbito de la *racionalidad discursiva*, y supeditadas a la *razonabilidad y racionalidad* como parte del contenido de los argumentos que pueden fundamentar los derechos humanos. A su juicio, tener necesidades humanas básicas no es lo mismo que tener derechos subjetivos (humanos). Como indica Liborio L. Hierro en el prólogo a *Necesidades y derechos....* lo que se tiene con las necesidades, en el análisis de M. J. Añón, es buenas razones para fundamentar la pretensión de satisfacerlas. No menos pero tampoco nada más. Para la autora, “la teoría de las necesidades en relación con los derechos humanos es útil sobre todo a la hora de ofrecer argumentos de fundamentación de los derechos, y no para establecer directamente la existencia de los mismos”¹¹. Cinco tesis delimitan su paradigma:

“Primera.- La función de las necesidades básicas se cumple en la esfera de la fundamentación de los derechos humanos más que respecto a la existencia de los mismos. A la vista de lo anterior, creemos poder concluir la imposibilidad

¹⁰ Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, pp. 55–63.

¹¹ Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, p. 75.

de construir una teoría de las necesidades cuya proyección sobre la teoría de los derechos humanos resuelva todos los problemas relativos a la fundamentación.

Segunda.- Independencia entre existencia y satisfacción de las necesidades. Entendida esta última como la esfera propia de los derechos (los derechos como exigencia de satisfacción de las necesidades)... Por tanto, habría que distinguir entre aquellas necesidades que pueden ser especificadas en términos de derechos y aquellas que no pueden serlo. El ejemplo básico es la necesidad de amor y afecto. No todas las necesidades supondrían derechos, porque la exigencia de su satisfacción no siempre capacita al individuo para exigirlos como tales. De modo que no todas las necesidades tienen una traslación directa al terreno de los derechos.

Tercera.- Carácter objetivable de las necesidades. A nuestro juicio es posible llegar a establecer criterios que permitan discernir cuándo estamos en presencia de una necesidad humana básica, de acuerdo con alguna de las aportaciones aquí examinadas. Efectivamente, cuando podemos razonar y analizar una situación tal que su no satisfacción causa un daño o perjuicio, no cualquier perjuicio o daño, sino el que podemos calificar como grave, tanto en orden a la supervivencia como al desarrollo de la persona como tal.

Cuarta.- El carácter histórico de las necesidades. Éste constituye otro aspecto que resulta imprescindible señalar, ya que aun admitida la posibilidad de objetivación de las necesidades, tal como la hemos expuesto, no podemos perder de vista que tanto las condiciones en las que aparece la conciencia sobre las necesidades, como las exigencias de satisfacción de las mismas y, *a fortiori* las formas de satisfacción, son históricas. Precisamente, esa historicidad tiene como consecuencias respecto a la posibilidad de fundamentar los derechos desde las necesidades.

Quinta.- Las necesidades constituyen razones para la acción. Como ya hemos advertido en la segunda tesis, el carácter normativo de las necesidades no agota su concepto ni significa una dimensión prescriptiva en sentido estricto... Sin embargo, no todas las necesidades, como venimos afirmando, cristalizan

en derechos al no poder constituir buenas razones o razones suficientes para entender que exigen un tipo de reconocimiento, de protección y garantías que sólo el Derecho puede dar”¹².

15.6 Balance de la investigación de María José Añón

La investigación de María José Añón tiene sus aportes en el camino de la explicación del problema que nos ocupa. Entre las principales: a) recupera las necesidades como elemento central para los derechos humanos; b) reivindica la materialidad de las necesidades, no las virtualiza; c) entiende que la insatisfacción de las mismas genera daño para la vida. Sin embargo, a nuestro juicio, su explicación es insuficiente, entre otras causas por: a) no toma en cuenta el papel de las capacidades, en su caso para la fundamentación de los derechos humanos, ni las articula con las necesidades, ambas conformando un sistema; b) renuncia dogmática a la búsqueda científica interdisciplinar para identificar el sistema de necesidades y capacidades. Asume la aparente dificultad y el carácter histórico de las mismas como imposibilidad; c) reduce el acercamiento a las necesidades a la perspectiva normativa; d) sigue presa del dogma escéptico y axiológico liberal burgués, al que se tiene pánico en desobedecer, reduciendo las necesidades a meras “buenas razones para la acción”.

¹² Javier de Lucas y María José Añón, ‘Necesidades, Razones, Derechos’, 1990, pp. 76–81.

Parte II

Revolución de la vida de la naturaleza humana frente a la guerra transhumanista

16.1 La revolución de la vida de la naturaleza, con la humana: el fundamento

Los transhumanistas del capital, en su declarada guerra biocida a los pueblos (2020), no pueden escapar al dinamismo bitónico de la vida humana o de la muerte. No son ni serán dioses; no pueden estar más allá de la vida o de la muerte. Detrás del engaño, su proyecto de “elevación” o “mejoramiento” es realmente el hundimiento y empeoramiento de la vida: la muerte. La muerte como destrucción del fundamento físico (filosófico y científico también) del *homo sapiens sapiens*.

Pero, ¿cuál es el fundamento último de la existencia del *homo sapiens sapiens*?¹ Pareciera ser un hecho indiscutible, no por ello menos trascendente —aunque no es así en la práctica— que para la ciencia y filosofías humanas y sociales así como para las políticas públicas la última instancia fuese la *vida* de la naturaleza y de los pueblos, en línea con la afirmación de Engels, en su Carta a José Bloch: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto”².

“Físicamente el ser humano vive (*lebt*) [...] Que el ser humano vive (*lebt*) en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para *no morir* [...] La *actividad vital*, la

¹ Este apartado y el siguiente son profundización de lo indagado en *Filosofía de la Revolución* (México: UASLP, 2008).

² Engels, F., *Carta a Jose Bloch*, en Königsberg, Londres, 21- [22] de setiembre de 1890.

vida productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de sus necesidades [...] La vida productiva es, sin embargo, vida genérica. *Es la vida que produce la vida*"³.

Por el contrario, en las ciencias y filosofías burguesas se suele poner el fundamento en las ideas, los afectos, la economía, el poder, etc. Se opta con interés estratégico por un asiento parcial y no suficientemente radical. De ese modo, los sacerdotes de la filosofía y ciencia burguesa siguen engañando a los pueblos haciéndoles creer que los cimientos del conocimiento son firmes cuando el edificio de sus ciencias y filosofías se ha levantado sin ellos.

La vida es un sistema específico de energía autoprodutor (autopoietico) abierto orientado *para* producir vida (es un dinamismo teleológico). La totalidad dialéctica de este sistema, no sus partes, es el fundamento. El sistema vital tiene, como veremos, por estructura y finalidad general de su dinamismo energético, la satisfacción de todo el sistema de necesidades para el florecimiento del sistema de capacidades; su *realización material (energética)*. Ahora bien, el dinamismo material de la vida se encuentra en relación dialéctica (conflictiva) con la muerte, como su extinción. La muerte es defectiva, y aunque está presente como posibilidad, lo es como negación de la materialidad de la vida. La materialidad de la vida es el contenido (y la muerte, su negación) del hecho más radical de todos. Este dinamismo material en tensión dialéctica con la muerte es el fundamento de todas las ciencias y filosofías humanas y sociales. Por ejemplo, en el caso del derecho de los pueblos no burgués (de los pobres, en palabras de K. Marx), según J. Fernández Bulté:

³ Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (México D. F.: Ediciones Cultura Popular, 1976) 75.

“Para nosotros, desde la percepción marxista, la fuente material del derecho es la sociedad viva, en lucha, levantada sobre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas, con todos sus matices de lucha económica, cultura, política, social en sentido general.

Es, como lo he indicado, toda la vida, con todos sus atributos y matices, incluidas sus tradiciones espirituales, sus prejuicios, su ciencia e inteligencia y sus heroísmos e injusticias. De todo ello sale el derecho, con todas las contradicciones de la vida”⁴.

En la búsqueda filosófica y científica por el fundamento, este se ha ubicado en ocasiones en hechos que no lo son por no ser el cimiento último. En el caso de la burguesía, como hemos indicado, ha propuesto pseudofundamentos, cínicamente en ocasiones, para mantener su hegemonía ideológica y la ignorancia del pueblo. Cuando no ha sido el cinismo, los pseudofundamentos se deben a las “cegueras investigadoras” de sus propios paradigmas ideológicos. De la mano de la filosofía crítica de X. Zubiri, algunos de esos falaces cimientos a los que suelen recurrir son: el ser, el movimiento, la sustancia, el sujeto pensante, la conexión de impresiones sucesivas, la razón sintética, el espíritu absoluto, el binomio placer/dolor, la voluntad de vida, la voluntad de poder, la comunidad discursiva, la cultura, etc. Veamos algunos de esos pseudofundamentos presentados como últimas instancias de la praxis de los pueblos (también de la filosofía y la ciencia):

El *ser* (Parménides, Hegel, Heidegger) no puede ser el hecho de hechos para el arranque de la praxis (también la filosofía y la ciencia), porque el ‘ser’ no tiene sustantividad material. Lo que tiene sustantividad material es la realidad material. El ‘ser’ depende de la realidad. La realidad no es un modo de ser, sino que el ‘ser’ es un modo de realidad material⁵.

⁴ Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Derecho*, o. c., 53.

⁵ Como afirma X. Zubiri, a diferencia de Hegel y Heidegger, la filosofía comienza con la realidad (el ser es un modo de realidad), y no con el ser (la realidad no es un modo de ser). “Realidad y ser no son lo mismo”. Zubiri, X., *Espacio*.

El *movimiento* (Heráclito, Hegel) no puede ser el hecho de hechos como punto de partida porque no hay movimiento histórico sino sustantividad material estructural moviente. Como los pueblos experimentan en la vida cotidiana, no hay movimiento sin estructura. El movimiento siempre es movimiento de una estructura sustantiva. El movimiento no reposa sobre sí mismo⁶.

Tiempo. Materia (Madrid: Alianza Editorial-FXZ, 1996) 290. "El ser no tiene sustantividad ninguna. Lo único que tiene sustantividad es la realidad", Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 294. Y si se demuestra que Dios existe, se vería que "Dios no tiene ser. Tiene realidad, pero no tiene ser", Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 296.

⁶ Cfr. Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*, o. c., 133; cfr. Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad*, o. c., 37. En lo referente al movimiento dialéctico del Espíritu Absoluto en Hegel, en interpretación de X. Zubiri: "De ahí que la vida del logos es un movimiento, pero no el movimiento de combinar razonamientos, sino el movimiento interno de constituir y conformar la realidad, partiendo precisamente de determinaciones que, en la medida en que están en el predicado, son en alguna manera anteriores a la realidad de éste. Por eso, el movimiento de que nos habla Hegel es aquello que constituye la vida propia y formal del logos", cfr. Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 278. "Dentro de esa línea se puede urgir a Hegel: ¿por qué hay ese movimiento?... ¿Se puede decir, entonces, como tantas veces se ha repetido, que aquello que constituye el motor interno del pensar, del movimiento concipiente, es la contradicción? Nunca he compartido esta opinión, y no porque Hegel no lo diga muchas veces y en muchos textos ampliamente aducidos que obligan gravemente a pensar en ello y que hacen pensar que en la filosofía de Hegel, temáticamente, por encima de todos los conceptos hay algo como el principio de contradicción. Ahora bien, Hegel no admitiría jamás esa circunstancia; todo concepto es necesariamente moviente, semoviente si se quiere, por su razón misma de concepción, en tanto que es concepto. ¿Por qué y cómo, si no es la contradicción? La verdad es que, por debajo de la contradicción y antes de ellas, está un momento del logos, del movimiento del logos que es el que constituye la motricidad, el movimiento interno del logos: es que, en definitiva, el logos es constitutivamente inquieto, es la inquietud (*ist die Unruhe*) de la razón. ¿Por qué el concepto está inquieto? Sencillamente porque no realiza plenariamente aquello que es. Es decir, porque ningún sistema de predicados constituye adecuada y totalmente la realidad del sujeto desde el punto de vista de la proposición especulativa. Es por eso que la razón está en constante movimiento, porque es el pensamiento del pensar concipiente que nunca llega al término final de lo concebido y de su concepción" (pp. 279-280). Por el contrario, a juicio de X. Zubiri: "Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia '*quaerente*'. Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia" (p. 326). "...la función formal y radical de la inteligencia consiste en aprehender las cosas como realidades, en forma de realidad. En efecto; aprehender la realidad es el acto *elemental* de la inteligencia...pero además es el acto *radical* de la inteligencia" (pp. 333-334). Por otro lado, "La contradicción no es sino la expresión radical de esa inquietud, pero no es aquello que formalmente constituye el movimiento del pensamiento concipiente, como ya hemos visto. La contradicción sólo nace cuando los pasos se convierten en momentos estáticos y, por consiguiente, aparecen como realidades suficientes cada uno en sí mismo" (p. 284). "Mientras que para Platón había objeto, para Hegel no hay objeto anterior a la dialéctica y, por consiguiente, ésta quedaría esencialmente suspendida sobre sí misma" (p. 325). "De ahí que la síntesis, movimiento dialéctico del pensamiento hegeliano que consiste en ser principio y resultado, sea una idea que, aunque no formulada de esta manera, realmente constituye la quintaesencia de toda la metafísica y de toda la filosofía de Hegel...todo el movimiento no hace sino explicitar y exponer el carácter entelógico...que tiene precisamente la plenitud del origen de la síntesis" (p. 288-9). La estructura de esa dialéctica histórica en Hegel es evolución como obra de la razón dialécticamente constituida. "Con lo cual, en definitiva, todas las grandes creaciones de la historia están para Hegel pre-incluidas en el germen del que dialécticamente salen; en este sentido, no se produce en la historia ninguna innovación radical. 'En los primeros barruntos del espíritu se contiene ya *virtualiter* toda la historia'" (p. 312). En la interpretación de X. Zubiri, en esa dialéctica histórica del espíritu absoluto hegeliano, las personas son los 'accidentes' de dicho espíritu. "Esto puede parecer terrible, pero es el pivote de toda la filosofía del espíritu de Hegel. Los individuos son los accidentes del espíritu objetivo" (p. 309). Por el contrario, para X. Zubiri, no es dialéctica de virtualidades, sino creación y obturación de posibilidades. La Historia produce la posibilidad como casi-creación (p. 313); "...la realidad en cuanto tal está, en

La *sustancia* de las cosas materiales (Aristóteles) no puede ser el hecho primero porque no existe tal cosa que sea sustancia. Las cosas materiales como sustancia, punto de arranque para la filosofía, ha sido un intento muy seguido desde Aristóteles. Para el autor, la ‘materia’ prima del universo es pura potencia carente de propiedades. La ‘forma’ sustancial es la que dota de propiedades a la materia, ahora materia segunda. Las cosas materiales son por tanto la unidad de la potencia y del acto; de la materia y la forma. El análisis hilemórfico aristotélico deja desnuda, indeterminada y pasiva a la materia. Esta queda como sujeto de las determinaciones de la forma. Pero el análisis aristotélico es erróneo en tres de sus afirmaciones: afirmar la materia como un recurso informe para hacer con ello algo que la sobrepasa; afirmar la materia como sujeto de propiedades (determinaciones); y afirmar la materia como potencia⁷. Por el contrario, las cosas materiales son *sustantividades materiales*, no sustancias.

“La materia es una constitución sistemática determinante de estructuras actuales en la realidad cósmica...Por ser constitutiva, la materia no es algo *ex qua*. Por ser sistemática, la materia no es sujeto. Por ser realidad determinante, la materia no es potencia, sino un sistema de potencialidades de estructuración y de actualidad”⁸.

La *consciencia* (Descartes) tampoco puede ser el hecho de hechos para la praxis de los pueblos porque antes que sujetos pensantes

cierto modo, haciéndose a sí misma en cuanto realidad. Y esto no precisamente en un sentido estrictamente evolutivo, sino en el sentido de *estar dando de sí*. Y lo que la realidad puede dar de sí misma es insospechable”, Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia* o. c., 126. En sentido parecido se manifiesta P. Miranda, para quien “El motor de la dialéctica es la exigencia de que los términos se entiendan. Una vez llegados a la realización de los mismos que es el espíritu, los términos se entienden; y ahí se acaban las oposiciones y contradicciones. La pseudodialéctica según la cual toda síntesis se vuelve a su vez tesis contra la cual surge nueva antítesis y así indefinidamente, no sólo no tiene nada que ver con Hegel y con la dialéctica, sino es el progreso indefinido que, como vimos, Hegel desprecia, y lo desprecia precisamente porque ese proceso no llega a entender” Miranda, P., *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*, o. c., 194; 201.

⁷ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia.*, 378-379.

⁸ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 385; cfr. Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 53-69.

autorreflexivos son la materialidad de una acción que busca realizarse. Aunque el sujeto pensante sea presupuesto necesario para la filosofía, el punto de partida es más radical. El ‘sujeto pensante’ es ya una reducción del dinamismo de la vida humana de los pueblos como acciones vitales. Conviene no confundir (por reducción) el sujeto pensante con la acción vital que permite ese pensamiento. En primer lugar, la acción vital no es un solipsismo consciente. La afirmación del sujeto como consciencia pensante es algo siempre posterior posibilitado por la praxis humana de vida, que siempre es ‘co-vida’ humana, vida común⁹. En segundo lugar, el sujeto, antes de consciencia pensante, está en praxis vital actuando, antes de todo razonamiento, antes de toda consciencia. El bebé no tiene consciencia, el demente no razona, el enfermo en estado vegetativo no razona ni es consciente, sin embargo, en ellos hay praxis material necesitante humana de vida/muerte. Praxis en la que están presentes otras necesidades y capacidades materiales humanas además de las intelectivas, como son las necesidades/capacidades comunicativas y las necesidades/capacidades de ‘empoderamiento’ (lo que en términos tradicionales se entendía como sentimientos, voliciones, etc.)¹⁰.

La *conexión mental de impresiones sucesivas* (Hume) no puede ser el punto de partida porque no existe tal cosa. La acción vital no es el resultado de una conexión mental en la mente del sujeto de un infinito número de impresiones aisladas. Lo que existe es ‘una impresión de realidad sucesiva’. Una aprehensión de realidad como un todo continuo en el que, en todo caso, analítico-dialécticamente podemos ‘aislar’ y ‘relacionar’ las impresiones para su estudio, y buscar científicamente la ‘causa’. Pero esta

⁹ Barroso Fernández, O., *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*: Nicolás, J. A.; Barroso, Ó., (et al.), Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri (Granada: Editorial Comares, 2004) 569-584; 570; 573; 576.

¹⁰ Cfr. Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 123-150; cfr. Pintor Ramos, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, [Bibliotheca Salmanticensis. Publicaciones Estudios 280] 2006) 129-181.

siempre está dada ya en la aprehensión de la realidad del hecho. Aunque no sea conocida como causa (causación), sí está ya dada en el hecho como ‘causalidad’.

La *razón sintética de lo categorial y lo fenoménico* (Kant) no puede ser el hecho de hechos. En el racionalismo o ‘razonismo’ kantiano —aparte de lo indicado respecto del ‘sujeto pensante’ en el cual la razón pertenece a la praxis¹¹— la razón realiza la síntesis entre lo categorial y lo fenoménico. Pero esta afirmación es errónea y por ello no puede ser el hecho de arranque. No hay tal síntesis en la praxis de vida humana. Lo que hay, como veremos, es aprehensión de realidad en cuanto una *unidad* en la praxis misma. No hay más que una acción vital, y, por tanto, no hay una acción completa de sentir y otra completa de inteligir, sino tan solo la unidad de la praxis en cuanto tal¹². Los sentidos, en su multiplicidad, son analizadores de la unidad primaria de la versión del hombre a la realidad. Los sentidos no son los medios por los que se ofrece la ‘materia’ para realizar la síntesis del ‘yo pienso’. No existe tal cosa como una ‘razón pura’, sino que una de las modalidades intelectivas de la praxis es la razón sentiente de realidad¹³.

El *espíritu absoluto*, en su nada o en su ser (Hegel), tampoco puede ser el hecho de hechos para la praxis. No puede serlo porque eso es un hecho inaprehensible, inanalizable dialécticamente, e inverificable; creencia teológica dogmática idealista pero no afirmación susceptible de verificación científica material. Para Hegel, el comienzo (y el final) de todo está en el espíritu absoluto. En su devenir, el devenir mismo es precisamente el primer pensamiento concreto, el primer concepto,

¹¹ Cfr. Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 225; 230.

¹² Cfr. *Ibid.*, 335.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 342; Pintor Ramos, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, o. c., 157; 180.

respecto del cual el ser y la nada son vacías abstracciones¹⁴. En este devenir, para Hegel, es improcedente pensar que el momento mismo de *producción* de las cosas o de Dios quede siempre detrás de la creación¹⁵. La producción es dialéctica de la posición; “gracias a que la dialéctica de la posición es el fondo de la dialéctica de la alienación y a que la dialéctica de la alienación es esencial a la dialéctica de la mediación, resulta que el espíritu absoluto no hace con la creación más que entrar en sí mismo. No puede entrar en sí mismo sino desde fuera de sí mismo, y como no hay nada que no sea él, resulta que esto ‘otro’ es mediación puesta por él para poder ser sí mismo, cosa que no sería, según Hegel, si no hubiese creado”¹⁶. En este devenir, para Hegel, ‘la razón lógica es lo sustancial a lo real’. Y, consecuentemente, la ciencia que la estudia, la Lógica, no será una mera disciplina filosófica más, sino la ciencia que estudia el momento estructural de la realidad misma; “el momento estructural del concepto, envolviendo en el concepto esas dos dimensiones: la razón subjetiva y la realidad objetiva. La Lógica es, a una, lógica de la cosa y lógica de mi propia razón, de mi propio logos”¹⁷. En definitiva, el punto de partida para Hegel es el pensar concipiente del Espíritu Absoluto, en el cual lo real es lo concebido por la razón¹⁸. Sin embargo, como hemos indicado, la afirmación de Hegel, en cuanto punto de partida es un error porque resulta fideísmo idealista inverificable, porque absorbe la intelección en razón y el hecho de la acción vital en razón concipiente. Es la realidad material, como hecho, y no la dialéctica del espíritu absoluto, como idea, lo que da o quita razón a la praxis de vida de los pueblos¹⁹.

¹⁴ Cfr. Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 291.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 248.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 299.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 277.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 269.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 344.

El *binomio placer/dolor* del utilitarismo (Bentham) no puede ser el hecho de hechos para la praxis de los pueblos porque dicho binomio gravita sobre algo. El placer/dolor lo es de una sustantividad material humana cuya realidad se actualiza como acción vital. El placer/dolor queda referido siempre a la praxis de los pueblos en su tensión binaria de producción y reproducción material de la vida/muerte.

La *voluntad de vida* (Shopenhauer) tampoco puede ser el hecho primero porque la voluntad de vida no tiene sustantividad. Siempre presupone la acción vital. Y en esta hay mucho más contenido que voluntad de vida. Por de pronto, puede haber también voluntad material de muerte. Pero es que, además, hay sentimiento material de vida y de muerte, e intelección material de vida y de muerte. Es decir, la voluntad de vida no tiene sustantividad, lo que tiene sustantividad es la realidad material concreta del viviente humano que se concretiza históricamente como acción vital.

La *voluntad de poder* (Nietzsche) no es el hecho de hechos para la praxis de los pueblos porque no es suficientemente radical. Cabe aplicar el mismo análisis dialéctico que hemos realizado para la voluntad de vida. Es decir, en primer lugar, la voluntad de poder no tiene sustantividad alguna, lo que la tiene es la acción vital. Y, en segundo lugar, la voluntad de poder es un aspecto, la parcialidad de una parte de la praxis (la necesidad de ‘empoderamiento’, de la acción vital), a que la voluntad de poder queda referida.

La *comunidad discursiva* (Apel, Habermas) tampoco puede tomarse como el fundamento porque la sustantividad material de la acción vital es mucho más radical que el ‘discurso comunitario’. Como dijimos respecto del sujeto consciente cartesiano, la intersubjetividad discursiva es presupuesto necesario, pero el hecho de partida es más radical. La ‘intersubjetividad discursiva’ es ya una reducción de la vida humana de los

pueblos como praxis viva. El discurso comunitario presupone y queda siempre referido a un ‘discurso material de la praxis viva’, que es mucho más radical. La praxis vital puede ser también praxis de la incomunicación, de la ‘buena’ y ‘mala voluntad’, genocida, fratricida, etc. Puede ser praxis irracional, cínica, individualista, agresiva, monológica, afectiva, emotiva, etc. Esto es, en cuanto hecho de arranque para la filosofía, la comunidad discursiva siempre presupone y queda siempre integrada en la praxis material de realidad comunitaria viva de los pueblos con la naturaleza.

La *cultura* (multiculturalistas) no puede ser el punto de partida. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española tiene varias acepciones para el término ‘cultura’. Quienes defienden la propuesta multiculturalista²⁰ o intercultural, creemos que no se refieren a la cultura de un pueblo como “al conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico”. Más bien, lo que quieren indicar es el “conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo”, “conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.”. En este sentido, el contenido que dan al término ‘cultura’, si interpretamos bien a nuestros interlocutores, se acerca a su propia etimología, como ‘cultivo’ ‘crianza’²¹. Pues bien, las culturas y las relaciones multiculturales e interculturales entre las comunidades, entre los pueblos, son los modos históricos de vivir (expresarse) algo más radical: la substantividad de la materialidad de la vida humana de los pueblos con la naturaleza²². Esta, siendo diversa y plural en la manifestación histórica de

²⁰ El punto de partida del multiculturalismo compromete la dimensión crítica intercultural. Por eso afirma P. Miranda que “La tesis ‘Todas las culturas son igualmente valiosas’ es el mejor tranquilizante que se le puede brindar a una cultura mediocre...El relativismo civilizatorio se hace cómplice de todos los crímenes con tal que sean tradicionales”, Miranda, P., *Racionalidad y democracia*, o. c., 30.

²¹ Real Academia de la Lengua Española, *Cultura: Diccionario de la Lengua Española* (Madrid, 2001²³).

²² Cfr. Echeverría, B., *Vuelta de Siglo* (México D. F.: Era, 2006) 19; 22.

sus necesidades y en el modo de ‘producir’ sus ‘satisfactores’ vitales, comparte la unidad de la constante estructural de las necesidades/capacidades materiales de vida (universales y limitadas)²³. No ver esto es caer en el *chabacanismo* del ‘sano sentido común’—criticado por K. Marx—, que cuando logra ver la *diferencia* no ve la *unidad*, y cuando ve la *unidad* no ve la *diferencia*²⁴. El mundo de la vida de los pueblos es *un mundo uno, igual y diverso*²⁵. Por ello, el punto de partida que queda deslumbrado y subyugado por la riqueza de los modos de expresión de la vida de los pueblos, y pierde de su horizonte la ‘unidad estructural’ de la materialidad de la vida de todos los pueblos de la tierra, que precisamente es condición de posibilidad de aquella pluralidad de expresión histórica, no es suficientemente radical como arranque en la filosofía. Aunque sea presupuesto necesario para la filosofía, como ocurre con la comunidad discursiva, una cosa es ser mediación ineludible y otra cosa es que sea la mediación ineludiblemente ‘radical’. Por su parcialidad no puede serlo, sino que siempre está presuponiendo la unidad estructural de la substantividad material de la vida de los pueblos con la naturaleza: la estructura de su acción vital²⁶.

De este modo, aunque no solo en ellas, en las filosofías y ciencias sociales y humanas burguesas se ‘ha llevado a su colmo’ gigantescas sustantivaciones de algo que no lo tiene (fetichizaciones filosóficas): el Ser, el Movimiento, la Sustancia, la Conciencia, la Conexión entre Impresiones sucesivas, el Espacio, el Tiempo, la Razón sintética, el Espíritu Absoluto, el

²³ Amin, S., *Las derivas de la modernidad. El caso de África y del mundo árabe*: Boron, A.; Lechini (comps.) G., Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina (Buenos Aires: CLASO, 2006) 81-118; 83.

²⁴ Marx Engels Werke, vol. 4 (Berlín: Dietz Verlag, 1959-1968) 339; Samour, H., *Voluntad de liberación. La Filosofía de Ignacio Ellacuría* (Granada: Editorial Comares, 2003) 194-195.

²⁵ Amin, S., *Las derivas de la modernidad*, o. c., 84.

²⁶ Samour, H., *Voluntad de liberación. La Filosofía de Ignacio Ellacuría*, o. c., 146-147.

Placer-Dolor, la Voluntad de Poder, la Voluntad de Vida, el Discurso, la Cultura, etc.

Estas fetichizaciones o substantivaciones de clase, cínicas o ingenuas, conducen al error porque el hecho de la acción vital no es un momento del ser; no está en el ser, sino que está siendo realidad. No está en el movimiento, sino que es moviente. No es sustancia, sino que es sustantividad. No está en la conciencia; “la conciencia no es la realidad del hombre, sino el carácter que tienen algunos, solamente algunos, actos del hombre, los actos que llamamos conscientes”²⁷. No está en la conexión entre impresiones sucesivas, sino que es una realidad en sucesión que se aprehende en su unidad en cuanto tal. No está en el tiempo, sino que es temporal. No está en el espacio, sino que es espaciosa. No está en la razón sintética, sino que es praxis material necesitada y capacitante de realidad. No está en el Espíritu absoluto, sino en la materialidad concreta de la praxis humana. No está en el placer/dolor sino que es placentera/dolorosa. No está en la voluntad de vida o de poder, sino que es necesidad/capacidad material de vida y de empoderamiento. No está en el discurso sino que es praxis material necesitada y capacitante de realidad discursiva. No está en la cultura, sino que es praxis material necesitada y capacitante de realidad intercultural²⁸.

En definitiva, el haber fetichizado (sustantivado) estas propiedades ha caracterizado, y lo sigue haciendo, a buena parte de la historia de la praxis en general (también la filosofía y la ciencia); y burguesas

²⁷ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 116.

²⁸ La propuesta intercultural no está en contra de la universalidad (p. 122), sino que afirma la riqueza del metaprinipio de la diversidad (p. 117). Sí está en contra del imperialismo cultural que no respeta la diversidad cultural. Por ejemplo, del uso imperialista de los Derechos Humanos (pp. 121-126; 124). Está en contra del multiculturalismo que acaba comunicando a los pueblos, pero integrándolos bajo el dominio del Imperio (p. 164-171; 172-189). La propuesta intercultural reclama de la izquierda que haga suya la reivindicación de la identidad diversa de los pueblos y de las personas (pp. 196-212). Díaz Polanco, H., *Elogio de la Diversidad: Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia* (México: Siglo XXI, 2006). Esta obra, *Filosofía, Política y Derecho de la Revolución*, podría ser asumida perfectamente por la praxis intercultural en el sentido de que se postula como la praxis material-necesitante de realidad que estructura y posibilita la diversidad cultural de la vida de los pueblos.

capitalistas, en particular. Con ello se han creado paradigmas, conceptos y marcos categoriales no ajustados a la realidad de los hechos, que han conducido a los pueblos al error y la dominación ideológica. Estas fetichizaciones, como paradigmas y marcos categoriales fetichizados, como conceptos presupuestos en el arranque de la praxis y sus interpretaciones filosóficas y científicas, necesitan ser dinamitadas ‘por sus cuatro costados’²⁹.

16.2 La revolución de la acción (praxis) de la naturaleza humana

El capitalismo transhumanista, con la promesa del mejoramiento y elevación humana, lo que busca en realidad es desintegrar, desarticular, trocear y especular con la estructura de la acción vital humana, mutándola a un sustrato biológico no de carbono, agua y oxígeno, sino de silicio u otro soporte. Eso es la muerte eterna en lugar de la inmortalidad predicada. El ataque transhumanista es la desrealización y la muerte de la vida humana. Con el grado soberbio de desconocimiento que se tiene aún de la naturaleza humana es todavía más grave el juego de los transhumanistas como aprendices de hechiceros o de pequeños dioses, queriendo especular con genes y neuronas, haciendo ‘corta, copia y pega’ aquí y allá. Su atentado es contra una maravilla, el resultado del sistema integrado de una praxis vital fruto de millones de años de comunicación con el medio natural, en un determinado sustrato biológico de carbono, agua, oxígeno, etc., que vibra en un modo propio de realidad. Por ello, la revolución en defensa de la naturaleza humana que defendemos es por mantener el modo propio vibratorio de articulación de la praxis vital humana en su modo de realidad. Es una defensa de la materialidad bioquímica propia de la naturaleza humana. Su maravilla es que es vida, vida que compartimos

²⁹ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 294.

con el resto de la Naturaleza, de la que somos parte. Este regalo es el que los capitalistas transhumanistas parece que no son capaces de apreciar ni de respetar. Como hemos indicado, su propuesta, con envoltorios de mejoramiento y/o elevación, lo que tiene detrás es la aniquilación de la vida a manos del capital.

Pues bien, *¿y qué es la naturaleza humana como vida?* Parece que para las filosofías y ciencias burguesas no está claro qué es lo que eso sea. En el caso concreto de la filosofía burguesa, hemos visto que en lugar de cavar hasta la raíz sustantiva les gusta escucharse presentando las ramas como falsos fundamentos, particularmente en las llamadas ciencias sociales y humanas. Un ejemplo son las “ideas” y la “voluntad”, puestos como asientos. Durante casi tres siglos han querido hacer tragar esta prédica a los pueblos. Puro idealismo metafísico sin vida. Por el contrario, la filosofía y la ciencia de los pueblos (con K. Marx a la cabeza) tiene claridad en entender que el modo *ineludible* de manifestarse históricamente la naturaleza humana es como vida en su mediación ineludible: *como acción (praxis)*. La vida es acción, energía en movimiento vibratorio. Las acciones humanas no son algo ajeno a las acciones naturales, sino que la vida de nuestra especie es una parte de la vida de la naturaleza, de la acción de la naturaleza. Somos Naturaleza, tierra que camina (mapuches). Y el flujo de las acciones de la vida en la Tierra, de la Naturaleza, forma parte de una energía más amplia: la acción cósmica. La vida es acción cósmica. Somos Cosmos.

“En realidad hay una acción única cuyos aspectos posicionales, cualitativos y de estabilidad, son sumamente varios, pero son una variedad de aspectos de una única acción. La misma acción es aquella según la cual se está expandiendo el Cosmos, están explotando las estrellas, irradiando los astros y produciéndose reacciones químicas en las estrellas, en los espacios intergalácticos o en un rincón de mi casa. Galaxias, astros, átomos, moléculas,

son sólo momentos del Cosmos, y sus presuntas acciones propias son tan sólo aspectos de una inmensa y única acción del Cosmos en cada instante”³⁰.

Es en esta acción cósmica y acción natural en la que la vida de los pueblos de suyo solo es acción, aquella acción en la que los pueblos se realizan a sí mismos en posesión de sí³¹. Un modo propio de vibración de la acción que le llamamos *modo de realidad*, y que veremos más adelante. Pues bien, la pluralidad de acciones del *homo sapiens sapiens*³² se articula desde la unidad en la diversidad del poder de la acción del Cosmos. El Cosmos, en su totalidad plural, es en cada instante el poder de una acción única³³. Esta unidad del Cosmos es tal porque el Cosmos no es ‘ordenación de acciones’, sino ‘unidad constitutiva de sustantividad material’³⁴. “Y sólo por serlo tiene una acción única, determinante de la acción de cada uno de sus momentos”³⁵. Una acción que expresa el poder de la unidad vibratoria en la riqueza de la pluralidad de su despliegue de modos vibratorios³⁶. Es decir, la sonrisa de un niño en el seno de cualquier familia se integra en un sistema social, que a su vez se integra en un sistema biológico; este en un sistema ecológico, que finalmente se subsume en el sistema cósmico. El conjunto de este último, todo el universo, es una acción cósmica, del que la sonrisa del niño es una entre las infinitas acciones.

En la naturaleza humana, como en todo otro ser vivo, la mediación de la acción es ineludible, inescapable. No podemos dejar de realizar acciones mientras vivimos. Pero además, la acción integra también lo que habitualmente llamamos omisión. La omisión, el no hacer algo, el no hacer

³⁰ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 428.

³¹ Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, o. c., 37.

³² Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid: Alianza Editorial, 1996) 553.

³³ Ibid., 427.

³⁴ Zubiri, X., *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983) 37.

³⁵ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 430.

³⁶ Ibid., 291. 432.

una acción concreta es porque se está haciendo otra cosa. En el campo de la Psicología, en los años 70 del siglo XX, autores como Herrnstein, propusieron un modo de medir la tasa total de la conducta o acción ($R_a + R_o$) como una constante (k), partiendo del hecho que todo organismo vivo siempre está desarrollando alguna acción (*v.gr.* el descanso también es una acción). R_a es la tasa de respuesta operante específica de un programa de aprendizaje de un organismo vivo; y R_o la tasa de otras acciones realizadas por el ser vivo.

16.2.1 La revolución de la filosofía de la praxis

La burguesía no cesa en procurar ocultar y distorsionar o desmaterializar el contenido estructural de la praxis, así como imponer el dogma de sus ensoñaciones. Sin embargo, por su interés pseudocientífico en destruir la naturaleza humana, cuando no les queda más remedio que alejarse un poco del idealismo y aceptar el hecho de la acción, de la praxis, aunque sepan otra cosa, la presentan desestructurada, deforme. Predicarán que el contenido o la única dimensión de la misma es la autodeterminación (la voluntad), con su correlato axiológico de la libertad. Esa es la fuente última de la legitimidad política, por ejemplo, desde la Revolución Francesa (liberal burguesa). En otras ocasiones, suman la razón a la voluntad y así obtienen un cúborg racionvoluntarista sin sentimientos en su derecho penal. En lo que sigue vamos a presentar el cuestionamiento a ese horizonte capitalista transhumanista desde el pensamiento obrero revolucionario marxista. Ello en el campo de la filosofía de la praxis política.

El hecho de la praxis (la acción) como fundamento ha sido una constante en la historia de la sabiduría popular. Está presente en todas las culturas (*v.gr.* africana, americana, china, europea, india, oriente medio, etc.). Asimismo ha sido un denominador común, con menor o mayor

precisión a la hora de identificar su contenido. En ocasiones, para algunos (v.gr. Aristóteles), la praxis es ‘la acción que tiene el fin en sí misma’; lo que la diferencia de la producción o fabricación (*poíesis*). En otras, la praxis es la ‘práctica’; como lo opuesto a la ‘teoría’. En el caso particular de Europa, en el Renacimiento de los siglos XV y XVI se intensifica la inquietud por reivindicar la integración de la ‘práctica’ en la vida, como punto de partida en la filosofía y la ciencia. Personas como L. Da Vinci, F. Bacon, G. Bruno, T. Campanella, M. Palmieri, F. Sacchi, etc., se enmarcan en una corriente filosófica que afirma la dignidad del hombre, no solo como contemplación, sino a la vez como sujeto activo, constructor y creador del mundo³⁷. El hecho de la vida humana es analizado no solo como ‘contemplación’, sino también como ‘acción’. Resultado de ello es la valoración progresiva del conocimiento científico por sus aplicaciones técnicas. F. Bacon entenderá la práctica como ‘experimento’ o ‘actividad experimental científica’. Descartes, en el siglo XVII, defenderá una filosofía práctica capaz de conocer la fuerza y las acciones de la naturaleza, para dominarla. Los mismos enciclopedistas, en el siglo XVIII, afirmarán que los avances de la especulación y de la práctica se requieren mutuamente³⁸. En el contexto de la Revolución Industrial, la unidad del dinamismo de la acción (teoría-práctica) vuelve a ser postulada también por la burguesía. Los economistas de esta época, como Adam Smith y David Ricardo, reivindican el trabajo humano como la fuente del valor y de la riqueza social.

En consideración a la influencia directa que va a tener para el análisis marxista, en Europa, dos filósofos políticos, J. J. Rousseau, en el siglo XVIII, y L. Feuerbach, en el siglo XIX, revalorizan la praxis humana frente al idealismo. Rousseau reconocerá la importancia de la praxis social humana,

³⁷ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 46-47.

³⁸ *Ibid.*, 53.

y particularmente iniciará la crítica de las consecuencias negativas que la praxis política ha generado en la historia. Feuerbach, frente al idealismo hegeliano, defiende un materialismo antropológico. Él afirma que el principio de la acción es solamente el hombre; y acusará a la religión de haber hecho a Dios el principio de la acción, robándosela al hombre. El criterio de verdad para la acción es ‘lo que concuerda con la esencia del género y falso lo que la contradice’. Una corriente crítica que será seguida luego por K. Marx y F. Engels.

Sin embargo, para Feuerbach, la acción humana, a pesar de su intento de unir la teoría y la práctica en el hombre, sigue siendo actividad de la conciencia donde lo verdaderamente humano es la dimensión ‘teórica o contemplativa de la acción’, puesto que la dimensión práctica humana es manifestación de sus intereses egoístas y utilitarios. En la acción, Feuerbach no encuentra: (1º) la importancia de las demás dimensiones de la praxis en el proceso de conocimiento del mundo, ya que este es mero objeto de contemplación pasiva; (2º) no valora la dimensión positiva de la práctica productiva, que puede discurrir por otro cauce que los intereses egoístas y utilitarios; (3º) ni el alcance de la ejecución material histórico-política de la revolución, puesto que la liberación de la enajenación se da únicamente en la conciencia³⁹.

Frente a las limitaciones de los análisis burgueses, K. Marx ha aportado una gran precisión al contenido de la praxis. El caso del análisis marxiano es un ejemplo de cómo un miembro del pueblo, no filósofo académico profesional, ha hecho una contribución filosófica de tal importancia al contenido de la praxis. Para K. Marx el hecho de la vida de los pueblos es ‘praxis’ pero *praxis material-necesitada/capacitante*

³⁹ Cfr. *ibid.*, 102-106.

revolucionaria. No es solo praxis sino también material necesitada/capacitante y revolucionaria⁴⁰.

K. Marx analiza el hecho de la vida del pueblo como praxis⁴¹. En el análisis hay en el pensamiento de Marx una evolución desde su obra la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, influenciada particularmente por la ‘filosofía praxeológica de Goethe, en concreto en la primera parte del Fausto⁴². Para K. Marx, la praxis es relación entre las personas, que lleva el fin en sí misma; y por mediación de esta relación, la praxis también es relación del hombre con la naturaleza, esto es, relación de producción (es decir, integra en el concepto de praxis la *poíesis* aristotélica)⁴³.

“Escrito está: ‘En el principio era la Palabra’...Aquí me detengo ya perplejo ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. —Escrito está: ‘En el principio era el sentido’...Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite ¿Es el pensamiento lo que todo obra y crea?...Debería estar así: ‘En el principio era la Fuerza’...Pero también esta vez, en tanto que esto consigo por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: ‘En el principio era la Acción’⁴⁴.

La praxis, como advierte K. Marx, es ‘productiva’, producción. Producción que en ocasiones tiene un contenido totalizante, y en otras es

⁴⁰ Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, o. c., 395; cfr. Grüner, E., *Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento*. Boron, A.; Amadeo, J.; González, S. (comps.), *La Teoría Marxista Hoy*, o. c., 107-111.

⁴¹ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 171; 184-185. Porfirio Miranda, frente a toda interpretación marxista que disipa el sujeto de la praxis, defiende en K. Marx la afirmación que éste hace del sujeto colectivo libre, frente al determinismo económico, Miranda, P., *El cristianismo de Marx* (México: [s. n.] 1978) 59-73; 75-109). “Si no hay sujeto para la acción revolucionaria, el materialismo consiste en contemplación, y nos las habemos con una filosofía que se propone interpretar el mundo en vez de cambiarlo; nos retrotrae al materialismo del siglo 18 como si Marx no hubiera existido. Y el colmo sin precedentes es que los negadores del sujeto pretendan apoyarse en la negación que Marx hace del humanismo de Feuerbach. Lo que Marx critica de éste y de todos los materialistas anteriores, es precisamente que conciben ‘la realidad, la sensibilidad, sólo bajo la forma de objeto’ (1ª. tesis sobre Feuerbach), ‘y no como actividad sensiblemente humana, como praxis, es decir como sujeto’, Miranda, P., o. c., 37-57; 37.

⁴² Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 170-071.

⁴³ Cfr. Rancière, J., *Aux bords du politique* (Paris: La Fabrique-Editions, 1998) 227-229.

⁴⁴ Goethe, J. W., *Fausto*, I parte (Madrid: Cátedra, 2001) 141-142.

reducida a producción económica-laboral (de aquí la ambigüedad que habrá en el marxismo posterior)⁴⁵. Según Markus, en K. Marx, la praxis es consciente, socio-histórica y libre. A su juicio, la esencia de la naturaleza humana para K. Marx es ‘*trabajo socio-histórico, consciente y libre*’⁴⁶. En su opinión, K. Marx asume en su obra una esencia del ser humano. Desde los primeros escritos *Manuscritos económico-filosóficos* hasta *El capital*, K. Marx afirma la existencia de una esencia humana⁴⁷. En primer lugar, la naturaleza humana es praxis laboral ‘consciente’⁴⁸. Consciencia de la realidad, que en K. Marx no es una creación de la subjetividad del ser humano sino una afirmación ‘ontológica’. Para K. Marx no hay oposición entre un ‘realismo epistémico’ y la ‘determinación’ práctico-social del conocimiento⁴⁹. En segundo lugar, como hemos visto, para K. Marx, la naturaleza humana es ‘praxis productiva’ (laboral) de medios de subsistencia, como satisfactores⁵⁰, de las necesidades sociales. El trabajo es una praxis socio-histórica. La sociedad en K. Marx no es sino el conjunto de relaciones, que no deben tratarse como si tuviesen existencia por sí mismas (hispotasiarse o reificarse), independientemente del hombre. Relaciones sociales que por ser históricas pueden cambiar con el tiempo⁵¹. En tercer lugar, el ser humano es libertad como praxis de autodeterminación siempre concretada socio-históricamente, porque no existe la libertad en abstracto⁵².

⁴⁵ Marx, K., *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* (1857) (México: Siglo XXI, 1990²²) 38-50; 49. Id., *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*: Marx, K., *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* (1857), o. c., 66.

⁴⁶ Markus, G., *Marxism and anthropology. The concept of ‘human essence’ in the philosophy of Marx* (The Netherlands: Van Gorcum Assen, 1978) 16-35; 36.

⁴⁷ Ibid., 2.

⁴⁸ Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991) 118-136.

⁴⁹ Markus, G., *Marxism and anthropology. The concept of ‘human essence’ in the philosophy of Marx*, o. c., 34-35.

⁵⁰ Ibid., 5; 17.

⁵¹ Ibid., 36-50; 41.

⁵² Ibid., 57-56; 39.

Pero Marx eleva un grado más la precisión de su reversión. Oponiéndose al idealismo hegeliano, Marx afirma la praxis productiva como *materia-necesitada*. La praxis no es un concepto ideal, sino que es *materia*⁵³. Frente al idealismo filosófico⁵⁴, el materialismo de K. Marx lo es de una materia en relación con los demás hombres y con la naturaleza⁵⁵. Una materia que integra el factor subjetivo⁵⁶.

Ahora bien, como hemos visto en el primer capítulo, Marx afina con bastante precisión que la materialidad de la praxis no es cualquiera. La materia que afirma K. Marx es materia *necesitada*, dialéctica e histórica. Es ‘necesitada’ porque la materia de la praxis humana se concretiza en el mundo *urgida por necesidades* que ‘necesitan’ ser satisfechas para poder producir y reproducir la vida. En el capítulo correspondiente vimos cómo Marx encontrará en la materialidad de la ‘necesidad’ la mediación que llevará la filosofía al mundo. La condición de ‘necesitada’ de la praxis material de los pueblos es de capital importancia para nuestro análisis (ver capítulo 1). Ello explica la lucha ideológica burguesa en relación a este concepto o categoría, como hemos indicado en la introducción.

Para K. Marx, la materialidad de la praxis, además de ‘necesitada’, es *dialéctica* porque es un ‘sistema de relaciones’ que constituye la totalidad que lleva dentro de sí la tensión de su afirmación y negación. Es *históricamente movimiento progresivo* porque el movimiento de la praxis material subsume la antítesis de los contrarios en una nueva síntesis, que habrá nuevamente de ser negada y subsumida en otra nueva síntesis, así en un progreso infinito. La dialéctica de la praxis material histórica de los

⁵³ Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, o. c., 396-408.

⁵⁴ *Ibid.*, 380-389.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 377; cfr. Echeverría, B., *El discurso crítico de Marx* (México: Era, D. F.:1986) 18-37.

⁵⁶ Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, o. c., 116-146; 408.

pueblos es urgida por sus necesidades materiales radicales de vida que serán satisfechas o insatisfechas.

El análisis marxiano de la praxis progresa a un tercer grado afirmando la acción material necesitada como ‘revolucionaria’ (transformadora, capacitante, radical). Por radical ha de entenderse una praxis que satisface las necesidades de los pueblos y permite hacer florecer sus capacidades⁵⁷. La urgencia que tienen los pueblos de satisfacer sus necesidades materiales, y la determinación a ello, es lo que hace a la praxis ser ‘revolucionaria’. La revolución no será sino afirmar la satisfacción de las necesidades de vida del pueblo y el florecimiento de las capacidades, y revertir su insatisfacción o marchitamiento. En la praxis revolucionaria, teoría y práctica están unidas al servicio de las necesidades y capacidades de vida. Por eso, desde esta reversión de la praxis, K. Marx podrá decir que “la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas...cuando se hace radical”⁵⁸. La revolución es el modo de expresión de la necesidad radical de producir y reproducir la vida de los pueblos. Como acertadamente señala A. Sánchez Vázquez, “la necesidad radical funda tanto la teoría que es expresión teórica de ella, como la necesidad del paso de la teoría a la práctica, entendida ésta como praxis a la altura de los principios; es decir, como Revolución, o emancipación total del hombre”⁵⁹. Con ello, Karl Marx completa su análisis del contenido de la praxis.

Haciendo un breve acercamiento a la evolución del contenido de la praxis en el análisis marxiano y marxista, K. Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, comienza a ajustar el análisis dialéctico de la praxis. Desde ahora, la praxis es *praxis productiva* (trabajo). Un análisis de la praxis que mantendrá durante toda su vida, y que desarrollará exhaustivamente en

⁵⁷ Marx, K., *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844).

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 138.

El capital. Esta actividad es la que crea el mundo natural concreto⁶⁰, las relaciones humanas (sociales) y los objetos (la *poíesis* aristotélica queda subsumida en el concepto marxiano de praxis). Es decir, la praxis, como trabajo, es la mediación en la relación de transformación entre los hombres y el mundo. Ahora bien, K. Marx descubre que el trabajo humano, como praxis productiva, también puede generar alienación en el hombre. Un extrañamiento frente a ese mundo natural que se vuelve inhóspito⁶¹; frente a sí mismo y a los demás hombres; y frente a los productos de su trabajo. Pero aún así, y esto es importante, K. Marx defiende la autonomía de la praxis humana. “Incluso estando enajenado el hombre sigue siendo un ser consciente, activo, si bien no consciente del sentido humano —propriadamente creador— de su actividad”⁶². En la praxis revolucionaria, por ser praxis productiva, toma una concreción mayor; consiste en la acción real del comunismo que supere la propiedad privada de los medios de producción causantes de la alienación. “Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la *idea* del comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción* real del comunismo”⁶³.

⁶⁰ Para K. Marx, considerar el mundo natural al margen de la praxis humana es una abstracción; el mundo natural ha quedado ‘mediado radicalmente’ por la praxis humana. Siempre es mundo antropológico. “La naturaleza, considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste”, Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (México D. F.: Ediciones Cultura Popular, 1976) 173. Para K. Marx existe una unidad entre hombre y naturaleza (mundo), a la que se refiere con el nombre de ‘realidad social de la naturaleza’. Y por ello espera que “Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una ciencia*”, Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, o. c., 112. “La naturaleza no formada, no tocada por el hombre, es para él nada. Pero esta nada que es la naturaleza pura originaria, sólo es tal mientras el hombre no la integra en su mundo. Lo que ayer era nada para él (nada para el hombre) acaba por cobrar un sentido humano. A partir de este sentido humano, se releva su prioridad ontológica, pero la naturaleza que el hombre conoce es ya no una naturaleza en sí, pura, originaria, sino integrada en su mundo mediante la práctica, como naturaleza ya humanizada, es decir, como producto de su trabajo, o en vías de humanización, como objeto de su acción. El conocimiento que el hombre tiene de esta naturaleza es, por tanto, un conocimiento antropológico”, Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 154.

⁶¹ En este momento, esta dimensión queda como presupuesta en el análisis de Marx.

⁶² Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 147.

⁶³ Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, citado en Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 157.

En la *Sagrada Familia* (1844), para K. Marx y F. Engels la praxis es *praxis ejecutiva (operativa)*; el elemento ejecutivo de la praxis es reivindicado, en su unidad intelectual-ejecutiva, frente a la reducción idealista. Critican el sueño idealista de quienes creen que las ideas por sí solas pueden cambiar la realidad. Por ello Marx dirá: “Las ideas no pueden nunca *ejecutar* nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica”⁶⁴.

En las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), K. Marx hace de la praxis: (1º) El *fundamento de la unidad entre la teoría-práctica* (Tesis I; V); (2º) El *criterio de verdad* (Tesis II); (3º) El *camino revolucionario* (Tesis III; IV; XI). En primer lugar, para K. Marx la realidad es práctica humana crítica (revolucionaria). Marx “no ha negado nunca que una filosofía, aún siendo idealista, forme parte de la realidad; forma parte de ella por las consecuencias prácticas que, en cuanto teoría, tiene”. Ahora bien, la filosofía que K. Marx reivindica es la de la praxis crítica (transformadora) del mundo, como teoría revolucionaria. En segundo lugar, K. Marx hace de la praxis el criterio de verdad; el método de verificación. Es en la praxis donde queda acreditada o refutada la teoría. Y, en tercer lugar, para Marx, la praxis revolucionaria es el camino, que superando tanto el utopismo como al determinismo de las circunstancias, puede eliminar la contradicción de la realidad⁶⁵.

En la *Ideología alemana* (1845-46), K. Marx y F. Engels afirman que la praxis es *praxis científica*. En su análisis dialéctico, K. Marx afirma que existe una jerarquía en los elementos de la praxis. Las relaciones de la práctica material (las fuerzas productivas, y las relaciones de producción) tienen prioridad sobre las relaciones ideológicas⁶⁶. En esta tesis de su

⁶⁴ Marx, K.; Engels, F., *La Sagrada Familia*, citado en Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 162.

⁶⁵ Cfr. Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 167-181.

⁶⁶ Tesis discutible.

materialismo histórico, K. Marx quiere explicar las formaciones ideológicas a base de la práctica material y no explicar la práctica partiendo de la idea⁶⁷.

“Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil, en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etcétera”⁶⁸.

Son precisamente los antagonismos de las fuerzas productivas y relaciones de producción los que fundamenta el antagonismo de clases. Por ello mismo, el comunismo no deviene ya un mero ideal, sino una praxis científica como movimiento real que explica, critica y supera el estado de cosas actuales. La praxis teórica se hace ya teoría científica concreta de la revolución socialista.

En el *Manifiesto* (1848), para K. Marx y F. Engels, la praxis es propiamente *praxis científica revolucionaria*; teoría científica materializada como ‘organización’ de la revolución por la que “la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía) sin emancipar al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases...”⁶⁹. Esta praxis organizativa revolucionaria tiene tres momentos: (1º) La organización del sujeto revolucionario: el Proletariado; (2º) La conquista del poder político; (3º) La transformación radical del modo de

⁶⁷ Marx, K.; Engels, F., *La ideología alemana* (México: Cid Ediciones) 40.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Engel, F., *Prefacio a la edición alemana de 1883*.

producción. En el *Manifiesto Comunista* hay ausencias (v.gr. imperialismo, mujer y ecología)⁷⁰, pero también constantes marxistas y grandes aportaciones. Una de estas es que en el *Manifiesto* se une el comunismo, como teoría científica, con la fuerza revolucionaria del proletariado⁷¹.

Como señala A. Sánchez Vázquez, en K. Marx, la “... filosofía de la praxis...es la conciencia filosófica de la actividad práctica humana que transforma el mundo. Como teoría no sólo se halla en relación con la praxis [práctica] —revela su fundamento, condiciones y objetivos— sino que se sabe a sí misma en dicha relación y, por ello, es una guía de la acción”⁷².

Tras la muerte de K. Marx y F. Engels, el contenido revolucionario de la praxis queda relegado en la II Internacional. El concepto marxiano de praxis será enterrado por pensadores socialdemócratas como Bernstein, Kampffmeyer, Vörländer, etc., que recuperan la tradición idealista de la praxis. Esto es, una acentuación del momento teórico de la praxis, desarticulado en su relación con el momento práctico de la ‘ejecución’ revolucionaria de la misma⁷³.

Antonio Labriola (1843-1904)⁷⁴, en su etapa marxista, será uno de los pensadores, que en su defensa del ‘comunismo crítico’⁷⁵ antidogmático⁷⁶,

⁷⁰ Boron, A., *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: CLACSO, 2000).13-49; 41.

⁷¹ Ibid., 19; cfr. Echeverría, B., *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista a ciento cincuenta años de su publicación: Vuelta de Siglo*. o. c., 107-116.

⁷² Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 205.

⁷³ Ibid., 59.

⁷⁴ Cfr. Labriola, A., *En memoria del manifiesto de los comunistas* (1895); ID, *Dilucidaciones preliminares sobre el materialismo histórico* (1896); ID, *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia* (1896); ID, *Discurriendo entre socialismo y filosofía* (1897).

⁷⁵ Labriola, A., *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*: AA.VV, *El Comunismo Científico y el Manifiesto Comunista* (México D. F.: Ediciones Roca, 1973) 14; 15; 67. “El comunismo crítico no fabrica revoluciones, ni prepara insurrecciones, ni arma revueltas. Se funde con el movimiento proletario, pero pulsa y sostiene este movimiento con plena conciencia de nexo que le une y puede y debe unir a la totalidad de las condiciones de la vida social. No es, en una palabra, ninguna academia preparatoria donde se adiestre al estado mayor de la revolución proletaria; es, única y exclusivamente, la conciencia de esta revolución, y sobre todo, la conciencia de sus dificultades” (p. 50).

⁷⁶ Labriola, A., *Segunda Carta a Sorel*: Labriola, A., *Socialismo y Filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1969) 53.

frente a las limitaciones de la socialdemocracia⁷⁷, siga reivindicando el papel central del análisis marxiano de la ‘praxis’. La praxis es afirmada como ‘la totalidad productiva’, que también engloba el pensar —análisis que hará suyo A. Gramsci—. El pensamiento es una forma de trabajo. La oposición entre teoría y práctica es un error que necesita ser superado⁷⁸. La filosofía de la praxis (FP) es un método propio de interpretar la realidad desde la totalidad de las interrelaciones de ésta. La filosofía de la praxis recoge los descubrimientos de las ciencias analíticas, pero no se queda en la parcialidad de ellos, sino que va más allá integrándolos en la explicación de la totalidad⁷⁹. Para Labriola, la filosofía de la praxis es la ‘médula’ del materialismo histórico. Por ello, se mostrará contrario a la reducción economicista del marxismo.

“...el materialismo histórico entendido en el triple aspecto de tendencia filosófica en cuanto a la visión general de la vida y del mundo, crítica de la economía que tiene modos de procedimiento reducibles a leyes sólo porque representan una determinada fase histórica, e interpretación de la política y, sobre todo, de la que se necesita y es adecuada para dirigir el movimiento obrero hacia el socialismo. Esos tres aspectos, que aquí enumero abstractamente como siempre ocurre por comodidad de análisis, eran una misma cosa en la mente de los autores”⁸⁰.

⁷⁷ “Este socialismo limitado, que, sin ser precisamente utópico, parte del supuesto de que la sociedad consentirá poner correctivo a algunas de sus faltas sin acudir a la revolución, es decir, sin transformar fundamentalmente los elementos generales que forman la estructura de esa misma sociedad, no pasa de ser una creencia inofensiva” (pp.76-77); “El sistema económico no es una trama de fundamentos racionales, sino un complejo coherente de hechos, que engendran una trama compleja de relaciones. Y es necio creer que este sistema de hechos, levantados por la clase dominante a costa de esfuerzos y de siglos, por la violencia, la astucia, el talento y la ciencia, vaya a dimitir y a destruirse a sí mismo para dejar paso franco a las pretensiones de los pobres que reclaman sus derechos y a los argumentos de razón de sus abogados y defensores. Imposible exigir la supresión de la miseria sin exigir con ello la destrucción de todo lo demás”, Labriola, A., *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, o. c., 76.

⁷⁸ Labriola, A., *Tercera Carta a Sorel*: Labriola, A., *Socialismo y Filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1969) 68-69.

⁷⁹ Labriola, A., *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, o. c., 27; 29; 36.

⁸⁰ Labriola, A., *Segunda Carta a Sorel*: Labriola, A., *Socialismo y Filosofía*, o. c., 47.

Será V. I. Lenin (1870-1924)⁸¹ quien venga en rescate de la praxis como *praxis revolucionaria*, frente a largos años de deformaciones y revisiones. En la valoración del papel que tiene la praxis para Lenin se aprecia una evolución interesante de 1908 a 1914. En 1908, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, la praxis aparece, no tanto al principio del proceso del conocimiento, sino particularmente como ‘verificadora’, siempre aproximada, nunca dogmáticamente completa, del reflejo cognitivo del conocimiento. En 1914, en el exilio, después de su lectura de la *Lógica* de Hegel, Lenin toma más distancia del materialismo empirista y resaltará el papel de la praxis como punto de partida en el conocimiento⁸². Para Lenin: (1º) La praxis es una *unidad teórico-práctica*. “El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento”⁸³; (2º) La praxis es un ‘proceso’ de comunicación o intercambio entre el organismo del viviente y el mundo⁸⁴; (3º) Y si se incluye el criterio de la praxis en la fundación de la teoría del conocimiento, llegamos inevitablemente al materialismo⁸⁵.

Es interesante comprobar como desde su insistencia en el momento ejecutivo revolucionario de la acción humana, Lenin defenderá la unidad de la teoría y la práctica en la acción revolucionaria⁸⁶. Para Lenin “el proceso de conocimiento... incluye la práctica humana y la *técnica*”⁸⁷. La praxis humana va dirigida a cambiar el mundo, que no satisface los fines del hombre, que le son dados por la realidad. Pero para él, la transformación revolucionaria de la realidad hay que conocerla bien. Por ello dirá que “El incumplimiento

⁸¹ Cfr. Budgen, S.; Kouvelakis, S.; Žižek, S. (Eds.), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth* (Durham: Duke University Press, 2007).

⁸² Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo). Hacia un socialismo no colonizado*, o. c., 53.

⁸³ Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo* (México D. F: Grijalbo, 1967) 109.

⁸⁴ *Ibid.*, 31.

⁸⁵ *Ibid.*, 107; Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo). Hacia un socialismo no colonizado*, o. c., 80-83; 86.

⁸⁶ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 61.

⁸⁷ Lenin, V. I., *Cuadernos Filosóficos* (Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1974²) 190.

de los fines (de la actividad humana) tiene su causa en el hecho de que la realidad es tomada como inexistente, de que no se reconoce su existencia objetiva (la de la realidad)”⁸⁸. Y la praxis será el criterio de verdad de ese conocimiento de la realidad. Lenin introduce la práctica en el conocimiento. Y, tal vez, sin aclarar la diferencia entre práctica (como momento ejecutivo de la acción) y praxis, en general, dirá que “la práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata”⁸⁹.

J. Stalin (1879-1953) da inicio al estalinismo, que en este punto significa, un progresivo abandono de la praxis como hecho de hechos en la retracción y reversión analítico-dialéctica. En su lugar, propone la teoría del ‘retardo de la conciencia’. El punto de partida es el mundo material exterior, antes que la conciencia (prioridad en el ámbito ontológico y gnoseológico). La conciencia va siempre después del movimiento del mundo⁹⁰. El deslizamiento reductivo en la interpretación del materialismo dialéctico, del último Engels, seguido por Plejanov, Kautsky, el Lenin de 1908 y Stalin, será el que se imponga como ‘ortodoxo’ desde la III Internacional⁹¹.

Esta pretendida ortodoxia estalinista, en el fondo herética respecto al análisis marxiano de la praxis, irá siendo desafiada en Asia, Europa, y América, tanto desde la praxis ejecutiva (práctica) de los pueblos como desde la praxis teórica. Veamos algunos testimonios.

⁸⁸ Ibid. 202.

⁸⁹ Lenin, V. I., *Cuadernos Filosóficos*, citado, en Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 254. Como señala A. Sánchez Vázquez, “Dentro de la unidad de conocimiento y práctica hay una distinción relativa que le permite a Lenin establecer la superioridad de la práctica sobre la teoría. Y funda esta superioridad en que la práctica posee — justamente por el elemento teórico, cognoscitivo, que incluye necesariamente— “la dignidad de lo universal”, pero asimismo en cuanto que la práctica opera sobre la realidad inmediata, está en relación con ella y produce una nueva realidad, una nueva objetividad, tiene también la concreción, la inmediatez de la realidad”, Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 254-256.

⁹⁰ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 49.

⁹¹ Ibid., 53.

Mao Tse Tung (1893-1976), en Asia, en su defensa del materialismo dialéctico (*diamat*) y en la teoría del reflejo, influenciado por el Lenin de 1914, volverá a reivindicar el papel que tiene la praxis en la producción, el conocimiento y la experimentación, tanto para la política, el arte o la misma lucha de clases⁹².

A. Gramsci (1891-1937), en Europa, reivindicará la realidad de la *praxis como la única realidad*, porque el hombre es un proceso, el proceso de sus actos⁹³. La praxis es para él el único ‘principio unificador de todas las partes del marxismo y categoría filosófica central’⁹⁴. “Para la filosofía de la práctica el ser no puede separarse del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto”⁹⁵. Como señala A. Sánchez Vázquez: “[l]a praxis es para Gramsci la categoría central porque para él lo que existe, como resultado de la acción transformadora de los hombres, es praxis. Ella es la única realidad (de ahí su ‘inmanentismo absoluto’), realidad que asimismo se haya sujeta a un constante devenir, razón por la cual se identifica con la historia (de ahí también su ‘historicismo absoluto’). Finalmente, en cuanto que esa historia es la historia de la autoproducción del hombre, Gramsci califica su filosofía de humanismo”⁹⁶. Un humanismo en el que la autoproducción histórica no es del hombre en general, sino el que sufre el yugo de la necesidad⁹⁷. A. Gramsci intenta alejar el marxismo, tanto del materialismo mecanicista (reducción operativista), como de la especulación legitimadora (reducción interpretativa). Para A. Gramsci, la praxis

⁹² Ibid., 55.

⁹³ Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino, 1966⁸) 27-30: Sacristán, M., Antonio Gramsci. Antología, o. c., 437.

⁹⁴ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 66.

⁹⁵ Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino, 1966⁸) 50-57: Sacristán, M., Antonio Gramsci. Antología, o. c., 361.

⁹⁶ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 66.

⁹⁷ Gramsci, A., *Scritti giovanili* (Torino, 1958) 217-221: Sacristán, M., Antonio Gramsci. Antología, o. c., 39.

marxista no es reductiva “...no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adoptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía...”⁹⁸. Porque la praxis no queda reducida en su determinismo mecanicista económico, es por lo que puede afirmar que “[e]n una revolución la incógnita ‘humanidad’ es más oscura que en cualquier otro acontecimiento”⁹⁹.

También en Europa, la *Escuela de la Praxis* (1964-1974, Yugoslavia), entre la que se encontraban autores como G. Petrovic, M. Kangrga, M. Markovic, etc., reivindicará la vuelta al análisis de la praxis marxiano, liberado del dogmatismo estalinista.

En América Latina, A. Sánchez Vázquez (1915–2011), con su *Filosofía de la Praxis* (1967) se enmarca en la senda histórica de aquéllos que reivindican la realidad desde la praxis¹⁰⁰. Una praxis que pretende ser más ajustada a los hechos, integral y revolucionaria. Reivindicando la categoría central de la praxis (acción), pretende alejar al marxismo de los riesgos de olvidarla como la categoría central, incluso aunque sea en nombre de la defensa del carácter científico del marxismo (v.gr. L. Althusser, É. Balibar,

⁹⁸ Gramsci, A., *Scritti giovanili*, o. c., 149-153.

⁹⁹ *Ibid.*, 280-287.

¹⁰⁰ A. Sánchez Vázquez recuerda que el término de ‘praxis’, como hemos visto, es “el empleado por los griegos en la Antigüedad para designar la acción propiamente dicha” (p. 27). “Praxis en griego antiguo, significa acción de llevar a cabo algo, pero una acción que tiene su fin en sí misma, y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad. En este sentido, la acción moral –al igual que cualquier tipo de acción que no engendra nada fuera de sí misma– es, como dice Aristóteles, praxis; por la misma razón, la actividad del artesano que produce algo que llega a existir fuera del agente de sus actos no es praxis. A este tipo de acción que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos se le llama en griego, *poiésis*, que literalmente significa producción o fabricación, es decir, acto de producir o fabricar algo... En verdad, si quisiéramos ser rigurosamente fieles al significado originario del término griego correspondiente, deberíamos decir ‘poiésis’ donde decimos ‘praxis’, y la filosofía cuyos conceptos fundamentales pretendemos esclarecer debíamos llamarla ‘filosofía de la poiésis’” (p.28). Pero, el autor, consciente de las limitaciones de este último término, prefiere utilizar en su obra el término ‘praxis’, como K. Marx, entendiendo por tal “la actividad consciente objetiva, sin que por otra parte se conciba con el carácter estrechamente utilitario que se desprende del significado de lo ‘práctico’ en el lenguaje ordinario” (p. 28). Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c.

R. Establet, etc.). Y en su reivindicación, el autor mantiene apertura a otros campos filosóficos, para escuchar y asimilar críticamente las aportaciones que puedan hacerle en el enriquecimiento del contenido de la praxis¹⁰¹, sin renunciar a la dimensión revolucionaria.

A. Sánchez Vázquez oscila en su concepto de praxis, desde un cierto reduccionismo ejecutivo de la misma, a un concepto integrador de la actividad intelectual¹⁰². Así, por un lado, la praxis aparece como *el momento ejecutivo de la actividad*. La praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis. Por actividad (acción) entiende “el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto (agente) modifica una materia prima dada”. La actividad, en general, puede: (1º) actuar sobre cualquier materia; (2º) tener cualquier agente, sea físico, biológico o humano; (3º) producir cualquier clase de transformación. La actividad propiamente humana es aquella que es consciente, tiene fines y ejecuta actos. En A. Sánchez Vázquez, “[l]a relación entre el pensamiento y la acción requiere la mediación de los fines que el hombre propone”¹⁰³. Para él, la actividad humana es actividad teleológica en la conciencia y la práctica. En la conciencia, es el contenido cognitivo, teórico, que anticipa el fin de la satisfacción de una necesidad humana (que se quiere que venga); la segunda es el contenido práctico que realiza el fin concreto: la satisfacción la necesidad humana¹⁰⁴. A juicio de A. Sánchez Vázquez, sin la realización de la actividad práctica (momento ejecutivo) no puede hablarse propiamente de praxis. “Sin esta acción real, objetiva, sobre una realidad —natural o humana— que existe independientemente del sujeto práctico,

¹⁰¹ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 65.

¹⁰² Cfr. Gandler, S., *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: FCE, 2007); cfr. Palazón Mayoral, M^a. R., *La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez*: Boron, A.; Amadeo, J.; González, S. (comps.), *La Teoría Marxista Hoy*, o. c., 309-322.

¹⁰³ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 269.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 268; 270-271.

no puede hablarse propiamente de praxis como actividad material consciente y objetivamente; por tanto, la simple actividad subjetiva —psíquica—, o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no puede considerarse como praxis”¹⁰⁵. La teoría, en su autonomía, comprende a la praxis pero no es praxis. Para A. Sánchez Vázquez, no cabe hablar de praxis teórica; ‘la actividad teórica no es de por sí una forma de praxis’ porque no transforma la realidad por sí sola. La realidad efectiva queda intacta. “Una actividad que se opera sólo en el pensamiento y que produce el tipo peculiar de objetos que son los productos de éste no puede, por tanto, identificarse con la actividad práctica que llamamos *praxis*”¹⁰⁶. Él entiende que la admisión de una praxis teórica va en contra de la crítica de Marx (Tesis I) a Feuerbach, donde Marx contrapone la relación (contemplativa) teórica y la práctica. A su juicio, sólo cabría hablarse de praxis teórica si se amplía el concepto de praxis hasta borrar la diferencia con el de actividad en general¹⁰⁷.

Por otro lado, para A. Sánchez Vázquez existe una unidad en la autonomía relativa entre la teoría y la práctica (se unen y funden mutuamente). La relación entre teoría y praxis es “un proceso complejo en el que unas veces se transita de la práctica a la teoría, y otras de ésta a la práctica”¹⁰⁸. La unidad de ambas revela una mutua dependencia de la cual es tributaria la transformación práctica del mundo¹⁰⁹. La oposición que se suele establecer entre ambas se produce cuando la teoría intenta desligarse de la práctica o esta de la teoría. Cuando tenemos el intento de dar primacía a la práctica desligada de la teoría llegamos al pragmatismo

¹⁰⁵ Ibid., 271.

¹⁰⁶ Ibid., 281.

¹⁰⁷ Ibid., 282; 475.

¹⁰⁸ Ibid., 309.

¹⁰⁹ Ibid., 315.

utilitario propio de ‘sentido común ordinario’¹¹⁰. A. Sánchez Vázquez llega a decir, con cierta inconsistencia con lo anteriormente afirmado, que “la praxis es, en verdad, actividad teórico-práctica; es decir, tiene un lado ideal, teórico, y un lado material, propiamente práctico, con la peculiaridad de que sólo artificialmente, por un proceso de abstracción, podemos separar uno y otro”¹¹¹. Y continúa afirmando las posibles reducciones del concepto de praxis en un revelador texto:

“De ahí que sea tan unilateral reducirla al elemento teórico, y hablar incluso de una praxis teórica, como reducirla a su elemento material, viendo en ella una actividad exclusivamente material. Ahora bien, de la misma manera que la actividad teórica, subjetiva, de por sí, no es praxis, tampoco lo es una actividad material del individuo, aunque pueda desembocar en la producción de un objeto...cuando falta en ella el momento subjetivo, teórico, representado por el lado consciente de esa actividad”¹¹².

La praxis (concebida como una praxis humana total) determina a la teoría¹¹³. En la unidad de ambas, la praxis es el fundamento, criterio de verdad, y fin último de la teoría. Es el fundamento porque la transformación de la naturaleza humana por el hombre es la esencia más próxima al pensamiento humano. Es criterio de verdad porque la teoría queda o no refutada en la praxis humana. Ahora bien, hay que recordar que no se puede confundir la praxis como criterio de verdad con el pragmatismo. Como A. Sánchez Vázquez señala: “[e]l conocimiento es útil en la medida en que es verdadero, y no es verdadero porque es útil, como sostiene el pragmatismo. Mientras que para el marxismo la utilidad es

¹¹⁰ Será necesario, por tanto, como hizo A. Gramsci, criticar desde la filosofía de la praxis este falso sentido común ordinario, para despertar ‘el verdadero sentido común’ de pueblo asentado en la solidez de sus creencias.

¹¹¹ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 315.

¹¹² *Ibid.*, 315; 475.

¹¹³ *Ibid.*, 309.

consecuencia de la verdad, y no el fundamento o esencia de ella, para el pragmatismo la verdad queda subordinada a la utilidad, entendida ésta como eficacia o éxito de la acción del hombre, concebida esta última, a su vez como acción subjetiva, individual y no como actividad material, objetiva, transformadora”¹¹⁴. Y la praxis es fin de la teoría en cuanto anticipación ideal de una práctica que todavía no existe. Ahora bien, que haya un primado de la praxis sobre la teoría no significa oposición a la teoría, sino, por el contrario, una íntima vinculación con ella.

De modo que podemos decir que A. Sánchez Vázquez entiende la praxis como aquella “praxis total humana gracias a la cual el hombre como ser social y consciente humaniza los objetos y se humaniza a sí mismo”¹¹⁵. Dentro de esta praxis radical, él distingue diferentes formas de praxis: la praxis productiva por el trabajo, la praxis artística, la praxis experimental y la praxis política-revolucionaria. La praxis productiva por el trabajo es la fundamental “porque en ella el hombre no sólo produce un mundo humano o humanizado, en el sentido de un mundo de objetos que satisfacen necesidades humanas y que sólo pueden ser producidos en la medida en que se plasman en ellos fines o proyectos humanos, sino también en el sentido de que en la praxis productiva el hombre se produce, forma y transforma a sí mismo”¹¹⁶. La praxis artística viene exigida por ‘una necesidad general humana de expresión y comunicación’ (antes que por una necesidad práctico-utilitaria). La praxis experimental satisface la necesidad de comprobación de hipótesis en la investigación. La praxis político-revolucionaria satisface la necesidad de superar las contradicciones materiales en la sociedad. Por el contrario, la filosofía, en general, y la filosofía de la praxis, en particular, ninguna de ellas puede

¹¹⁴ Ibid., 289.

¹¹⁵ Ibid., 279.

¹¹⁶ Ibid., 275.

pretender ser praxis, porque en el fondo interpretar no es transformar. Pretender hacer de la filosofía una actividad práctica es una recaída en el idealismo¹¹⁷.

E. Dussel (1934 —), dentro de la tradición marxista —no dogmática—, no solo reivindica el concepto de praxis, sino que lo enriquece afinando su reversión analítico-dialéctica: la *praxis ética*. Como hemos indicado arriba, el hecho de la moralidad de la praxis está presente en lo que K. Marx entiende como praxis revolucionaria. Sin embargo, el hecho es que la moralidad, la ‘eticidad’ de la praxis, no fue reconocida expresamente por K. Marx, F. Engels, y gran parte de la tradición marxista. A nuestro juicio, la aportación de mayores consecuencias de E. Dussel al concepto de praxis marxista es esta, precisamente reivindicarla como constitutivamente ética. El concepto de praxis (o lo práctico) lo formula como la ‘relación entre las personas’. La praxis es *praxis ética* como: la interpelación inmediata, directa, cara-a-cara, o la mediata, por medio del producto del trabajo. En línea con K. Marx, quién afirmó la primacía absoluta de la praxis como “la relación entre personas, que determina toda relación con la naturaleza”, E. Dussel entiende que la praxis es radicalmente ética. Lo ético de la praxis es constitutivo a la praxis misma. “Lo ‘ético’ (o ‘moral’) no se produce primeramente en el nivel de la llamada “supraestructura”, sino en el nivel de la base misma, ya que es la ‘relación’ y el ‘tipo’ de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que se establece entre las personas lo que constituye la ‘relación social’ misma como base de la relación de producción...”. Insertándose en la tradición marxista, E. Dussel afirma la eticidad de la praxis en el fundamento de *El capital*. A su juicio, esta obra es una ‘crítica’

¹¹⁷ Ibid., 283-284. A nuestro juicio, A. Sánchez Vázquez no consigue articular el momento ejecutivo (práctica) con el intelectual. Ambos, junto con el momento comunicativo, son los momentos estructurales de la praxis. Y desde este concepto de praxis, como veremos, se reivindica la filosofía, en general, y la filosofía de la praxis, en particular, como praxis teórica. Nada hay en la vida de los pueblos que pueda escapar a su acción, a su praxis. Como decía Sartre, el pensamiento no es sino un modo de la acción, Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*, vol. I, o. c., 168.

ética a “la infraestancia o el *a priori* en el proceso de la reproducción”. El autor recuerda el Capítulo 6 del libro I de los *Manuscritos del 63-65*, donde Marx escribe:

“Yerran [...] aquéllos que consideran el trabajo asalariado, la venta del trabajo al capital y con ello la forma del trabajo asalariado, *como exteriores* a la producción capitalista; se trata de una forma *esencial* (*wesentliche*), y producida siempre de nuevo por la misma *relación capitalista de producción* (*capitalistische Produktionsverhältnis*)...”.

De esta forma, en la estructura del capitalismo, en su raíz, hay una ‘praxis injusta absoluta’: la *dominación* del capitalista sobre el obrero; de la ‘clase’ capitalista sobre la ‘clase’ obrera; *el robo* del trabajo vivo al trabajador y la apropiación del mismo por el capitalista, así como de los medios de producción, todo ello encubierto con la *mentira ideológica*¹¹⁸.

En definitiva, en la tradición marxista mayoritaria se ha analizado el contenido de la praxis centrandolo y diferenciando tres dimensiones principales: (1ª) Como *praxis científica*. La praxis se convierte en criterio de verdad en su unidad teórico-práctica; (2ª) Como *praxis material necesitada productiva*. El trabajo se convierte en el contenido de la praxis productiva de satisfactores de las necesidades; (3ª) Como *praxis de ejecución revolucionaria*. El momento ejecutivo u operativo revolucionario es el propio de la misma. El análisis de otros contenidos importantísimos del hecho de la praxis, *v.gr.* ‘praxis ética’, implícitos en el análisis marxiano¹¹⁹, solo ha sido realizada desde la tradición marxista ‘herética’ minoritaria.

Sin embargo, también hay que indicar que la historia marxista del análisis del contenido de la praxis no ha sido siempre de una gradación

¹¹⁸ Dussel, E., *El último Marx (1963-1982) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1990) 429-437.

¹¹⁹ Miranda, P., *El cristianismo de Marx* (México: [s. n.] 111-138; 119; 139-164; 165-194.

progresiva de ajustamiento (afinado, centrado), sino también la historia de análisis desajustados (desenfocados, descentrados) del hecho de la praxis. Es la historia marxista de los reduccionismos analítico-dialécticos del hecho de la praxis. El deslizamiento ha llevado a la tradición marxista en ocasiones a caer en una doble reducción: (1ª) *reducción ‘activista’* y (2ª) *reducción productivista laboral*. En primer lugar, se ha reducido la praxis a práctica, entendiendo por aquella solo el momento ejecutivo de la acción. Con ello tendríamos el ‘activismo’ como degeneración de la praxis, reducida a práctica sin praxis teórica. En segundo lugar, la praxis se ha reducido a relaciones de producción, entendiendo por tal principalmente la producción en el sentido económico-laboral. El ‘laborismo’ o ‘economicismo’ hace de la praxis económica el determinante primero, aunque no único, de toda otra relación social. En la obra de Marx y Engels hay afirmaciones que permiten la ambigüedad.

Ciertamente el análisis marxiano de la vida humana como ‘praxis material necesitada revolucionaria’ ha significado realmente una revolución copernicana en la praxis filosófica. Su mayor grado de ajustamiento analítico-dialéctico (centración y delimitación) al hecho de la vida del pueblo ha sido y es verificado cada día por la experiencia histórica y científica de los pueblos. Desde que K. Marx y F. Engels terminaron su obra, muchos marxistas han contribuido con su trabajo a afinar aún más distintos aspectos de la praxis material revolucionaria. El trabajo de otros (v.gr. E. Fromm, etc.), ha consistido en completar aspectos no tratados en el análisis marxiano (v.gr. la praxis afectiva e inconsciente, como parte integrante de la praxis material revolucionaria, etc.). Esto no es de extrañar porque el trabajo de un ‘progresivo’ ajustamiento analítico-dialéctico al hecho de la vida de los pueblos es un proceso inacabado e inacabable mientras los pueblos estén vivos. Con todo, hay que reconocer que desde que K. Marx y F. Engels ofrecieron su análisis dialéctico a la

praxis filosófica, no ha existido una revolución copernicana como aquel significó respecto de la praxis filosófica anterior.

Lo que vamos a proponer a continuación no tiene pretensiones de suponer tal giro copernicano. Entre otras cosas, porque, en conjunto, seguimos considerando el análisis dialéctico marxiano como ajustado al hecho de la vida de los pueblos. La pretensión se asemeja, en el modo, al intento de E. Fromm y E. Dussel, de completar y afinar el análisis dialéctico marxiano. Esto es, se pretende completar y afinar más el análisis dialéctico marxista, en este caso, desde el ámbito analítico-dialéctico, filosófico y científico, del desarrollo de una *filosofía de la praxis material de la realidad histórica*, posibilitado por la obra de X. Zubiri¹²⁰, I. Ellacuría¹²¹, y los aportes científicos actuales provenientes de disciplinas como la neurociencia, entre otras.

Para algunos marxistas ortodoxos esta pretensión puede ser una contaminación de manos de filósofos con biografías y filosofías no marxistas. A ellos habría que pedirles que reflexionen sobre si lo que da identidad a un marxista es el atenimiento dogmático a la biografía y escolástica marxista o el atenimiento analítico-dialéctico y la verificación científica de la praxis material revolucionaria. Conviene no olvidar que, en tono jocoso, el propio K. Marx decía que él no se identificaba con ‘ese’ marxista, ante las caricaturas que presentaban de su pensamiento. El principal interlocutor y maestro del marxista no dogmático es la realidad de la vida de los pueblos; el mejor manual de filosofía práctica posible. En principio, en la interpretación de la realidad de la vida y muerte de los pueblos todos los análisis dialécticos pueden enriquecerla. El criterio de autoridad (del nombre o escuela que lo realiza) no es el criterio para

¹²⁰ Cfr. Pintor Ramos, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, o. c., 49-80; 52; 81-128; 100-107; 122-125; 218-226.

¹²¹ Samour, H., *Voluntad de liberación. La Filosofía de Ignacio Ellacuría* (Granada: Editorial Comares, 2003) Cfr. 127-207; 160-175; 185-197; 200; 281-292.

determinar su acierto o error. Por el contrario, es la realidad misma de la vida de los pueblos la que termina por afirmar o negar la justeza del análisis dialéctico, y la que termina por verificar o refutar su verdad.

Ciertamente, para K. Marx y gran parte de la tradición marxista la realidad era praxis material necesitada revolucionaria. Ni la ‘necesidad’ ni la ‘realidad’ están ausentes en el análisis-dialéctico marxiano, sino que están detrás de todo. Son la fuente de todo su aliento por desfetichizar la filosofía idealista de la burguesía. Siendo esto cierto, la mayor precisión analítico-dialéctica que proponemos humildemente respecto al análisis marxiano consiste en afirmar:

(1º) Que la praxis vital humana es *praxis de realidad*. La vida de los pueblos es praxis material con un modo propio vibratorio de su energía que es lo que se denominado *acción de realidad*. Con ser praxis “de realidad” lo que queremos indicar es que la praxis humana tiene un modo propio que la caracteriza como especie. El modo propio de la especie humana de estar en el mundo es aprehendiendo el mundo como “realidad”. Por ser de ‘realidad’, la materialidad de la praxis de vida del pueblo se abre desde sí misma al mundo como parte del mismo. El mundo no es aprehendido como la ‘objetualidad animal’, como mero estímulo para mi respuesta, sino como siendo *materialmente ‘de suyo’: como realidad*. Esto está implícito en el análisis marxiano. Para ver todo lo que implica ello se sugiere la obra de X. Zubiri¹²².

¹²² X. Zubiri llama *inteligencia sentiente* a lo que nosotros llamamos praxis material revolucionaria. Para X. Zubiri, afirmar que el punto de partida para la filosofía es la realidad, y buscar el ‘qué’ de ese ‘por’ es hacer metafísica intramundana. “Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales” (p. 19). Para X. Zubiri, “[l]a dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano” (p. 19)... “la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. Es una especie de retorsión sobre sí misma. Y ahí es donde está la dificultad. La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas.” (p. 24). La materia de la Metafísica es “idéntica a lo que entendemos por filosofía” (p. 16). Materia, que como materia viva humana es el objeto de la Ética, como metafísica de la vida (y, dentro de ella, la Lógica es la metafísica del conocimiento) (p. 16), Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c. “He sostenido siempre la idea de que la Metafísica primaria y formalmente tiene que ser una Metafísica intramundana”, Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 289. “Lo que formal y primariamente es la Metafísica es una Metafísica intramundana, una Metafísica de las realidades que efectivamente constituye el Mundo”, Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, o. c., 289; “...la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radial a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección

(2º) Que la praxis material revolucionaria tiene una *estructura tridimensional* funcional para la vida. Recogiendo los aportes del análisis marxiano y marxista, la acción humana y colectiva de los pueblos, tiene una estructura funcional tridimensional que comparte con los otros seres vivos, claro que con la especificidad del modo de realidad propio de la especie. Esta tridimensionalidad es:

- Función cognitiva
- Función comunicativa
- Función volitiva

El contenido, estructura y el dinamismo de su interacción sistémica de las funciones estructurales de la vida es energía que fluye en un estado vibratorio a través de un sistema de necesidades y capacidades, que veremos en el apartado siguiente.

(3º) Que *el contenido estructural de la praxis de los pueblos es una constante histórica transcultural*. La estructura funcional de la praxis viva es un dinamismo histórico con contenido; es una constante histórica, también transcultural en la especie del *homo sapiens sapiens*. La constante de estas funciones cuenta con un legado de constatación en el campo de algunas filosofías así como de ciencias jóvenes como la Psicología y disciplinas como la Neurociencia. Lo que interesa subrayar aquí es el carácter de “constante transcultural” así como de constante de toda praxis viva (ello nos une a todos los seres vivos). Frente al desliz historicista —muy fomentado por la burguesía— que postula que el movimiento histórico es posible sin estructura alguna, los hechos más bien apuntan a que la praxis ciertamente es movimiento pero este siendo condición necesaria no es suficiente. Hace falta la estructura tanto para el movimiento como para la praxis. Esta modesta constatación parece la voz de la realidad. En este sentido K. Marx decía que:

sentiente. Es en esa intelección sentiente donde debe *afincarse* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso, la inteligencia sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración transcendental del mundo y de la realidad”, Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, o. c., 345.

“... a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse con trazos cada vez más claros la lucha del proletariado, aquéllos [los teóricos del proletariado] ya no tienen necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad”¹²³.

16.2.2 La revolución de la ciencia de la praxis

La prédica burguesa de la desestructuración de la praxis ha sido común en las ciencias, particularmente en algunas como el Derecho. En el campo jurídico todavía se sigue sin un paradigma integrado de la acción, continúa siendo común reducir al ser humano a la acción de un sujeto racional con voluntad. Como hemos señalado arriba, en el Derecho Penal un sujeto es responsable de un delito si supo lo que hacía y lo hizo voluntariamente (paradigma raciovoluntarista). Sin embargo, algunos investigadores en disciplinas nuevas como la Neurociencia están poniendo en cuestión el desmembramiento de la acción. Los avances en la Neurociencia cognitiva, surgida a finales de los años 80 del siglo XX, como en las más recientes Neurociencia Afectiva (Davidson y Sutton, 1995; Panksepp, 1998; Lane y Nadel, 2000) y Neurociencia Social (Cacioppo y Bernston, 2005, Fossati, 2012), reclaman la necesaria integración de las funciones estructurantes de la praxis de la vida, incluso también una integración disciplinar. Esta articulación es lo que postula desde la Neurociencia la obra de Antonio Damasio *El error de Descartes* (1994).

En las acciones humanas, las funciones cognitivas, las afectivas y las ejecutivas están estrechamente relacionadas formando un sistema orgánico integrado. Este hecho significa mucho, entre otras cosas evitar caer en el cerebrocentrismo. Así, por ejemplo, el intestino está regido por el *sistema nervioso entérico* (SNE), parte del sistema nervioso autónomo

¹²³ Marx, K., *Miseria de la Filosofía* (Buenos Aires: Cartago, 1973) 85.

(SNA). Al tiempo está comunicado con el sistema nervioso central (SNC) a través del sistema simpático y parasimpático. En el llamado tracto intestinal se encuentra aproximadamente el 90% de la serotonina del cuerpo, el 70% del sistema inmune, unos 200 millones de neuronas (de los 85.000-100.000 millones de neuronas que conforman el sistema nervioso). Las últimas investigaciones apuntan a una comunicación entre la microbiota intestinal y cerebro. Enfermedades como Alzheimer, autismo, esclerosis en placas, Parkinson parecen estar relacionadas con la microbiota intestinal, asimismo estados emocionales, cognitivos y volitivos.

Esto en ningún caso desmerece la importancia del cerebro en el cuerpo humano. El cerebro es una estructura material con un peso aproximado de 1.400 gramos de materia. Tres cuartas partes son agua y 30 gramos de colesterol. Le alimenta 160.000 kilómetros de vasos sanguíneos. Con el 2% aproximado de la masa corporal, necesita el 20% de oxígeno del total, y entre 250 y 300 calorías, con una potencia aproximada de 15 vatios. Cuenta con unos 85.000 millones de neuronas. Estas conforman una red, un sistema de 100.000.000.000.000 conexiones, a través de las entre 5.000 y 50.000 conexiones de cada una neurona con otras. Esta red se extiende en 150.000 kilómetros de nervios con un voltaje máximo de 100 milivoltios y un máximo de 300 impulsos por segundo. La velocidad de conexión es de unos 360 kilómetros por hora (2 décimas de segundo de la de la cabeza a los pies). Pues bien, sin caer como decimos en el cerebrocentrismo, lo cierto es que una relativa especialización con interrelación entre las diversas áreas neurales comienza a explicar anatómica y psicológicamente la estructura funcional de la praxis vital.

16.2.2.1 La función comunicativa

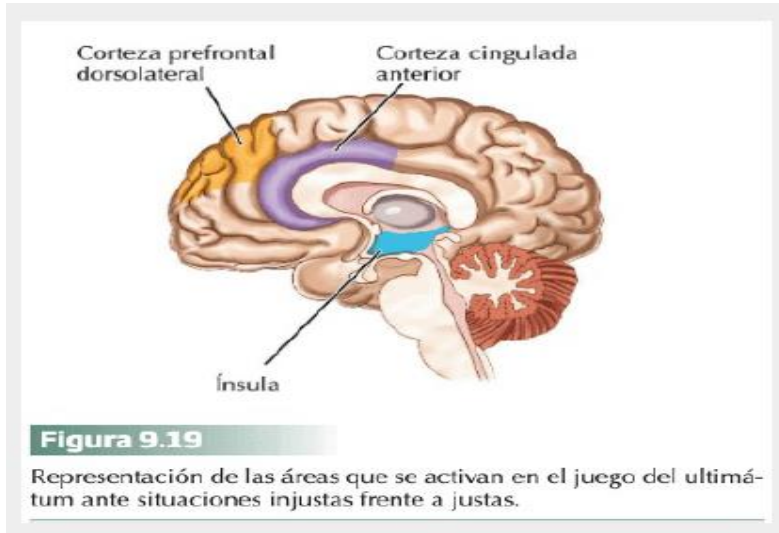
Esta función, que aquí denominamos comunicativa, en el ámbito de la Neurociencia se le suele llamar emociones, función afectiva. Entendemos que si materializamos el término comunicación (comunicación con el medio, comunicación con el medio interno, comunicación con los demás seres), las emociones, la función afectiva vendría a ser contenido propio de un elemento que las integra, la comunicación con el medio interno y externo: la función comunicativa. Hoy por hoy, las investigaciones científicas parecen confirmar dos rutas en el procesamiento emocional en el que se activa todo el organismo:

- “Una ruta subcortical rápida, que conecta directamente el tálamo con la amígdala y produce evaluaciones crudas del significado emocional de los estímulos.
- Una ruta cortical lenta moduladora, que va del tálamo a distintas regiones corticales de procesamiento sensorial y de allí proyecta sobre la amígdala, con funciones evaluativas más complejas”¹²⁴.

Así pues, en la función comunicativa tenemos: 1º) un sistema integrado de estructuras subcorticales que coordinan el procesamiento emocional “rápido”, (v.gr. la evaluación inmediata de los estímulos, las respuestas emocionales rígidas y estereotipadas) y unas estructuras de la neocorteza que tienen una función moduladora y de integración más elaborada de las emociones, así como de regulación de la actividad que se produce en las estructuras subcorticales; pero también 2º) encontramos evidencia científica de integración de la lateralización emocional hemisférica dicotómica derecho-izquierdo (Gainotti, 1993, 2000); 3º) una función comunicativa emocional (afectiva), que no solo es consciente sino

¹²⁴ Paloma Enríquez Valenzuela, *Neurociencia cognitiva* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014), p. 162.

también inconsciente (LeDoux, 1996); 4º) una función emocional empática. Evidencia de ello son las “neuronas espejo” (Rizzolatti), la red neural conformada por la parte anterior de la ínsula y la corteza cingulada anterior; 5º) vinculación de la función comunicativa con la función ejecutiva a través de sus regiones prefrontales dorsales y laterales¹²⁵.



Fuente: María José González Labra, Pilar Sánchez Balmaseda, and Isabel Orenes Casanova, *Psicología del Pensamiento* (Madrid: Sanz y Torres, 2019), p. 277.

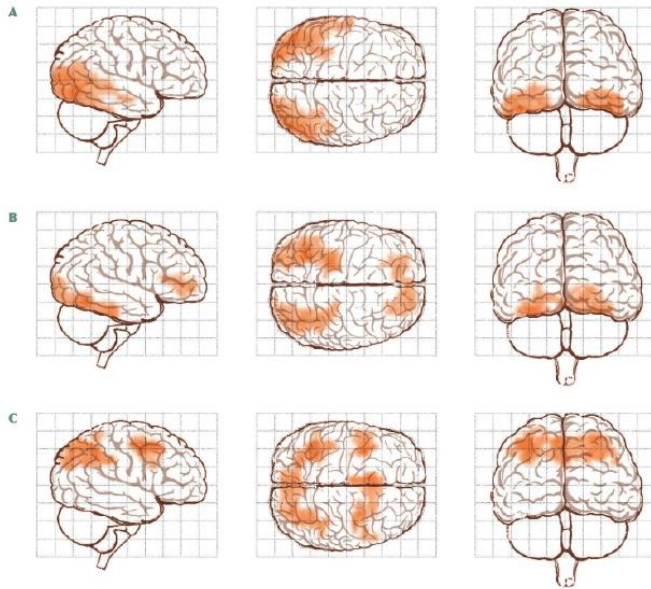
A nuestro juicio, a las dificultades que las investigaciones científicas sobre esta función afectiva (comunicativa) tienen para encontrar un modelo teórico integrador le podría resultar de mucha utilidad las indagaciones filosóficas de X. Zubiri sobre el “sentimiento afectante de realidad”. Es decir, la dimensión afectiva tiene una modalidad propia como atemperamiento al medio pero en un modo propio de la especie: “ser de realidad”.

¹²⁵ Enríquez Valenzuela, pp. 156-74.

16.2.2.2 La función cognitiva

La Neurociencia cognitiva tampoco cuenta hasta el momento con una teoría explicativa integral sobre el funcionamiento cognitivo del ser humano. En el presente está ocupada en tres líneas de indagación fundamentales: a) el conocimiento de las áreas cerebrales que intervienen en el pensamiento; b) las conexiones entre dichas áreas; c) las conexiones entre esas áreas, y de toda la función cognitiva, con la función afectiva (comunicativa) y la función ejecutiva (volitiva). Dos son las hipótesis principales sobre el dinamismo del pensamiento: 1ª la hipótesis de las reglas (Braine y O'Brien, 1998); 2ª la hipótesis de los modelos mentales. Para la primera, la función cognitiva (pensamiento) es identificada en gran medida con razonamiento. El razonamiento funcionaría en base a reglas. Para la segunda, el pensamiento funciona creando modelos mentales de representaciones viso espaciales (no verbales). Knauff (2003) ha buscado un sustrato neuroanatómico para la teoría de los modelos mentales utilizando las etapas del silogismo transitivo. Los resultados indican que el pensamiento, en este caso, se estructura en tres fases:

- 1ª La construcción de una imagen mental. En esta fase se activa todo el sistema cerebral, pero con relevancia del lóbulo occipitotemporal bilateral (primera premisa: A está a la izquierda de B)
- 2ª La transformación de imagen a modelo mental. Se activa todo el sistema cerebral, pero con relevancia del lóbulo occipitotemporal bilateral y la corteza prefrontal anterior (segunda premisa: B está a la izquierda de C).
- 3ª El procesamiento de modelos mentales. Se activa todo el sistema cerebral, pero con relevancia de la corteza prefrontal dorsolateral y el lóbulo parietal posterior (conclusión: A está a la izquierda de C).

**Figura 9.11**

Representación de las áreas que se activan en las tres etapas del razonamiento silogístico. A) La primera etapa corresponde al procesamiento de la primera premisa y se activa el lóbulo occipitotemporal bilateral. B) La segunda etapa corresponde a la integración de la segunda premisa y se activa además del lóbulo occipitotemporal, la corteza prefrontal anterior. C) En la tercera etapa se activa la corteza prefrontal dorsolateral y el lóbulo parietal posterior. Figura extraída de Knauff (2009).

Fuente: María José González Labra, Pilar Sánchez Balmaseda, and Isabel Orenes Casanova, *Psicología del Pensamiento* (Madrid: Sanz y Torres, 2019), p. 272.

Esta hipótesis de los modelos mentales está siendo verificada por técnicas como la estimulación magnética transcraneal. Sin embargo, también la primera hipótesis, de las reglas, es corroborada en su postulado del papel del hemisferio izquierdo en el razonamiento por las técnicas de neuroimagen. En todo caso, en lo que parece haber consenso por las evidencias de técnicas como la resonancia magnética funcional (RMf) es que: “se activa el lóbulo frontotemporal izquierdo cuando las respuestas se basan en los procesos heurísticos (el conocimiento), y el lóbulo parietal bilateral en los procesos analíticos. Además, se activa la corteza prefrontal

derecha cuando se detecta un conflicto entre las respuestas que se basan en los procesos analíticos y heurísticos”¹²⁶.

A nuestro juicio, a las investigaciones científicas sobre esta función cognitiva también le podría resultar de gran utilidad las indagaciones filosóficas cognitivas de X. Zubiri sobre la impresión de realidad, concretamente desarrollado en su trilogía *Inteligencia y Realidad*, *Inteligencia y Logos e Inteligencia y Razón*. Es decir, la dimensión intelectual tiene una modalidad propia como impresión cognitiva del medio pero en un modo propio (aprehensión, análisis sistémico y búsqueda racional) como “realidad”.

16.2.2.3 La función ejecutiva

El el campo de la eurociencia se reconoce a Lezak (1982) como el primer investigador en utilizar el concepto de función ejecutiva. Por tal entiende “las capacidades para llevar a cabo una conducta eficaz, creativa y socialmente aceptada” ¹²⁷. Por su parte, ya antes, el neuropsicólogo y médico ruso, A. Luria (1902-1977) había identificado el comportamiento disejecutivo como un conjunto de trastornos en la iniciativa, la motivación, la formulación de metas y planes de acción y el autocontrol de la conducta, asociado todo ello a lesiones prefrontales¹²⁸. Desde entonces los aportes se han sucedido en la búsqueda de encontrar la estructura y el contenido de dicha función y definición (Stuss, 1987, Denkla, 1996, Sohlberg y Mateer, 2001, etc.). Una búsqueda que aún está pendiente. En todo caso, pareciera compartido que la función ejecutiva integra “...aspectos tan complejos como el razonamiento, la toma de decisiones, la resolución de problemas,

¹²⁶ María José González Labra, Pilar Sánchez Balmaseda, and Isabel Orenes Casanova, *Psicología del Pensamiento* (Madrid: Sanz y Torres, 2019), pp. 254-81; 264.

¹²⁷ Enríquez Valenzuela, p. 268.

¹²⁸ Enríquez Valenzuela, p. 268.

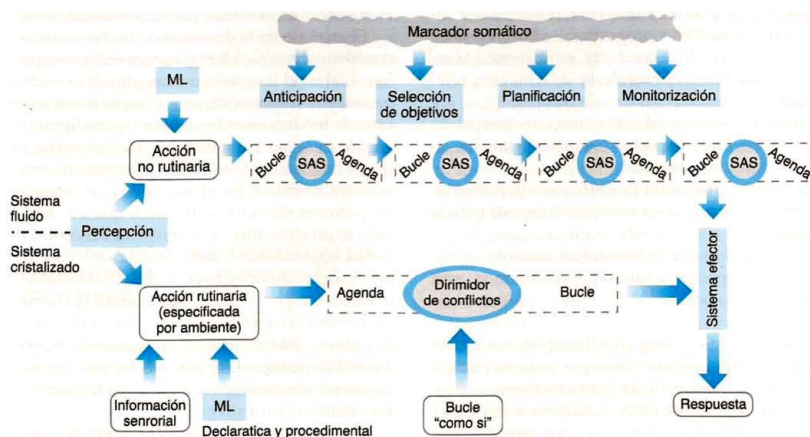
el juicio social y ético o la conciencia”¹²⁹. Autores como Muñoz-Céspedes y Tirapu (2004) vendrían a encontrar cinco elementos estructurales de esta función: 1º identificación del problema; 2º definición del problema; 3º elaboración de alternativas; 4º aplicación del plan de solución; 5º la realización con logro o no de los objetivos planificados¹³⁰. La función ejecutiva integra todo el cuerpo del ser humano, no solo el cerebro, y en la misma intervienen diferentes módulos cada uno con su especificidad sistémica. De entre estos módulos se puede mencionar la corteza prefrontal, con la advertencia de no reducir la función ejecutiva a este sustrato anatómico.

“De muchos de estos trabajos se puede deducir que la corteza prefrontal desempeña el papel central de establecer fines y objetivos y, posteriormente, concebir planes de acción necesarios para alcanzar dichos fines. Así, selecciona las habilidades cognitivas necesarias para implementar los planes, coordina dichas habilidades y las aplica en el orden correcto. Finalmente, la corteza prefrontal es también responsable de evaluar el éxito o fracaso de nuestras acciones en relación con nuestros intereses (Goldberg, 2002). Los lóbulos frontales permiten crear modelos neuronales de la realidad como prerequisite para hacer que dicha realidad suceda, modelos de algo que todavía no existe pero que uno quiere traer a la existencia...Así podemos dividirla en: corteza prefrontal lateral (y, más específicamente, dorsolateral), corteza prefrontal medial y corteza prefrontal orbital (o ventral). Las lesiones en cada una de estas áreas dará lugar a un síndrome prefrontal específico: el disejecutivo, el apático y el desinhibido respectivamente”¹³¹.

¹²⁹ Enríquez Valenzuela, p. 268.

¹³⁰ Enríquez Valenzuela, p. 268.

¹³¹ Enríquez Valenzuela, pp. 270-71.



Fuente: Paloma Enríquez Valenzuela, *Neurociencia cognitiva* (Madrid: Universidad Nacional de educación a distancia, 2014), p. 279.

Entre los modelos teóricos principales propuestos hasta la fecha para explicar la estructura y el funcionamiento de la función ejecutiva cabe mencionar cinco: a) el modelo Fuster (1980); b) el modelo jerárquico de Stuss y Benson (1986); c) el modelo del Sistema Atencional Supervisor (SAS), de Norman y Shallice (1986); d) el modelo del Marcador Somático de A. Damasio (1996); e) Modelo Integrador, de Tirapu, Muñoz, Céspedes y Pellegrín (2008). De nuevo, a nuestro juicio, a las investigaciones científicas sobre esta función ejecutiva le podría resultar de utilidad las indagaciones filosóficas de X. Zubiri sobre la “voluntad tendente de realidad”. Es decir, la dimensión volitiva tiene una modalidad propia como liberación *de*, autodeterminación y ejecución, pero en el modo propio de la especie: “ser de realidad”.

16.3 La revolución del sistema de necesidades/capacidades de la naturaleza humana

El capitalismo desde sus orígenes ha estado negando las necesidades de la clase obrera y de las grandes mayorías populares así como cegando y obturando el florecimiento de sus capacidades. Nunca ha podido digerir

que las hijas e hijos del populacho resultaran, a los ojos de sus entrañas competitivas, más inteligentes, bellos y fuertes que los suyos. Hoy el capitalismo transhumanista está borracho por la lujuria del poder biotecnológico. Se siente capaz de entrar en el cerebro y jugar a desnaturalizar las necesidades y capacidades humanas de los trabajadores de la gran parte de la Humanidad. Ante estas agresiones, la defensa de la naturaleza humana consiste en defender precisamente la energía del sistema integrado de necesidades y capacidades de la vida del *homo sapiens sapiens*. La naturaleza humana, como toda naturaleza viva, es el dinamismo histórico de la realidad de una acción encarnada; es materialidad, es energía en un estado o modo vibratorio.

En la historia de la investigación científica propia del campo de la Psicología, la importancia de la “energía” ha estado presente para articular las indagaciones de autores como Herbart (energía de las representaciones), Fechner (energía estimular), Hemlholtz, Johannes Peter Müller (energías específicas), Wundt (productos espirituales como materialización de la energía mental), Freud (economía de la energía nerviosa), Herbert Spencer y Ernst Haeckel (energía irracional en lucha por la supervivencia), Neiss (‘transducción’ de la energía física en información), Kahneman, atención como energía, por mencionar algunos. Sin embargo, la naturaleza humana no es una energía indeterminada, desencarnada, sino determinada o estabilizada en un estado de condensación material que compartimos con todos los seres vivos. A esto le llamamos *materialismo*. Cabe insistir en que el “materialismo” no significa la reducción o caricatura descalificadora de hozar en los excrementos de una pocilga, sino aprehender la realidad, con toda su trascendencia, en el modo como se nos presenta la energía vital: como materia. Por ello, el término ‘material’ no debe entenderse como lo opuesto a lo ‘espiritual’, sino como la energía de lo físico, lo químico, lo biológico, lo psicológico, lo social, político, etc. Nada hay en la vida humana

que no sea energía material o materia energética. El juego, la creación artística, la búsqueda intelectual, la autodeterminación, etc., son necesidades y capacidades tan materiales como el hambre o el deseo sexual. ¿Acaso la meditación y el encuentro místico no ocurre en los pulmones, en el flujo sanguíneo, la piel y los tejidos internos, las neuronas, etc.? El dualismo materia/espíritu; cuerpo/alma es un error que aún impregna la metafísica subyacente de muchos de nuestros conceptos y categorías. Frente a todo idealismo y espiritualismo desencarnado, que se fuga de los hechos, hay que reivindicar que la energía vital de la especie humana se expresa en modo material único. Es en estado material como discurre el dinamismo energético de la vida humana (energético y material a la vez).

Ahora bien, la materialidad de la energía vital tiene un modo propio de expresarse. Esto es, se manifiesta como un sistema estructurado de necesidades/capacidades (SNC). La vida de los pueblos es el dinamismo de un sistema de necesidades/capacidades ‘materiales’. Los seres vivos están urgidos a tomar energía del medio (necesidades), combustionar, reestructurar o transformar esa energía en función de las urgencias del organismo, y a devolver energía al medio (capacidades). Esa energía fluye a través del Sistema Nervioso Central (SNC) y el Sistema Nervioso Periférico (SNP), en una distinción estructural, o a través del Sistema Nervioso Somático (SNS) y el Sistema Nervioso Autónomo (SNA), en una distinción funcional. Este postulado, curiosamente, no ha estado tan presente en las investigaciones, como debiera. Es un postulado del materialismo ontológico (el contenido de la vida, de la naturaleza humana) y epistemológico (el camino del conocimiento) que aquí defendemos, como modo de ver la realidad—. Así, la naturaleza humana, como toda la naturaleza viva, es el dinamismo histórico de una estructura energética (material) en comunicación con el medio. La importancia de estas categorías en la investigación filosófica y científica es de tremendo alcance:

- 1º) energía
- 2º) necesidades
- 3º) capacidades
- 4º) dinamismo (movimiento)

La categoría del movimiento, el dinamismo histórico de la energía, para muchos resulta seductora. Y ello les lleva con frecuencia a absolutizarlo y acabar pensando que la naturaleza humana es el mero movimiento de un río que fluye sin cesar (Heráclito). Les gusta recordar los versos de Antonio Machado: “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”. Es decir, lo importante y prácticamente lo único de la existencia es reducido al “movimiento”, el fluir del río. Ahora bien, ¿qué sería el río sin agua?, ¿y qué sería el agua si no es H₂O durante todo su fluir? Pues lo mismo ocurre con el movimiento de los pueblos (y del cosmos), este no reposa sobre sí mismo, sino sobre una materialidad que se encuentra *estructurada* y que permanece *constante* mientras no cambie la especie. De este modo, dos categorías más deben incluirse por su importancia en la investigación sobre la vida y la naturaleza humana:

- 5º) la estructura del sistema de necesidades/capacidades
- 6º) la constante estructural transcultural

Lo que cabe preguntarse ahora es: ¿cuál y cómo es el contenido de esa estructura? Nos ocupamos de ello en el siguiente apartado.

16.3.1 La estructura del sistema de necesidades /capacidades de la naturaleza humana

Las necesidades/capacidades son el modo histórico concreto en que se expresa encarnada la vida de la naturaleza, y la vida humana dentro de ella. Como hemos indicado, es el dinamismo histórico constante de *toma-*

*transformación o estructuración- entrega de energía*¹³². La *vida material* en general, y la de los seres humanos en particular, no es mero impulso indiferenciado (*conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*), sino precisamente un modo de toma-transformación-estructuración-entrega' de la energía, propio de cada especie (filogenético) y de cada individuo dentro de ella (ontogenético). Este modo es el dinamismo de *la satisfacción de un sistema de necesidades y el florecimiento de un sistema de capacidades materiales*. El paradigma metafísico que entiende el fundamento de la vida como *conatus*¹³³ es, a nuestro juicio, el que asume el idealismo filosófico de Hegel; para quien no hay objeto anterior a la dialéctica (movimiento) y, por consiguiente, esta queda esencialmente suspendida sobre sí misma¹³⁴. “De ahí que la síntesis, movimiento dialéctico del pensamiento hegeliano que consiste en ser principio y resultado, sea una idea que, aunque no formulada de esta manera, realmente constituye la quintaesencia de toda la metafísica y de toda la filosofía de Hegel...”¹³⁵. En su filosofía, Hegel ciertamente da cabida a la materia y a las necesidades, pero estas se despliegan, se ‘especifican’, después y dentro del movimiento primero alienante del Espíritu absoluto. En el principio está el *conatus dialéctico* como fundamento de la vida. El presunto materialismo hegeliano que algunos de sus discípulos defienden es meramente un discurso sobre la materia. Como señala Sartre: “Hay un idealismo materialista que en el fondo sólo es un discurso sobre la idea de

¹³² Este apartado es profundización de lo indagado en *Filosofía de la Revolución* (México: UASLP, 2008).

¹³³ Para B. Spinoza (1632-1677), el impulso ‘fuerza’ de conservación (*conatus*) es el fundamento de la vida. Un fundamento que no es original suyo. Desde la antigüedad ese horizonte ha estado presente en los pueblos de Egipto, Mesopotamia, India, China, etc. Dentro de la tradición filosófica occidental, esa metáfora (esa creencia) ha sido, y aún es compartida, bajo diferentes variantes, por quienes entendieron y entienden el fundamento de la vida humana — que no la totalidad de su contenido— únicamente como: ‘movimiento’ (Heráclito, 535-484 a.C.), ‘la fuerza vital solar’ Posidonio (135-51 a.C.), ‘movimiento dialéctico del espíritu absoluto’ (Hegel, 1770-1831), ‘voluntad de vida’ (Schopenhauer, 1788-1860), ‘voluntad de poder’ (Nietzsche, 1844-1900), ‘élan vital’ (Henri Bergson, 1859-1941), ‘conatus’ (F. Hinkelammert, 1931-).

¹³⁴ Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza Editorial, 1994) 235.

¹³⁵ *Ibid.*, 288-9.

materia. Su verdadero opuesto es el materialismo realista, pensamiento de un hombre *situado* en el mundo, atravesado por las fuerzas cósmicas y que habla del universo material como de lo que se revela poco a poco a través de una *praxis en situación*¹³⁶. Un discurso, además dogmático, porque no se somete a prueba. Hay que creerlo porque sí¹³⁷.

K. Marx, como hemos señalado, se empeñó en dinamitar científicamente por sus cuatro costados ese horizonte metafísico idealista (ese mito poético, teológico). Para Marx la vida humana es *praxis histórica* (acción, fuerza, impulso), *conatus* si se quiere, pero es más que eso. Marx no cae en la deriva idealista. El fundamento de la vida humana es *praxis histórica material necesitada-capacitante y transformadora (revolucionaria)*. En la superación del idealismo hegeliano, como hemos visto, Marx se apoya en una categoría central en su obra: las ‘necesidades/capacidades’. Ahora bien, la utilización de la estructura del método de la dialéctica hegeliana, con inversión incluida, significó algunos límites al materialismo marxista. Con ello se abre la discusión sobre la:

“... posibilidad o imposibilidad de trasladar métodos sin cargar, junto con ellos, con las adherencias metafísicas o prácticas que puedan tener en cada uno de los casos. Quisiera señalar, repito, que ese traslado se da en el caso de Marx respecto de Hegel. Un mismo método dialéctico, el de un Hegel metafísico e idealista, es usado por un Marx científico y materialista”¹³⁸.

No es lo mismo una dialéctica materialista que haber materializado una dialéctica idealista (como hizo Marx con el método hegeliano). Creemos que a Marx, con subversión materialista y todo, le sobró las limitaciones de la dialéctica hegeliana; y, por condicionamientos propios

¹³⁶ Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*, vol. I, (Buenos Aires: Losada, 1963) 161.

¹³⁷ *Ibid.*, 154.

¹³⁸ Ellacuría, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina* (Santafé de Bogotá (Colombia): Editorial El Búho, 1994) 42.

de su tiempo en cuanto a descubrimientos científicos y elaboraciones hermenéuticas y filosóficas en acuerdo con ellos, le faltó *la dialéctica de la estructura material dinámica de la realidad*¹³⁹. Esta dialéctica articula la constancia estructural de la materia (de la estructura del sistema de necesidades/capacidades materiales humanas), en la riqueza histórica de sus especificaciones y satisfactores, con el movimiento histórico de la satisfacción (florecimiento o realización)/insatisfacción material de las mismas. A nuestro juicio, aquí se encuentra la causa de que Marx no considere la importancia de que la estructura del sistema material de necesidades/capacidades de la especie humana fuese una constante estructural transcultural y transhistórica de la especie, sino como una *creación*¹⁴⁰ (variable) histórica, propia de cada pueblo y cada momento histórico, cuya insatisfacción radical (de las necesidades radicales de cada pueblo) produce el cambio social. Es en este punto donde creemos que la asunción del esquema dialéctico hegeliano, con sus presupuestos metafísicos, puede traicionar el materialismo de Marx, y, por derivas idealistas, servir a la autodestrucción del mismo. Coincidimos con ello con

¹³⁹ En ese sentido, proponemos interpretar a Marx y, particularmente, su dialéctica materialista, el sistema de necesidades /capacidades y la transformación histórica por la dialéctica de las necesidades radicales, sustituyendo creativamente el esquema dialéctico hegeliano, que, aunque materializado, es utilizado en parte por Marx, por la dialéctica presente en la obra de X. Zubiri e Ignacio Ellacuría. El paradigma dialéctico ('respectividad', como lo llama el autor) de Zubiri de la substantialidad estructural no es el aristotélico, ni el kantiano, ni el hegeliano, y permite entender la vida de los pueblos como un sistema (una estructura substantiva) de necesidades/capacidades materiales. En Zubiri, el término 'estructura' se utiliza con dos significados. El primero designa el modo de análisis de las notas actualizadas en la aprehensión. Pero también es utilizado en el sentido de notas *constitutivas* y *esenciales* de una realidad buscada racionalmente desde la aprehensión y el análisis del logos. Ambos significados se refieren siempre a un sistema de notas físicas y no a un sistema de reglas, valores o proposiciones. Zubiri, X., *Estructura Dinámica de la Realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1995²); Ellacuría, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, 137s. Para Zubiri e I. Ellacuría la realidad del 'de suyo' respectivo es estructura. El 'de suyo' es constitutivamente un 'ex-tracto', es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura que 'de-suyo-da-de-sí'. En el Universo cada una de las realidades no es una sustancia sino una estructura en respectividad intrínseca con las estructuras de las demás realidades sustantivas. La realidad del hombre es sustantividad y estructura, pero no es sustancia, Ellacuría, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*: Realitas I. Trabajos, 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri (Madrid: Ed. Moneda y Crédito, 1974) 71-139; González, A., *Estructura de la praxis. Ensayo de filosofía primera* (Madrid, 1997); Cf. A. González, *Un solo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social*, 202; Gracia, D., *Estructura y superestructura como momento de la historia*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 2 (1980) 42-46.

¹⁴⁰ F. Hinkelammert interpreta el término 'creación' histórica de las necesidades en Marx como 'especificación' histórica de las mismas. Aunque reconocemos cierta ambigüedad en este punto a lo largo de la obra marxiana, hay textos suficientes en Marx donde lo que se sostiene es la 'creación' histórica de las necesidades.

el análisis de M. Harris, quien no considera que el determinismo de la dialéctica hegeliana sea esencial al marxismo. Y más allá de M. Harris, afirmamos que no consideramos esencial para el marxismo la dialéctica hegeliana, con ‘materialización marxiana incluida’, porque no deja de ser una dialéctica sin substantividad material histórica, al fundamentarse últimamente en el movimiento del espíritu absoluto o de la materia, movimiento que reposa sobre sí mismo. M. Harris llegó a afirmar que: “Hegel no es el gigante sobre cuyos hombros tuvo que alzarse Marx, sino un simple mono agarrado a su espalda”¹⁴¹.

Desde el siglo XVIII, el paradigma metafórico del fundamento de la vida humana únicamente como *conatus indiferenciado*, cuando tiene pretensiones de postulado científico, ha ido mostrando sus limitaciones ante los descubrimientos de las ciencias, particularmente de la Física, Química y Biología¹⁴², la Antropología¹⁴³, Psicología¹⁴⁴, Psicobiología, Economía¹⁴⁵, y más recientemente la Neurociencia cognitiva, Neurociencia

¹⁴¹ Harris, M., *El materialismo cultural* (Madrid: Alianza Editorial, 1987) 42.

¹⁴² En Biología, durante el siglo XIX el paradigma del historicismo (movimiento) biológico, como fundamento de la vida, fue progresivamente imponiéndose. En ese horizonte se creía que la transmisión hereditaria de los caracteres era la transmisión de los caracteres adquiridos por los progenitores a lo largo de la historia de sus vidas. El medio histórico constituía para el embrión una fuente impredecible de su ‘variabilidad’ expresiva. El factor más importante no residía en la estructuración de la materia en el momento de la generación, sino en una fuerza vital (*conatus*) extraordinaria y específica de los seres vivos, presente también, a su modo, en la física y química. Sin embargo, desde finales del siglo XIX, y particularmente, en las primeras décadas del siglo XX, el paradigma del historicismo biológico entrará en crisis ante la revolución de la filosofía científica de la embriología experimental, entre otros, de Hugo de Vries (1848-1935), Carl Correns, (1894-1933) y Erich von Tschermak-Seysenegg (1871-1962). En 1915, con la obra *El mecanismo de la herencia mendeliana*, de Thomas H. Morgan, Alfred Strurtevant, Hermann Muller y Calvin Bridges, quedará establecido científicamente los fundamentos de la herencia. Este hecho tuvo consecuencias importantes a la hora de entender el fundamento de la vida humana.

¹⁴³ En Antropología, Malinowski (1884-1942) diferenció en el sistema constante de necesidades humanas: 1) Necesidades básicas: nutrición, reproducción, cuidados corporales, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento; 2) Culturales (instrumentales): cooperación social, económico-distributiva de bienes, normativa, político-institucional; 3) Necesidades Integrativas: la tradición, el lenguaje, el conocimiento, los valores, la religión, la magia, etc.).

¹⁴⁴ En Psicología, A. Maslow (1908-1970) distinguió y estableció una jerarquía entre las necesidades de la vida humana: las *necesidades primarias o fisiológicas*, de *amor y pertenencia*, de *estima*, de *autorrealización*, de *transcendencia*, estéticas y *cognitivas* (las dos últimas no encontraron fácil acomodo jerárquico).

¹⁴⁵ En el ámbito particular de la Economía, M. Neef (1932-) defiende que la vida de las personas se hace presente en el mundo como *necesidades/capacidades*. Es la mediación material histórica concreta que constituye la vida: “las necesidades revelan de la manera más apremiante el ser de las personas, ya que aquél se hace palpable a través de éstas en su doble condición existencial: como carencia y como potencialidad. Comprendidas en un amplio sentido, y no limitadas a la mera subsistencia, las necesidades patentizan la tensión constante entre carencia y potencia tan propia de

afectiva de la cognición, Neurociencia afectiva, Neurociencia social, etc. En ellas econcontramos que la vida de la especie humana, además de movimiento (*conatus*) es masa (energía material), y masa estructurada espacio-temporalmente (substantividad¹⁴⁶).

A partir de esos descubrimientos científicos, la estructura fundamental biológica de la vida humana, en sentido amplio, se puede entender como la integración de un sistema:

- 1º De *constante energética (material)*, físico-química, biológica, estructurada tridimensional, en interacción sistémica en cada uno de sus componentes entre sí y de estos con todo el sistema. Consiste en 23 pares de cromosomas compuestos por genes (genotipo) y sus anomalías, que se expresa en la diversidad de sus fenotipos.
- 2º En *comunicación con la energía del medio*, con el entorno o medioambiente, atemperándose al mismo mediante cambios orgánicos a través de la *extracción, transformación-estructuración, y donación* de energía para crear y mantener la estructura constitutiva propia y de las especies. Estructura con componentes físicos, químicos, biológicos, mecánicos, osmóticos, eléctricos, psicológicos, sociales, etc.

los seres humanos", Max-Neef, M., *Desarrollo a Escala Humana* (Montevideo: Ed. Nordan, 1993). Entender la vida, no como *conatus* (fuerza) indiferenciado, sino como sistema de necesidades, permite la articulación entre la Física, Química, Biología, Filosofía Antropológica, Psicología, Política, Economía Política, Derecho, etc. M. Max-Neef ofrece una gran aportación para comprender la articulación entre las constante histórica estructural del sistema de necesidades (lo que podríamos llamar el genotipo de las necesidades), y su expresión histórica como demanda de variabilidad de satisfactores (fenotipo del sistema de necesidades), Max-Neef, M. (et. al.), *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (Barcelona: Editorial Nordan-Comunidad, 1998). (1º) Él distingue lo que son satisfactores y necesidades. Los satisfactores pueden ser socialmente 'infinitos', porque dependen de la riqueza histórica de cada época de la sociedad. No así las necesidades, que son finitas, universales y que cambian sólo con la evolución de la especie. (2º) Las necesidades son un sistema integrado, interdependiente y sin jerarquía. Se apuntan nueve: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad, libertad. La necesidad de trascendencia está cerca de conseguir el reconocimiento de su universalidad. Los satisfactores, por su parte, se diferencian en cinco modos: violadores o destructores, pseudo-satisfactores, inhibidores, singulares y sinérgicos. (3º) Las necesidades tienen un umbral bajo el cual su urgencia se hace urgencia absoluta sobre el resto de las necesidades del sistema Boltvinik, J., "Max Neef et al.: Teoría de las necesidades humanas para el desarrollo: Boltvinik, J., Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano, vol. I [Tesis doctoral] (México, (Guadalajara, Estado de Jalisco): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005) 197-212. El economista mexicano J. Boltvinik está desarrollando una gran labor en el estudio del florecimiento humano (de la vida humana) mensurando como parámetros las necesidades/capacidades y sus niveles de satisfacción e insatisfacción. Boltvinik, J., *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*, 2 vols. [Tesis doctoral] (México, (Guadalajara, Estado de Jalisco): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005); ID., *Elementos para la crítica de la economía política de la pobreza*: Desacatos. Revista de antropología social, n° 23 (2007).

¹⁴⁶ Para Zubiri la sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles la sustancia es sujeto de propiedades esenciales, donde las « notas » son accidentes, es decir, realidad insustantiva. Pero Zubiri mantiene que las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos, Salamanca Serrano, A., *Filosofía de la Revolución. Filosofía para el Socialismo en el siglo XXI*, o. c., 30-31; 60-89.

3º Para un *dinamismo energetico histórico autorreplicativo*, que determina la diferente duración temporal del individuo y la especie. La permanencia de la estructura material del sistema cromosómico y de memoria (genotipo y consciencia) en la autorreplicación permite la permanencia temporal del individuo y de la especie en la pluralidad histórica de expresiones fenotípicas.

Marx no pudo conocer los últimos descubrimientos de la bioquímica, ni saber la trascendencia de los mismos. Pero la filosofía marxista científica del siglo XXI no puede realizarse como si nada de esto hubiese ocurrido. Por ello, en coherencia con los descubrimientos de las ciencias, continuando la filosofía científica de K. Marx, X. Zubiri e I. Ellacuría, y tomando en cuenta los trabajos de G. Markus, A. Heller, de Doyal L-Gough I, M. Neef y J. Boltvinik, entre otros, aquí postulamos que el fundamento de la vida de los pueblos es mucho más que un *conatus* (impulso) indiferenciado y desestructurado. Es ciertamente impulso, *conatus* (dinamismo), pero estructurado en un sistema de necesidades/ capacidades que le permite el movimiento y la permanencia (identidad) en el mismo. Los elementos principales que integran este postulado son los siguientes:

- 1º) La energía de la vida es un sistema dinamismo autorreplicativo que toma energía de la Naturaleza, la transforma estructuradamente según su modo específico diverso y la da, entega o devuelve a ella.
- 2º) Las necesidades de la vida son las urgencias (carencias, reclamos) de energía del medio natural en la diversidad diferenciada de modos propios de cada especie y organismo. Las capacidades de la vida son las entregas (donaciones, devoluciones) de energía al medio natural en la diversidad diferenciada de modos propios de cada especie y organismo.
- 3º) El sistema de necesidades/capacidades SNC de toda especie viva comparte la estructura de la acción vital:
 - a) la función aprehensiva (cognitiva en los animales, si no también de las plantas);
 - b) la función comunicativa;
 - c) la función ejecutiva.

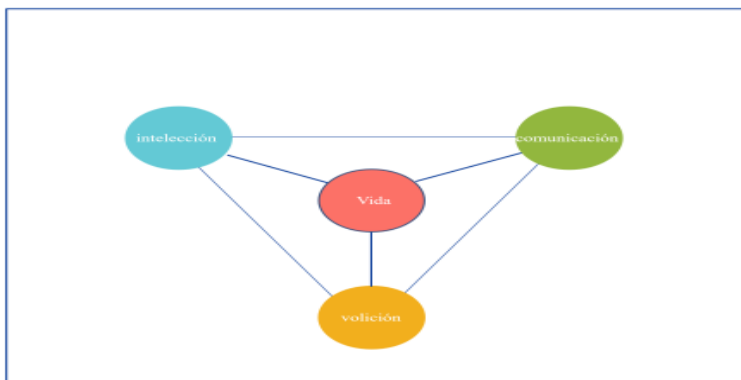
- 4º) El SNC tiene un modo propio en cada especie de desplegar su estructura (especificidad). En la especie humana, la energía del sistema se expresa en modo físico/químico, biológico, psicológico, sociológico, histórico, filosófico, moral, político, etc.
- 5º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es una constante histórica de la especie.
- 6º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es una constante transcultural de la especie.
- 7º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es universal en la especie.
- 8º) El SNC del *homo sapiens sapiens* es objetivo y finito (no es un sistema de deseos, reivindicaciones o demandas subjetivos infinitos).
- 9º) Las necesidades y capacidades del SNC del *homo sapiens sapiens* no son susceptibles de intercambio.
- 10º) Las necesidades y capacidades del SNC del *homo sapiens sapiens* se apoyan y complementan.
- 11º) La constante transhistórica y transcultural de las necesidades y capacidades requiere de la pluralidad y diversidad histórica y cultural de los *satisfactores* y *realizadores*.
- 12º) Los satisfactores y realizadores forman sistemas históricos diversos, variables, históricos, culturalmente intercambiables, y cuya disponibilidad depende del esfuerzo personal, la riqueza social y el proyecto político colectivo.
- 13º) Los sistemas de satisfactores y de realizadores pueden ser sinérgicos o destructivos (ley de la respectividad bivalente de los satisfactores e insatisfactores, y de los realizadores y desrealizadores).
- 14º) Cada una de las necesidades y capacidades tiene un umbral bajo el cual su urgencia de satisfacción y realización respectiva se hace urgencia preferente sobre el resto de las necesidades y capacidades (ley de la urgencia respectiva preferente de satisfacción y realización). Las N/C forman un sistema integrado sin jerarquía fija, pero sí con preponderancias coyunturales dependiendo de las urgencias para la vida de las circunstancias históricas concretas.
- 15º) La insatisfacción de las necesidades y el marchitamiento de las capacidades tiene un umbral que desencadena la fuerza para su satisfacción y florecimiento. Si lo consigue se revierte dicha insatisfacción o marchitamiento, de lo contrario nos encontramos con un daño personal y/o colectivo, e incluso la muerte (ley de la reversión o el daño de la insatisfacción y marchitamiento).
- 16º) El dinamismo energético de todas las necesidades/capacidades tienen una dimensión in consciente y pueden tenerla consciente.

Llegados a este punto, cabe preguntarse ahora si es posible la identificación particular de las necesidades y capacidades que conforman el sistema. Entendemos que sí, e identificamos nueve como las necesidades/capacidades estructurantes de la especie *homo sapiens sapiens*. A este número llegamos del siguiente modo:

- a) Las investigaciones recientes en Psicobiología, Neurociencia cognitiva, Neurociencia afectiva de la cognición, Neurociencia afectiva, Neurociencia social, etc., compartidas por la observación y reflexión de parte de la tradición filosófica que hemos expuesto, identifica lo que llaman tres funciones (ciencia) o facultades (filosofía), que estructuran la praxis; para las cuales nosotros utilizaremos la categoría de necesidades/capacidades de energía. Tomando en cuenta el flujo de la energía entendemos que la categoría necesidades/capacidades es mucho más precisa que hablar de ‘funciones’, incluso más compartida por el entendimiento popular no científico. Como hemos visto arriba, estas son:

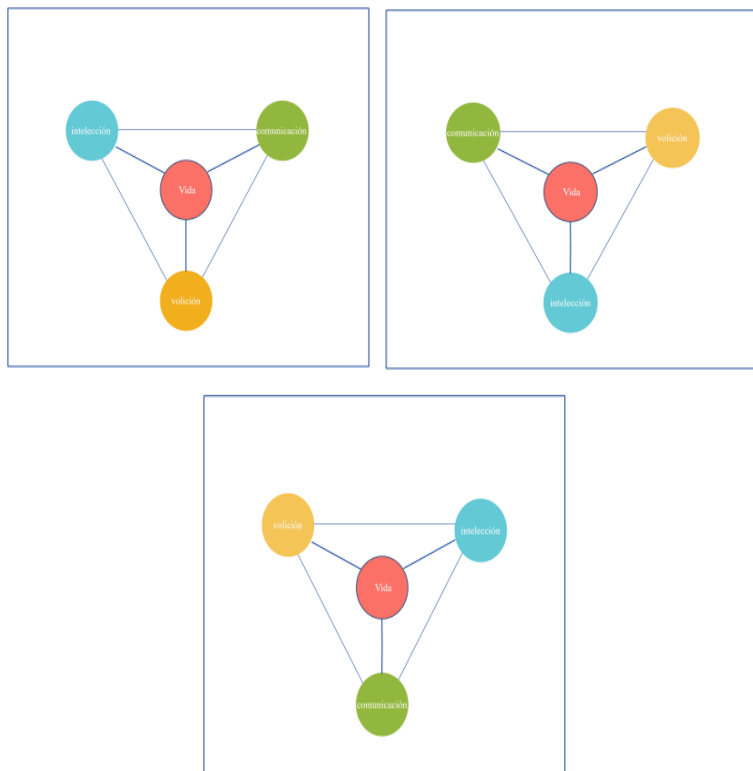
- Necesidad/capacidad cognitiva
- Necesidad/capacidad afectiva
- Necesidad/capacidad ejecutiva

Estructura tridimensional del sistema de necesidades/capacidades



Fuente: Elaboración propia

Dinamismo del sistema estructural de necesidades y capacidades de la vida



Fuente: Elaboración propia. Si consideramos a modo ilustrativo la ubicación en la base para la necesidad/capacidad más urgente (dado que todas son igualmente básicas o mejor dicho “estructurantes”), podemos observar que dependiendo de la situación histórica concreta personal y/o colectiva de urgencia para la vida, una o unas necesidades/capacidades toman esa posición de base (de urgencia coyuntural) frente a las otras.

- b) En segundo lugar, si indagamos en cada una de ellas observamos una estructuración o subdivisión trimembre en función del énfasis en el momento del dinamismo energético de la materia viva en ellas. Esto es: 1) entrada, toma o captación de energía del medio por cada organismo según su modalidad (aferencia); 2) afectación, reestructuración o combustión de la energía tomada del medio con y en la estructura propia de cada organismo (integración); 3) emisión o donación de energía al medio según su modalidad (eferencia).

Estructura del dinamismo energético de la materia viva



Fuente: Elaboración propia

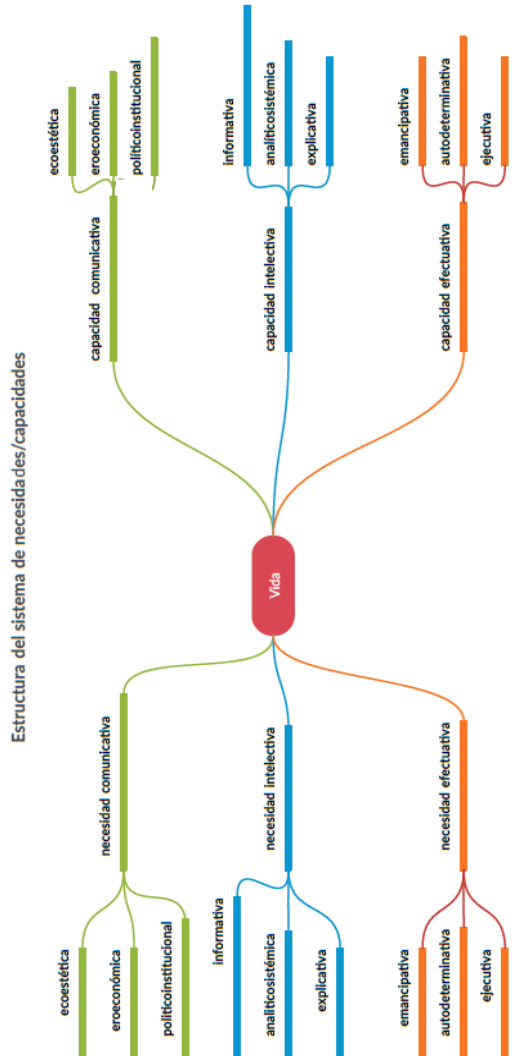
El resultado es que esas tres necesidades/capacidades estructurales se desagregan cada una de ellas en otras tres dando lugar a nueve necesidades/capacidades estructurantes, germinales u originarias. Estas nueve pueden desagregarse y concretarse, y de hecho lo hacen (como veremos), en otras más (desagregación segunda) pero de un modo finito y objetivo. Cada una de esta nueve necesidades/capacidades germinales, y también las procedentes de la desagregación segunda, pueden ser estudiadas en función de los momentos de otro modo común de ver el dinamismo energético vital de la praxis: apropiación-circulación-producción. Así, por ejemplo, la satisfacción de la necesidad de alimento se puede estudiar en alguno o todos de los momentos estructurales de la apropiación-circulación-producción.

Dinamismo energético de la praxis vital



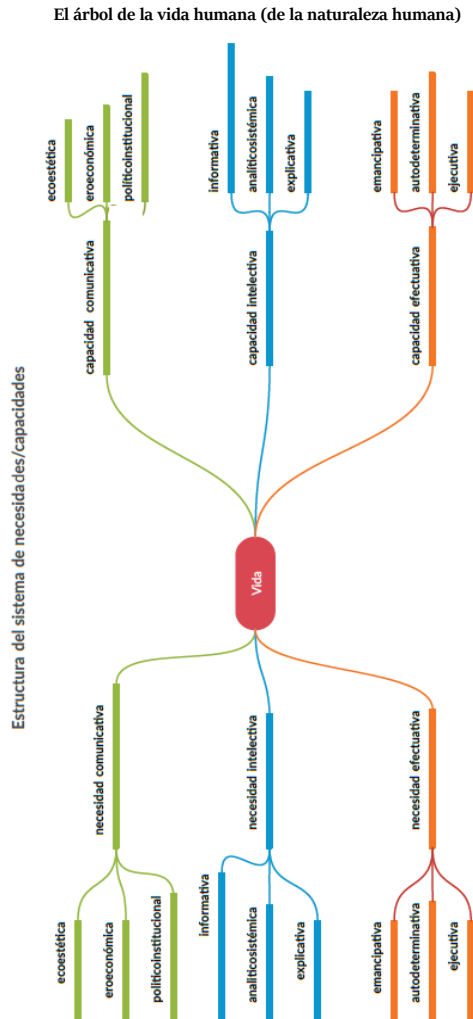
Fuente: Elaboración propia

Este es postulado, que no pretende ser verdad dogmática, queda abierto a verificación o refutación científica y filosófica, así como a su progresivo desarrollo. En la propuesta de estructura que presentamos a continuación lo menos importante es el nombre con el que denominamos el elemento de la estructura, sino el contenido de la misma.



Fuente: Elaboración propia

Resulta curioso que si giramos la imagen de la estructura del SNC encontramos algo parecido a la estructura del árbol de la vida, de la naturaleza del *homo sapiens sapiens*. Las necesidades vendrían a ser las raíces que reclaman energía, el tronco el cauce que permite la integración y flujo de la energía (la savia), y las capacidades se asemejarían a las ramas, las hojas y el florecimiento de la energía del fruto.



Fuente: Elaboración propia

El ‘árbol de la vida de las necesidades/capacidades’, que proponemos aquí como postulado, creemos que es el motor del “árbol de la vida” (de la evolución). Este fue dibujado por Darwin en su cuaderno de notas (Londres, julio de 1837), fruto de una inspiración cuando estaba con sus indagaciones sobre la teoría de la evolución.

Estructura del sistema de necesidades/capacidades materiales de la especie *homo sapiens sapiens* ¹⁴⁷

1º Necesidades/capacidades afectivas (comunicativas).

- 1. Necesidad/capacidad eco-estética
- 2. Necesidad/capacidad ero-económica
- 3. Necesidad/capacidad político-institucional

2º Necesidades/capacidades cognitivas.

- 4. Necesidad/capacidad de aprehensión de realidad, de los hechos (información)
- 5. Necesidad/capacidad de análisis sistémico de los hechos
- 6. Necesidad/capacidad de explicación de los hechos (conocimiento).

3º Necesidades/capacidades efectivas (volitivas).

- 7. Necesidad/capacidad de liberación de energía
- 8. Necesidad/capacidad autodeterminación
- 9. Necesidad/capacidad ejecución histórica

1º Necesidades/capacidades afectivas (comunicativas). Los seres humanos para poder vivir estamos urgidos cada día por nuestra propia

¹⁴⁷ I. Ellacuría hace un elenco de lo que llamamos capacidades, interpretándolas como fuerzas históricas: (1ª) Fuerzas estrictamente naturales; (2ª) Fuerzas biológicas; (3ª) Fuerzas psíquicas; (4ª) Fuerzas socio-económicas; (5ª) Fuerzas culturales e ideológicas; (6ª) Fuerzas políticas; (7ª) Fuerzas personales. Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, (Madrid: Trotta, 1991) 450-457.

naturaleza a tomar, transformar y dar energía del y al medio en atemperamiento frutivo ecoestético, comunicación eroeconómica y político-institucional.

- (i) En primer lugar, encontramos que la captación, transformación o combustión y donación de energía al medio, lo es en modo de atemperamiento frutivo ecoestético. Es decir, la materialidad de la vida ha hecho que nuestra naturaleza, como todo ser vivo, necesite una determinada cantidad de energía en forma de energía solar, oxígeno, presión atmosférica, temperatura, alimento, etc. Es decir la naturaleza humana no es angelical, necesita tomar y dar su energía de y en la Naturaleza, y dentro del equilibrio (homeostasis) de unos parámetros más allá o más acá de los cuales la vida se hace imposible. A esta característica del atemperamiento la denominamos “eco”. Pues bien, el ecoatemperamiento se experimenta en cada miembro de la especie y en el conjunto de esta como “gusto y disgusto” material. A esta característica bivalente del atemperamiento material frutivo le denominamos estética. Cada especie tiene el atemperamiento en su modo propio. En el caso de la especie humana, como hemos indicado, lo es en el modo de realidad, y ello nos lleva a poder también denominar a la necesidad/capacidad afectiva como necesidad/capacidad de sentimiento de realidad.
- (ii) Luego, telescópicamente, dentro del dinamismo energético de la necesidad/capacidad ecoestética, la energía se capta, combustiona y se dona extendiéndose en el dinamismo de una modalidad de comunicación más acotada que denominamos ero-económica. Esta segunda necesidad/capacidad afectiva se caracteriza fundamentalmente por el *cuidado* para la satisfacción de las necesidades y florecimiento de las capacidades de la naturaleza y de los otros seres humanos. A esta afección o comunicación de cuidado con los progenitores, con los hijos, con la comunidad, también con la Naturaleza la hemos llamado “erótica”, y en sentido amplio también podemos llamar amor. Un ejemplo podría ser la caricia de una madre a su bebé, las caricias entre una pareja, el cuidado de una rosa (como en el caso del Principito). Una mediación universal de esta necesidad/capacidad es el lenguaje (no solo el verbal). Este es un satisfactor, entre otros, creado históricamente por las distintas especies para facilitar la afección. El lenguaje sería así expresión material de la necesidad/capacidad de comunicación. Este primer sustrato *expresivo* permite un segundo cuando parte

de esa expresión queda delimitada *signando* hechos concretos, para, finalmente, llegar al tercer estrato que es la *significación* precisa de los hechos signados. Expresión material, signación material y significación material serían los tres niveles del lenguaje de realidad propio de nuestra especie. Estratos de mayor a menor profundidad y extensión, pero de menor a mayor precisión. Una modalidad ineludible de ese amor diario es la que procura energía del medio como alimentos, etc., a través de la actividad (del trabajo). Esta actividad de provisión (producción, circulación y distribución-consumo) es expresión del cuidado, del amor, que hemos denominado “económica”, en su mejor interpretación etimológica frente a la crematística (obtención de dinero).

- (iii) El decurso de la extensión de energía lleva a que el empuje vibratorio del amor o la comunicación no lo sea solo con la naturaleza y los seres cercanos sino también con toda la comunidad política, con toda la especie y su institucionalidad. A esta particularidad de momento afectivo le hemos llamado necesidad/capacidad político-institucional. La especie humana como muchas otras es gregaria. Ciencias como la Arqueología, la Etología, la Antropología, Psicología Social, etc., vienen a validar este postulado. Es en el “nosotros” de la especie donde adquirimos la identidad de nuestro yo como persona. Es falso que seamos la suma de individuos sin *filum*. A este carácter social de la necesidad/capacidad le hemos denominado “político”. La dimensión “institucional” viene porque también como constatación arqueológica y antropológica la vida política de la especie ha creado más o menos complejas “instituciones” para garantizar la satisfacción y el florecimiento del SNC como mediación ineludible. Ejemplo tenemos desde las pinturas en las cuevas rupestres (v.gr. Altamira, España), enterramientos (Atapuerca, España), observatorios astronómicos para la agricultura o adoración a los dioses, lugares de intercambio de alimentos, celebraciones lúdicas y políticas (Caral, Perú), etc.

De este modo, la necesidad/capacidad afectiva se desagrega en tres necesidades/capacidades afectivas o comunicativas.

- III. 7. Necesidad/capacidad eco-estética
- III. 8. Necesidad/capacidad ero-económica
- III. 9. Necesidad/capacidad político-institucional

2º *Necesidades/capacidades cognitivas*. Los seres humanos para poder vivir estamos urgidos por nuestra naturaleza cada día a: (i) aprehender (captar, transformar y dar aprehensivamente) energía del y al medio en una modalidad cognitiva (informativa), que en el caso de nuestra especie denominamos aquí “aprehensión de realidad”, ello para poder cuidar la vida y hacerla crecer. Esta información llega a nuestras neuronas a través de los sentidos. Al menos allí, y en parte de ellas, algo de esa información es captada-codificada, almacenada y recuperada (memoria a corto y largo plazo). A esta necesidad/capacidad le denominamos informativa. Una de las características fundamentales es que es cognición “de realidad”, es decir, según el modo propio que tiene el *homo sapiens sapiens* de aprehender el cosmos como la riqueza de expresiones de energía condensada (materia), que tienen su sustantividad distinta unas de otras y distintas todas ellas también a la propia del sujeto que está conociendo. Otras dos características importantes son, por un lado, la mayor riqueza de información de esta primera aprehensión de realidad; y, la segunda, un carácter que podríamos llamar telescópico o generador. Es decir, así como una antena telescópica de radio se puede extender y replegar, lo mismo ocurre con esta necesidad/capacidad (extensión telescópica compartida por las otras dos necesidades/capacidades germinales). Desde ella se va a desplegar la segunda; (ii) así pues, la necesidad/capacidad de aprehensión de realidad va a posibilitar que, en segundo lugar, la energía se materialice en la necesidad/capacidad analítico-sistémica. Allí, parte de la información captada-codificada, almacenada y recuperada es analizada con su modo y grado de afectación a todo el SNC en función del cuidado y florecimiento de la existencia. El análisis consiste en desagregar, identificar y ubicar las partes del todo informativo, para luego integrar sistémicamente las partes en el conjunto informativo; (iii) el tercer momento del despliegue en el dinamismo

cognitivo es la necesidad/capacidad de explicación (conocimiento). El curso de la energía cognitiva lleva en la naturaleza humana a buscar y dar explicación a los problemas, que en las dos fases anteriores, la aprehensión y el análisis sistémico, ha podido identificar y analizar. Las características de esta necesidad/capacidad que más la identifica son su carácter inquisitivo, mensurante y en profundidad. A esta tercera necesidad/capacidad es a la que le solemos llamar razón (razón que busca el conocimiento racional de las cosas). Esta estructura de la naturaleza cognitiva del ser humano tiene serias consecuencia en la lucha de los *humanish* contra el capitalismo transhumanista, aunque no solo para esta guerra.

- En primer lugar, una consecuencia crucial es lo que denominamos *el despliegue de la estructura de las necesidades/capacidades cognitivas*. Nuestra necesidad/capacidad cognitiva se desagrega en tres necesidades/capacidades intelectivas.
 - III. 7. *Necesidad/capacidad de aprehensión de realidad, de los hechos (información)*.
 - III. 8. *Necesidad/capacidad de análisis sistémico de los hechos*.
 - III. 9. *Necesidad/capacidad de explicación de los hechos (conocimiento)*.

El despliegue cognitivo o intelectual es telescópico, esto es, que no hay posibilidad de explicación racional de los hechos caóticos y confusos (conocimiento), si previamente no ha habido un análisis sistémico de esos hechos, ni si este no se han asentado en la aprehensión de los hechos caóticos y confusos que generan los problemas de los que no se conoce la explicación. La primera necesidad/capacidad intelectual, de las tres, ofrece mayor riqueza de información, pero no análisis sistémico ni explicación. La segunda, tiene menos información que la primera, pero la que ofrece es más analítica y sistemática; tiene más información analítica y sistemática que la tercera pero no tiene explicación racional. La tercera es

una reducción de la riqueza informativa que las dos necesidades/capacidades previas pero la información que ofrece tiene más posibilidades explicativas medibles, precisas y profundas (lo que solemos llamar como racional).

- En segundo lugar, estas tres necesidades/capacidades no solo se necesitan unas a otras (están en interdependencia intelectual) sino que lo están también, como veremos, con el resto de necesidades/capacidades de la naturaleza humana (interdependencia sistémica integrada).
- En tercer lugar, las tres necesidades/capacidades intelectivas (cognitivas) captan, analizan sistémicamente y buscan explicación en un modo propio de la especie: *el modo de realidad*. Los capitalistas transhumanistas piensan que la información que capta, analiza y explica el sistema intelectual humano es un conjunto sofisticado de datos (la religión del dataísmo) que pueden volcar a un computador para obtener la “singularidad”, la “conciencia de la máquina” (Inteligencia Artificial). Esta propuesta de volcamiento de la información neuronal a un soporte de silicio u otro para conseguir, de paso, la inmortalidad, es otra ensoñación idealista de la burguesía. Olvidan que nuestro soporte bioquímico, fundamentalmente de carbono, nuestra condición biológica propia, así como la interrelación integrada de las necesidades/capacidades intelectivas con las afectivas y volitivas, es condición necesaria para un modo propio en el cosmos: *modo de realidad*. Consciencia, afecto y volición de sí, de los otros y del cosmos como realidades propias según su naturaleza.

3º *Necesidades/capacidades efectiva (volitiva)*. Los seres humanos para poder vivir estamos urgidos cada día por nuestra naturaleza a tomar, transformar y dar energía efectivamente (volitivamente). En Neurociencia cognitiva se le suele denominar función ejecutiva. Esta necesidad/capacidad efectiva o volitiva es de liberación de energía, autodeterminación y ejecución de acciones en función de la producción y reproducción de la vida.

- (i) La necesidad/capacidad efectiva (volitiva) comienza siendo dinamismo de captación, transformación y donación de energías liberadas de otras actividades u obstáculos para la vida y en orden a la autodeterminación. Esta necesidad/capacidad lo que procura es liberar energías ocupadas o gastadas en acciones que se convierten en impedimentos o ataduras, y reunir las para la autodeterminación. Por ejemplo, el adicto al juego que deja la adicción para no poner en peligro las finanzas ni la paz de su hogar, los esclavos que deciden recoger todas las energías diarias gastadas en su sometimiento para dirigir las hacia su liberación, etc. Esta necesidad/capacidad de liberación de energía es de liberación de posibilidades obturadas creando y enriqueciendo el espacio de posibilidades históricas de realización.
- (ii) El grado de satisfacción/florecimiento de la necesidad/capacidad de liberación va a condicionar la necesidad/capacidad de autodeterminación. En *el homo sapiens sapiens* esta consiste en el modo personal y colectivo (todas las necesidades/capacidades tienen una dimensión personal y otra colectiva) de satisfacer y florecer el SNC. Es decir, la autodeterminación es en función de la vida. Ciertamente los seres humanos, individual y colectivamente, pueden autodeterminarse por proyectos de vida diferentes y múltiples, en función de la gran riqueza de la diversidad. Ahora bien, si la autodeterminación opta por un proyecto de mutilación o destrucción del SNC significará el marchitamiento y muerte progresiva o rápida de la persona y/o los pueblos. Es decir, la autodeterminación para la vida tiene un contenido y brújula —la satisfacción y florecimiento del SNC— impuesto por la propia naturaleza (su telos autorreplicativo abierto). La autodeterminación renvía por ello a la satisfacción y florecimiento del conjunto del SNC personales y colectivas desde la diversidad histórica de cada opción personal y colectiva. Al planificar la acción, el proyecto de autodeterminación, la necesidad/capacidad volitiva cuenta con las posibilidades materiales reales abiertas por la necesidad/capacidad de liberación de energías, personales y colectivas actuales; posibilidades que se reactualizan desde las posibilidades históricas heredadas del esfuerzo milenarios de las comunidades de los *homo sapiens sapiens*.
- (iii) Finalmente, la energía de la necesidad/capacidad efectiva termina como energía/capacidad ejecutiva. Es la ejecución histórica de la acción concreta previamente autodeterminada y liberada. Hemos diferenciado terminológicamente entre “efectiva” y “ejecutiva”. Las tres

necesidades/capacidades volitivas serían efectuativas dado que integran el dinamismo de realización, sin embargo, la que termina ejecutando el proyecto de autodeterminación es la última (la función ejecutiva toma de este momento su nombre por extensión). Esta es como la toma de tierra, que nos recuerda que somos mundanos y conectados con el mundo, que no somos entidades fantasmagóricas; y que nuestras acciones no son neutras sino que tienen efectos y consecuencias sobre el mundo, nuestras propias vidas y las de los demás seres vivos y la Naturaleza.

De este modo la necesidad/capacidad volitiva o efectuativa se desagrega en tres necesidades/capacidades:

- III. 7. *Necesidad/capacidad* de liberación de energía
- III. 8. *Necesidad/capacidad* autodeterminación
- III. 9. *Necesidad/capacidad* ejecución histórica

16.3.1.1 La obligación de la mediación histórica de satisfactores y realizadores

Como hemos indicado, desagregando toda la riqueza de la materialidad de la acción (praxis), nuestro postulado es que *la acción vital de los pueblos consiste en el dinamismo energético estructural histórico, originario y radical, de satisfacción y florecimiento del sistema de necesidades/capacidades respectivamente para su reproducción mediante la producción, circulación y apropiación cultural diversa de satisfactores y realizadores*¹⁴⁸ —la acción mortal, que también forma parte del contenido de la praxis como posibilidad, es la negación de la vida—. Este es un postulado que vendría a explicar la riqueza histórica cultural de la naturaleza de los pueblos entendiéndola como la dialéctica o interacción de la diversidad ‘fenotípica’ con la constante ‘genotípica’ de la estructura

¹⁴⁸ Cfr. “Sin embargo, el materialismo dialéctico recalca el carácter objetivo de los valores sociales, científicos, morales, estéticos, etcétera. Al mismo tiempo, la filosofía materialista dialéctica subraya el contenido histórico de los valores y su interrelación dialéctica con las condiciones históricas de existencia, así como la mutación constante de los valores relativos en absolutos y viceversa”, Fernández Bulté, J., *Filosofía del Derecho*. o. c., 19.

constitutiva de la especie *homo sapiens sapiens*¹⁴⁹. La estructura no varía mientras no cambie la especie. Un cambio estructural ‘cromosómico’ significaría un cambio de especie y/o aniquilación de la misma, como pretende el capitalismo transhumanista. Ese genotipo estructurante y propio de la especie es el que desde la prehistoria hasta hoy hace que los *homo sapiens sapiens* sigan siendo tales y no ángeles; que continúen buscando saciar su necesidad de hidratos de carbono, proteínas, cobijo, afecto, transporte, comunicación, autodeterminación, conocimiento, etc., en modo de realidad. En la prehistoria, con las uñas, a dentelladas, en cuevas, etc.; hoy, con cuchillo, tenedor y en restaurantes. Satisfactores y realizadores históricos y culturales distintos para las mismas necesidades y capacidades. Dicho sea de paso, en la nueva cocina de nuestros días algunos vuelven a comer directamente con las manos, eliminando mediaciones ‘civilizadas’, para enriquecer al gusto con el tacto.

La mediación histórica y cultural de los satisfactores (de necesidades) y realizadores (de capacidades) es una *obligación* para poder vivir impuesta por nuestra naturaleza material energética, que no es autosuficiente y está urgida de comunicación con la energía del Universo, la madre Tierra, los demás se vivos y seres humanos. La obligación de esta mediación es fundamental para nuestra existencia encarnada y una de las diferencias abisales del materialismo histórico marxista con el idealismo burgués. Esta obligación se suele presentar coloquialmente como una ‘necesidad’, vendría a ser una ‘necesidad’ de satisfactores y ‘necesidad’ de realizadores. Sin embargo una cosa son las necesidades germinales estructurales y otra la ‘necesidad’ de las mediaciones de satisfactores históricos. Por ejemplo, la necesidad de comunicación es una necesidad germinal, estructural. Ha sido una constante de la especie en sus 300.000

¹⁴⁹ Rivaya, B., *El materialismo jurídico. La presunta teoría del Derecho de Marvin Harris* (Madrid: Dykinson, 2007) 240.

años de existencia. Lo que se presenta como ‘necesidad’ de un teléfono es la necesidad en este caso de un satisfactor cultural histórico, un teléfono móvil o celular. Este tipo de satisfactor no ha existido siempre, ni es actualmente el único posible. Existe por ejemplo el teléfono fijo, el correo electrónico, la carta, etc. Esta diferencia es de suma importancia. La burguesía del capital se ha convertido en una experta cínica en sus juegos de magia discursiva mezclando ante los pueblos necesidades y capacidades germinales o estructurales con ‘necesidades’ de satisfactores y realizadores. Les hacen creer que las primeras son como las segundas. En un abrir y cerrar de ojos la materialidad de la realidad, la sustantividad de la vida, se desvanece; solo queda la ilusión.

Entre algunas de las principales características, en línea con las aportadas por E. Fromm, M. Neef y J. Boltvinik, señalamos que los satisfactores y realizadores pueden clasificarse:

- 1ª En función del tipo de mediación: a) actividades; b) relaciones; c) instituciones; d) objetos (bienes y servicios).
- 2ª En función de su bivalencia para la vida o la muerte: a) biosatisfactores y biorrealizadores; b) violadores o destructores; c) pseudosatisfactores, pseudorrealizadores; d) inhibidores.
- 3ª En función de su potencial: a) generales; c) singulares; d) sinérgicos.
- 4ª En función de las posibilidades sociales y personales históricas concretas: a) insustituibles, b) intercambiables.
- 5ª En función de su disponibilidad y justicia social y personal, porque dependen de la riqueza y justicia histórica, de la riqueza y justicia de la sociedad contemporánea y de la riqueza y ética personal: a) abundantes o casi ‘infinitos’, b) finitos; c) escasos; d) accesibles; e) inaccesibles; f) asequibles; g) inasequibles; h) exclusivos; i) incluyentes; j) excluyentes.
- 6ª En función de la diversidad de expresión cultural: a) uniformes; b) diversos.
- 7ª En función del origen de los mismos: a) populares; b) corporativos.
- 8ª En función de su modo compartido o no de uso: a) individuales; b) sociales;
- 9ª En función del tipo de relación con los otros: a) competitivos; b) cooperativos.

En las próximas décadas, el capitalismo transhumanista posiblemente pretenda enajenar más a los pueblos con la locura del mercado transhumanista de falsos pseudosatisfactores y pseudorealizadores, mientras nos extermina.

16.3.2 Revolución epistemológica del materialismo histórico

El método propuesto en nuestra indagación se inserta críticamente en la tradición metodológica marxiana del materialismo histórico (*hismat*). Es por tanto un método que se opone a la epistemología idealista, dogmática, escéptica y relativista de la burguesía del capital transhumanista. La inserción crítica en la tradición del *hismat* pretende significar su mayor profundización y ajuste a la realidad. Lo denominamos *materialismo histórico de realidad (hismatre)*. En particular, tomamos distancias respecto de la presencia de la metafísica hegeliana, teológica y teleológica, en la metodología marxiana. Es cierto que K. Marx hizo más que poner la dialéctica hegeliana sobre los pies, pues profundizó en las mediaciones de la realidad y sus sobredeterminaciones¹⁵⁰. Sin embargo, el método marxiano es deudor de parte de la carga metafísica del método hegeliano. Como hemos indicado, cabe interpretar a Hegel afirmando que para él el movimiento (de la razón concipiente) era lo único permanente¹⁵¹. Esta perspectiva hegeliana creemos que llevó a K. Marx, y al marxismo, a una ambigüedad metodológica, que en ocasiones se ha deslizado, desde la historicidad de la realidad, al ‘historicismo’. Es decir, se ha reducido la estructura de la realidad a su movimiento histórico. Para Hegel, por ejemplo, el movimiento es marcha sistémica dialéctica (en cuanto

¹⁵⁰ Boron, A., *Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Kart Marx*: Boron, A., (comp.), La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx (Buenos Aires: CLACSO, 2000) 289-324; 308.

¹⁵¹ Ellacuría, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, o. c., 43.

reasunción de contrarios)¹⁵². Sin embargo, el movimiento es la marcha del poder temporal de una substantividad material¹⁵³. Nuevamente en la teoría del conocimiento marxiana surge la cuestión crucial advertida por I. Ellacuría. La profundización crítica del materialismo histórico marxiano tiene que abordar un punto candente:

“... el de la posibilidad o imposibilidad de trasladar métodos sin cargar, junto con ellos, con las adherencias metafísicas o prácticas que puedan tener en cada uno de los casos. Quisiera señalar, repito, que ese traslado se da en el caso de Marx respecto de Hegel. Un mismo método dialéctico, el de un Hegel metafísico e idealista, es usado por un Marx científico y materialista”¹⁵⁴.

En la tarea del profundizar y ajustar críticamente el hismat, como Marx nunca abordó sistemáticamente el problema del método (la epistemología), sus aportaciones hay que rastrearlas en sus cartas; en la *Miseria de la Filosofía* (en el capítulo ‘La metafísica de la economía política’, en la sección ‘El método’). De modo especial, en la ‘Introducción’ a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Así como en *El capital*, en sus prefacios y epílogos. Fruto de ese rastreo de la metodología en la obra de K. Marx, algunos autores distinguen siete pasos metodológicos¹⁵⁵:

- 1º El punto de partida es lo real social concreto (existente como aquello real que se quiere explicar y conocer).
- 2º En el sujeto lo real social concreto se representa en una totalidad caótica y acrítica, formada por intuiciones y percepciones.
- 3º El sujeto elabora determinaciones abstractas (‘conceptos’ definidos).

¹⁵² *Ibid.*, 45.

¹⁵³ *Ibid.*, 43.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 42.

¹⁵⁵ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo). Hacia un socialismo no colonizado* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinillo, 2003)105; Marx, K., *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* (1857), o. c., 50-59.

4º El sujeto elabora la primera totalidad conceptual construida (concebida bajo sus aspectos, determinaciones y momentos concretos pero todavía genéricos, y esta misma totalidad conceptual, pero ahora considerada al mismo tiempo como abstracta).

5º El sujeto elabora categorías explicativas.

6º El sujeto elabora la totalidad concreta histórico-social explicada (en el plano del pensamiento).

7º El sujeto vuelve con esa explicación a la realidad social conocida.

Tomando en cuenta estos momentos metodológicos marxianos, el *hismat(re)* postula el método de verificación de realidad (MVR). Su estructura se funda en los tres momentos que articulan el dinamismo de la necesidad/capacidad material intelectual de la praxis humana. En relación con ella, tres fases intelectivas se pueden diferenciar: (1ª) atenuamiento a los hechos; (2ª) análisis-dialéctico de los hechos; (3ª) verificación de los hechos¹⁵⁶.

1ª *Atenimiento a los hechos*. No creemos errar al defender que, en el *hismat* marxista, el ‘atenimiento a los hechos’ como aprehensión de realidad, el atenimiento a la realidad de los hechos, es el primer paso en el método intelectual. Según los diferentes pasos metodológicos marxianos señalados, para K. Marx (1º) *los hechos de la realidad social concreta, siempre mediados por la praxis material humana, son el punto de partida metodológico intelectual*¹⁵⁷. Para él, los hechos son entendidos como ‘lo real y lo concreto’ (*Realen und Konkreten*). Esta realidad concreta será el “inicio de una ontología económica, antropológica, ética”¹⁵⁸. Ahora bien, para K. Marx (2º) *el hecho de la realidad social concreta es caótico y confuso*. La

¹⁵⁶ Salamanca Serrano, A., *Fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Nueva Utopía, 2003) 112-116; 142-158; ID., *Filosofía de la Revolución. Filosofía para el Socialismo en el siglo XXI*, o. c., 93-122.

¹⁵⁷ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 105.

¹⁵⁸ Dussel, E., *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1988) 28.

realidad se les representa a los pueblos sin orden lógico, sin separación de los aspectos esenciales de los accidentales¹⁵⁹.

“Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo... Si comenzara, pues por la población, tendría una representación caótica del conjunto y... de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones... Este último es, manifestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”¹⁶⁰.

2ª *Análisis dialéctico de los hechos*. Esta segunda fase metodológica exige diferenciar y delimitar cada una de las partes en su particularidad, pero, al tiempo, entenderla desde su integración en la totalidad del conjunto de relaciones con las demás partes de los hechos. Un momento metodológico compartido por las disciplinas que se pretenden científicas como la Física, Química, Biología, Antropología, Psicología, Sociología, Ética, Economía, Política, Derecho, etc. Una consecuencia de la dialéctica del método es precisamente su necesaria interdisciplinariedad; estar al tanto de los hallazgos en el conocimiento en las otras disciplinas. Interdisciplinariedad en el análisis dialéctico no es sincretismo

¹⁵⁹ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 106.

¹⁶⁰ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, (México: Siglo XXI, 1978¹⁰) 21.

metodológico que acríticamente no diferencia las especialidades disciplinares¹⁶¹.

K. Marx, en su *hismat*, asentado en la aprehensión del hecho de la realidad confusa y caótica de la praxis productiva económica del trabajador en el capitalismo, da un segundo paso de ‘ascenso dialéctico analítico’ y ‘descenso dialéctico sintético’¹⁶².

En primer lugar, el ‘ascenso dialéctico analítico’ es el análisis de la “estructura social, en la que todas las relaciones existen simultáneamente y se sostienen las unas a las otras” (3º paso del método marxiano). En este ascenso dialéctico analítico se separa, desagrega y fija, mediante determinaciones conceptuales concretas, cada uno de los elementos de la representación intuitiva y confusa obtenida en los momentos anteriores. Es el movimiento de la abstracción como separación clara y precisa de las determinaciones simples de la representación y su formulación en forma de intuición, concepto y categoría.

En segundo lugar, con el descenso interpretativo de la realidad, desde las categorías dialécticas de lo concreto, se consigue ‘construir’ la primera ‘totalidad dialéctica conceptual’ abstracta de la realidad (4º paso del método marxiano). El método marxiano tiene el gran mérito de ser ‘dialéctico’ también en el descenso interpretativo, de relacionar todos los momentos de la totalidad sistémica de la praxis económica capitalista. El propio Lenin describe así el momento de síntesis dialéctica en Marx:

“Un río y las gotas de ese río. La posición de cada una de las gotas, su relación con otras; su vinculación con las otras; la dirección de su movimiento; su

¹⁶¹ Cfr., “Cuando la Teoría pura del derecho emprende la tarea de delimitar el conocimiento del derecho frente a esas disciplinas, no lo hace, por cierto, por ignorancia o rechazo de la relación, sino porque busca evitar un sincretismo metódico que oscurece la esencia de la ciencia jurídica y borra los límites que le traza la naturaleza de su objeto”, Kelsen, H., *Teoría Pura del Derecho* (México: Porrúa, 2007¹⁵) 16.

¹⁶² Para E. Dussel la dialéctica marxiana es más que dialéctica, es anadialéctica, Mendieta, E., *Introducción: Política en la era de la globalización: Crítica de la Razón Política de E. Dussel*: Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica* (Bilbao: Desclee, 2001) 21-24; 23; cfr. Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica* (Bilbao: Desclee, 2001) 279-301.

velocidad; la línea del movimiento --recta, curva, circular, etc. --hacia arriba, hacia abajo. La suma del movimiento [...]. Ahí tenemos à *peu près* la imagen del mundo según la Lógica de Hegel; es claro que sin Dios y el Absoluto”¹⁶³.

Así, con los conceptos y categorías, el método científico propuesto por K. Marx se eleva o asciende de lo concreto a lo abstracto para descender nuevamente a lo concreto, situando a la parte en el todo. El resultado de este movimiento es la constitución sintética de la totalidad concreta mediante las determinaciones abstractas¹⁶⁴. Lo concreto es concreto como la síntesis (*zusammenfassung*) de múltiples determinaciones: unidad de lo diverso. Para K. Marx, la totalidad concreta es un producto complejo del pensar (*Produkt des Denkens*) y del conceptuar¹⁶⁵.

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo múltiple. Aparece en el pensar como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida... En el primer camino, la representación plena se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensar... El método consiste en elevarse (*aufzusteigen*) de lo abstracto a lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual”¹⁶⁶.

Contrariamente al idealismo hegeliano, la totalidad concreta no es un producto del concepto sino “un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”¹⁶⁷.

¹⁶³ Lenin, V. I., *Cuadernos Filosóficos* (Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1974²) 174.

¹⁶⁴ Dussel, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, o. c., 52.

¹⁶⁵ Dussel, E., *La producción teórica de Marx*, o. c., 53.

¹⁶⁶ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, [traducción de Pedro Scaron] t. I, o. c., 21, 33-22.5. Seguimos la traducción y el modo de citación propuesto en la obra de E. Dussel: primero la página del tomo correspondiente, y después de la coma, en su caso, las líneas. Dussel, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, 48.

¹⁶⁷ Cfr. Marx, K., *Los Grundrisse 1857-1858*, t. I (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985) 22, 22-29; 22, 26-31.

“... la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es de hecho un producto del pensar y del *conceptuar* (*begreifen*), pero de ninguna manera es un producto del concepto [...] sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de *elaboración* (*Verarbeitung*) que transforma intuiciones y representaciones en conceptos [...] El todo, tal como aparece en la cabeza [...] es un producto de la cabeza que piensa”¹⁶⁸.

En este momento, cabe advertir como ha de interpretarse la relación de la ‘construcción sintética de la totalidad’ y la ‘totalidad histórica concreta’: si ‘la totalidad construida’ es concreta por serlo respecto a las determinaciones, o por serlo respecto a la ‘totalidad histórica concreta’¹⁶⁹. Con G. Lukács se puede sostener que, a diferencia de su maestro Hegel, para Marx no había una relación necesaria entre el orden histórico y el lógico (Engels, sin embargo, desconocedor de este planteamiento de K. Marx en los *Grundrisse*, volvió a Hegel en su interpretación concipiente de la totalidad de la realidad histórica¹⁷⁰). Sin embargo, es cierto que en el análisis dialéctico marxiano también se encuentra la influencia teleológica fideísta fatalista de la Lógica concipiente hegeliana. Es decir, en la interpretación marxiana de la realidad histórica concreta puede rastrearse una ‘fe’ en el progreso irreversible de su movimiento dialéctico. Todo va quedando subsumido progresivamente en el movimiento del capitalismo, que es el director del movimiento. En algunos textos, el otro interlocutor, el proletariado parece relegado al papel de un espectador pasivo: a ser el sepulturero del propio suicidio del capitalismo. En este sentido, por esta unilateralidad interpretativa de cierto marxismo y del propio análisis

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 22, 26-32.

¹⁶⁹ Dussel, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, o. c., 54.

¹⁷⁰ Lebowitz, M. A., *Más allá de El Capital: La economía política de la clase obrera en Marx* (Madrid: Akal S. A, 2005) 106-107.

dialéctico marxiano, la paranoia económica y el dogmatismo están servidos. En palabras de M. A. Lebowitz:

“... si la jornada laboral se acorta, es porque el capitalismo necesita que los trabajadores descansen. Si el salario real sube, es porque el capital necesita resolver el problema de la realización. Si se impone un sistema público de salud, es porque el capital necesita trabajadores sanos y reducir sus propios costos; si es un sistema de escuela pública, el capital exige trabajadores mejor educados. Si son nacionalizados ciertos sectores de una economía, es porque el capital necesita que los sectores débiles sean operados por el Estado. Tales argumentos son insanablemente unilaterales. Si excluimos desde el comienzo las necesidades de los trabajadores y sólo se reconocen las del capital, no es extraño que un marxismo con estos rasgos halle en los resultados de cada una de las luchas reales de los trabajadores una correspondencia con las necesidades del capital”¹⁷¹.

A nuestro juicio, el *análisis dialéctico* del método marxiano acierta en reconocer la interacción de dos momentos: el retractor (ascensión inductiva analítico-dialéctica) y el reversivo (descenso deductivo sintético-dialéctico). Sin embargo, debido al reduccionismo en la praxis material (primer paso metodológico) el análisis dialéctico de parte de la tradición marxista necesita ser completado en un triple frente. El primero, porque la ascensión y el descenso analítico-dialéctico debe ser de toda la praxis y no de la praxis productiva-económica (primera reducción). En segundo lugar, porque el ascenso-descenso analítico dialéctico de la praxis económica capitalista debe serlo del capital y del trabajo asalariado. En *El capital*, K. Marx sugiere conservar su primera concepción del capitalismo como el todo sistémico del capital y el trabajo asalariado. Sin embargo, K. Marx termina por no analizar dialécticamente el trabajo asalariado. No aparece el análisis dialéctico de la lucha de los obreros para dividir y

¹⁷¹ *Ibid.*, 187.

derrotar al capital, como sí se hace del capital respecto de los obreros. Con ello, el análisis marxiano del hecho de partida, en su obra cumbre, queda incompleto. De ahí la deriva unilateral de la interpretación marxista dogmática de la praxis productiva del trabajador en el capitalismo¹⁷². En tercer lugar, las afirmaciones analítico-dialécticas han de ser sometidas siempre a la ‘verificación’ de la realidad histórica, nunca quedarán petrificadas dogmáticamente en el análisis dialéctico.

3ª *Verificación de los hechos*. La verificación, probación o explicación de los hechos caóticos y confusos es una búsqueda progresiva que se va asentando sobre el avance de las verificaciones anteriores. Con ello se evita que, como dice Marx, se pegue a la bolsa mientras se afirma que se pega al burro¹⁷³. El método de conocimiento marxiano, que es un método con pretensiones científicas, hemos visto que ha arrancado de los hechos de la realidad y los ha sometido a análisis dialéctico. Ahora nos queda ver si cumple con la tercera fase. Pues bien, el método marxiano, apoyado en la totalidad conceptual analítica elabora sintéticamente una propuesta categorial (momento 5º del método marxiano) que tiende a explicar la totalidad concreta histórico-social (momento 6º del método marxiano) como ‘lo concreto pensado’. La realidad de ‘lo concreto real conocido’ es el término del proceso metodológico, ahora como realidad conocida (que da conocimiento). Es la realidad de la que se había partido, de la que nunca se ha salido, pero una realidad ahora no confusa o caótica, sino una realidad científicamente conocida, explicada en parte (momento 7º, del método marxiano)¹⁷⁴. Y llegados a este punto, el método científico,

¹⁷² Lebowitz, M. A., *Más allá de El Capital*, o. c., 169; 173.

¹⁷³ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, (México: Siglo XXI, 1978¹⁰) 178.

¹⁷⁴ Kohan, N., *Marx en su (Tercer Mundo)*, o. c., 108.

habiendo posibilitado algo del conociendo de la realidad, inicia de nuevo su proceso (momento 1º)¹⁷⁵.

Del método marxiano conviene destacar tres aspectos que son de importancia para la tradición marxista. Primero, el conocimiento de la realidad tiene un final abiertamente inacabado. Segundo, aunque el método científico depende de la praxis histórica humana para su avance o retroceso, Marx no reduce ni confunde la realidad (momentos 1º y 7º) con lo pensado o intelectualmente creado (momentos 2º-6º). Tercero, K. Marx apela a la ‘verificación de la realidad’ (momento 7º) frente al determinismo lógico conceptual (momento 6º). Este es el momento del encuentro científico con la verdad de los hechos. Esta fase de ‘investigación inquiriente en profundidad, mensurante y verificante es la que diferencia la fase científica de la fase analítico-dialéctica; la verdad analítico-dialéctica, de la verdad científica. En la culminación del camino metodológico intelectual, la prueba de los hechos de experiencia es la que da verdad o quita verdad científica como satisfactor de la necesidad material de intelección racional. La verdad (real, analítico-dialéctica y racional) es el interés genuino que mueve la verdadera ciencia y filosofía. La realidad de los hechos de la experiencia es algo muy serio como para jugar con ellos con el objeto de justificar una teoría. Si se procede con esa irresponsabilidad desaparece el carácter científico del método, como dice K. Marx:

“Nos hemos detenido en este hecho para poner de relieve todo el valor de las ilustraciones estadísticas y positivas de los prudonianos a la luz de este ejemplo. Los hechos económicos, en vez de suministrar la prueba de sus teorías, aportan [más bien] la demostración de que éstas resultan impotentes ante los hechos, para expresarnos en sus propios términos. El modo como

¹⁷⁵ *Ibid.*, 111.

juegan con los hechos revela más bien la procedencia de sus abstracciones teóricas”¹⁷⁶. “Para mí [exclama Marx en esta noche hepática], quien no cultiva la ciencia por sí misma (por muy erróneamente que pueda hacerlo), sino por motivos exteriores a ella y tratando de acomodarla a *intereses* que le son extraños y que nada tienen que ver con ella, merece el calificativo de *vil*”¹⁷⁷.

Para K. Marx, en su Tesis II sobre Feuerbach, el criterio de verdad no puede encontrarse y fundamentarse si no sale de la conciencia y se conforma con la ‘realidad misma’ en la praxis¹⁷⁸. La praxis teórica es la que analiza dialécticamente los hechos, los interpreta, y postula, homologa y modela la explicación. La aprehensión intuitiva, la observación directa e inmediata y el análisis-dialéctico no explican los hechos. Es la probación con la realidad, en cuanto experimentación práctica, la que determina la verdad o falsedad de una teoría¹⁷⁹.

“Por lo que se refiere al Capítulo IV, he sudado sangre y agua para encontrar *las cosas* mismas, es decir, su *encadenamiento*. Además, después de que quedó terminado, un Libro Azul tras otro ha venido a atravesarse, durante mi última labor de revisión, y me sorprendía el ver mis resultados teóricos enteramente confirmados por los HECHOS”¹⁸⁰.

Para Marx, lo real y concreto es el punto de partida de la teoría, pero es más que eso, es el ‘lugar’ de la puesta a prueba de la teoría en la forma en que esta ‘da cuenta’ de la totalidad concreta, y, además, ‘corroborar’ la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento¹⁸¹. K. Marx comentó, respecto a los discípulos, que comienzan la desintegración de

¹⁷⁶ Marx, K., *Los Grundrisse*, t. I (México: FCE, 1985) 39-40.

¹⁷⁷ Dussel, E., *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, o. c., 170; 227.

¹⁷⁸ Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la Praxis*, o. c., 173.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 174.

¹⁸⁰ Marx, K. a Engels, F., 24 de agosto de 1867.

¹⁸¹ Cita de los Grundrisse en Lebowitz, M. A., *Más allá de El Capital*, o. c., 65; Pasukanis, E. B., *La Théorie Générale du Droit et le Marxisme* (Paris : Etudes et Documentation Internationales, 1976) 56.

una teoría cuando el punto de partida [y de verificación, añadimos nosotros] ya no es “la realidad, sino la nueva forma teórica en que el maestro la ha sublimado”¹⁸².

Sometiendo a valoración el método científico marxiano, en el momento estructural metodológico que llamamos ‘verificación racional’ se confirma la presencia de la postulación, homologación y modelización como la elaboración de ‘una propuesta categorial’ (momento 5º del método marxiano). Se confirma también la presencia de una actividad racional inquiriente en profundidad, y mensurante como la búsqueda de la ‘explicación de la totalidad concreta histórico-social como ‘lo concreto pensado’ (momento 6º del método marxiano). Y, finalmente, se confirma la apelación a la experimentación de la realidad de los hechos como criterio de verificación; como apelación a la realidad científicamente conocida (momento 7º del método marxiano).

Para el método marxiano, en el conjunto de sus momentos, aunque de modo asistemático, conviene no olvidar que el criterio radical de verificación, “[e]l criterio último de verdad es la misma vida humana”¹⁸³. La producción y reproducción de la vida de los pueblos es el principio ético material universal y crítico¹⁸⁴ que permite defender prolongar y completar el marxismo como una ciencia moral crítica¹⁸⁵. Quedaba lejos de la mente de Marx elaborar una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente en contra de los hechos y la misma satisfacción de las necesidades y el florecimiento de las capacidades materiales de la vida de los pueblos. El pensamiento de K. Marx fue un pensamiento histórico, atento a la realidad¹⁸⁶, como lo ilustra el último Marx, cuando descubre el

¹⁸² Lebowitz, M. A., *Más allá de El Capital*, o. c., 10.

¹⁸³ Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica*, o. c., 110.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 111-126.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 303-318.

¹⁸⁶ Dussel, E., *El último Marx (1963-1982) y la liberación latinoamericana*, o. c., 26.

‘problema ruso’. Frente a una interpretación dogmática (no científica) del propio método marxiano, la interpretación rescatable es la de un método marxiano asentado en las necesidades/capacidades materiales de la praxis de realidad (en las necesidades/capacidades de vida de los pueblos) y verificado por la satisfacción/insatisfacción y florecimiento/marchitamiento de las mismas¹⁸⁷.

16.4 Revolución moral de la naturaleza humana

El capitalismo transhumanista predica que la moralidad, las éticas y los valores humanos de los pueblos son relativos y subjetivos. Por el contrario, cínicamente quiere imponer en la práctica como universales los suyos: los del superhombre, eugenésicos, fascistas y totalitarios, genocidas y ecocidas. Un sistema de disvalores que es satánico. Están exultantes porque su bionanotecnología de hoy ya les permite modular las emociones y la moralidad en el cerebro humano. Están embriagados de violencia porque tienen el poder de hacer a voluntad —de los *humanish* que sobrevivan al genocidio—, un rebaño de obedientes camino del matedero, tranquilos o violentos, tristes o alegres. Frente a esta pesadilla en la noche del siglo XXI, la revolución moral a la que convocamos es para acabar con esa distopía ética transhumanista y subvertir su sistema de disvalores por el sistema de valores de la vida humana y de la naturaleza (humanismo). El progreso moral de la humanidad se construye desde la verdad, la justicia social y la libertad, no desde la mentira, la injusticia social y la esclavitud.

Comenzando por el relativismo y subjetivismo moral, señas de identidad de la burguesía del capital, constatamos un hecho: las acciones de inconscientes como el bebé, el niño pequeño, el perturbado mental, la persona dormida etc., ¿afectan a su vida?, ¿podrán dejar de ser

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 268-269.

materialmente morales? Está muy extendida la creencia en el dogma de que la moral aparece, no en el ámbito de la biología y la consciencia, sino mucho más tarde, con el desarrollo de la responsabilidad en el sujeto (de la autodeterminación consciente). Sin embargo, a nuestro juicio, este dogma es un reduccionismo, propio del *idealismo moral*, que ha buscado predicar la desmaterialización de la moral, expropiando a la responsabilidad y consciencia moral de su dimensión biológica moral. Frente al idealismo moral aquí vamos a reivindicar el *materialismo moral del sistema de necesidades y capacidades*.

El SNC es un sistema energético que es biológicamente moral. Esta afirmación puede resultar chocante para una cultura tan creyente en los dogmas siguientes: a) que la moral aparece con la racionalidad consciente autónoma del sujeto; y b) la espada de Damocles que prohíbe a científicos y filósofos, bajo amenaza de ostracismo o muerte académica, caer en la falacia naturalista de derivar el deber ser (ámbito moral) del ser (ámbito ontológico). Pues bien, respecto al primer dogma, pareciera que la observación, análisis sistémico y verificación interdisciplinar, intercultural y transcultural de las vidas de los pueblos, muestra la existencia de una constante ineludible: el impacto que cada acción personal y colectiva tiene sobre la vida también personal y colectiva (satisfaciendo sus necesidades y floreciendo sus capacidades o generando insatisfacción y marchitamiento). A esto le denominamos el hecho de la dimensión biológica de la moral (asentado claro está en la física y química de la materialidad). Por eso afirmamos que la praxis de los pueblos es física e ineludiblemente moral. La ejecución de cada una de las acciones que realizan los pueblos: alimentarse, cobijarse, curarse, educarse, conocer, conocerse, comunicarse, amarse, trabajar, organizarse, liberarse, autodeterminarse, etc., no puede escapar de dos imposiciones consustanciales con la materia viva de la especie *homo sapiens sapiens*: 1ª)

La *imposición material* de tener que *optar* entre acciones que producen y reproducen la vida u otras que producen y reproducen su muerte; 2ª) La *ineludible obligación de optar y realizar* las primeras para vivir (apropiación de posibilidades de vida). La materia viva de la especie *homo sapiens sapiens* comparte con toda materia viva, y a diferencia de la materia inorgánica, una imposición física: la autorreplicación mediante la satisfacción de sus necesidades y el florecimiento de las capacidades materiales. En lo que sabemos hasta hoy, en la especie *homo sapiens sapiens*, a diferencia de las demás especies vivas, la imposición de la autorreplicación se le presenta como la imposición de una *opción*. Ahora bien, si la posibilidad de la ‘opción’ abre las puertas a la autodeterminación moral, el fundamento último de la moral no se encuentra en la opción sino en el hecho de la imposición del dinamismo material de la opción en la especie humana. Hecho anterior y que escapa a todo poder autodeterminativo de los pueblos o a todo posible consenso. ¡Así somos! Por mucho que nos empeñemos en querer ser de otra manera no podemos escapar a nuestra condición *moral biológicamente material*. Este hecho de la ineludible imposición material de la opción material entre la vida y la muerte es el fundamento biológico de la materialidad moral.

La moralidad del SNC es un *dinamismo energético material* que desde su condición biológica se puede hacer consciente y responsable o no. De este modo se diferencian tres dimensiones igualmente materiales en el dinamismo moral: *biológica moral, conciencia moral y responsabilidad moral*. La responsabilidad moral es un modo de la conciencia moral, y esta un modo de la biología moral. Siendo ineludiblemente biológica, toda praxis moral material de los pueblos no siempre es praxis moral consciente, ni ambas son siempre praxis moral responsable (recordamos aquí que las necesidades/capacidades tienen una dimensión inconsciente). Una acción moral biológica concreta puede ser inconsciente e

irresponsable, y una acción moral biológica concreta puede ser consciente e irresponsable. Ahora bien, las acciones inconscientes e irresponsables no pueden dejar de ser morales porque siempre terminan afectando materialmente en un sentido u otro a la producción y reproducción de la vida o muerte de las personas, y de los pueblos. Así, respondiendo a los hechos de si un bebé o una persona dormida actúan moralmente, se ha de decir que sí lo hace, claramente en el ámbito biológico inconsciente; no será consciente ni responsable aún pero están actuando moralmente por el impacto que sus acciones irresponsables e inconscientes están tomando respecto a sus vidas.

Ámbitos de la moralidad de la praxis



Fuente: elaboración propia

El segundo dogma, la acusación de caer en la falacia naturalista se ha convertido en arma arrojadiza que amenaza con la expulsión y ostracismo de la comunidad académica. Los guardianes de este dogma son los grandes gurús de las filosofías y ciencias de la burguesía desde hace casi tres siglos, hijos, nietos y bisnietos de D. Hume y compañía. Introdujeron y propagaron el dogma del escepticismo cognitivo y moral haciendo creer que es imposible conocer la realidad, sino solo sus fenómenos, así como que la moralidad no tiene asiento en la biología sino solo en la voluntad

consciente del sujeto racional. Si el lector tiene interés en profundizar en los detalles de la crítica a este dogma le sugerimos la crítica que X. Zubiri realiza a la falacia humeana. Recogiendo aquí lo esencial de ella y fuera ya de la cueva dogmática, lo que constatamos es el hecho de que el ser humano tiene acceso a la realidad; que esta se puede conocer en la modalidad propia de la especie. Y una dimensión de esa realidad es la moral, a la que también se puede acceder y conocer. Ciencias recientes como la Neurociencia cognitiva, afectiva y social, hoy nos están ofreciendo algunos importantes datos sobre el estrato moral biológico (suelen denominarlo “emocional”), que junto al inconsciente, han sido los más negados en los últimos trescientos años (Cacioppo y Bernston, 2005). Varios autores apuestan por el enfoque socio-afectivo de la Neurociencia como prometedor y fecundo (Fossati, 2012). Desde esas perspectivas de la Neurociencia cognitiva socio-afectiva parece constatar la existencia de un solapamiento de las estructuras cerebrales del procesamiento emocional y social.

“Otra importante área de investigación en neurociencia social se ha centrado en el estudio de los mecanismos neurales que subyacen a la empatía, entendida como la capacidad de comprender y compartir los sentimientos de otras personas, que juega un papel relevante en las relaciones sociales. El estudio neurocientífico de la empatía partió del descubrimiento de las denominadas “neuronas espejo” en primates por Rizzolatti... El principio de las neuronas espejo se ha aplicado con éxito al estudio neurocientífico de la empatía, dando apoyo a la hipótesis de que la percepción en otra persona de un estado emocional particular activa automáticamente una representación de ese estado en el observador..., similar a la que se produce cuando el observador tiene esa misma experiencia emocional”¹⁸⁸.

“Los trabajos de RMf sobre la empatía han mostrado que esta depende principalmente de una red neural formada por la parte anterior de la ínsula y

¹⁸⁸ Enríquez Valenzuela, p. 173.

la corteza cingulada anterior, que se activan cuando la gente empatiza con un amplio rango de estados emocionales de los otros, que incluyen dolor, el miedo, la alegría, el disgusto y la ansiedad”¹⁸⁹.

Como hemos indicado, el contenido del dinamismo estructural moral es el mismo de la praxis: el sistema de necesidades/capacidades, pero lo que le da su especificidad moral material es que constitutivamente es bivalente en la consecuencia de las acciones: abre una posibilidad binaria para la vida o la muerte. La *praxis moral vital* es la que satisface el sistema de necesidades y florece el sistema de capacidades materiales. La *praxis moral biocida* es la que insatisface el sistema de necesidades y obtura o marchita el sistema de capacidades. Ahora bien es importante tener en cuenta que en el sentido biológico de fundamento de la moral tan materialmente moral es un tipo de acciones como otras. Equiparar, sin más, ‘moral’ con ‘moralmente bueno’ es caer en la “falacia angelical” de otro reduccionismo moral. Lo que solemos calificar ordinariamente como ‘inmoral’ o ‘amoral’, como ‘malo’, es también plenamente moral, porque ninguna de nuestras acciones escapa al carácter bitónico, bivalente de la moral: *moralmente bueno o moralmente malo*.

El carácter binario o bitónico de la moral material tiene su importancia para entender *el origen del conflicto social*. Marx constata, que no inventa, como hecho histórico la existencia de dos *clases sociales*, comunes también a nuestro tiempo: los propietarios de los medios de producción (capitalistas) y los expropiados de dichos medios (los trabajadores)¹⁹⁰. El marxismo ha establecido que el origen de esta división

¹⁸⁹ Enríquez Valenzuela, p. 174.

¹⁹⁰ El propio Marx, en una carta a Weydemeyer escribe: “Por lo que a mí respecta, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la autonomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: a) que *la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; b) que *la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado*; c) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia

de clases se encuentra en la división y expropiación de los medios de producción del pueblo a manos de un grupo. En palabras de Lenin:

“Las clases son grandes grupos de personas que se diferencian unos de otros por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones con los medios de producción (relaciones que, en gran parte, son establecidas y fijadas por leyes), por su papel en la organización social del trabajo y, en consecuencia, por el modo y la proporción en que obtienen la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo del otro en virtud de los diferentes lugares que uno y otro ocupan en un determinado régimen de economía social”¹⁹¹.

Ahora bien, la división de clases a la que se refieren Marx y Lenin es una división *económica de clases*. División que, para Marx, Engels, Lenin y gran parte de la tradición marxista, es el origen y fundamento de toda otra división y conflicto social. A nuestro juicio, y sin renunciar al análisis marxista de la división y lucha de clases, creemos que el origen último y más radical de la lucha de clases, así como de todo conflicto social, se encuentra en *la insatisfacción, obturación y marchitamiento del sistema estructural de necesidades/capacidades materiales de los pueblos*. Así por ejemplo, en las sociedades con comunismo originario, o en las sociedades comunistas del llamado socialismo real de la URSS y países de su órbita en el Este europeo, donde no existe o se había terminado con el poder hegemónico de la clase burguesa expropiadora de los medios de producción, no desaparecen ni desaparecieron los conflictos sociales entre el pueblo y los burócratas, las mujeres y el machismo institucionalizado,

la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases”, Marx, K., *Carta a Weydemeyer*, 5 de marzo de 1852: Marx-Engels, Obras Escogidas, t.II (Moscú: Editorial Progreso, 1966) 456.

¹⁹¹ Lenin, V. I., *Una gran iniciativa*: Obras Escogidas, t. V (Buenos Aires : Ed. Cartago, 1965) 485.

las minorías indígenas y la población mayoritaria mestiza, los homosexuales y la homofobia social, etc.

La satisfacción o insatisfacción del sistema de necesidades, el florecimiento o marchitamiento del sistema de capacidades es respectivamente la causa de la riqueza o la causa de la pobreza social. La fuente del movimiento histórico de la especie humana es la *inquietud* (die Unruhe) de la materia viva por satisfacer su sistema de necesidades y florecer su sistema de capacidades para vivir, porque si no lo hace muere¹⁹². Movimiento por la riqueza de la vida, en el primer caso; y por la pobreza de la muerte, en el segundo. En buena parte de la tradición marxista se ha visto el progreso social como consecuencia del conflicto social: la lucha de clases ‘necesariamente’ produciría el avance social. La tesis del ‘fatalismo del progreso histórico’ es fideísmo teológico hegeliano. Los hechos históricos han demostrado su error. Del conflicto social puede producirse la hegemonía de la clase asesina que impone la muerte del SNC de la mayoría de los pueblos. Hegemonía que puede conducir a los pueblos al genocidio y extinción transhumana de la especie sin que nunca haya un progreso humano. Esta es precisamente la amenaza seria que gravita hoy sobre los habitantes de la Tierra. El conflicto social es una mera posibilidad para el avance o retroceso de la humanidad. Pero lo que determina si existe y mide el grado del progreso social —preferimos mejor la expresión ‘riqueza social’—, es el grado de satisfacción y florecimiento del SNC. Es la tensión entre la *inquietud* que provoca la insatisfacción, obturación y marchitamiento del SNC y la praxis por su satisfacción y florecimiento el motor de la historia. El conflicto entre clases sociales es un modo histórico de expresar esa inquietud. Pero la fuente originaria del conflicto y del progreso de la humanidad es la dialéctica entre insatisfacción/satisfacción

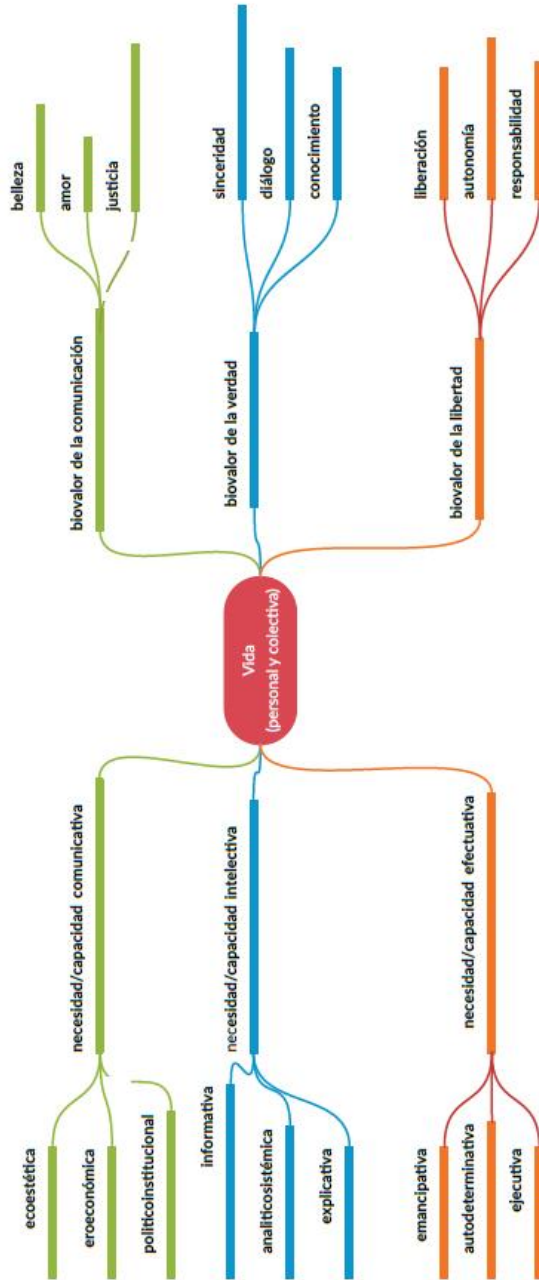
¹⁹² Salamanca Serrano, A., *Filosofía de la Revolución. Filosofía para el Socialismo en el siglo XXI*, o. c., 29. Nota 23.

y obturación-marchitamiento/florecimiento del SNC. Por eso, las sociedades comunistas, una vez eliminadas las clases sociales, no son el final de la historia, ni el fin del cambio social ni del progreso de la humanidad, sino más bien su florecimiento permanente.

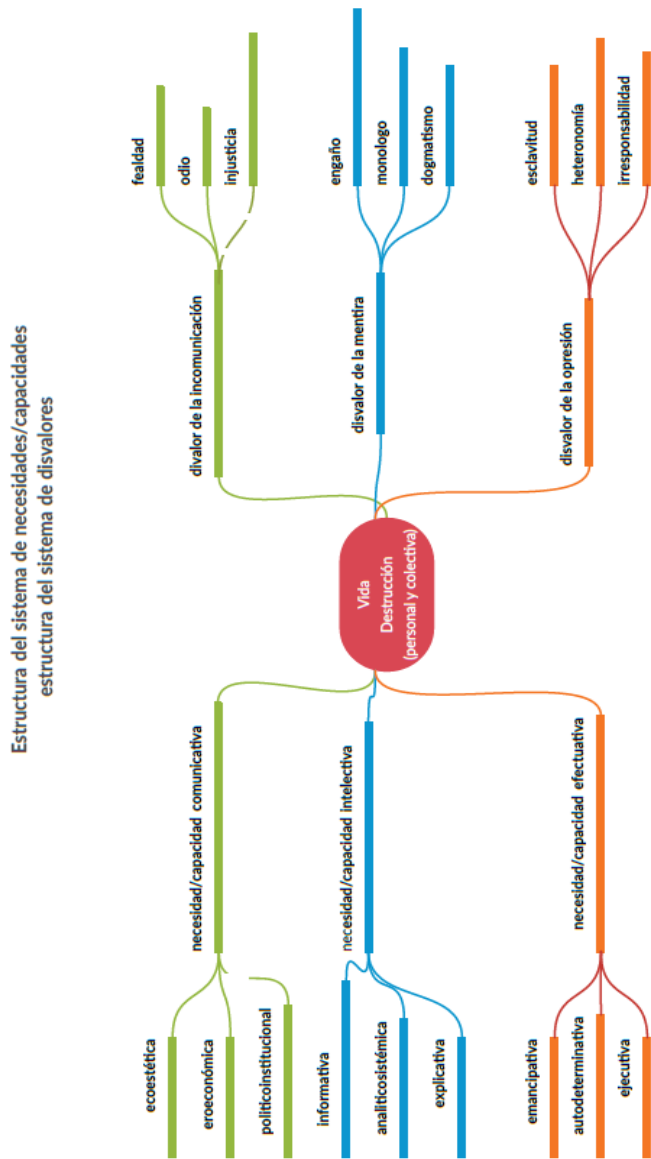
16.4.1 Revolución del sistema de biovalores *vs* guerra sistema de disvalores

Llegados a este punto, ahora se entiende que los denominados valores morales tengan otro origen y contenido que los principios abstractos que nadie sabe de dónde han salido o que debemos asumir y creer por tradición o religión. Los llamados valores morales son acciones (praxis) con su valencia respecto a la satisfacción/florecimiento o no del SNC. Acciones de satisfacción o insatisfacción, de obturación-marchitamiento o florecimiento de cada una de las necesidades/capacidades. Este contenido material praxeológico y biológico de la ética es el fundamento de la misma, fundamento ético transcultural y constante de la especie. Fundamento también de la desagregación del valor de la vida en nueve biovalores germinales, así como de la desagregación en nueve disvalores terminales del disvalor muerte. Un fundamento anterior a toda religión e instancia crítica de los códigos morales creados culturalmente. Desde aquí cabe elaborar una propuesta de ética material (energética). Aunque dejamos esto para otro trabajo posterior, lo que sí es importante subrayar ahora es la relevancia que tiene la dimensión ética en la vida de los seres humanos. Es la brújula común popular dotada por la naturaleza para nuestras acciones; el chip o programa de conducción de la vida del que disponemos cada día. Si está bien orientado nos llevará a la vida, caso contrario a la muerte. Los esquemas que siguen pretenden mostrar dicha articulación entre el SNC con los valores, en su doble valencia de biovalores y disvalores, así como la tensión entre biovalores y disvalores.

Estructura del sistema de necesidades/capacidades
estructura del sistema de biovalores

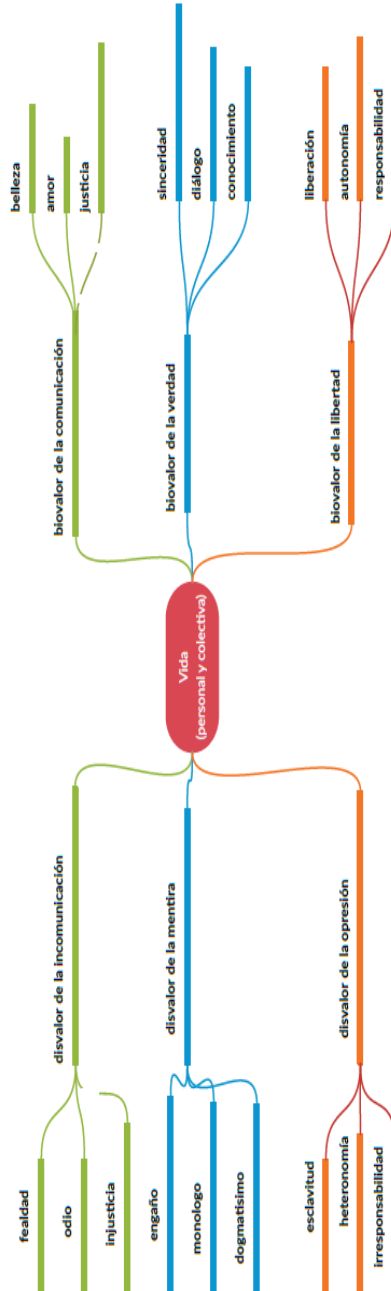


Fuente: elaboración propia



Fuente: elaboración propia

Estructura del sistema de biovalores vs disvalores



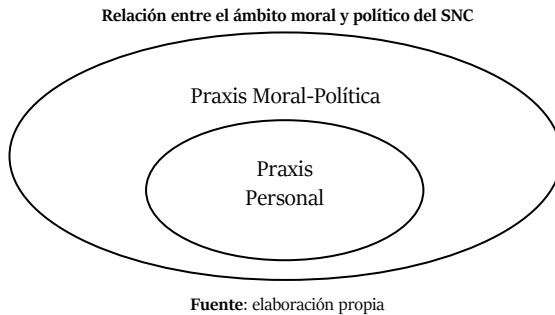
Fuente: elaboración propia

16.5 Revolución política por la vida de la naturaleza humana

El capitalismo transhumanista tiene como proyecto político la distopía de un genocidio global eugenésico en el éxodo hacia la tierra prometida de la eternidad poshumanista: literalmente la aniquilación de la especie humana, la muerte. Lo dicen abiertamente, no se esconden. Frente a ello la revolución política a la que estamos convocados es a confrontar y vencer esta locura fascista extendida en las grandes corporaciones universitarias, biotecnológicas, farmacéuticas, alimentarias, mediáticas, económicas, jurídicas, militares, etc. El proyecto político humanista de nuestro tiempo y los siglos que vienen es la protección y cuidado de la vida humana; de satisfacción del sistema de necesidades y el florecimiento del sistema de capacidades de los pueblos y la Naturaleza en una democracia de los pueblos, por los pueblos y para la vida de los pueblos y la madre Tierra.

Una de las nueve necesidades/capacidades germinales es la político-institucional. Esto hace que el sistema sea político. Hecho que nos resulta evidente pero que además ha sido constatado, entre otras ciencias, por la Psicobiología, la Antropología Social y la Psicología Social. Nuestra especie es filética y gregaria y en ella surge la acción personal —término que preferimos al de ‘individual’ por evitar la reducción individualista en la interpretación—. Toda acción, incluso la que pretendemos más ‘individual’ surge y se hace posible en el ‘nosotros’ de la acción colectiva o filética de la especie. Es decir, toda acción o praxis es una acción política. Es dentro y posibilitado por ella, donde se desarrollar el espacio de una acción particular, la praxis personal. De modo que podemos decir que toda acción, también la personal, es acción política. Aquella nace, se desarrolla y muere en el seno de esta. Ciertamente la acción personal requiere que la acción política no la sofoque ni la ofusque, sino todo lo contrario, la

respete, cuide, proteja y fomentando su desarrollo. Si hacemos la lectura desde el SNC, su carácter filético es el que permite que exista una expresión personal del mismo. Pues bien, si por un lado todo el ámbito de la praxis es ámbito político (parte del mismo es acción personal), y por otro lado, como hemos visto arriba, todo ámbito de la praxis es ineludiblemente moral, resulta una interesante relación entre la praxis moral y la praxis política del *homo sapiens sapiens*. Un ámbito y el otro vendrían a coincidir. Dentro de este, la acción o praxis personal, también política, tiene una relación de la parte al todo.



El dinamismo energético de la necesidad/capacidad político-institucional tiene un fin (*telos*), no es arbitrario, indefinido o caprichoso como predicen los discursos trampantojos de los transhumanistas del capital. La finalidad es la de conducir la acción personal y colectiva en dirección a la satisfacción y florecimiento integrado del SNC propio y de la comunidad. Esta es la brújula y el contenido de la praxis política: el proyecto político del florecimiento de la vida *humana* y de la Naturaleza y su reproducción: la *sociedad comunista*. Pues bien, eso y no otra cosa es lo que K. Marx expresaba con el comunismo como la sociedad en que cada uno aportaba según sus capacidades y recibía según sus necesidades. Este es el proyecto políticamente partisano al servicio de la democracia

comunista¹⁹³. Un proyecto en contra de la dictadura (pseudodemocracia) capitalista neoliberal, imperialista o socialdemócrata, así como de cualquier otra forma de dictadura teocrática o despótica de capitalismo transhumanista.

El SNC se muestra entonces como luz, legitimación y guía para las políticas públicas del proyecto político biocéntrico. A continuación desagregamos y concretizamos el SNC un poco más, sin olvidar que las necesidades/capacidades no son infinitas. Es este punto es importante advertir, para no caer en la confusión, entre la necesidades/capacidades germinales, que son finitas, con la ‘la necesidad de la mediación’ de satisfactores, para satisfacer las necesidades; y de realizadores (capacitadores), para hacer florecer las capacidades. Como los satisfactores y realizadores (capacitadores) son potencialmente infinitos, dependiendo de la disponibilidad histórica social y personal de los mismos, se suele confundir el carácter ineludible de esta mediación con una necesidad *infinita* germinal más, en el mismo nivel estructural de aquellas. Esta falacia ha sido muy utilizada por la burguesía, y lo sigue siendo, para confundir a los pueblos argumentándoles que como las necesidades son ‘infinitas’ es imposible fundamentar el proyecto político en las mismas dado que las personas pueden necesitar infinidad de cosas o sus demandas y reivindicaciones pueden ser infinitas (tenemos el ejemplo de S. Alkire, entre otros de los expuestos en la primera parte del texto).

¹⁹³ Cfr., “A mi modo de ver, la democracia, como cualquier otra forma de gobierno, es en sí misma (in sich selbst), en último término, una contradicción, una mentira, nada más que una hipocresía (o, como decimos los alemanes, una teología). La libertad política es una libertad aparente, la peor forma de esclavitud; es solamente apariencia de libertad y por consiguiente, de hecho, esclavitud. Lo mismo puede decirse de la igualdad política. Por ello también la democracia, como cualquier otra forma de gobierno, debe saltar en pedazos. La hipocresía no puede durar: debe hacerse manifiesta la contradicción latente en ella. O una auténtica esclavitud, esto es, el despotismo declarado, o una libertad real y una igualdad real, esto es, el comunismo”, Engels., F., *Los progresos de la reforma social en el continente*, New Moral World (1843).

1º Proyecto político de la creación de la sociedad del cuidado (del amor o la justicia) Satisfacción y florecimiento de la comunicación personal y colectiva

Satisfacción y florecimiento

I.1. Necesidades/capacidades de comunicación material eco-estética:

(1) necesidad/capacidad de un medioambiente saludable; (2) necesidad/capacidad nutritiva diaria (alimentos, agua, descanso, etc.); (3) necesidad/capacidad de una vivienda saludable; (4) necesidad/capacidad de transportarse; (5) necesidad/capacidad de atención médica; (6) necesidad/capacidad estética (ocio).

I.2. Necesidades/capacidades de comunicación material ero-económica: (7) necesidad/capacidad de reconocimiento afectivo personal y familiar; (8) necesidad/capacidad de reconocimiento afectivo comunitario; (9) necesidad/capacidad de trabajo; (10) necesidad/capacidad de apropiación personal (como prestación personal y directa de servicios) y comunitaria (cooperativa y estatal) de los medios de producción laboral; (11) necesidad/capacidad de apropiación personal del fruto del trabajo.

I.3. Necesidades/capacidades de comunicación material político-institucional: (12) necesidad/capacidad de participación política en la comunidad; (13) necesidad/capacidad de instituciones comunitarias al servicio de la reproducción de la vida de los pueblos y cada uno de sus miembros. Esta se desagrega a su vez en las necesidades/capacidades de *justicia*:

1º Necesidad/capacidad institucional de seguridad ecológica; 2º Necesidad/capacidad institucional de salud popular; 3º Necesidad/capacidad institucional de un sistema público de transporte; 4º

Necesidad/capacidad institucional afectivas; 5º Necesidad/capacidad institucional estéticas (lúdicas, deportivas, etc.); 6º Necesidad/capacidad institucional de sistema económico socialista o comunista; 7º Necesidad/capacidad institucional de dirección estatal revolucionaria (legislativa, judiciales, ejecutivas), locales, regionales y nacionales; 8º Necesidad/capacidad institucional internacionales revolucionarias; 9º Necesidad/capacidad institucional de información del pueblo; 10º Necesidad/capacidad institucional de opinión crítica del pueblo; 11º Necesidad/capacidad institucional educativas populares; 12º Necesidad/capacidad institucional de liberación (v. gr. centros de desadicción) ; 13º Necesidad/capacidad institucional de Derecho y Centros de Reorientación de la Autodeterminación y Rehabilitación; 14º Necesidad/capacidad institucional de policía revolucionaria; 15º Necesidad/capacidad institucional de ejército revolucionario (defensa, soberanía territorial, etc.).

2º Proyecto político de la creación de la sociedad de la libertad

Satisfacción y florecimiento del empoderamiento personal y colectivo

Satisfacción y florecimiento

II. 4. *Necesidad/capacidad* de empoderamiento con la fuerza de liberación personal y comunitaria (14).

II. 5. *Necesidad/capacidad de autodeterminación* revolucionaria en el proyecto personal y comunitario (15).

II. 6. *Necesidad/capacidad de fortalecimiento* en la permanencia histórica hegemónica de la ejecución del proyecto político revolucionario personal y colectivo (16).

3º Proyecto político de la creación de la sociedad de la verdad Satisfacción y florecimiento de la verdad personal y colectiva

III. 7. *Necesidad/capacidad de información veraz* (17).

III. 8. *Necesidad/capacidad de opinión bien formada* (crítica) (18).

III. 9. *Necesidad/capacidad de conocimiento* (19).

Aquí hay elementos objetivos para elaborar conceptos y parámetros de riqueza y pobreza personal y colectiva, para también crear medidores de la riqueza social desde la perspectiva de la clase trabajadora, de las grandes mayorías. Con la dureza de estos hechos se topan los engaños cínicos de la burguesía que parecen que no encuentran claridad para “definir” la pobreza y la riqueza social; que eliminan de un plumazo las necesidades a los pueblos y les miden en todo caso unas llamadas necesidades básicas; que las separan arbitrariamente de otras que ellos dicen que no son básicas; o simplemente las sustituyen por unas capacidades etéreas voluntaristas.

15.6 Revolución de los derechos humanos de los pueblos y derechos de la Naturaleza

El capitalismo transhumanista en este año y medio de dictadura sanitaria está atropellando y violentando, con burla cínica, muchas de las conquistas históricas que los pueblos han conseguido en el campo normativo y material de los derechos humanos. Con muertes y sufrimientos por prácticas eugenésicas de las élites, violan día y noche, entre otros, el *Código de Ética Médica de Núremberg* (1947), la *Declaración de Helsinki sobre Ética Médica* (1964), la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO* (2005), los Tratados y Pactos Internacionales de Derechos Humanos así como las constituciones

nacionales. Impiden tratamientos paliativos en hospitales, allí cuando ya no hay otra alternativa y peligra la vida, y que son reclamados apelando a fórmulas magistrales con el consentimiento informado de los pacientes. Decretan confinamientos ilegales en lugar de aislamientos; imponen toques de queda y estados de alarma totalitarios para discriminar y segregar ilegalmente a quienes no están vacunados, etc. Estas agresiones mundiales de 2020 son la declaración de guerra de la nueva era que quieren implantar los transhumanista. Frente a ellas se impone la revolución del empoderamiento popular de los derechos humanos y derechos de la Naturaleza. Los pueblos y nuestro planeta son los titulares. Esas élites no tienen legitimidad alguna para inocular su totalitarismo global.

La energía del SNC tiene una expresión material de poder histórico concreto: expresión jurídica. Para entender esta afirmación y su alcance es necesario precisar lo que sea el Derecho. Por tal entendemos una praxis (acción) que tiene un poder real de satisfacer y florecer el sistema de necesidades/capacidades personal y colectivo; praxis que la comunidad ha acotado como bienes merecedores de especial protección para la producción y reproducción de la vida, y que cuenta con el apoyo de la fuerza tutelar comunitaria. Por tanto, es una praxis autonormativa¹⁹⁴, legitimada, y físicamente coactiva, parte de la praxis moral-política. No se asume aquí, por considerarlo como falso, el postulado del escepticismo moral en el campo jurídico, propio del idealismo y positivismo jurídico de la burguesía capitalista¹⁹⁵, así como tampoco el de cierto voluntarismo marxista supraestructural. Por el contrario, denunciemos la fenomenal

¹⁹⁴ Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado*, o. c., 23.

¹⁹⁵ Un concepto de Derecho, común en la Sociología, lo define como: “el discurso prescriptivo autorizado, que organiza y por ello legitima la violencia, y que es reconocido como tal, Correas, O., *Pluralismo Jurídico. Alternatividad y Derecho Indígena* (Ensayos) (México: Fontamara, 2003) 13. También es frecuente definir el Derecho como un conjunto de normas que regula la vida de un grupo organizado, cfr. Bobbio, N., *Teoría General de la Política*, o. c., 254.

expropiación que la burguesía ha llevado a cabo quitándole la moral al derecho de los pueblos y la Naturaleza. Dicha expropiación tenía y tiene una intención oculta más radical: la expropiación a los pueblos de su fuente de legitimación originaria (la satisfacción y el florecimiento integrado del sistema de necesidades/capacidades) capaz de deslegitimar el voluntarismo de quien manda; la expropiación de los bienes jurídicos materiales. El positivismo jurídico es la ideología que se ha encargado de ello. Así, para esa prédica el Derecho queda reducido a “... un cuerpo de procedimientos regularizados y patrones normativos, considerados justificables en un grupo social dado, que contribuyen a la creación, prevención y resolución de litigios, a través de un discurso argumentativo articulado bajo la amenaza de la fuerza”¹⁹⁶. Esto no es sino la fenomenal erección del fetiche jurídico del capital.

A continuación mostramos con dos esquemas la lucha jurídica no solo entre dos paradigmas, sino entre dos praxis: a) una primera, productora del insatisfactor o pseudosatisfactor histórico del contraderecho burgués; y b) la segunda, la productora del satisfactor histórico del derecho de los pueblos y la Naturaleza. El primer esquema expresa el dinamismo del fetiche jurídico del capital. Un contraderecho que día y noche no cesa de reactualizarse expropiando, explotando, robando, criminalizando, asesinando. El segundo refleja el dinamismo del derecho de los pueblos y la Naturaleza, que se reactualiza cada día satisfaciendo las necesidades y floreciendo las capacidades de la vida. Los momentos estructurales de ambos esquemas son los del dinamismo energético de la praxis (determinaciones de la praxis, en terminología de la investigación de K. Marx; que integra en nuestro caso la distribución y el consumo en la apropiación). Aunque los esquemas comienzan por la producción-

¹⁹⁶ De Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente*, o. c., 331.

circulación-apropiación, por ser espiral el dinamismo se puede comenzarse por la apropiación-circulación-producción.

Fetiche Normativo del Capital (FNC)

Dinamismo histórico de la expropiación originaria, circulación y producción fetichista del contraderecho del capital

Producción del contraderecho	Circulación del contraderecho	Expropiación originaria del contraderecho
La voluntad de quien manda (materia prima) + facultades de derecho, codificaciones escritas y glosas (su dogmática, jurisprudencia y doctrina) (medios de producción) +	La Ley (conjunto de normas del contraderecho) (la mercancía legicéntrica; disvalor antijurídico universal como contraderecho objetivo) +	Guerra expropiatoria por desposesión de las necesidades/capacidades de los pueblos y Naturaleza + Desposesión de los medios de producción jurídica populares y sus sistemas de praxis normativas +
Sacerdocio esotérico: legisladores, abogados, jueces Templos: facultades de derecho, asambleas, juzgados y tribunales. Función: positivadores y aplicadores de la voluntad (fuerza de trabajo)	Los ordenamientos del contraderecho (conjunto de leyes y normas) (la moneda normativa de intercambio global del contraderecho)	Guerra expropiatoria por desposesión de la fuerza de trabajo jurídica de los pueblos (de sus espacios, tiempos y trabajo jurídico) + Desposesión de los ordenamientos jurídicos populares
= La Norma (un texto de voluntad del contraderecho) (disvalor de uso como poder violento de enajenación, explotación y dominación: contraderecho subjetivo)	= La validez y seguridad de los ordenamientos (realización de la violencia del pluspoder de dominación del contraderecho)	= Guerra expropiatoria por desposesión de la realización de derechos humanos y de la Naturaleza y de la materialización de la Justicia

Fuente: elaboración propia.

Derecho de los Pueblos y la Naturaleza (DPN)

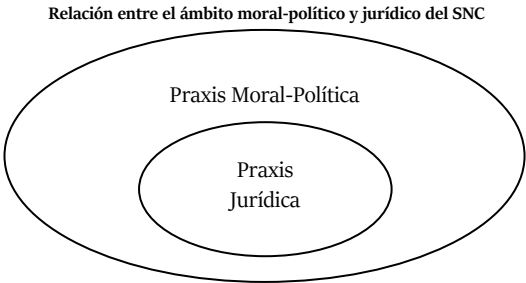
Dinamismo de la (re)insurgencia histórica iusmaterialista de la reapropiación originaria, circulación y producción de los derechos humanos de los pueblos y la Naturaleza

Producción de los derechos	Circulación de los derechos	Apropiación originaria de los derechos
El sistema de necesidades/capacidades pueblos y Naturaleza (la vida como materialidad del derecho) + Los medios propios de producción jurídica según su tradición de prácticas consuetudinarias (escritas o no) (los medios de producción jurídica) +	Los derechos objetivos Las praxis normativas de los pueblos y la Naturaleza con poder real universal de satisfacción (valor de uso jurídico universal: empoderamiento objetivo universal) +	Revolución reapropiatoria de las necesidades/capacidades de los pueblos y Naturaleza + Reapropiación de los medios de producción jurídica populares y sus praxis normativas +
Las comunidades locales (el pueblo) como sujetos horizontales de empoderamiento democrático y popular + sus lugares, tiempos y modos interculturales de acotamiento de los bienes jurídicos (el sujeto vivo y su fuerza de trabajo jurídico)	Sistemas Jurídicos Populares comunicación de sistemas de praxis jurídicas con poder real universal de satisfacción de necesidades y florecimiento de capacidades para la vida de pueblos y Naturaleza	Revolución reapropiatoria de los sujetos vivos y de sus fuerzas de producción jurídica democrática y popular + Reapropiación de sus espacios, tiempos y modos interculturales del trabajo jurídico + Reapropiación de los sistemas jurídicos populares
=	=	=
El derecho subjetivo de los pueblos y la Naturaleza praxis jurídica normativa con poder real subjetivo de satisfacer necesidades/ y florecer capacidades	La realización material de la justicia satisfacción y florecimiento de la vida de los pueblos y la Naturaleza	Revolución reapropiatoria del poder de la fuerza en la materialización de los derechos y justicia de los pueblos y la Naturaleza

(el valor de uso jurídico subjetivo: derecho como empoderamiento subjetivo, democrático y popular)	(realización del poder como fuerza de cuidado y servicio a la producción y reproducción de la vida de pueblos y Naturaleza)	

Fuente: elaboración propia

El Derecho es un tipo de praxis con una modalidad propia. Además de moral y política, es la praxis de un tipo de relación de poder. El Derecho es *praxis jurídica normativa*, esto es, *positivación (acotación, otra cosa que reducción a escrito) y satisfacción y florecimiento del sistema de necesidades/capacidades materiales de los pueblos, y la reversión de la insatisfacción y marchitamiento de las mismas, de forma autónoma por la comunidad, ayudada por su fuerza física coactiva tutelar*¹⁹⁷. La relación entre Moral, Política y Derecho, son del todo a la parte. La praxis jurídica es una parte, un modo, de la praxis moral-política. El ámbito de mayor amplitud es el de la praxis en su totalidad como praxis moral y política al tiempo.



Fuente: Elaboración propia

¹⁹⁷ J. Fernández Bulté se hace eco de la vinculación entre moral y Derecho en la discusión de la Constitución cubana de 1940: “El marxista Juan Marinello Vidaurreta, en la discusión del artículo 35 del proyecto de Constitución cubana de 1940, declaró: En una palabra, la moral, viejísima verdad, informa, determina, y produce el derecho”, Marinello, J., *Intervención de Juan Marinello*: Lazcano y Mazón, A. M^a (comp.), Debates de la Constituyente, t. I. (La Habana: Editorial Cultural, 1941) 521; citado por Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado. Segunda Parte*, o. c., 17.

Lo que diferencia la praxis moral política de la praxis moral jurídica son dos características: *la especialización o demarcación y el recurso a la ayuda de la fuerza física tutelar de la comunidad*. En primer lugar, la praxis jurídica es una especialización o demarcación dentro de la praxis moral política. La praxis jurídica es un acotamiento de aquella en dos ámbitos. 1º) La praxis moral que se acota jurídicamente como Derecho es solo la praxis moral que satisface y hace florecer el sistema de las necesidades/capacidades materiales de los pueblos y la Naturaleza, con el fin de producir y reproducir sus vidas; 2º) De la praxis moral reproductora de la vida se acota aquella parte que se entiende comunitariamente urgente y necesaria para asegurar el SNC en un momento histórico determinado. En segundo lugar, la satisfacción y florecimiento de la praxis jurídica acotada se garantiza mediante el apoyo de la fuerza física tutelar de la comunidad (*v.gr.* institucional, etc.). De modo que lo que diferencia propiamente al ámbito moral político del ámbito jurídico es, además de un mayor acotamiento de la praxis moral política, el recurso a la ayuda de la fuerza física instituida de la comunidad para autoexigirse el cumplimiento de la praxis acotada como Derecho. Así entendido el Derecho, resulta que este es un satisfactor intercultural consuetudinario del SNC, que se ha manifestado con múltiples expresiones históricas, en algunas recientemente también con mediaciones textuales escritas. En la satisfacción del sistema de necesidades y el florecimiento del sistema de capacidades populares de vida y de la Naturaleza encuentra su cauce, legitimidad y brújula en el ejercicio del poder. La burguesía no ha cesado en arrebatar a los pueblos su Derecho.

Es precisamente en este horizonte del derecho de los pueblos, paradigma que hemos denominado iusmaterialista, donde encuentran centralidad los derechos humanos y derechos de la Naturaleza (DHDN). La tradición marxista se ha mostrado crítica, no sin falta de razón, con el

Derecho en general y los Derechos Humanos en particular. Desde el propio K. Marx, en la *Cuestión Judía*, gran parte del marxismo ha rechazado o se ha mostrado receloso con los DH. Para muchos marxistas los DH son expresión ideológico-jurídica abstracta del idealismo metafísico universalista de la burguesía europea colonial e imperialista. Ciertamente, es un hecho que la explicación ‘idealista’ que se ofrece de la génesis de los DH refiere varias etapas generacionales: los civiles y políticos, los económicos y culturales, los medio ambientales, y los de la era científica y tecnológica. Fruto de una coartada ideológica burguesa, el ‘derecho contrarrevolucionario’ les otorga con burla diferente grado de protección. La protección de los derechos económicos se hace depender de los recursos sociales (arbitrariamente contabilizados por su poder y siempre escasos para atender a las necesidades y capacidades materiales de los pueblos y la Naturaleza).

Una de las críticas recurrentes entre parte del sector marxista, y que les sirve de ‘marca de identidad’ de su aparente progresismo de izquierdas, es atacar el ‘universalismo’ de los DH por su *abstracción*. En su lugar proponen unos ‘derechos humanos históricos concretos’. A modo ilustrativo, en nuestro tiempo, autores como Boaventura de Sousa Santos objeta a los DH su ‘universalismo’¹⁹⁸. Sus argumentos de crítica al universalismo occidental de los DH son principalmente la presuposición en ellos de: (1º) que hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; (2º) que la naturaleza humana es socialmente distinta y superior al resto de la realidad; (3º) que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que tiene que ser defendida frente al Estado; (4º) que la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada como suma de individuos¹⁹⁹. Para superar esta

¹⁹⁸ De Sousa Santos, B., *De la mano de Alicia* (Santafé de Bogotá: Ediciones Uniandes, 1998) 352.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 353.

limitación, el autor propone un acercamiento multicultural con una ‘hermenéutica diatópica’²⁰⁰. Consciente de que con ello no se garantiza el éxito en el multiculturalismo, y que se corre el riesgo de acabar en un discurso y una praxis jurídica reaccionaria, para evitar esta deriva se apoya —contradictoriamente con su previo discurso— en los criterios ‘universales’ de dos ‘imperativos transculturales’: (1º) El reconocimiento del otro en mayor grado; (2º) La defensa de la igualdad o diferencia si una u otra evita la discriminación²⁰¹.

De entre las críticas más recurrentes a los DH (también compartida por Boaventura) hay que destacar la negación de una naturaleza humana que los fundamenta. Esta crítica es una expresión más del error del *historicismo*, muy común en el marxismo y la izquierda, y que ya hemos denunciado arriba. A título ilustrativo, en la obra de F. J. Hinkelammert y H. Mora, los DH tienen su origen en la historia de la negación de esos derechos, “...no se trata de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo”²⁰². Sin embargo, en lo que puede ser una contradicción práctica con su propio discurso, estos autores terminan defendiendo la necesidad de unos Derechos Humanos críticos con las formulaciones burguesas²⁰³.

“La estrategia de la globalización...ha borrado los derechos humanos de la vida humana”²⁰⁴. “Necesitamos una respuesta que, sin embargo, no será posible sino desde los propios derechos humanos. Necesitamos, por ende, una crítica

²⁰⁰ Ibid., 357.

²⁰¹ Ibid., 355; 364-365.

²⁰² Hinkelammert, F. J.; Mora, H., *Hacia una Economía para la Vida* (San José de Costa Rica: DEI, 2005) 417.

²⁰³ Ibid., 309; 311.

²⁰⁴ Hinkelammert, F. J., *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio* (San José de Costa Rica: DEI, 2003) 23.

de la formulación de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII”²⁰⁵.

Con la esterilidad de una ilusión inducida, incluso hacen de los DH el contenido de la recuperación del Estado de Derecho y de la misma Democracia: “...nuestro llamado es a formular una estrategia de recuperación del Estado de Derecho y de la democracia de ciudadanos a partir de los derechos humanos fundamentales”²⁰⁶. Y, sin problemas por la inconsistencia de sus discursos, terminan proponiendo una lista de derechos humanos esenciales (!): (1º) Derecho a un trabajo digno y seguro; (2º) Satisfacción de las necesidades humanas básicas en toda su amplitud; (3º) Conservar y proteger el medio ambiente; (4º) Participación democrática en la vida social y política; (5º) El derecho político a la intervención en los mercados; (6º) La recuperación de la libertad de opinión; (7º) La libertad de elecciones²⁰⁷.

Nuestras críticas a estos planteamientos son a modo ilustrativo. En primer lugar, reconocemos el aporte de sus planteamientos en cuanto denuncian la necesidad de concreción histórica de los DH, y la necesidad de reconocimiento de la pluralidad de la realidad de los pueblos, frente a toda abstracción. Reconocemos también la advertencia de reformular los DH más allá del paradigma burgués. Aunque sus aportes no avanzan mucho más. Por el contrario, para nosotros resulta fecundo adentrarnos en el paradigma iusmaterialista de los DH, como *derechos humanos revolucionarios de los pueblos y derechos de la Naturaleza*. Sin embargo, en segundo lugar, hemos de decir que los planteamientos referidos caen

²⁰⁵ Ibid., 110; 104-113; cfr. Hinkelammert, F. J., *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental* (San José de Costa Rica: DEI, 1998) 156-157; Hinkelammert, F. J., *Solidaridad o Suicidio Colectivo* (Costa Rica: Ambientico Ediciones, 2003) 13; 16; 47-51; 50.

²⁰⁶ Hinkelammert, F. J.; Mora, H., *Hacia una Economía Para la Vida*, o. c., 397.

²⁰⁷ Ibid., 421-423.

en errores al confundir el universalismo con la abstracción; y al negarle a la realidad histórica de la naturaleza humana, histórica pero naturaleza humana, su propia estructura material (su substantividad). Se olvidan que sin estructura material de la substantividad no hay movimiento histórico posible. Y que por ser la praxis, praxis de la *naturaleza humana* esta impone las 'leyes de las necesidades y capacidades de la vida. Desafiamos a quienes se oponen a la universalidad de los DH que prueben que no son universales las necesidades/capacidades materiales aquí propuestas de intelección, comunicación y efectuación (con sus desagregación germinal). Necesidades/capacidades a las que, por cierto, todo crítico o no, en su ortopraxis diaria procura dejar bien satisfechas y florecerlas.

La tradición marxista ha de superar el tremendo error estratégico de identificar y combatir a los DH con el señuelo (el fetiche) de los derechos humanos burgueses, entregando con ello una de las mejores armas de empoderamiento popular a la burguesía del capital imperialista, a las tiranías y a los fanatismos transhumanistas. El uso perverso que el imperio de las élites hace hoy de los Derechos Humanos no impide una reversión y reapropiación revolucionaria de los mismos (DH revolucionarios de los pueblos y la Naturaleza)²⁰⁸. En ese sentido, el *Iusmaterialismo*, desde la tradición socialista y marxista, afirma que los derechos humanos y de la Naturaleza son poderes reales que nacen del pueblo. No son fetiches de papel, que resultan impotentes para la liberación popular, pero violentos para la opresión. Los pueblos no tienen por qué esperar a lo oráculos normativos de sacerdocios de legistas para acabar teniendo no otra cosa que la ilusión escrita de tener derechos humanos. Estos los tienen cerca, al alcance si se determinan a dotar de poder popular a sus acciones colectivas

²⁰⁸ Correias, O., *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo*, o. c., 48-49; 65; 107; 115; 125; 146; 151; Solórzano Alfaro, N. J., *Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno*: De la Torre Rangel, J. A., (coord.), *Derecho alternativo y crítica jurídica* [Aguascalientes [México]: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2002] 136.

en cada rincón de la Tierra. Ante ello la burguesía tiembla, basta con verles, escucharles y sentirles las iras cuando los pueblos toman las calles, las plazas y los salones de sus metrópolis. Esta es la lucha jurídica, el empoderamiento jurídico popular fundamental (la revolución). La otra lucha, la lucha por la reversión popular de los textos normativos sobre derechos humanos (la lucha por las declaraciones de las revoluciones) también es importante, aunque no sea la fundamental. En ese frente, por ejemplo, la positivación y codificación internacional vigente de los DH y derechos de la Naturaleza tiene que ser completada y revertida, al menos, con la positivación de cuatro derechos-fuente, ausentes hasta la fecha: (1º) los derechos de la Naturaleza; (2º) El reconocimiento como derecho humano del derecho a la revolución de los pueblos; (3º) El derecho humano a la apropiación en modo cooperativo, y de prestación personal directa de servicios, de los medios de producción, de la circulación y la distribución del trabajo y la riqueza de los pueblos; y la consecuente prohibición de la apropiación capitalista; (4º) El derecho humano a la apropiación en modo cooperativo y de prestación personal directa de servicios de los medios de información, opinión y conocimiento; y la consecuente prohibición de la apropiación capitalista. Perfeccionada, completada y revertida así la positivación y codificación internacional de los DH y derechos de la Naturaleza (DHN)²⁰⁹, estos se convertirán en el contenido del proyecto político del Estado Comunista de Derecho Revolucionario²¹⁰.

El enfoque material estructural que damos a los DHN, como contenido político del Derecho *para* la Revolución, no es incompatible con la historicidad de los mismos, sino que es un contenido material-

²⁰⁹ Correias, O., *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo*, o. c., 37.

²¹⁰ De Sousa Santos, B., *De la mano de Alicia*, o. c., 245; 352-365.

estructural, dinámico, histórico²¹¹. Sin embargo, insistimos, frente a toda tentación de idealismo historicista, conviene no olvidar que la historicidad de las formulaciones de los Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza no crea la materialidad de las necesidades y capacidades que estos buscan satisfacer y florecer. La realidad de los DHN no es únicamente producto de la interacción histórica de la voluntad de los pueblos, sino, además, del encuentro de toda la materialidad de la praxis de estos con la materialidad del mundo. La materialidad y el sistema de todas las necesidades/capacidades es una imposición de la naturaleza a la especie del *homo sapiens sapiens*, a cuya satisfacción estamos obligados si queremos vivir como pueblos²¹².

El que buena parte de los textos constitucionales aparezcan como algo medio anárquico y desarticulado en sus derechos se debe a los límites de las investigaciones del método científico aplicado a la organización política jurídica de la vida social; a los límites de los paradigmas jurídicos hegemónicos durante el constitucionalismo: el iusnaturalismo, el iusocio-contractualismo y el iusvoluntarismo. Y también se debe al hecho de que casi la totalidad de las constituciones del planeta son expresión de la lucha de clases, y de la hegemonía del sistema capitalista. El resultado lo tenemos a la vista, una multitud de constituciones que lo mismo dan cabida a derechos que a contraderechos; carentes de criterio material organizativo, con la consecuente desarticulación interna; convertidas gran parte de ellas en fetiches de letra muerta, adoradas como Derecho, pero que vampirizan bajo la máscara la vida jurídica de los pueblos.

La estructura constitucional normativa de los derechos de los pueblos, y de la misma *constitución* de Naciones Unidas, no puede ser

²¹¹ Cfr. Herrera Flores, J., *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005) 234-248.

²¹² Marx, K.; Engels, F., *La ideología alemana*, o. c., 657-658.

arbitraria. Ha de corresponderse con la estructura del sistema de necesidades/capacidades materiales de vida de los pueblos. Una propuesta de codificación normativa de la ‘Constitución de Naciones Unidas’, articulando los Derechos Humanos en función del sistema de necesidades/capacidades, la hemos ofrecido, en colaboración con Alejandro Rosillo Martínez, en el *Código de los Derechos Humanos de los Pueblos*²¹³. La estructura constitucional de los mismos sería la siguiente:

Estructura del Sistema de Necesidades/capacidades Materiales de la Vida de los Pueblos

<i>Necesidad/Capacidad de Comunicación Material</i>	<i>Necesidad/Capacidad de Verdad Material</i>	<i>Necesidad/Capacidad de Libertad Material</i>
<i>Comunicación eco-estética</i>	<i>Información</i>	<i>Fuerza de Liberación</i>
<i>Comunicación ero-económica</i>	<i>Opinión</i>	<i>Fuerza de Autodeterminación</i>
<i>Comunicación político-institucional</i>	<i>Conocimiento</i>	<i>Fuerza Ejecutiva</i>

Fuente: Elaboración propia

Estructura del Sistema de Derechos Humanos de los Pueblos y derechos de la Naturaleza

<i>Derechos Humanos y de Naturaleza de comunicación</i>	<i>Derechos Humanos y de Naturaleza de verdad</i>	<i>Derechos Humanos y de Naturaleza de libertad</i>
<i>Derechos ecoestéticos</i>	<i>Derechos de Información</i>	<i>Derechos de Liberación</i>
<i>Derechos eroeconómicos</i>	<i>Derechos de Opinión Crítica</i>	<i>Derechos Autodeterminación</i>
<i>Derechos político insitucionales</i>	<i>Derechos de Conocimiento</i>	<i>Derechos Ejecución histórica</i>

Fuente: Elaboración propia

16.7 La revolución del derecho a la naturaleza humana: la revolución de los humanos

El SNC es el motor de la historia. Como hemos visto, es el que está debajo y explica la lucha de clases. Históricamente los pueblos se encuentran urgidos a satisfacer sus necesidades y florecer sus capacidades.

²¹³ Rosillo Martínez, A.; Salamanca Serrano, A., *Código de los derechos humanos de los pueblos*, 2 vols. (México: UASLP, 2007).

En esa tarea existencial se han encontrado con obstáculos desde los comienzos de la especie. Unos han venido y vienen impuestos por las limitaciones históricas, las condiciones ambientales y las consecuencias de las acciones personales. Pero otros se deben a la existencia de grupos sociales elitistas que han decidido obstaculizar el florecimiento humano de las mayorías. La explicación de por qué existe esta deriva de algunos grupos sociales es tema apasionante para una Neurociencia y Filosofía Ética cognitiva, afectiva y social, así como lo ha venido siendo para la Psicología Social y Ciencia Política en sus estudios de las élites, asunto que desborda este trabajo. Pues bien, es precisamente en estas circunstancias históricas concretas de conflicto entre las élites y las mayorías cuando el SNC aparece históricamente situado como “revolucionario”. Esto es, se articula todo él en torno a la necesidad/capacidad ejecutiva de eliminar esos obstáculos para la satisfacción/florecimiento. La revolución del SNC (comunista) es la expresión más sublime de la naturaleza humana. En el caso concreto del Derecho es lo que convierte al derecho vivo de los pueblos en un derecho esencialmente revolucionario.

El postulado de la función revolucionaria del Derecho sigue siendo difícil de sostener para buena parte de la tradición marxista más ‘ortodoxa’. A nuestro juicio, esta dificultad se debe, entre otras causas, a la aceptación acrítica de tres dogmas: 1º) Que todo Derecho forma parte de la supraestructura ideológica; 2º) Que el Derecho es el texto escrito del ordenamiento jurídico (fetichismo de la norma escrita); 3º) Identificar la función contrarrevolucionaria del *contraderecho* burgués con toda función posible del Derecho.

El primer dogma es fruto del error de la metáfora marxista que establece una separación en las relaciones sociales entre estructura y supraestructura, cuando lo que realmente se verifica científicamente es que hay un solo sistema integrado de necesidades/capacidades materiales.

Que, por ejemplo, la satisfacción de la necesidad ecológica o de conocimiento es tan estructural y material como la económica, la afectiva o de autodeterminación (v.gr. el Derecho).

Con relación al segundo, hay que desfetichizar al Derecho. Este es *praxis jurídica normativa*: relación social material que como toda praxis tiene su *estructura de producción, circulación y apropiación de satisfactores jurídicos* (satisfacción efectiva de las necesidades/florecimiento efectivo de capacidades; de los derechos de los pueblos). Lo que se produce en el Derecho no es una proposición escrita normativa, sino una praxis jurídica normativa satisfactora de bienes (necesidades/capacidades concretas); una praxis con fuerza satisfactora: derechos. En la circulación, la praxis jurídica se materializa en el ordenamiento jurídico histórico vivo de los pueblos. Una de sus mediaciones es la formulación escrita codificada. Sin embargo, no hay que confundir el texto escrito del ordenamiento ni con el ordenamiento jurídico vivo ni con la praxis jurídica viva. No hay que confundir el dedo que indica con el universo indicado. Si eso se hace caemos en el fetichismo de la letra de la ley. La letra de la ley, el texto escrito de una constitución que no tiene fuerza (eficacia) de materialización no es nada; vale tanto como el texto escrito de las constituciones derogadas; es impotente, no tiene fuerza alguna. Es un mero texto, tal vez con interés bibliográfico, pero nada más. Es mera letra muerta carente de fuerza político-jurídica para el pueblo. En eso se convierten los textos legales cuando no son mediaciones de la fuerza de la praxis jurídica, aunque voluntaristamente se proclame que están vigentes.

En lo que se refiere al tercer dogma, la realidad, siempre desafiante²¹⁴, se ha empeñado en mostrar, también a Marx, que el Derecho tiene una

²¹⁴ Capella, J. R., *Prólogo*: Stučka, P. I., *La Función Revolucionaria del Derecho y del Estado* (Barcelona: Ediciones Península, 1974²) 6.

función revolucionaria. En *El capital*, Marx valora positivamente las luchas por la reducción legal de la jornada laboral de 14, 15, 16 horas diarias de los trabajadores en Inglaterra²¹⁵. Sin embargo, Marx y la tradición marxista mayoritaria no pusieron el énfasis en la importancia de diferenciar entre el Derecho (siempre revolucionario) y el *contraDerecho* (siempre contrarrevolucionario), ni tampoco en la diferencia del Derecho, en cuanto praxis jurídica normativa, del Derecho en cuanto ordenamiento jurídico. Estas diferencias son centrales para entender que las normas que contienen los ordenamientos legales son siempre el resultado de las luchas entre el Derecho y el *contraDerecho*. Así como ocurre en la praxis económica capitalista, que para entender completamente su estructura y dinamismo hay que entender que es el resultado de las luchas entre capitalistas y trabajadores, lo mismo pasa con la praxis jurídica. El ordenamiento legal (textual) de los pueblos es el resultado de la lucha entre el Derecho (la praxis jurídica revolucionaria) y el *contraDerecho* (la praxis jurídica contrarrevolucionaria). En este sentido se expresa J. Bulté²¹⁶ sobre la lucha de los trabajadores ingleses por la reducción legal de la jornada laboral:

“Evidencia de que las normativas jurídicas sobre la jornada de trabajo no eran la expresión de la voluntad de la clase dominante simplemente concebida, sino como bien señala Poulantzas, del Estado de una sociedad dividida en clases”²¹⁷.

Los dogmas anteriores han llevado a buena parte de la tradición marxista a caer en lo que denominamos *luddismo jurídico*. Esta creencia

²¹⁵ Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado*. Segunda Parte, o. c., 19.

²¹⁶ “Por esta vía avanzamos en la revalorización del rol del derecho en la sociedad y de su posible función transformadora”. Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado*. Segunda Parte, o. c., 22.

²¹⁷ Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado*. Segunda Parte, o. c., 19-20.

pudo mantenerse con cierta facilidad en la tradición marxista por la fe ciega otorgada a las palabras y análisis de los fundadores (Marx y Engels), y porque desde entonces el comunismo o socialismo nunca se había hecho con la hegemonía del poder político. Sin embargo, el triunfo de la revolución socialista en la URSS, en 1917, generó pronto incomodidades jurídicas prácticas y teóricas dentro del marxismo. Los bolcheviques, ya en el poder, necesitaron del Derecho para regular y hacer avanzar la Revolución. Incluso admitiendo que ese uso se limitaría solo a la fase de transición de la dictadura del proletariado, y que el Derecho junto al Estado desaparecerían con la llegada de la sociedad comunista²¹⁸, lo cierto es que propiamente no se le podía catalogar como *burgués* a un Derecho cuyas normas tenían contenido revolucionario y profundizaban la revolución. Los hechos en la URSS, a partir de 1917, estaban abriendo la posibilidad teórica de un Derecho *revolucionario*. La tozudez de hechos obligaba a la teoría marxista a tener que admitir, y no solo usar, la distinción entre un Derecho *burgués* (contrarrevolucionario) y un Derecho socialista revolucionario. Stucka, haciéndose eco de lo que estaba ocurriendo afirmó:

“Entre nosotros ha sido reconocido universalmente que el derecho se considera solamente un elemento contrarrevolucionario, con una especie de fuerza de inercia que frena toda revolución. Quien ve en la *costumbre el elemento esencial del derecho* no puede razonar de otra manera. No niego la importancia de esta caracterización respecto del derecho clasista de la clase apartada del poder. Pero, en realidad, un derecho *nuevo* nace *siempre por medio de una revolución* y es uno de los medios de organización de toda revolución: un instrumento de reorganización de las relaciones sociales en *interés de la clase victoriosa*”²¹⁹.

²¹⁸ Pasukanis, E. B., *La Théorie Générale du Droit et le Marxisme*, o. c., 147.

²¹⁹ Stucka, P. I., *La Función Revolucionaria del Derecho y del Estado* (Barcelona: Ediciones Península, 1974²) 119.

La función revolucionaria del Derecho también fue vista por Gramsci, quien “colocó en primer lugar, como objetivo y contenido del derecho, su fuerza educadora y movilizadora, su capacidad para hacer avanzar los consensos y fortalecer la hegemonía”²²⁰.

Hoy el *derecho a la revolución de la naturaleza humana es la praxis jurídica originaria y fundante del ordenamiento jurídico; de todo sistema de Derecho*. Este derecho a la revolución es “... al fin y al cabo, el único 'derecho histórico' real, el único derecho en el que todos los Estados modernos, sin excepción, se apoyan” (F. Engels)²²¹. Los pueblos del conjunto de la Tierra tienen un derecho inalienable que posibilita todos los demás: *el derecho humano a la vida humana y a reproducir sus condiciones de vida humana*²²². La formulación ‘universal’ del derecho a la vida humana debe completarse desde el dinamismo de su concreción histórica²²³. Esto es, el derecho universal a la vida humana humana se materializa siempre históricamente como el derecho que tienen los pueblos a afirmar la satisfacción de sus necesidades materiales de vida y a revertir la insatisfacción de las mismas, a florecer su sistema de capacidades y revertir la obturación de las mismas. Hoy eso significa la defensa de la naturaleza humana ante el troceo especulativo del capitalismo transhumanista. Es decir, el derecho humano universal a la vida humana es históricamente *el derecho concreto a la revolución de la naturaleza humana*²²⁴; es hoy el derecho a la naturaleza humana ante la

²²⁰ Fernández Bulté, J., *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado*, o. c., 21.

²²¹ Engels, F. *Introduction: Marx, K.*, The class struggle in France (New York: International Publishes, 1972) 26.

²²² Hinkelammert, F. J., *Crítica de la razón utópica*, o. c., 317-323; cfr. Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica*, o. c., 103-110; 103; 114-119; cfr. Senent, J. A., *Ellacuría y los derechos humanos* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1998); cfr. Sanchez Rubio, D., *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* (Bilbao: Desclee de Brouwer S.A., 1999).

²²³ Cfr. Sánchez Rubio, D., *Reversibilidad del derecho: los derechos humanos tensionados entre el mercado, los seres humanos y la naturaleza*: Pasos, nº. 116 (2004).

²²⁴ Cfr. Bobbio, N., *Teoría General de la Política*, o. c., 276; 285; 617-681; Correas, O., *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo* (México: Ediciones Coyoacán, 2003) 9; Ferrajoli, L., *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*, o. c., 927-940; 942. G. Sartori recuerda que los marxistas consiguieron identificar el concepto ‘revolución con la izquierda’, y que además lo extendieron más allá del momento de la ruptura al tiempo del triunfo hegemónico,

violación de los burgueses transhumanistas. De este modo, la Revolución Humanista se constituye en fuente de derechos ya que se asienta radicalmente en la unidad de un derecho originario que tienen todos los pueblos; si se quiere: *el derecho a la vida humana-revolucionaria*. El derecho a la revolución es derecho *de, para y en* la revolución de los humanos.

El derecho a la revolución de la naturaleza humana articula dos ámbitos tradicionalmente separados y casi incompatibles para la tradición marxista, y el constitucionalismo capitalista: el Derecho y la Revolución²²⁵. El rechazo a la *Revolución* (socialista o comunista), como el fundamento del Derecho, es una tesis hegemónica hoy en el paradigma jurídico constitucionalista neoliberal y socialdemócrata, así como del capitalismo transhumanista de los neuroderechos. Ellos postulan que: “[l]a revolución nada tiene en común con el punto de vista jurídico; desde el punto de vista jurídico toda revolución es simple e incondicionalmente condenable”²²⁶. Su eventual legitimidad pertenece al ámbito de la moral²²⁷, y, en todo caso, queda limitada al derecho de resistencia a la opresión.

Pero el derecho a la revolución es más que el derecho de resistencia a la opresión del capitalismo, ahora con su otro giro de tuerca transhumanista. El derecho a la resistencia ha sido un hecho histórico frente al invasor, al imperialismo colonial, al señor feudal, al imperialismo capitalista, y hoy, diremos también, frente al capitalismo transhumanista. Por cierto, de ese derecho se sirvió la burguesía contra el Antiguo Régimen

Sartori, G., *Democracia después del comunismo* (Madrid: Alianza Editorial, 1993) 35-40; Echeverría, B., *Valor de uso y utopía*, o. c., 67-76.

²²⁵ Ibid., 208.

²²⁶ Citado en Stučka, P. I., *La Función Revolucionaria del Derecho y del Estado* (Barcelona: Ediciones Península, 1974²) 121.

²²⁷ « La question du droit de commencer une révolution ne peut donc aucunement être tranchée juridiquement...La question relève donc seulement et uniquement du tribunal de la morale et du *droit* de commencer une révolution ne peut être positivement ni donné ni enlevé à personne. La question ne concerne donc pas le *droit*, mais seulement la *légitimité* », Erhard, J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution* (Lausanne : Editions L'Age d'Homme, 1993) 88-89.

para hacerse con la hegemonía del poder social y ocupar el lugar de las élites reales, nobles y clericales. Sin embargo, el derecho de resistencia no es el derecho a la revolución de los pueblos. Resistencia, sin más, es rendición. El derecho a la resistencia: 1º se enfrentaba y se enfrenta con el ejercicio despótico del ‘gobierno’, reclamando autodeterminación del pueblo; 2º Su espacio político principal de lucha fue y es la sociedad que no cuentan con ‘democracia electiva pluripartidista’; 3º La finalidad del ejercicio del mismo era y es la liberación de la opresión. El *derecho a la revolución humana de los pueblos*, por el contrario: 1º se enfrenta al ejercicio despótico y genocida de gobiernos, pero no solo, sino a todo el sistema elitista de grupos y relaciones sociales del sistema político global de dominación: relaciones fanática, fascitocapitalista, imperialistas y transhumanista; 2º el ámbito político que confronta engloba también a las democracias electivas pluripartidistas (partitocracia); representativas burguesas del capital; 3º la finalidad es el establecimiento de un Estado Comunista de Derechos Humanos y derechos de la Naturaleza, como satisfactor político-institucional de las necesidades materiales de los pueblos para que puedan florecer sus vidas y las de la Naturaleza: la vida de la naturaleza humana y de la Madre Tierra.

En esta época en la que nos ha tocado vivir en el siglo XXI, el imperialismo del capitalismo transhumanista busca la sumisión de los pueblos como en la Alemania nazi, camino de los hornos crematorios. El ejemplo más claro es la magnitud descomunal de la manipulación y dictadura mediática global dirigida a la obediencia irreflexiva e inducida para la vacunación mundial, puerta de entrada a la era transhumana. Sin embargo, la historia no ha terminado. La respuesta popular ya está en las calles: es la hora de la *Revolución de los Humanos*. Somos muchos y mucho más que ‘humanish’. Vosotros, capitalistas transhumanos, subestimáis el poder revolucionario de nuestra especie. ¡Ya se oyen por doquier! Se han

puesto en pie de lucha los más bellos poemas y cantos populares que jamás vosotros podréis entender, sentir y disfrutar; las músicas, las novelas, risas e ironías; las cooperativas y panaderías; las armas, los gritos, lamentos y oraciones; los sentimientos y la memoria; los ojos, las palabras, el corazón y los abrazos. Seréis vencidos, llevados a juicio y condenados para que no dañéis más la maravilla de la *vida humana en nuestro planeta* Tierra.

Conclusión

En defensa de la Naturaleza Humana

Las élites de la burguesía capitalista han conspirado permanentemente contra la vida de los pueblos. Han parasitado a costa del trabajo, del sudor y la sangre de las grandes mayorías oprimidas, explotadas y engañadas. Así ha sido desde que se hicieron con el control social en el siglo XVIII. Desde entonces no han cesado de generar y administrar la miseria de la clase obrera con sus mediciones de las líneas de pobreza. El adiestramiento en la compraventa mercantil de las necesidades y capacidades les preparó el altar del capitalismo transhumanista del siglo XXI para atreverse al genocidio más global de la historia, iniciado en 2020. Su proyecto político es acabar con la naturaleza humana en busca del poshumanismo. Un satánico relato distópico que es una gran mentira, pero eso les importa menos, porque en el camino van a trocear y especular con la enfermedad y la muerte de millones.

Ahora bien, los pueblos han encendido por doquier su desobediencia y esperanza en defensa de la naturaleza humana. A los transhumanistas se les acaba el encubrimiento de la mentira asesina en su poder violento. Son ídolos con los pies de barro que se deshacen con la fuerza de la verdad, el amor y la libertad; que tiemblan ante el poder:

1º) *De la materialidad energética sustantiva en modo de realidad de la vida humana* que nos hace estar en el cosmos en un modo sustantivo propio humano, en modo de realidad. Un modo que es constante, transcultural, y que nos da identidad por ser específico, hasta lo que hoy conocemos. Por ello es falsa la prédica del capitalismo transhumanista, y ellos lo saben, que reduce la vida a *evolución* (movimiento) sin sustantividad otra que el movimiento; es falso que la naturaleza humana no tiene sustancia ontológica material, que no tiene nada

constante ni permanente que otorgue identidad; que es mero movimiento histórico, mero cambio, evolución¹.

- 2º) *De la sabiduría paciente y prudente de la Naturaleza* que ha dedicado millones de años para modelar la obra de arte de la vida en la Tierra, algunos millones para gestar los homínidos y al menos 300.000 años para alumbrar la especie del *homo sapiens sapiens*. La Naturaleza ha creado y probado con gran acierto el funcionamiento de los genes, de la estructura genómica, biológica, social, y los fenotipos de nuestra especie. Es falso que no exista distinción entre la sabiduría de esta dotación ‘natural’, probada por milenios y millones de años, con la artificialidad soberbia, imprudente y precipitada, de quienes especulan con hibridar la vida con la muerte. Otro golpe de tuerca más después de apenas cuarenta años jugando con las nuevas disciplinas como las neurociencias, nanotécnicas y nuevas técnicas de neuroimagen.
- 3º) *De la química del carbono, el agua y el oxígeno* propia de nuestra especie con la que nos descubrimos, nos amamos y nos rebelamos como seres vivos. Es falso que la química del carbono no sea imprescindible para la vida humana, que es mucho más que una mente consciente. Es falsa también la prédica suicida de que no hay distinción entre lo vivo y no vivo. Aunque los transhumanistas estén haciendo apología de la muerte, no pueden escapar de hacerlo desde la vida humana. Cuando algunos de ellos den el paso y vuelquen sus existencias al computador, sea en soporte de silicio o de otro tipo, les llevaremos flores al cementerio.
- 4º) *Del sistema de necesidades y capacidades humanas*, que es el dinamismo de un único sistema energético (material) integrado que busca la satisfacción de las primeras para el florecimiento de las segundas. Florecimiento que nos ha permitido crear las más bellas pinturas, novelas, obras de teatro, músicas, etc. Es falso, y ellos lo saben, su dualismo metafísico gnóstico; que el ser humano esté compuesto de naturaleza inerte (materia) y espíritu de libertad (la forma). Es falso que lo propio del ser humano sea buscar la liberación (por mejoramiento o elevación) de las ataduras y debilidades de la carne (puro idealismo).
- 5º) *De los sentipensantes humanos*. La vida humana es aprehensión sentiente de la realidad, con sus cogniciones, emociones y realizaciones. La realidad no son datos (códigos binarios o algoritmos de Inteligencia Artificial) sino aprehensión intelectual, antemperada-tónica-amorosa y empoderativa del cosmos que se

¹ Savulescu, Ter Meulen, and Kahane, pp. 49–66.

convierte en mundo para nosotros. Es falso, y ellos lo saben, que la inteligencia y la vida humana se reduzca a un procesador de información, a un “conjunto de inputs y outputs debidamente entrelazados y configurados” que pueden ser copiados y volcados en otro sustrato mecánico como una computadora. Los artilugios transhumanos del capital no son más que fetichismo cibernético.

6º) *Del poder revolucionario de las acciones (praxis) humanas*, que integran las dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas, y pueden aprender y enmendar los errores. Por ello somos capaces de revertir y reconducir lo posible tecnológicamente hacia lo deseable tecnológicamente para la vida. Es falso, y ellos lo saben, que estemos condenados a su determinismo tecnológico. Lo posible tecnológicamente puede acabar con la especie y es lo que desean. Pero es posible pararlo y revertirlo. No estamos obligados a la insatisfacción de las necesidades, disfrazada de mejoramiento; ni al marchitamiento de las capacidades, disfrazado de elevación². Por eso los humanos estamos en pie de lucha haciéndoles frente.

7º) *De la moralidad biológica bivalente autónoma* de las acciones humanas. El sistema integrado de necesidades/capacidades es el sustrato material biológico del que surge la apertura del sistema moral bivalente autónomo. La praxis moral de la especie humana se conduce con una brújula ética que le marca el camino de los biovalores (verdad-justicia-libertad) o el camino de los disvalores de la muerte (mentira- injusticia-opresión). Ambos caminos son posibles en nuestra especie. El primero conduce a la humanidad y el segundo a la inhumanidad. Es falsa la prédica de los hechiceros transhumanistas que creen que la esencia moral humana se reduce al valor de su libertad elitista y clasista, que es mentira, injusticia y opresión para el resto de la humanidad. Así como falsa es su fe en que pueden escapar de la bivalencia moral de la naturaleza humana. Los disvalores morales de las acciones del capitalismo transhumanista muestra que han elegido el camino de la mentira, la injusta especulación con la vida de los pueblos y la Naturaleza y la opresión de estos. Son el espectro de la inhumanidad y la muerte de la que no pueden escapar.

8º) *De la dignidad humana*, que es el contenido de los valores humanos, los derechos humanos de los pueblos y derechos de la Naturaleza, compartidos por muchos pueblos, filosofías, religiones y culturas amantes de la vida, sin precio. Es falso, y ellos lo saben, que la moral, la dignidad humana y los derechos humanos y

² Diéguez, 'La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos', p. 382.

derechos de la Naturaleza sean mercancía; que no tienen contenido alguno ni asiento en las necesidades/capacidades de la vida. Es falso, y ellos también lo saben, que los derechos humanos, que la dignidad humana no tenga preeminencia sobre la hipotética dignidad poshumana eugenésica y genocida.

9º) *De la integridad del patrimonio genético e histórico de la Humanidad.* La naturaleza humana es patrimonio genético e histórico de la Humanidad, de las generaciones anteriores y de las futuras, sin mercantilización, precio ni patentes. La Humanidad se defiende y protege contra sus asesinos troceadores y especuladores. Además de memoria histórica, el ser humano es relación entre sus genes y fenotipo, es relación epigenética, con efectos pleiotrópicos (es la codificación de varios rasgos del fenotipo por un mismo gen) y efectos epistáticos (es la relación entre la expresión de los rasgos fenotípicos con la interacción sistémica entre los genes). Es falso, y ellos lo saben, que la naturaleza humana se reduzca a tener el fenotipo que se desee y modificar el cuerpo en la forma que se decida. Es irresponsable con las presentes y futuras generaciones, y ellos lo saben, su liberalismo irrestricto en el diseño morfológico de un determinismo genético mercantil. Además, es una imposición dictatorial cínica de un grupo de “iluminados” que se creen con legitimidad para decidir qué y qué no conviene hacer con el patrimonio genético e histórico de los humanos.

10º) *Del esfuerzo revolucionario.* Así ha creado nuestra especie la multitud de bellezas que podemos contemplar por doquier. No dignifica a la naturaleza humana la obediencia esclava, y ellos lo saben; ni la búsqueda sin el esfuerzo de la liberación de los fascismos eugenésicos del capital transhumanista. Nuestra historia de humanos nunca ha sido fácil, sino de resistencias, algaradas, rebeldías, levantamientos y revoluciones.

“¿No ha producido ya consecuencias desastrosas esta concepción del médico en su rol de ser humano, de mecánico y reparador máquina biológicapicológica llamada “hombre”? No debería olvidarse, tanto en Alemania como en el resto del mundo, que hace solo unas décadas los defensores de esta medicina objetivada –bajo los auspicios de una utopía totalitaria– tomaron parte en experimentos criminales realizados con seres humanos y en un genocidio industrializado que puso todas las atrocidades cometidas por la Inquisición en la sombra. Ni debe olvidarse a los defensores de este tipo de medicina que fueron juzgados en los juicios de Núremberg, incapaces de mostrar sentimientos humanos hacia sus víctimas, mientras

explicaban con aparente racionalidad y precisión científica cómo llevaron a cabo todas esas atrocidades contra la humanidad al mismo tiempo que no estaban dispuestos a asumir ninguna responsabilidad y desviaban la culpa a sus responsables políticos” (Cita de H. Küng, recogida por Fernando H. Llano en *Homo Excelsior*³).

“Esta locura transhumanista de querer conectar al ser humano con su entorno por medios tecnológicos traduce simbólicamente la pérdida de conexión entre el hombre con la naturaleza, esto es claro, e incluso más todavía, la pérdida de conexión con su alma. Solo una reconexión verdadera, no solo con la naturaleza, sino también con una filosofía de lo humano –extensión de una verdadera ciencia del universo... –puede significar un giro definitivo del desastre hacia los días felices...”⁴

Quiera terminar el texto recordando la invitación inicial a organizarnos. El capitalismo transhumanista no se vence con reflexiones como esta sin la organización de *la revolución histórica de los humanos*, que en nuestra tradición marxista llamamos organización comunista. Por mucho que nos hagan creer que no es posible, que no nos queda más remedio que claudicar, nuestro amor por todos y por nuestro planeta nos enciende la esperanza y compromete en la lucha hasta la victoria. En el camino, sirva para elevar la vibración moral el grito de la tierra *Yo vengo a ofrecer mi corazón*, cantado por Mercedes Sosa; la letra y música de *El Necio*, de Silvio Rodríguez; y la arenga de *Lo Siento*, de Charlie Chaplin. En ellos va el decoro de lucha de los pueblos, de la dignidad humana, de la Humanidad entera. ¡Ustedes también, hijos del capitalismo transhumanista, nunca podrán sentir ni cantar estas bellezas si no se liberan y nos libramos de sus corazones de piedra asesinos!

³ Hans Küng, *Eternal Life?: Life after Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*. (New York: Doubleday & Company, Inc, 1984), p. 150.

⁴ Guillemant, p. 279.

Lo siento

Charlie Chaplin, 1940

“Lo siento pero... yo no quiero ser emperador. Ese no es mi oficio, sino ayudar a todos si fuera posible. Blancos o negros. Judíos o gentiles. Tenemos que ayudarnos los unos a los otros; los seres humanos somos así. Queremos hacer felices a los demás, no hacernos desgraciados. No queremos odiar ni despreciar a nadie. En este mundo hay sitio para todos y la buena tierra es rica y puede alimentar a todos los seres.

El camino de la vida puede ser libre y hermoso, pero lo hemos perdido. La codicia ha envenenado las armas, ha levantado barreras de odio, nos ha empujado hacia las miserias y las matanzas. Hemos progresado muy deprisa, pero nos hemos encarcelado a nosotros mismos. El maquinismo, que crea abundancia, nos deja en la necesidad. Nuestro conocimiento nos ha hecho cínicos. Nuestra inteligencia, duros y secos. Pensamos demasiado, sentimos muy poco. Más que máquinas necesitamos más humanidad. Más que inteligencia, tener bondad y dulzura. Sin estas cualidades la vida será violenta, se perderá todo. Los aviones y la radio nos hacen sentirnos más cercanos. La verdadera naturaleza de estos inventos exige bondad humana, exige la hermandad universal que nos una a todos nosotros.

Ahora mismo, mi voz llega a millones de seres en todo el mundo, millones de hombres desesperados, mujeres y niños, víctimas de un sistema que hace torturar a los hombres y encarcelar a gentes inocentes. A los que puedan oírme, les digo: no desesperéis. La desdicha que padecemos no es más que la pasajera codicia y la amargura de hombres que temen seguir el camino del progreso humano. El odio pasará y caerán

los dictadores, y el poder que se le quitó al pueblo se le reintegrará al pueblo, y, así, mientras el Hombre exista, la libertad no perecerá.

Soldados:

No os entreguéis a esos que en realidad os desprecian, os esclavizan, reglamentan vuestras vidas y os dicen qué tenéis que hacer, qué decir y qué sentir. Os barren el cerebro, os ceban, os tratan como a ganado y como carne de cañón. No os entreguéis a estos individuos inhumanos, hombres máquina, con cerebros y corazones de máquina. Vosotros no sois ganado, no sois máquinas, sois Hombres. Lleváis el amor de la Humanidad en vuestros corazones, no el odio. Solo los que no aman odian, los que no aman y los inhumanos.

Soldados:

No luchéis por la esclavitud, sino por la libertad. En el capítulo 17 de San Lucas se lee: "El Reino de Dios no está en un hombre, ni en un grupo de hombres, sino en todos los hombres..." Vosotros los hombres tenéis el poder. El poder de crear máquinas, el poder de crear felicidad, el poder de hacer esta vida libre y hermosa y convertirla en una maravillosa aventura. En nombre de la democracia, utilicemos ese poder actuando todos unidos. Luchemos por un mundo nuevo, digno y noble que garantice a los hombres un trabajo, a la juventud un futuro y a la vejez seguridad. Pero bajo la promesa de esas cosas, las fieras subieron al poder. Pero mintieron; nunca han cumplido sus promesas ni nunca las cumplirán. Los dictadores son libres solo ellos, pero esclavizan al pueblo. Luchemos ahora para hacer realidad lo prometido. Todos a luchar para liberar al mundo. Para derribar barreras nacionales, para eliminar la ambición, el odio y la intolerancia. Luchemos por el mundo de la razón. Un mundo donde la ciencia, el progreso, nos conduzca a todos a la felicidad.

Soldados:

En nombre de la democracia, debemos unirnos todos."

Yo vengo a ofrecer mi corazón

Mercedes Sosa

¿Quién dijo que todo está perdido?
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Tanta sangre que se llevó el río
Yo vengo a ofrecer mi corazón
No será tan fácil, ya sé que pasa
No será tan simple como pensaba
Cómo abrir el pecho y sacar el alma
Una cuchillada de amor
Luna de los pobres, siempre abierta
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Como un documento inalterable
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Y uniré las puntas de un mismo lazo
Y me iré tranquila, me iré despacio
Y te daré todo y me darás algo
Algo que me alivie un poco más
Cuando no haya nadie cerca o lejos
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Cuando los satélites no alcancen
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Y hablo de países y de esperanzas
Hablo por la vida, hablo por la nada
Hablo por cambiar esta, nuestra casa
De cambiarla por cambiar nomás

¿Quién dijo que todo está perdido?
Yo vengo a ofrecer mi corazón
No será tan fácil, ya sé que pasa
No será tan simple como pensaba
Cómo abrir el pecho y sacar el alma
Una cuchillada de amor
Luna de los pobres, siempre abierta
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Como un documento inalterable
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Y uniré las puntas de un mismo lazo
Y me iré tranquila, me iré despacio
Y te daré todo y me darás algo
Algo que me alivie un poco más
Cuando no haya nadie cerca o lejos
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Cuando los satélites no alcancen
Yo vengo a ofrecer mi corazón
Y hablo de países y de esperanza
Hablo por la vida, hablo por la nada
Hablo por cambiar esta, nuestra casa
De cambiarla por cambiar nomás
¿Quién dijo que todo está perdido?
Yo vengo a ofrecer mi corazón

El Necio

Silvio Rodríguez

Para no hacer de mi ícono pedazos
 Para salvarme entre únicos e impares
 Para cederme lugar en su parnaso
 Para darme un rinconcito en sus altares
 Me vienen a convidar a arrepentirme
 Me vienen a convidar a que no pierda
 Me vienen a convidar a indefinirme
 Me vienen a convidar a tanta mierda

Yo no sé lo que es el destino

Caminando fui lo que fui

Allá Dios que será divino

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Yo quiero seguir jugando a lo perdido

Yo quiero ser a la zurda más que diestro

Yo quiero hacer un congreso del unido

Yo quiero rezar a fondo un "hijo nuestro"

Dirán que paso de moda la locura

Dirán que la gente es mala y no merece

Mas, yo partiré soñando travesuras

Acaso multiplicar panes y peces

Yo no sé lo que es el destino

Caminando fui lo que fui

Allá Dios, que será divino

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví, como viví

Yo me muero como viví, como viví

Yo me muero como viví

Dicen que me arrastraran por sobre rocas

Cuando la revolución se venga abajo

Que machacarán mis manos y mi boca

Que me arrancarán los ojos y el badajo

Será que la necedad parió conmigo

La necedad de lo que hoy resulta necio

La necedad de asumir al enemigo

La necedad de vivir sin tener precio

Yo no sé lo que es el destino

Caminando fui lo que fui

Allá Dios que será divino

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Yo me muero como viví

Bibliografía

- Alkire, Sabina, 'The Capability Approach and Well-Being Measurement for Public Policy', 2015.
- _____, *Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts* ((Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI), 2010).
- _____, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Queen Elizabeth House Series in Development Studies (Oxford: Oxford Univ. Press, 2008).
- _____, 'Measures of Human Development: Key Concepts and Properties', *OPHI Working Papers*, 107 (2016).
- _____, 'Needs and Capabilities', *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 57 (2005), 229–252.
- _____, 'Structural Injustice and Democratic Practice: The Trajectory in Sen's Writings', in *Transforming Unjust Structures The Capability Approach* (Springer, 2006), pp. 47–61.
- _____, 'The Capability Approach as a Development Paradigm', *Material For*, 2003.
- Alkire, Sabina, and James Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', *Journal of Public Economics*, 95.7–8 (2011), 476–487.
- Alkire, Sabina, and Séverine Deneulin, 'A Normative Framework for Development', in *An Introduction to the Human Development and Capability Approach* (Routledge, 2009), pp. 25–35.
- Alkire, Sabina, José Manuel Roche, Paola Ballon, James Foster, Maria Emma Santos, and Suman Seth, *Multidimensional Poverty Measurement and Analysis* (Oxford University Press, USA, 2015).

Añón, M, J., *Necesidades y Derechos. Un ensayo de fundamentación* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).

Arizmendi, Luis, 'El Florecimiento Humano Como Mirador Iconoclasta Ante La Mundialización de La Pobreza', *Desacatos*, 0.23 (2007), 101–24.

Astiz, Carlos., *El Proyecto de Soros y La Alianza Entre La Izquierda y El Gran Capital* (Madrid: LibrosLibres, 2020).

Atienza, M., *El Derecho como argumentación: concepciones de la argumentación* (Barcelona: Ariel, 2006²).

_____, *El sentido del derecho* (Ariel, 2001).

_____, *Las Razones del Derecho. Teorías de la Argumentación Jurídica*: Cuadernos y Debates 31 (Madrid, 1997).

_____, M., *Marx y los derechos humanos* (Madrid: Mezquita, 1992).

Barcellona, P., *El individualismo propietario* (Madrid: Trotta, 1996).

Bensussan, Gérard and Labica Georges, *Dictionnaire Critique Du Marxisme* (Paris, Puf, 1982)

Beuchot, M., *Interculturalidad y derechos humanos* (México: Siglo XXI, 2005).

Boltvinik, Julio, 'Pobreza creciente y estructuras sociales cada vez más desiguales en México. Una visión integrada y crítica', *Acta Sociológica*, 70 (2016), 271–96.
<<https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.01.012>>

_____, 'La Evolución de La Pobreza En México Entre 1984 y 1992, Según CEPALINEGI', *Sociológica México*, 29, 2015, 11–40.

_____, 'Counting the Poor: New Thinking about European Poverty Measures and Lessons for the United States', *Journal of Social Policy*, 42.4 (2013), 852-55. <<https://doi.org/10.1017/S0047279413000433>>

_____, 'Principios de Medición Multidimensional de La Pobreza', *La Sociología En Sus Escenarios*, 21, 2010.

_____, *Medición Multidimensional de La Pobreza En México*, 2010.

_____, 'Elementos Para La Crítica de La Economía Política de La Pobreza', *Desacatos*, 23, 2007, 53-86.

_____, 'Hacia Una Teoría de La Pobreza Campesina', *Papeles de Población*, 13:54 (2007), 23-38.

_____, 'La Pobreza Ignorada. Evolución y Características', 2006. <<http://ebookcentral.proquest.com/lib/bibliotecauplsp/detail.action?docID=3172227>> [accessed 9 December 2019]

_____, *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*, vol. I [Tesis doctoral] (México, (Guadalajara, Estado de Jalisco): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2005).

_____, 'El Método de Medición Integrada de La Pobreza. Una Propuesta Para Su Desarrollo', *Comercio Exterior*, 42.4, 354-65.

_____, *Pobreza y Necesidades Básicas: Conceptos y Métodos de Medición* (PNUD, Caracas (Venezuela), 1990).

Boltvinik, Julio, and Araceli Damián, 'Derechos Humanos y Medición Oficial de La Pobreza En México', 2006. <<http://ebookcentral.proquest.com/lib/bibliotecauplsp/detail.action?docID=3172231>> [accessed 9 December 2019]

Boron, A., *Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Kart Marx*: Boron, A., (comp.), *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000) 289-324.

- Boström, N., 'Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective.', *The Journal of Value Inquiry*, 37 (2004), 493-506.
- Brage, Lluís Ballester, and Antoni J. Colom Cañellas, 'El análisis marxista de las necesidades sociales', *Arxius de sociologia*, 38, 2018, 37-48.
- Capella, J. R., *Elementos de análisis jurídico* (Madrid: Trotta, 1999).
- _____, *Fruta prohibida: una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del estado: cuaderno marrón* (Madrid: Trotta, 1997).
- Comim, Flavio, Mozaffar Qizilbash, and Sabina Alkire, 'The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications', 2008.
- Correas, O *Pluralismo Jurídico. Alternatividad y Derecho Indígena* (Ensayos) (México: Fontamara, 2003).
- _____, *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo* (México: Ediciones Coyoacán, 2003).
- Cortina, Albert, and Miquel Serra, *Singulares: ética de las tecnologías emergentes en personas con diversidad funcional* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016).
- Cortina Ramons, Albert, and Miquel Serra Beltrán, *¿Humanos o Posthumanos?: Singularidad Tecnológica y Mejoramiento Humano* (Fragmenta Editorial, SL, 2015).
- Cortina Ramos, Albert, Miquel Serra Beltrán, Albert Cortina Ramos, and Miquel Serra Beltrán, *Humanidad Infinita: desafíos éticos de las tecnologías emergentes* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016).
- De Sousa Santos, B., *El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica: De la Torre*

Rangel, J. A. (coord.), *Pluralismo Jurídico. Teoría y Experiencias* (México [San Luis Potosí]: UASLP, 2007) 209-233.

_____, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003).

_____, *De la mano de Alicia* (Santafé de Bogotá: Ediciones Uniandes, 1998).

Desai, Meghnad, *Peasant Poverty and Persistence in the Twenty-First Century: Theories, Debates, Realities and Policies* (Zed Books Ltd., 2016).

_____, 'Pobreza y Gobernanza', *Mundo Siglo XXI*, 8 (2007), 5-30

_____, 'Pobreza y Capacidades: Hacia Una Medición Empíricamente Aplicable', *Comercio Exterior*, 53.5 (2003), 434-444.

_____, 'Amartya Sen's Contribution to Development Economics', *Oxford Development Studies*, 29.3 (2001), 213-223.

Diéguez, Antonio, 'La Función Ideológica Del Transhumanismo y Algunos de Sus Presupuestos', *Isegoría*, 63, 2020, 367-86.

_____, *Transhumanismo: La Búsqueda Tecnológica Del Mejoramiento Humano* (Herder Editorial, 2017)

Doyal, Len, and Ian Gough, *A Theory of Human Need* (Macmillan International Higher Education, 1991).

Dussel, E., *Política de la liberación. La arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009).

_____, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007).

_____, *Hacia una Filosofía Política Crítica* (Bilbao: Desclée, 2001).

_____, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI, 1991²).

_____, *El último Marx (1963-1982) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI, 1990).

_____, *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI, 1988).

Edelman, B., *La práctica ideológica del derecho: elementos para una teoría marxista del derecho* (Madrid: Tecnos, 1980).

Elizalde, Antonio, Manuel Martí Vilar, and Francisco Martínez Salvá, 'Una Revisión Crítica Del Debate Sobre Las Necesidades Humanas Desde El Enfoque Centrado En La Persona', *Polis. Revista Latinoamericana*, 15, 2006.

Ellacuría, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina* (Santafé de Bogotá (Colombia): Editorial El Búho, 1994).

_____, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991).

_____, *Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política*: ECA n° 254-255 (1969) 435-449.

_____, *Escritos filosóficos*, 4 vols. (San Salvador: UCA Editores 1996-2001).

Engels, F, *Carta a Jose Bloch*, en Königsberg, Londres, 21- [22] de septiembre 1890.

_____, Engels, F. *Introduction: Marx, K., The class struggle in France* (New York: International Publishes, 1972).

Engels, F., *The Fourteenth of March 1883: Fiedrich Engels on the Death of Karl Marx* (Londres: Martin Lawrence, 1933).-+

Enríquez Valenzuela, Paloma, *Neurociencia cognitiva* (Madrid: Universidad Nacional de educación a distancia, 2014).

Erhard, J. B., *Du droit du peuple à faire la révolution* (Lausanne : Editions L'Age d'Homme, 1993).

Estulin, Daniel, *Transevolution: The Coming Age of Human Deconstruction*, 1st ed (Walterville, Or: Trine Day, LLC, 2014).

_____, *Los secretos del Club Bilderberg* (Barcelona, España: Planeta, 2006).

European Comission, 'Ethical Aspects of Human Enhancement and the Ownership of Biological Material' <https://cordis.europa.eu/project/id/219706>.

Faralli, C., *Filosofía del Derecho contemporánea* (Madrid: Servicio de Publicaciones- Facultad de Derecho Universidad Complutense, 2007).

Feres, J., and Xavier Mancero, 'El Método de Las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) y Sus Aplicaciones En América Latina', 2001, 1-54.

Fernández Bulté, J, *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Derecho. Segunda Parte* (La Habana: Editorial Félix Varela, 2004).

_____, *Teoría del Estado y del Derecho. Teoría del Estado. Primera Parte* (La Habana: Editorial Félix Varela, 2004).

_____, *Filosofía del Derecho* (La Habana: Editorial Félix Varela, 2003²).

_____, *Historia General del Estado y del Derecho*, t. I (La Habana: Editorial Félix Varela, 2001).

Ferrajoli, L., *Principia Juris. Teoria del diritto e della democrazia* (Bari: Laterza, 2007).

_____, *Garantismo. Una discusión sobre Derecho y Democracia* (Madrid: Trotta, 2006).

_____, *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (Madrid: Trotta, 2001).

Ferrajoli, L.; Moreso, J. J.; Atienza, M., *La teoría del derecho en el paradigma constitucional* (Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008).

Figueroa, Héctor, and Julio Boltvinik, 'Dos elementos metodológicos centrales para una medición rigurosa de la pobreza alimentaria. Aplicación al DF, *Acta Sociológica*, 70 (2016), 223-43 <<https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.01.010>>

Finnis, Jhon, 'Grounding Human Rights in Natural Law', *The American Journal of Jurisprudence*, 2015, 199–225.

Fornet-Betancourt, R., *Modelos de Teoría Liberadora en la Historia de la Filosofía Europea* (Hondarribia: Editorial Hiru, 2008).

Foster, James, Joel Greer, and Erik Thorbecke, 'A Class of Decomposable Poverty Measures', *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 1984, 761–766.

Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

_____, *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx: manuscritos económico-filosóficos* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2016).

_____, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Nueva York: Owl Books, Henry Holt and Company, 1990).

_____, *The Sane Society* (Nueva York: Owl Books, 1990).

_____, *Psicoanálisis de La Sociedad Contemporánea. Hacia Una Sociedad Sana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

Fuller, Steve, and Veronika Lipinska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (Springer, 2014).

Gabriel, Mary, *Amor y Capital: Karl y Jenny Marx y El Nacimiento de Una Revolución* (El Viejo Topo, 2014).

Gauthier, David, Amartya Sen, John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hart, Bernard Williams, and others, 'The Standard of Living: The Tanner Lectures, Clare Hall, Cambridge, 1985. On Ethics and Economics', 1989.

German Ethics Council, Deutscher, *Intervening in the Human Germline. Opinion. Executive Summary and Recommendations*, (Berlín: German Ethics Council, 2019)

González, A., *Estructura de la praxis. Ensayo de filosofía primera* (Madrid, 1997).

González Labra, María José, Pilar Sánchez Balmaseda, and Isabel Orenes Casanova, *Psicología del Pensamiento* (Madrid: Sanz y Torres, 2019).

Gough, Ian, 'El Enfoque de Las Capacidades de M. Nussbaum: Un Análisis Comparado Con Nuestra Teoría de Las Necesidades Humanas', *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100 (2007), 177–202.

Gracia, D., *Estructura y superestructura como momento de la historia: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 2 (1980) 42-46.

Guillemant, Philippe, *Le grand virage de l'humanité* (Éditions Guy Trédaniel, 2021).

Gurvitch, G., *La idea del Derecho Social* (Granada: Comares, 2005).

Habermas, J., *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 1998).

Harris, M., *El materialismo cultural* (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

Hegel, G. W. F., *Principios de La Filosofía Del Derecho* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004).

Heller, A., *Una revisión de la teoría de las necesidades* (Barcelona: Paidós, 1996).

_____, *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona: Península, 1986²).

_____, *Para una filosofía radical* (Barcelona: El Viejo Topo, 1980).

_____, *Teoría de los sentimientos* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1980).

_____, *La revolución de la vida cotidiana* (Barcelona: Editorial Materiales, 1979).

Herrera Flores, J., *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005).

Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclee, 2002).

Hinkelammert, F. J.; Mora, H., *Hacia una Economía para la Vida* (San José de Costa Rica: DEI, 2005).

Hinkelammert, F. J.; Mora, H., *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio de una teoría crítica de la racionalidad reproductiva* (San José [Costa Rica]: DEI, 2001).

Kelsen, H., *Teoría Pura del Derecho* (México: Porrúa, 2007¹⁵).

Kohan, K., *Marx en su (Tercer Mundo). Hacia un socialismo no colonizado* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinillo, 2003).

Küng, Hans, *Eternal Life?: Life after Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*. (New York: Doubleday & Company, Inc, 1984).

Lebowitz, M. A., *Más allá de El Capital: La economía política de la clase obrera en Marx* (Madrid: Akal S. A, 2005).

Lenin, V. I., *Cuadernos Filosóficos* (Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1974²).

Levitas, Ruth, 'FloreCIMIENTO Humano: ¿una Agenda Utopista?', *Desacatos*, 0.23 (2007), 87-100.

Liebknrecht, Wilhelm., *Karl Marx: Biographical Memoirs* (Londres: Journeyman Press, 1975).

López-Calera, N., *Teoría del derecho* (Granada: Comares, 2000).

Llano Alonso Fernando H, *Homo Excelsior. Los Límites Ético-Jurídicos Del Transhumanismo* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2018).

Lucena, Antonio Javier Diéguez, Blanca Rodríguez López, and Julian Savulescu, 'Entrevista a Julian Savulescu: La Evolución Ha Equipado al Animal Humano Para Decidir Su Propio Destino', *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 57, 2019, 49-55

McLellan, D. (Ed.), *Karl Marx. A Biography* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006).

Malinowski, Bronislaw, 'El Grupo y El Individuo En El Análisis Funcional', *Ed. Félix Varela, La Habana*, 2003

_____, *Una teoría científica de la cultura* (Madrid: Sarpe, 1984).

Marcos, Alfredo, 'Bases Filosóficas Para Una Crítica al Transhumanismo', *ArtefactoToS. Revista de Estudios Sobre La Ciencia y La Tecnología*, 7.2 (2018), 107-25.

Markus, G, *Marxismo y "antropología"* (México: Ediciones Grijalbo, 1973, 1985).

_____, *Language and Production. A Critique of the Paradigms* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1986).

Martín Jiménez, Cristina, *La Verdad de La Pandemia: Quién Ha Sido y Por Qué* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2020)

_____, *Los amos del mundo están al acecho* (Barcelona: Temas de Hoy, 2018).

Martinetti, Enrica Chiappero, *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach* (Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2009).

Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (México D. F.: Ediciones Cultura Popular, 1976).

_____, *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* (México D. F.: Ediciones de Cultura Popular, 1975).

_____, *El Capital*, vol. I (México: F. C. E., 1971). Marx, Karl, *El Capital: crítica de la economía política. Libro 1, Vol. 2, Libro 1, Vol. 2*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 2009).

_____. *Miseria de la Filosofía* (Buenos Aires: Cartago, 1973).

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I (México: Siglo XXI, 1978¹⁰; 2006, 2007), vol. II (México: Siglo XXI, 2006¹³); ID., *Los Grundrisse 1857-1858*, t. I (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985).

_____. *Manuscripts de 1861-1863* (Paris: Editions Sociales, 1980).

Marx, Karl y F. Engels, *Ergänzungsband*, 2 vols (Berlín: Dietz Verlag).

_____. *La Ideología Alemana: Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso, 1974; 1975)

_____. *Marx/Engels Werke*, 39 vols (Berlín: Dietz Verlag).

_____. *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso, 1966).

Maslow, Abraham, *El Hombre Autorrealizado. Hacia Una Psicología Del Ser*, 11th edn (Barcelona (España): Kairos, 1995).

_____. Maslow, Abraham, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, Inc, 1954).

_____. *Motivation and Personality*, 3rd edn (Nueva York: Addison-Wesley Longman, 1987).

Max-Neef, M. (et. al.), *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (Barcelona: Editorial Nordan-Comunidad, 1998).

Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde, and Martín Hopenhayn, 'Desarrollo a Escala Humana Una Opción Para El Futuro in "Development Dialogue", *Special Number CEPAUR and Dag Hammarskjold Foundation*, 1986.

MECW, *Karl Marx and Frederick Engels. Collected Works*, volumes 1-50. (Moscow, London. New York: Progres Publishers, International Publishers, and Lawrence & Wishart, 1975-2004).

MEGA, Karl Marx y Friedrich Engels. *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe* (Berlín: Akademie Verlag, 1927).

‘Moderna’ <<https://www.modernatx.com/mrna-technology/mrna-platform-enabling-drug-discovery-development>>

More, Max, and Natasha Vita-More, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (John Wiley & Sons, 2013).

Mora Galiana, J., Ignacio Ellacuría, filósofo de la Liberación (Madrid: Editorial Nueva Utopía, 2004).

_____, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: De la realidad a la realidad histórica* (Huelva: Diputación de Huelva, 2001).

Nussbaum, Martha, *Crear Capacidades. Propuesta Para El Desarrollo Humano* (Barcelona (España: Paidós, 2017).

_____, *Las Fronteras de La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Paidós. Barcelona., 2016)

Pasukanis, E. B., *La Théorie Générale du Droit et le Marxisme* (Paris: Etudes et Documentation Internationales, 1976).

Pérez Luño, A. E., *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho* (Madrid: Editorial Tébar, 2007).

_____, (et al.), *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 2002³).

Piddington, Ralph, ‘La Teoría de Las Necesidades de Malinowski’, Firth, R. *Hombre y Cultura. La Obra de Branislaw Malinowski. Siglo XXI, México*, 1981.

PNUD, *Desarrollo Humano. Informe 1990* (Bogotá: Tercer Mundo Editores: PNUD, 1990).

- Pontón, Gonzalo, *La Lucha Por La Desigualdad: Una Historia Del Mundo Occidental En El Siglo XVIII* (Barcelona: Pasado & Presente, 2016)
- Puig Llobet, Montserrat, Pilar Sabater Mateu, and Nuria Rodríguez Ávila, 'Necesidades Humanas: Evolución Del Concepto Según La Perspectiva Social', *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 54, 2012.
- Raz, J., *¿Puede haber una teoría del derecho?*: Raz, J.; Alexy, R., Bulygin, E., Una discusión sobre la teoría del derecho (Madrid: Marcial Pons, 2007). 47-86
- Raz, J.; Alexy, R., Bulygin, E., *Una discusión sobre la teoría del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2007).
- REM, *Reminiscences of Marx and Engels* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1970).
- Rico Bovio, A., *Las fronteras del cuerpo: crítica de la corporeidad* (México: J. Mortiz, 1990).
- Rivaya, B., *El materialismo jurídico. La presunta teoría del Derecho de Marvin Harris* (Madrid: Dykinson, 2007).
- Robles Morchón, G., *Teoría del Derecho: fundamentos de Teoría comunicacional del Derecho*, vol I (Madrid: Civitas, 2006).
- Rodríguez, Antonio Luis Terrones, 'Una Aproximación General al Transhumanismo y Su Problematicación', *Análisis: Revista Colombiana de Humanidades*, 95, 2019, 319-45
- Rosillo Martínez, A., A. Salamanca Serrano, *Código de los derechos humanos de los pueblos* 2 vols. (San Luis Potosí [México]: Comisión Estatal de Derechos Humanos, 2007).
- Rosillo, A., *La historización de los Derechos Humanos. Un aporte de Ignacio Ellacuría al pensamiento jurídico*, en: Rosillo, A.; De La Torre Rangel, J. A. (coords.), *Derecho, Justicia y Derechos Humanos. Filosofía y experiencias Históricas*. [Homenaje al maestro Antonio Rosillo Pacheco] (San Luis Potosí (México): UASLP, 2004) 205-240.

Sádaba, Igor, *Cyborg: Sueños y Pesadillas de Las Tecnologías* (Ediciones Península Barcelona, España, 2009).

Salamanca Serrano Antonio, 'Capitalismo transhumanista vs revolución de los *humanish*: Desafíos para la Ética Ecomunitarista', en Claudinei Aparicio de Freitas da Silva (Org.) *Vozes/Voces Filosóficas Sobre o/El Ecomunitarismo. Homenagem Ao Prof. Claudinei Aparecido de Freitas Da Silva e a Sirio López Velasco No Seu 70 Aniversário* (Porto Alegre, Brasil: Editora Fi, 2021).

_____, 'Oxígeno jurídico de los pueblos. Un ejemplo de constitucionalismo horizontal iusmaterialista en tiempos de "plandemia", *Revista Culturas Jurídicas*, 7.18 (2020), 447-81.

_____, *Teoría Socialista Del Derecho* (Quito, Ecuador: Editorial Jurídica del Ecuador, 2011), 2 vols.

_____, *Filosofía de la Revolución. Filosofía para el Socialismo en el siglo XXI* (México: UASLP, 2008).

_____, *Política de la Revolución. Política para el Socialismo en el siglo XXI* (México: UASLP, 2008).

_____, *El derecho a la Revolución* (San Luis Potosí [México]: UASLP, 2006).

_____, *Fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Nueva Utopía, 2003).

Samour, H., *Voluntad de liberación. La Filosofía de Ignacio Ellacuría* (Granada: Editorial Comares, 2003).

Sánchez, Carlos Manuel, 'Transhumanismo: El Último Paso En La Evolución Humana' <<https://www.xlsemanal.com/actualidad/20150809/2045-humano-cambia-para-8737.html>>

Sanchez Rubio, D, *Reversibilidad del derecho: los derechos humanos tensionados entre el mercado, los seres humanos y la naturaleza*: Pasos, n°. 116 (2004).

_____, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina* (Bilbao: Desclée de Brouwer S.A., 1999).

David Sánchez Rubio y Pilar Cruz, eds., *Poderes constituyentes, alteridad y derechos humanos: miradas críticas a partir de lo instituyente, lo común y los pueblos indígenas* (Madrid: Dykinson, 2020).

Sánchez Vázquez, A., *Ética y Política* (México: FCE, 2007).

_____, *Filosofía de la praxis* (México: Siglo XXI, 2003).

Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*, vol. I, (Buenos Aires: Losada, 1963).

Savulescu, Julian, Ruud Ter Meulen, and Guy Kahane, *Enhancing Human Capacities* (John Wiley & Sons, 2011).

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1977)

Seigel, Jerrold. *Marx's Fate: The Shape of a Life*. (University Park: Penn Sylvania State University Press, 1993)

Sen, Amartya, 'Equality of What?', *The Tanner Lecture on Human Values*, 1 (1979), 197–220

Senent, J. A., *Ellacuría y los derechos humanos* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998).

Séverac, Claire, *La guerre secrète contre les peuples: ne leur pardonnez pas, ils savent ce qu'ils font* (Choisel) [Saint-Denis: Élie et Mado Kontre Kulture, 2015].

Simón Ruiz, Alfonso, 'Moderna: Científicos Que Se Tornan En Multimillonarios Por La Vacuna', *El País*, 7 January 2021, section Economía. Cinco Días <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/01/06/companias/1609951683_935991.html

Sorgner, Stefan Lorenz, 'Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism', *Journal of Evolution and Technology*, 20.1 (2009), 29–42.

Stučka, P. I., *La Función Revolucionaria del Derecho y del Estado* (Barcelona: Ediciones Península, 1974²).

Stewart, William., *J. Keir Hardie: A Biography*, (Londres: Independent Labour Part, 1921).

Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, t. 1 (Madrid, 1995⁷)

Urquijo Angarita, Martín Johani, *El Enfoque de Las Capacidades de Amartya Sen: Alcance y Límites*. (Universitat de València, 2007).

Vaccari, Andrés, 'La Idea Más Peligrosa Del Mundo: Hacia Una Crítica de La Antropología Transhumanista', *Tecnología y Sociedad*, 1.2 (2019), 39–59.

Velázquez Fernández, Héctor Velázquez, 'Transhumanismo, Libertad e Identidad Humana', *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, 577–90.

WikiProgress, 'Multidimensional Poverty Index', <<http://wikiprogress.org/articles/initiatives/multidimensional-poverty-index/>>

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1991⁴).

____ *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial, 1982).

____ *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

____ *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1985²).

____ *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial, 1986).

____ *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1995²).

____ *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

- ____ *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid: Alianza Editorial, 1993).
- ____ *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).
- ____ *Espacio, Tiempo, Materia* (Madrid: Alianza Editorial, 1996).
- ____ *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (Madrid: Alianza Editorial, 1997).
- ____ *El hombre y la verdad* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).
- ____ *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org