

ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL: DE HUSSERL A MARX

TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY: FROM HUSSERL TO MARX

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Autónoma de Estado de México

mvenebram@uaemex.mx

RESUMEN: La antropología trascendental se propone aquí como la fundamentación materialista del idealismo revolucionario de Marx. Expondré esta tesis en tres momentos principales, en el primero describo el marco crítico o conceptual común a la teoría de la revolución y el trascendentalismo, concretamente sobre las ideas de ciencia, naturaleza y vida en Marx y en Husserl. La crítica de la deshumanización de la praxis científica desemboca —en Husserl— en la restitución del valor científico del sujeto de los procesos vitales, la conciencia de un cuerpo explotado, dimensión que exploro en el segundo apartado como reconducción del decurso histórico-evolutivo del capital, al sujeto de la revolución como sujeto encarnado, hambriento, explotado. En la tercera, y última parte, sitúo ese concepto de subjetividad trascendental concreta, encarnada o histórica, en la base del concepto de género humano del que se sirve Marx para trazar la meta revolucionaria de la humanidad, su universalización.

PALABRAS CLAVE: materialismo, trascendentalismo, subjetividad, revolución

ABSTRACT: Transcendental Anthropology is a possible foundation of the revolutionary idealism of Marx. I will expose this thesis in three main parts. First, I describe the critical or conceptual common frame to the theory of revolution and phenomenological transcendentalism, concretely over Marx and Husserl's science, nature, and life ideas. The criticism about the scientific praxis results —following Husserl— in the subjectivity of the vital processes restitution in its scientific value, i. e. the consciousness of an exploited body, dimension that I explore in the second part as the reduction or reconduction of the evolutionary processes of capitalism to a revolutionary subject as embodied ego, hungry and alienated. In the third and final part, I put this concept of concrete transcendental subjectivity, embodied or historical, at the basis of the human gender concept, that Marx uses to establish the revolutionary goal: humanity universalization.

KEYWORDS: Materialism, Transcendentalism, Subjectivity, Revolution

1. Introducción

Como trataré de mostrar, Husserl y Marx coinciden en una filosofía de la vida como desembocadura de la filosofía como ciencia. El trascendentalismo fenomenológico representa la radicalización materialista del idealismo revolucionario, es decir, su fundamentación definitiva en el sujeto de los procesos vitales, o económicos, políticos, etc. Esta filosofía comienza en la fenomenología genética puesta al servicio del concepto marxiano de género humano, y esta clarificación metodológica, histórica, es, al mismo tiempo, una función central de la antropología trascendental. La antropología trascendental tiene, pues, su telos crítico (científico) en una antropología como ciencia del género humano, fundada en una filosofía de la vida, como fenomenología de la animalidad humana y su individuación existencial.

La fenomenología genética permite el acceso al sustrato básico de la sensibilidad, a la estructura de las necesidades y las urgencias corporales, y este acceso hace visible la dialéctica de la actividad y la pasividad, o la base material, sensible, de la experiencia humana. El sustrato de la sensibilidad que orienta —instintual o tendencialmente— la existencia es lo que Marx exigía como fundamento auténticamente científico de la filosofía. Marx y Husserl comparten un concepto de ciencia, de filosofía, y de praxis científico-crítica, es decir, tienen la misma convicción sobre la responsabilidad humana del quehacer científico. Exponer estas coincidencias tiene el valor de aportar a la teoría crítica un centro fundamental en el cual situar la posibilidad misma de la revolución, y este centro es el individuo, el sujeto viviente que padece hambre, el cuerpo explotado, deshumanizado, reducido a una animalidad humillada. Sería, pues, necesario poner al individuo como sujeto trascendental concreto, en la base de aquellas visiones excesivamente estructuralistas y sistémicas del pensamiento sobre Marx.

El valor emancipatorio de la fenomenología descansa en la posible restitución del sitio central del sujeto de la revolución, el individuo histórico concreto, en su dignidad y sus carencias, o mejor, en su dimensión pasional o patológica, sensible, material, como primera condición de su vida económica, esto es, de su modo generativo de vinculación con la naturaleza. Se trata de explicar fenomenológicamente el concepto de género humano, como pilar de la teoría de la revolución, sí, pero, sobre todo, eje vertebral de la antropología trascendental que emana de este horizonte crítico común a Husserl y a Marx. La antropología trascendental, y su desarrollo como teoría de la revolución se juega de inicio en la clarificación

fenomenológica del género humano, o su reconducción al individuo viviente y consciente de sí en su relación con lo otro, la naturaleza.

En lo que sigue, expongo una cierta trama de coincidencias en los términos teóricos de las críticas de Marx y Husserl al pensamiento científico y la responsabilidad filosófica de sus respectivos momentos históricos. Estas coincidencias desembocan en una idea de conciencia, que abordo en el segundo apartado con mayor detalle, y que implica una restitución del sujeto de los procesos vitales (económicos), del individuo en su entorno, como fundamento de la teoría social o económica. En el tercer y último apartado describo el concepto de género y su radicalización en la comprensión de la generatividad humana como meta y motivación científico-antropológica del proceso revolucionario.

2. Ciencia, naturaleza y vida. Marx y Husserl

La fenomenología husserliana comienza con una crítica de la praxis científica¹; Marx, por su parte, emplea la crítica de la economía política como prope-
dética de la crítica al capitalismo, e increpa a Proudhon y a Ricardo su orientación ideologizante. La crítica de Marx es una crítica de la deshumanización de la ciencia; Marx señala la función legitimante de la ciencia económica, de las formas en las que el sistema sangra las fuerzas de la humanidad obrera: “La *Economía Política* oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”². Considerar esa relación implica la subjetividad del trabajador, su humanidad como empeño del trabajo, por lo que extirpar el vínculo entre el trabajador y la producción es vaciar el valor de la humanidad que trabaja; este vaciamiento es la enajenación que la economía política mistifica a través de la teoría del valor. En este marco se aclara la comprensión marxiana de la unidad teoría–praxis; tanto para Marx como para Husserl mostrar esta unidad es una motivación crítica. La ciencia es

¹ La crítica al psicologismo como restitución del sitio fundamental de la lógica respecto de la psicología, desemboca en la crítica a la matematización moderna de la naturaleza. Esta trayectoria va de *las Investigaciones lógicas* a la *Crisis de las ciencias europeas*. Ver E. Husserl (2018), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, § 9, pp. 66, ss; E. Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I.*, trad. José Gaos y Manuel García Morente, Madrid, Alianza, p. 53.

² K. Marx (2013), *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza p. 137. (En adelante *MEF*).

praxis científica, un modo de la acción que prefigura una dirección u orientación vital del mundo humano. Las ciencias instauran orientaciones prácticas y legitiman, también, prácticas inmorales.

La deshumanización de la economía política es el primer problema que enfrenta la filosofía científica de Marx; desde esa pista prepara el proyecto de la crítica del capitalismo en cuanto modo de reproducción basado en la desigualdad, la explotación y la alienación. La explotación se expresa como alienación de la existencia y sus mecanismos se sostienen sobre un marco teórico-científico, en este caso, una teoría del valor. La teoría del valor o su crítica –y desenmascaramiento– pivota el científicismo marxista, como la crítica al psicologismo detona el proyecto fenomenológico científico. El naturalismo es el mismo fondo de la teoría alienante del valor y del escepticismo científico; ambos están unidos por el prejuicio de una naturaleza de meros hechos, incluida la naturaleza humana, la conciencia y la vida:

Disminúyanse los gastos de fabricación de los sombreros y su precio terminará por descender aunque la demanda pueda doblarse (...). Disminúyanse los gastos de mantenimiento de los hombres, disminuyendo el precio natural de la alimentación y el vestido que sirven para el sostenimiento de su vida, y se verá que los salarios terminan por bajar (...). Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero.³

La deshumanización de la ciencia económica radica, según Max, en la confusión entre la medida del valor del trabajo (tiempo de la vida) para la producción, y la medida del tiempo de la vida para la reproducción del trabajo; aquí estriba el principio alienante del trabajo que es medido como otra mercancía: el esfuerzo y el tiempo de la existencia humana esforzada son despojados de su valor en cuanto existencia, abstraídos en los valores de la mera subsistencia reproductiva, encubriendo el mecanismo y la esencia del valor del capital, el plusvalor. Para Marx la verdadera teoría del valor en el capitalismo es la del plusvalor⁴. La raíz

³ K. Marx (1987), *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler, México, Siglo XXI, p. 18-19.

⁴ Según Antonio Negri, Marx descubre, en los *Grundrisse*, la unidad de la constitución y del «proyecto estratégico» de la subjetividad obrera: «Ahora bien, convertir la teoría del valor en la teoría del plusvalor, reconocer que la forma histórica del valor es el plusvalor, significaba efectuar «una tarea revolucionaria» y alcanzar el punto de apoyo de una teoría antagonista del

reproductiva del capitalismo está en el trabajo alienado del que el trabajador es despojado, del tiempo de su propia vida que excede el tiempo de trabajo asalariado. La medida del salario es la de una unidad de subsistencia básica⁵, que apenas alcanza para el mantenimiento y reproducción de la «raza de los obreros» o de los explotados. Por esta medida el tiempo de trabajo debería ser, en tal caso, mínimo, por lo que las horas que rebasan ese mínimo de la subsistencia son enajenadas de la existencia del obrero. El trabajo excede la medida del salario, o bien el salario enajena y mediatiza el valor humano del trabajo excedente, lo cosifica: “en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario”⁶. Por eso para Marx –en los *Grundrisse*– el análisis del dinero es un punto esencial en la crítica de la economía política, pues es a través de la medida del salario que el dinero se independiza del sujeto o los sujetos entre quienes circula.⁷ La fetichización es mistificación de las relaciones reales de explotación, es inversión real entre lo primario y lo derivado, el trabajo abstracto y el trabajo concreto, o el tipo de valor que ambos producen⁸.

La alienación significa el despojo del mundo individual e íntimo del sujeto, de su existencia entera; es la dinámica por la que el capitalismo totaliza la realidad humana, porque la alienación en cuanto deshumanización es despojo de los valores del género, la animalización que abarca la vida entera del sujeto. Fraser y Wallerstein⁹ ponen la idea de totalidad como la gran novedad explicativa

capital.” (A. Negri (2001), *Marx más allá de Marx*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, p. 21-22.)

⁵ “El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la *simple humanité*, es decir, con una existencia animal”. K. Marx, *MEF*, p. 66.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷ “Adam Smith toma como medida del valor, ya el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, ya el valor del trabajo. Ricardo observó este error haciendo ver claramente la disparidad de estas dos maneras de medir. Proudhon ahonda el error de Adam Smith identificando las dos cosas, que en este último sólo están yuxtapuestas.” (K. Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. cit., p. 23.)

⁸ “Solamente el análisis de los precios de las mercancías condujo a la determinación de la magnitud del valor, y solo la común expresión dineraria de las mercancías condujo a la fijación de su carácter del valor. Pero justamente esa forma acabada del mundo de la mercancía, la forma de dinero, es la que, en lugar de revelarlo, encubre bajo la forma de cosa el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales de los trabajadores privados.” K. Marx (2014), *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, trad. Luis Andrés Bredlow, Logroño, Pepitas de calabaza, p. 42.

⁹ “La imagen que trazo aquí difiere en enorme medida de la conocida idea de que el capitalismo es un sistema económico (...) Una de las peculiaridades del capitalismo es que trata sus relaciones sociales estructurantes como si fueran económicas. En rigor, no tardamos en vernos obligados a hablar de las condiciones de fondo ‘no económicas’ que posibilitaban la existencia

(omnicomprensiva) que traen a la mesa sus reflexiones en torno al modo en que el sistema económico toca –o trastoca– todas las esferas de la existencia humana. Esta novedad se explica como visión, sí, de las multiplicidades unificadas en o por el capitalismo a través de la mercantilización de la vida –según Wallerstein¹⁰–, pero entraña un error de principio, y es que tiene su punto de partida en la separación de esferas que se suponen menos unificadas que totalizadas, reducidas a lo económico o lo político, o a la tensión entre ambos polos. La unidad de las esferas en que analíticamente observamos el decurso de la existencia humana es anterior a su separación y jerarquización, que se ha de entender ya en cierto horizonte cultural, el propio de las sociedades capitalistas, dado que para estas lo religioso y lo político, lo económico y lo doméstico se distinguen con relativa nitidez y a través de marcos legales explícitos¹¹. La totalización del capitalismo como sistema social supone una previa separación entre esferas de acción humana, un ideal del liberalismo científico (que Wallerstein alcanza a ver con mayor agudeza que Fraser), bien a bien nunca logrado, porque la naturaleza de lo social en el humano implica esta fluidez, más bien totalidad de valores que unifica las esferas de la existencia religiosa, política, económica y científica: lo social como una unidad total, de la que parte toda acción o praxis humana, y

del sistema económico (...) Y para ello, debemos reconceptualizar el capitalismo como algo más vasto que una economía” (N. Fraser (2023), *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI, p. 45). La pregunta que desde la teoría antropológica se puede formular a esta afirmación de Fraser es ¿qué dimensiones de la vida no serían originariamente económicas? o ¿en qué modo podemos de origen prescindir del vínculo humanidad-naturaleza para ordenar regiones de lo real?, como para pretender una mistificación en un espacio que sólo saca a flote una condición de origen real, no meramente discursiva: la unidad de las dimensiones existenciales del ser humano.

¹⁰ “El capitalismo histórico implicó, pues, una mercantilización generalizada de unos procesos –no sólo procesos de intercambio, sino también los procesos de producción, los procesos de distribución y los procesos de inversión– que anteriormente habían sido realizados a través de medios distintos al «mercado»” (I. Wallerstein (2016), *El capitalismo histórico*, trad. Pilar López Máñez, México, S. XXI, p. 4). Para Wallerstein el sistema mundo se articula u organiza primero a través del mercado como para Meillassoux el esclavismo encuentra más bien en el sistema de intercambio que en la dialéctica (hegeliana) de la libertad y el sometimiento. Ver C. Meillassoux (1990), *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, trad. Rafael Molina, México, Siglo XXI, p. 13.

¹¹ El concepto de hecho social total, fenómeno social total pretende explicar este aflujo de las dimensiones ética, política, económica y religiosa, en la base de la unidad social. “Maus (...) intentó explicar el don como un fenómeno que expresaba la estructura de la sociedad kwakiutl como un todo, introduciendo precisamente en tales circunstancias su noción de «fenómeno social total»”. M. Godelier (1981), *Instituciones económicas*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Anagrama, p. 97.

que se ve en el mundo¹². La separación científicista de lo económico respecto del resto de planos de desenvolvimiento social reafirma nada más que el criterio naturalista de una economía política a salvo de la responsabilidad sobre la vida, y mistifica el concepto mismo de alienación.

La alienación es enajenación de la vida entera, porque el trabajo (como relación humano-naturaleza), la vida económica, es el marco unitario de toda acción humana. El economicismo en cuanto tal sólo puede darse sobre la base de un concepto naturalizado de vida económica, como una esfera ya separada de la existencia. Este ha sido un punto de quiebre en la antropología económica contemporánea: de Godelier a Meillassoux la antropología ha señalado las limitaciones de la dialéctica marxista para el análisis de procesos económicos al margen del capitalismo; y, sin embargo, que un determinado hecho social (la fiesta o el ritual) no se inserte en la dinámica de la ganancia y la explotación no significa que no sea, en sí mismo, un proceso económico, de trato e intercambio de valor humano, etc.

La crítica de Marx —como la de Husserl— descubre la *methabasis*¹³ que opera como mistificación o confusión de los planos de los que deriva y en los que se funda el plusvalor como negación existencial del sujeto económico (es decir, el sujeto obrero). Lo que la economía política mistifica es la vida concreta de los sujetos explotados. El dinero cobra autonomía no sólo sobre el valor de uso —el objeto— y sobre el intercambio como vínculo social, sino que también

¹² Hay que hacer justicia a Wallerstein en este punto pues ve con toda precisión las implicaciones de la división epistemológica de las ciencias sociales y su organización departamental en las universidades europeas, como la estructura que el liberalismo echa a andar a fin de separar asépticamente los estancos político, económico y religioso de la vida social, y dar un marco teórico apropiado a sus prácticas colonialistas. Wallerstein ve en la realidad del mundo de la vida la unidad que este esquema epistemológico rompe. “Nuevas disciplinas surgieron con este propósito. Eran básicamente tres: economía, ciencias políticas y sociología (...) Porque la ideología liberal dominante en el siglo XIX sostenía que la modernidad se encontraba definida por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil.” I. Wallerstein (2005), *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, México, S. XXI, p. 19.

¹³ “Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, la confusión de esferas, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos cuya investigación debe ser fin esencial de la ciencia intentada. Una *methabasis eis allos genos*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos.” E. Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I*, trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, p. 37.

se independiza del sujeto¹⁴. La disección de la economía política que Marx crítica produce una deshumanización primaria de la ciencia económica, sí, con ello, además, se justifica la deshumanización de la naturaleza, la cosificación o vaciamiento de sentido humano del vínculo productivo humanidad-naturaleza, el género. La naturaleza se vuelve un mundo aparte, un algo aparte de la vida y de la condición humana; ya no es sólo lo ajeno sino lo inhóspito y, por momentos, el enemigo a combatir, lo otro extrañado, enajenado:

El trabajo enajenado 1) convierte la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo ... de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre, hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término, convierte la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma abstracta.¹⁵

La economía política naturaliza los mecanismos deshumanizantes a través de los cuales se reproduce la riqueza en el capitalismo, siempre al costo de una ampliación y profundización de las formas de explotación de la clase obrera, principio que mostraron de inicio los *Grundrisse*: “La diferencia entre los *Grundrisse* y las obras posteriores de Marx radica en el hecho de que en los primeros *la ley del valor se presenta, no sólo mediata, sino inmediatamente como ley de la explotación*.”¹⁶ Esto es lo que hace de la teoría del valor teoría del plusvalor. La ciencia económica sella la alienación al borrar al sujeto de la descripción de los modos de reproducción de la riqueza, borra también la desigualdad como problema teórico (ético-práctico) y lo convierte en un problema de orden político administrativo. Finalmente, la ciencia económica opera una naturalización de las desigualdades a través de una idea de competencia de cuño científico evolucionista.

La fenomenología husserliana logra desensamblar los grandes supuestos que sostienen esta idea naturalista de la vida al reconducir el concepto de naturaleza a la praxis como desenvolvimiento humano en el mundo. La interpretación fenomenológica de la actitud natural como fuente de sentido de lo real y del mundo permite una restitución del sujeto de los procesos vitales en el centro

¹⁴ “El valor es, por consiguiente, la misma mierda que el dinero (...) No nos encontramos ante el valor, nos encontramos dentro: estamos dentro de este mundo hecho de dinero.” A. Negri (2001), p. 36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141-142.

¹⁶ A. Negri (2001), p. 37

del análisis. Lo que se aclara en este movimiento es, nuevamente, el modo de incidencia de la teoría o la ciencia en la praxis humana, en la prefiguración de una idea del ser humano, de modo tal que la denuncia de Husserl de la crisis de las ciencias es la denuncia de una crisis antropológica: "...cuando [Husserl] está escribiendo el texto para las conferencias de Praga, que daría lugar a *La crisis*. En sus primeras páginas denuncia la crisis de las ciencias como una crisis antropológica. Husserl no ha perdido en absoluto el interés por esa filosofía rigurosa que debe sacar al ser humano del diluvio del escepticismo o de la pérdida de la fe en la razón"¹⁷. Este deber práctico es el foco orientador de la praxis teórica o lo que hace de la teoría, en Husserl, un modo y momento de la praxis, una forma de trabajo sobre el sí mismo y su naturaleza. De este modo se entiende la amplitud y profundidad humanizante del concepto de trabajo, como primera producción de la naturaleza, y la producción, como actividad intersubjetiva e historizante. El objeto de la producción es la naturaleza.

Ahora bien, desde una perspectiva fenomenológica nuestra relación o trato con la naturaleza es lo que da unidad a nuestra vida y enmarca todo sistema mundo, todo horizonte cultural. Esta relación es una forma de auto-situación vital. Como lo ha mostrado toda la antropología cultural desde Montaigne hasta Descola, las formas de trato y relación con lo-no-humano, la naturaleza como entorno inmediato, en sentido, pues, precientífico, se rigen por gramáticas variables que reconocen mayores o menores niveles de dependencia humano-naturaleza y se ordenan conforme a principios propios¹⁸. No obstante, este ámbito relacional da unidad, o bien es el marco unitario de sentido de relaciones de carácter ritual, mítico o religioso, político o doméstico.

Tanto en Marx como en Husserl la génesis de nuestro trato con la naturaleza se sitúa a ras de la carne, en el cuerpo o la sensibilidad, se diría, en el hambre. Desde esta perspectiva no podemos decir que hay o no una determinación de las relaciones económicas sobre vínculos no-económicos, sino que la economía —como relación humano-naturaleza— es el marco de ordenación de lo social, por una primaria mediación del propio cuerpo; esto es, por la constitución del

¹⁷ J. San Martín (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, p. 39.

¹⁸ "Ahora bien: esos patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, no son, en mi opinión, estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales." P. Descola (2001), "Construyendo naturalezas, Ecología simbólica y práctica social" en P. Descola y E. Gilson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, p. 107.

cuerpo como órgano de la satisfacción, el cuerpo es órgano de producción de la naturaleza. Husserl persigue esta idea de naturaleza como entorno inmediato de la vida y lo viviente porque el yo comienza en la vida: “El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo— sino a partir de la vida (es lo que es no *para* el yo, sino el mismo yo)”¹⁹, o bien, la vida desemboca en la existencia desde un sustrato originario, anterior al yo: la sensibilidad primaria, la absoluta pasividad del flujo de la sangre a través del cuerpo, la rotunda necesidad de la respiración y la recurrente urgencia de alimento. Entre la necesidad instintual y la historicidad del cuerpo se encuentran los procesos de apropiación del cuerpo viviente, su constitución como cuerpo vivido por un yo, la unidad teleológica de las tendencias de la vida individual. El individuo es un yo ‘más’ la masa heredada de instintos, impulsos y pre-orientaciones impulsivas, perceptivas y sensibles, como la tendencia al otro y sus configuraciones en función de la tendencia a la autoconstitución del yo. Esa masa heredada y los modos de la herencia conforman la materia de análisis de la antropología trascendental; su método es histórico y su problemática se sitúa en la restitución necesaria del sitio central del sujeto de los procesos económicos, o de la individualidad como meta científica, del comunismo según Marx, o del trascendentalismo en tanto proyecto filosófico, para Husserl.

La fenomenología trascendental y la teoría marxiana de la revolución tienen una original motivación científico-crítica sobre la que se consolida la unidad teoría-praxis en ambas orientaciones. En el trascendentalismo esta unidad emana de la unidad misma de la vida de conciencia; en el materialismo, por su parte, se funda en la unidad de la praxis humana, lo que a estas alturas podríamos entender como el sujeto de la revolución es el cuerpo explotado de un yo alienado.

3. El cuerpo explotado: la conciencia revolucionaria

La conciencia revolucionaria emerge en el reconocimiento de las condiciones alienantes de la existencia que el capitalismo ejerce sobre los más de los seres humanos. La conciencia revolucionaria comprende y padece en sí misma la

¹⁹ E. Husserl (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE, p. 300. [En adelante *Ideas II*.]

extrañeza de su cuerpo como no-propiedad suya, como parte y momento de un mundo hostil. El cuerpo explotado es la existencia alienada; la explotación es lo opuesto del trabajo, es su negación y, con ello, la negación de un sujeto que, no obstante, entre esas fuerzas aplastantes de su voluntad, debe emerger —por razón de su telos— como conciencia histórica, como sujeto de la revolución: comunidad de intereses y voluntades cuyo único fin es la universalización del género, de la humanidad. La colectivización de la riqueza humana significa la universalización de todo aquello que nos hace humanos, es decir, las obras de la libertad, el acceso igualitario a las condiciones de existencia y dignidad, la abolición de la propiedad privada o el develamiento crítico de su posición como modo socializante del capitalismo.

Tanto para Marx como para Husserl la conciencia tiene un sustrato material, una génesis: el cuerpo se autoconstituye en el trato y las relaciones con los otros. La tendencia teleológica de la consciencia —señala Landgrebe²⁰— está inscrita en la historia como devenir no causal sino estructura de motivaciones, de sedimentaciones que actúan sobre vivencias presentes, incidentes en la actualidad experiencial. Cada vivencia está teleológicamente orientada a su satisfacción o su cumplimiento, según se trate de un sentimiento o una sensación, el hambre, o un acto intencional, la percepción. La teleología es la unidad de las tendencias que atraviesan la vida orgánica, desde la pasividad del instintito hasta la actividad despierta del yo: “La teleología, como forma ontológica, articula el ser universal de la subjetividad trascendental”²¹. Para Landgrebe, la estructura teleológica de la conciencia es principio de individuación y, por lo tanto, condición universal de la humanidad²²; o bien, entre la individualidad y la universalidad Landgrebe pone la teleología como sustrato (y cómo) de la generatividad, o movimiento intergeneracional en el que vive el sujeto su propio mundo, es decir, su proceso

²⁰ “Con el discurso de Husserl sobre la ‘tendencia originaria’ (Urstreben) se nos da la indicación hacia aquella dimensión de la experiencia de nosotros mismos en la que, de una forma originaria estamos familiarizados con el obrar teleológico y podemos, en consecuencia, formarnos un concepto de Historia como un devenir determinado teleológicamente.” (L. Landgrebe (2017), “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo”, trad. Noé Expósito Roperero, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 2, p. 100.)

²¹ E. Husserl (1997), “Teleología”, trad. Agustín Serrano de Haro, en *Daimón. Revista de filosofía*, No. 1, p. 6.

²² “El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental —dice Husserl— lleva en sí una universal «voluntad de vida», que para los sujetos individuales queda inicialmente en la oscuridad” (*Idem.*)

histórico-existencial.²³ El acceso fenomenológico a la historia de la vida egoica exige un viraje metodológico²⁴ que descubre el plano más amplio de la vida trascendental, el de la pasividad del instinto, el impulso y el tejido de tendencias que unifica la vida de conciencia, la tendencia a ser un yo, la tendencia a los otros, y su necesidad primaria, la tendencia a la subsistencia.

“El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente.”²⁵ ¿Qué significa ‘actividad vital consciente’? El yo tiende a su autoconstitución egoica autoconsciente, esto es así por la estructura teleológica de la vida trascendental que atraviesa y unifica la materialidad orgánica del cuerpo, su desarrollo, y el desarrollo del yo como sujeto personal y social. La «actividad vital consciente» es consciencia de sí que deviene un yo autoconsciente desde la actividad vital. La actividad en cuanto tal se despliega en niveles o planos estructurales que la fenomenología puede describir en su curso histórico. La génesis de la vida egoica autoconsciente está, tanto para Marx como para Husserl, en el instinto, la necesidad y la vida impulsiva. El sujeto revolucionario es un yo encarnado, una individualidad concreta y, en el

²³ Aquí habría que distinguir entre los procesos metodológicos de la fenomenología genética como análisis deconstructivo, como un movimiento de retroceso en la historia del yo desde su condición autorreflexiva hasta su génesis, donde este análisis se convierte en una reconstrucción; ahí desemboca, en la masa hereditaria del instinto, y la historia intergeneracional que envuelve los modos de apropiación del cuerpo, o esa masa de vísceras y símbolos. El primero es un movimiento de descenso retrospectivo, y el segundo de ascenso constructivo o generativo. Aunque, como veremos, Husserl no hable explícitamente de un momento generativo del método, sino de problemas límite de la fenomenología (Hua 42), en tanto sus contenidos no son intuitivos ni pueden ser traídos a la intuición sino por una mediación del testimonio vivo o presencia empática del otro. Los problemas límite están, pues, en el límite del principio de todos los principios. (Ver E. Husserl, (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana 42, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer. Txt. 4, § 4, p. 78.)

²⁴ “En el plan para el ‘sistema de filosofía fenomenológica’ (...) aparece una sección que lleva el título ‘Fenomenología de la *protointencionalidad* (fenomenología de los instintos) (...) desarrollo de una fenomenología progresiva que se identifica con la ya mencionada noción de fenomenología constructiva, Fink destaca su carácter de análisis constructivo (*Aufbau-Analyse*) en contraste con el análisis desconstructivo (*Abbau-Analyse*) de la fenomenología regresiva. Frente a la fenomenología genética como teoría de las habitualidades y su protoinstitución –de las que se ocupa en un análisis regresivo–, la fenomenología progresiva o constructiva no considera tales sedimentaciones y su génesis porque carece de estos hilos conductores para el análisis.” R. J. Walton (2002), “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, p. 258.

²⁵ K. Marx, *MEF*, p. 142.

más alto grado de concreción trascendental, una personalidad de grado superior, una colectividad de sujetos que se reconocen recíprocamente, bien, desde su dignidad y su libertad, aunque posiblemente no en la afirmación de esta condición antropológica, bien, en una afirmación como defensa y resistencia.

Por esta vía la fenomenología permite la radicalización de los conceptos del materialismo histórico. Primero, o centralmente, el concepto de trabajo puede ser reconducido a su génesis en el esfuerzo, del que emana el yo como voluntad en o frente al mundo. El esfuerzo exhibe la estructura dialéctica de la pasividad y la actividad de la conciencia que despierta para sí, en una acción limitante y, al mismo tiempo, que rebasa las determinaciones naturales del propio cuerpo²⁶. Toda adquisición activa (como aprender a sumar) se sedimenta en un fondo pasivo, que tiene, sin embargo, una incidencia en las actualidades presentes, toda actividad deviene pasividad, y toda pasividad prefigura las formas de la actividad. La reactivación de sentidos sedimentados, como disposición activa del sujeto, permite la transmisión acumulativa de esa riqueza histórica que, en el lenguaje de Marx, contiene el género como producto evolutivo. La sensibilidad primaria, la necesidad y la urgencia del instinto, se historizan a través de la sensibilidad secundaria, que resulta ya de diferentes formas y niveles del trabajo generativo, en el que intervienen los otros mostrando al yo la esfera de su propia voluntad y las posibilidades de su ejercicio. En la sensibilidad secundaria el hambre deviene deseo, es instintualidad socializada, espiritualizada, proceso histórico de individuación²⁷, que, tanto en Marx como en Husserl, representa la universalización del animal humano, la condición productora de su cuerpo, a través de la producción de sus necesidades.

La conciencia es autoconciencia, conciencia de sí, que se constituye o autoconstituye en el trato (relación, distinción) que entabla con la naturaleza, en la primaria comprensión de ser humano en un mundo como algo que se apropia en

²⁶ “Hay un hacer sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza ‘activa’ frente a la ‘inerte’ de la resistencia.” E. Husserl, *Ideas II*, p. 306.

²⁷ “Esta historia de la conciencia (la historia de todas las apercepciones posibles) no se ocupa de la mostración de la génesis fáctica de apercepciones fácticas, o tipos fácticos, en una corriente de conciencia fáctica (...) Por el contrario, cada forma de apercepciones es una forma esencial y tiene su génesis según leyes esenciales, y por tanto está incluido en la idea de tal apercepción el que esta deba someterse a un ‘análisis genético’.” E. Husserl (2018), “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, trad. Ignacio Quepons, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 3, p. 119.

el trabajo. La correlación conciencia-mundo se concreta histórica o materialmente en el trabajo, y el trabajo, como forma básica de la socialidad, es concreción trascendental. La autoconciencia es, tanto en Marx como en Husserl, generativa, es decir, el sujeto consciente de sí es consciente de su mundo y su ser con otros: “El sujeto como espíritu, como persona, tiene autoconciencia o un yo (lo que es lo mismo); un alma no necesita tener autoconciencia. El sujeto, empero, no solamente se apercibe a sí mismo, sino también a otros sujetos, que, igualmente no sólo son, sino que también se aperciben a sí mismos”.²⁸ El enlazamiento monadológico desde el que se constituyen las personalidades de orden superior se extiende desde la estructura teleológica, genética, de la subjetividad que tiende al otro, y a lo otro en su propia realización.

El devenir secundario de la sensibilidad primaria podemos entenderlo como el proceso de desarrollo del yo encarnado, evolución de la existencia desde la vida y, como tal, se deja describir a través de actos de apropiación, constitución y vivencialidad de la carne, en la que esta se constituye como cuerpo del yo: “se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los procesos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida (...). No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia”²⁹. Todo comienza en la oposición, en el descubrimiento de la voluntad sobre el cuerpo que se expresa como esfuerzo, o como resistencia al impulso, detención de la fuerza instintiva de la carne, auto-control, o utilización del cuerpo, objetivación y cálculo que lo lleva más allá de sus posibilidades dadas: el esfuerzo es condición esencial del trabajo y la técnica, como la vida es condición de la existencia, ámbito de la producción y reproducción de necesidades. Por esto el cuerpo es la primera naturaleza con la que se relaciona el animal humano, el cuerpo es ya un primer producto histórico que, según Marx, deviene en la praxis laboral, en cuya fuente histórica, según Husserl, es posible situar el esfuerzo.

La sensibilidad secundaria tiene sedimentos de razón, y ya no es pura sensibilidad en el sentido hilético primario. Estos sedimentos de razón son los dejados por el transcurso de la experiencia del yo. La sensibilidad secundaria representa el momento histórico de la animalidad humana, el momento en el que las

²⁸ E. Husserl (2005), *Ideas II*, p. 404.

²⁹ Marx, K y F. Engels (2014), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Akal, p. 21.

adquisiciones intersubjetivas de sentido se asientan sobre el propio cuerpo, en la experiencia sensible más básica y la conducen valiceptivamente. El humano no sólo 'siente' calor, frío, urgencias y necesidades constantes, sino que estos sentimientos: el hambre, la sed, la necesidad de resguardo, son valorados de cierto modo y vividos, carnal, sensible, corporalmente, es decir, conforme a ese marco de valoraciones que pautan el agrado o el desagrado y que podemos entender ya como sensibilidad secundaria. El placer no es, en el animal humano, sólo la ausencia de dolor; el placer, en el humano, implica diversas formas y grados de 'dolor' sensible o espiritual. La sensibilidad secundaria revela la trama sentimental más compleja en la que transcurre la experiencia perceptiva, en su condición histórica, y esto vale también respecto del propio cuerpo, en cuanto objeto de la percepción del yo.

La participación del otro en la autoconstitución de esta esfera es fundamental, como un otro presente en el tejido de valores espirituales, o bien en el entretejimiento histórico de la necesidad primaria, en la apropiación del propio cuerpo. La peculiaridad antropogénica del trabajo, en Marx, radica en la doble producción que tiene como objeto la producción de lo que satisface la necesidad y la producción de la necesidad en cuanto tal. Esta estructura puede llevarse al fondo de la sensibilidad secundaria, en tanto orientación histórica de la sensibilidad, o condición esencial de la historización del cuerpo. La producción de necesidades humanas se funda en la dialéctica pasividad-actividad en la que se domestica el instinto, se orienta o dirige el impulso, o se socializa generativamente el impulso de socialidad.

El movimiento de resistencia, apropiación y desapropiación del haber del cuerpo es actividad del yo frente a su cuerpo, con él como un objeto otro. El humano orienta su necesidad en cierta dirección, la significa con otros, le da un sentido al hambre, a la sed; el yo es el que se impone sobre el impulso corporal, produciendo en su actividad la alteridad irreductible de su cuerpo.

Es necesario descender a las fuentes experienciales o a la génesis de sentido del cuerpo obrero, y como cuerpo alienado como condición histórico-material del sujeto de la revolución. El cuerpo explotado es materia de una naturaleza ya dada en el extrañamiento de un entorno disponible, pero sin valor³⁰, que es

³⁰ Nancy Fraser describe el proceso mediante el cual la moderna economía política sitúa la naturaleza más allá del ámbito del valor, aunque de ella, en cuanto proveedora de materias primas, dependa enteramente la producción. Ver N. Fraser, *op. cit.*, p. 53.

medio y condición del capitalismo. El «extrañamiento» es una alienación del vínculo esforzado del yo-obrero, implica una cosificación y deshumanización del esfuerzo en cuanto tal, su reducción a mera fuerza empeñada, no en la segunda naturaleza que produce la historia, sino en la satisfacción de las necesidades, urgencias, e impulsos más básicos, en la «naturaleza no-orgánica» de la que habla Marx. El vaciamiento del valor de la existencia obrera implica un vaciamiento del valor de la naturaleza como materia de la transformación productora, la reducción del cuerpo a una presencia maquinal, del esfuerzo a la pura fuerza del cuerpo obrero: “La producción produce al hombre no solo como mercancía humana (...) lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas.”³¹ La animalización del obrero es alienación del género porque incapacita al cuerpo explotado para el goce sensible e intelectual de la riqueza generativa de la humanidad³², porque al reducirlo a los límites de la subsistencia para la reproducción, que es en lo que consiste al fin la explotación, en la afirmación del cuerpo en la mera pervivencia, se confina al yo en una individualidad animal que está en el tiempo, pero no tiene historia, es decir, no participa del devenir histórico del género, por ello mismo la universalización del género humano es una meta de la revolución.

El sujeto de la revolución es sujeto encarnado en un cuerpo explotado, un cuerpo que no le pertenece, y su forma histórica concreta, su tendencia revolucionaria es tendencia a la apropiación del género, o reapropiación de su propia historia; esto es la universalización de la humanidad. Para Marx la conciencia obrera es la escisión que se produce en la unidad de los antagonismos sistémicos del capitalismo, y sus mecanismos reproductivos. La autoconciencia, como conciencia de clase, es ser-consciente: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real”³³, condición de una subjetividad concreta y genérica o generativa.

³¹ K. Marx, *MEF*, p. 154.

³² “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal”. K. Marx, *MEF*, p. 139.

³³ Marx, K y F. Engels (2014), p. 21.

4. Género y generatividad. Revolución de la antropología filosófica

El foco de la teoría de la revolución está en el género humano; la meta de la revolución es la universalización de la humanidad, la restitución universal de los valores humanos, y no solo como privilegio o coto de un estrecho sector del mundo: “La afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.”³⁴ ¿Qué es la esencia humana? ¿Cómo describir científicamente el género? Es posible reducir el género a la fuente fenomenológica de su sentido en la generatividad, el movimiento intergeneracional, histórico, en el que se integra la masa heredada como materia y sustrato sensible de la individuación; por esta vía se restituye al individuo como centro de los procesos vitales o económicos. Los procesos vitales del humano son procesos económicos, de domesticación de la naturaleza instintual del cuerpo propio, en esto consiste la producción de necesidades con que comienza la historia de la animalidad humana. La generatividad es humanización de la animalidad humana. La determinación del instinto en el animal mantiene su vida en la pendulación continua de la necesidad y la satisfacción, de modo tal que el instinto explica la correspondencia entre la urgencia y su alivio, más o menos en el sentido en que von Uexküll se propone el *Bauplan*³⁵. El «plan constructivo» es otra forma de decir instinto y teleología en filosofía de la vida, la unidad de tendencias orgánicas y de la sensibilidad que se actualizan desde el género. “La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad animal. Justamente, y solo por ello, es él un ser genérico.”³⁶ La actividad vital consciente es la existencia del yo como sujeto que está en el mundo dándose un sitio reflexivo en él. La auto-reflexión o autoconsciencia (actividad vital consciente) es una determinación estructural (teleológica) de la vida trascendental y tiene un sustrato o fondo sensible: la vitalidad de la conciencia como su condición originaria y su determinación material, corpórea.

³⁴ K. Marx, *MEF*, p. 144.

³⁵ “El estudio de los seres vivos es una ciencia natural pura y tiene un único objetivo: investigar los planes de construcción [*Baupläne*] de los seres vivos, su origen y su prestación [*Leistung*] (...) El plan de construcción no es una cosa material, sino el conjunto de las relaciones inmateriales entre las partes del cuerpo de un animal” J. von Uexküll (2023), *Teoría de la vida*, trad. Enrique Salas, Buenos Aires, Cactus, p. 9.

³⁶ K. Marx, *MEF*, p. 142.

La aguja de hueso tiene para nosotros un sentido en la medida en que podemos remitir su imagen a un conjunto de acciones en las que ese objeto es lo que es, a través de movimientos como enhebrar o ensartar, zurcir, etc.³⁷ Esto quiere decir que se aprende el mundo a través de las capacidades del propio cuerpo. El sujeto aprende a reconocer objetos en sus valores de uso, pero lo hace a medida que reconoce en su cuerpo capacidades de empleo de dicho objeto. El mundo de las cosas se descubre a través de las capacidades activas del yo. Esas capacidades han sido también históricamente educadas, guiadas y perfeccionadas a través de un movimiento de generaciones tras generaciones, un movimiento de transmisión, de comunicación de lo inmaterial que se acumula para el género, por eso el humano se sitúa primero como ser genérico y luego como ser específico, porque se apropia lo que es –del haber de su cuerpo– desde el género, desde la herencia. El género no es un sustituto conceptual de la especie; la especie es lo que define al animal y que corresponde a un género, pero en sentido formal primero es la especie y luego el género; en el humano, por el contrario, es el género lo que define la posición del animal humano, también dentro de su especie, y esta determinación de la posición específica del ser genérico en la especie se comprende como un modo de individuación, como «humanización» de la masa del instinto y la herencia histórica de la tradición.

Lo que Marx pone a la base del género es un continuo evolutivo y acumulativo de experiencia que pre-forma los modos de orientación vital de toda generación futura. La masa hereditaria es el resultado de la evolución. Por su parte, para Husserl, la generatividad es el movimiento histórico de autoconstitución de las personas y las personas comunitarias en el mundo³⁸. La vida trascendental

³⁷ “El despertar es una pasividad; el significado despertado está, pues, pasivamente dado, del mismo modo que cualquier otra actividad sumida en la oscuridad, despertada asociativamente, aflora inicialmente de modo pasivo como un recuerdo más o menos claro. Como en éste, también en la pasividad aquí en cuestión lo pasivamente despertado ha de volver a transformarse retrospectivamente (...): es la capacidad de la reactivación primigeniamente propia de cada ser humano como ser parlante.” E. Husserl (2019), “La cuestión del origen de la geometría”, trad. Rosemary Rizo Patrón de Lerner, en *Textos Breves (1887-1936)*, A. Serrano de Haro y Antonio Ziri6n Quijano (coords.), Salamanca, Sígueme, p. 690.

³⁸ “Permítanme enfatizar que el propio Husserl no formula explícitamente una dimensión de la fenomenología como generativa. Pero partiendo de la amplia gama de textos que discuten “problemas generativos”, problemas o cuestiones que nos hemos topado (...) creo que la formulación de esta dimensión como fenomenología generativa no sólo se justifica, sino que se requiere.” (A. J., Steinbock (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 257.) Roberto Walton, quien se enfoca en las descripciones de los modos de transmisión e integración de la masa hereditaria, como principio de individuación del sujeto, en lugar de una fenomenología genética, describe

encuentra un punto de concreción evolutiva, si se quiere, en las personalidades sociales de orden superior, en la familia, lo mismo que en el Estado democrático. La socialidad es humanizante, aunque esto no resuelva la tensión individuo-sociedad, que reposa en el fondo de cada vínculo visto como un campo emotivo históricamente complejo. Cada individuo concentra en sí mismo, según Husserl, los valores del todo social que habita y de los mundos que le preceden. Brazos espirituales nos unen con Platón, pero, en tal caso, también con los indios de la Amazonia o los bereberes, o los explotados del mundo. Marx pone el género en el fin de la historia como prehistoria, o en la génesis de la historia como auténtica forma de realización humana, el comunismo; Husserl pone la generatividad como marco comprensivo último de la estructura teleológica de la vida de conciencia, que tiende a otros, en la realización y apropiación del mundo, que vive consigo y con otros a través de orientaciones de sentido cuyo asiento es posible describir científicamente: “La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas (...) y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza.”³⁹ La generatividad sería, pues, la raigambre activa del género, el movimiento de individuación histórica por el que los sujetos auto-conscientes se reconocen en un mundo entre los otros, reconocen a los otros como sus pares, pero no sólo en el modo animal de la reproductividad (también oikológica en un nivel básico), sino en el modo propiamente humano de la libertad.

La generatividad es el tejido vivo de la masa hereditaria del individuo desde la que constituye su identidad y su cuerpo con otros y para otros, es el movimiento vivo de la historia visto desde la perspectiva del sujeto concreto, desde sus necesidades más básicas y la producción de su satisfacción. La historización del instinto es el primer hecho histórico: “La primera premisa de toda existencia humana es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir (...) El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción

este procedimiento como un análisis constructivo, recurriendo a los términos de Fink, quien tenía esta tarea encomendada. El análisis constructivo parte del instinto, y la estructura del impulso, en una “Fenomenología de la proto-intencionalidad.” Lo interesante de este procedimiento es que Walton mismo sitúa ahí la raíz de la teoría de la intersubjetividad en un nivel trascendental. No tiene que anejarla como recapitulación de Husserl (lo que sí busca Steinbock), sino que pone el análisis constructivo en la base de la filosofía social, en los temas mismos de lo protohilético en la génesis de la percepción, o del yo de la percepción, en la preorientación de la estilística individual o individualizante. (Ver, Roberto J. Walton (2002), “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, p. 258.

³⁹ K. Marx, *Ideología alemana*, ed. cit. p. 25.

de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades.”⁴⁰ La historicidad es la esencia de un animal que no sólo está en el tiempo, sino que se da una dirección en el porvenir, una dirección que implica todo lo precedente: “Sentido de la Historia, sentido de la historicidad del yo individual en el seno de la intersubjetividad que aún no ha despertado, o que lo ha hecho sólo en algunos individuos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general”⁴¹. El despertar es cumplimiento de una posibilidad o potencia latente en el sujeto autoconsciente y capaz de dejarse guiar por motivos de razón; se diría que es un despertar a través del género, una forma de autoconsciencia en la que el sujeto reconoce o se reconoce en un sitio histórico concreto, en su referencia a una humanidad precedente y a una humanidad futura.

El fundamento material del género es la estructura trascendental de la teleología inmanente que unifica las múltiples tendencias, impulsos y la vida instintual en la que emerge o desde la que se autoconstituye el yo, primero, en su condición corporal, como ‘yo puedo’ (yo hago – yo puedo), esto es, yo de la voluntad. La vida anímica tiende a su constitución como vida egoica, como un yo activo, que despierta en los actos de la voluntad. Dicho de otra forma, el primer yo es el «yo-puedo», la vida trascendental tiende (teleológica o instintualmente) a concretarse en esta primera forma, la de un yo de la voluntad que, desde ese nivel tiende a concretarse como voluntad auténtica, o de autenticidad, como un «yo-puedo» racional o libre, que se determina o autodetermina por motivos de razón y no por la mera fuerza del impulso o el hábito: “La voluntad en el yo verdadero y la voluntad de una verdadera comunidad, la de una verdadera Humanidad, son voluntad en sentido «auténtico»”⁴². La autenticidad reposa sobre la universalidad que comprende a la humanidad como género.

El sujeto comunitario es el ser humano, la individualidad que suscita el género. El género es el resultado de la historicidad que es generatividad, movimiento de transmisión, pero, sobre todo, de apropiación de contenidos que funcionan como principio de individuación: “Es solo la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre.”⁴³

⁴⁰ K. Marx, *Ideología alemana*, ed. cit., p. 22.

⁴¹ E. Husserl, “Teleología”, trad. cit., p. 7.

⁴² *Ídem*.

⁴³ K. Marx, *MEF*, p. 143.

El trabajo alienado –enajenación de su propio cuerpo y de la temporalidad de su vida– lo desenchaja del proceso histórico de creación y vinculación con la naturaleza. Solo es posible mistificar el concepto de alienación, si se pasa por alto la crítica del concepto de género, donde arraiga la teoría marxiana de la conciencia.

Por esto la alienación de la existencia, o la deshumanización del trabajo en el capitalismo consiste en un extrañamiento del género para el individuo, que se opone como categoría abstracta a lo social, a una colectividad también abstraída de las subjetividades concretas en cuya actividad se funda. Se trata de la negación del sujeto de los procesos económicos, en cuanto sujeto de una voluntad productora, o vida genérica. Esa voluntad productora se entiende libre respecto de la necesidad física u orgánica, y, para Marx, la producción es o implica una liberación de la necesidad. Esa producción, en términos fenomenológicos, puede entenderse también como apropiación, dimensión existencial por la que el cuerpo deviene propiedad y haber objetivo del yo, cosa entre las cosas desde su peculiaridad autosintiente, etc. El trabajo no es mediación entre el individuo y la naturaleza, sino el modo de producción humana de la naturaleza, concreción histórica del género.

La alienación del género es alienación de la naturaleza, pues el capitalismo “Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana.”⁴⁴ La esencia humana, se entiende ahora, es el género, la concentración de los valores históricos de la especie, la naturaleza histórica y universalmente producida por el animal humano. Para Marx, lo social es la sociedad más los modos de producción de la naturaleza o de relación básica con el entorno; en el capitalismo, ese todo aparece ya deshumanizado; mientras, para Husserl, la sociedad es la unidad monadológica de individuos, como sujetos trascendentales que tienen un mundo; ese mundo común es el primer interés que aglutina a las comunidades consanguíneas y territoriales; para Husserl la sociedad es la sociedad más su mundo y, en su mundo, sus modos de praxis científica, valorativa y práctica. La unidad de la conciencia es la condición esencial del mundo humano que, antropológicamente, no se disgrega en niveles económico, político y religioso, sino que propicia un continuo flujo entre dimensiones existenciales y experienciales.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

La revolución es menos una meta que un inicio, el punto de arranque de la historia, respecto de la historia como lucha de clases que es más bien prehistoria. La historia que inicia con la revolución es historia auténtica o de una sociedad auténtica. La autenticidad, en este sentido, remite indefectiblemente a la recuperación de aquello que el capitalismo enajena del sí mismo, los valores de su humanidad, lo que Marx llama, el género. La antropología filosófica no es solo una ciencia sino un programa, y es posible que sea en este punto donde el trascendentalismo husserliano alimente el idealismo marxiano sobre las bases genéticas a las que su teleología de la revolución no descende, pues Marx está concentrado en la recuperación del futuro (la revolución) que el capitalismo nos arrebató, la historia, todo lo que viene después de la abolición de la propiedad privada; a Marx le importa el futuro. El género, para Marx, no responde sólo a la descripción de la peculiaridad animal del humano, sino a la idea meta de la historia; la universalidad de la condición humana es algo no dado de suyo, sino que debe alcanzarse desde el estado de naturaleza y antagonismo en el que se encuentra originariamente el animal humano.

Conclusiones

La teoría trascendental del género humano es tarea de fundamentación de la teoría de la revolución y centro crítico de la antropología filosófica. Se trata de la defensa científica de la filosofía de la individualidad concreta explotada, es decir, de la conciencia revolucionaria. La antropología filosófica es entonces momento fundamental de la teoría de la revolución, al proveer un concepto de subjetividad y «racionalidad fuerte»⁴⁵, de conciencia revolucionaria. Por un lado, a través de la restitución del derecho epistemológico del sujeto de los procesos histórico-materiales que integran la vida económica, pero también cultural y estética en un sentido amplio; por otro lado, al aportar una teoría de la sensibilidad como

⁴⁵ El modelo antropológico-trascendental que funciona como trasfondo de esta idea fenomenológica fundada de revolución, es el concepto de «racionalidad fuerte» que está en el núcleo de la antropología de Javier San Martín. Estas reflexiones atraviesan un camino por ese modelo roturado: “Hoy en día podemos decir que lo que Husserl buscaba como base fundamental de su ética era una correcta antropología filosófica, es decir, una antropología que se hiciera cargo de la totalidad de la experiencia humana, de la *lebendige Subjektivität*, no sólo de un aspecto o nivel”. (J. San Martín (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, p. 309.)

núcleo material, esencial o eidético de la vida económica, el cuerpo esforzado y el cuerpo hambriento. La fenomenología trascendental reduce o reconduce el concepto marxiano de naturaleza a su fuente de sentido en la estructura de la sensibilidad humana y en el sustrato de su materialidad autosintiente, el instinto filosóficamente comprendido como estructura teleológica de la vida (a la existencia). La trayectoria de Husserl a Marx es, por así decir, de ascenso, desde el sustrato material de la vida, hasta la plenitud individual de la existencia, y ese es el recorrido científico de la antropología trascendental, o fenomenología que reconduce la vida humana como vida auto-reflexiva a sus estructuras pre-egoicas y vitales en el instinto. Es posible avistar dos vías de despliegue de esta antropología trascendental, una hacia la teoría de la revolución desde la restitución del sitio del sujeto económico, como individualidad concreta; otra, hacia la filosofía de la vida como teoría del instinto o fundamentación material del idealismo revolucionario. Hasta aquí solo se hacen visibles algunas de las vetas críticas de esta antropología, como filosofía de la vida, y de la revolución.

Referencias bibliográficas

- DESCOLA, P. y GILSON, E. (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.
- FRASER, N. (2023), *Capitalismo canibal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI.
- GODELIER, M. (1981), *Instituciones económicas*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Anagrama.
- HUSSERL, E. (2019), “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional”, trad. Rosemary Rizo Patrón de Lerner, en *Textos Breves (1887-1936)*, A. Serrano de Haro y Antonio Ziriñ Quijano (coords.), Salamanca, Sígueme, pp. 683-707.
- (2018), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo.
- (2018), “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, trad. Ignacio Quepons, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 3, p. 99-107.
- (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana 42, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer.
- (2006), *Investigaciones lógicas I*, trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza.

- (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE.
- (1997), “Teleolog6a”, trad. Agust6n Serrano de Haro, en *Daim6n. Revista de filosof6a*, No. 1, pp. 5-16.
- LANDGREBE, L. (2017), “El problema de la teleolog6a y la corporalidad en la fenomenolog6a y en el marxismo”, trad. No6 Exp6sito Roperero, en *Acta Mexicana de Fenomenolog6a. Revista de investigaci6n filos6fica y cient6fica*, No. 2, UAEM6x, pp. 93-121.
- MARX, K. (2013), *Manuscritos de econom6a y filosof6a*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- MARX, K y F. ENGELS (2014), *El fetichismo de la mercanc6a (y su secreto)*, trad. Luis Andr6s Bredlow, Logro6o, Pepitas de calabaza.
- (2014), *La ideolog6a alemana. Cr6tica de la nov6sima filosof6a alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alem6n en las de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roc6s, Madrid. Akal.
- (1987), *Miseria de la filosof6a. Respuesta a la filosof6a de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Mart6 Soler, M6xico, Siglo XXI.
- MEILLASSOUX, C. (1990), *Antropolog6a de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, trad. Rafael Molina, M6xico, Siglo XXI.
- NEGRI, A. (2001), *Marx m6s all6 de Marx*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal
- SAN MART6N, J. (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.
- (1994), *La fenomenolog6a como teor6a de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED.
- STEINBOCK, A. J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- VON UEXK6LL, J. (2023), *Teor6a de la vida*, trad. Enrique Salas, Buenos Aires, Cactus.
- WALLERSTEIN, I. (2016), *El capitalismo hist6rico*, trad. Pilar L6pez M6nez, M6xico, Siglo XXI.
- (2005), *An6lisis de sistemas-mundo: una introducci6n*, trad. Carlos Daniel Schroeder, M6xico, S. XXI.
- WALTON, R. J. (2002), “Instintos, generatividad y tensi6n en la fenomenolog6a de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, pp. 253-292.

Recibido 30-05-2024

Aceptado 11-10-2024