

LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO EN MARX Y EL PRINCIPIO DE NECESIDAD. CONSIDERACIONES SOBRE VULNERABILIDAD Y JUSTICIA

THE CONCEPTION OF THE BODY IN MARX AND THE PRINCIPLE OF NEED. CONSIDERATIONS REGARDING VULNERABILITY AND JUSTICE

Manuel APARICIO PAYÁ*

Universidad de Murcia

RESUMEN: En la primera parte de este trabajo analizo los rasgos que definen el paradigma del cuerpo desarrollado por Marx. Señalo también algunas reflexiones contemporáneas sobre el cuerpo que pueden ser entendidas en relación con dicho paradigma. En una segunda parte, analizo su caracterización económica del cuerpo a partir de la idea de necesidad, argumentando que en Marx se da una concepción normativa del cuerpo y estableciendo una relación con el principio de necesidad. Finalmente, me centro en algunas aportaciones de teóricos actuales de la justicia que han reflexionado sobre la aplicación del principio de necesidad en el ámbito de la asistencia y el cuidado del cuerpo.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo, Marx, praxis, trabajo, principio de necesidad, vulnerabilidad

ABSTRACT: In the first part of this paper I analyze the features of Marx's paradigm of the body. I also point out some contemporary reflections on the body that can be understood in relation to this paradigm. In a second part, I analyze its economic characterization of the body based on the idea of necessity, arguing that in Marx there is a normative conception of the body which establishes a relationship with the principle of need. Finally, I focus on some contributions from current justice theorists who have reflected on the application of the principle of necessity in the field of assistance and body care.

* Profesor asociado del Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. Facultad de Filosofía. Edificio Luis Vives, Campus de Espinardo, 30100, Murcia. E-mail: manuel.aparicio@um.es

KEYWORDS: Body, Marx, praxis, work, principle of need, vulnerability

1. Introducción

En el pensamiento contemporáneo se produjo, en el siglo XIX, un auge de los estudios teóricos sobre el cuerpo humano. En la segunda mitad del siglo, el paradigma naturalista del cuerpo humano, que lo concibe como realidad natural *animal*, recibe un importante espaldarazo con la teoría evolucionista de Darwin. Se dio a conocer el mecanismo natural que permitió el surgimiento filogenético del cuerpo humano en su dimensión *animal*. Esta renovada visión naturalista del cuerpo quedó completada con los estudios embriológicos de Haeckel, siendo finalmente Gegenbaur quien construirá su descripción anatómico-fisiológica (Laín, 1989: 19-20).

A esta renovada comprensión ontológica del cuerpo humano se unió una nueva perspectiva de estudio, procedente del campo de las ciencias humanas o sociales, que cuestionó la exclusiva pertenencia del cuerpo al ámbito de la *naturaleza*. Karl Marx fue pionero en la introducción de esta concepción social del cuerpo. Su paradigma del cuerpo humano, complementaria al mero naturalismo¹, tuvo una notable influencia en los estudios sobre el cuerpo del siglo XX (Turner, 1989). De acuerdo con él, el ser humano no solo produce y reproduce su cuerpo de modo natural, como mero *animal*, sino que, por su vinculación social e histórica con otros seres humanos, transforma y humaniza su cuerpo. Éste no queda moldeado únicamente por mecanismos naturales; también queda a expensas de una transformación socio-histórica², cuyo resultado es la conversión de la corporeidad animal en cuerpo *humano*.

En este trabajo analizo los rasgos del paradigma marxiano del cuerpo, reflejando también la actualidad de su planteamiento. También resalto su acercamiento económico al cuerpo humano, que tiene su raíz antropológica en su carácter de *cuerpo necesitante*. Argumento que se deriva en Marx una concepción

¹ Marx conoció y tuvo en cuenta el paradigma naturalista darwiniano como fuente de inspiración para elaborar su teoría (Schmidt, 1977: 41).

² «La historia natural y la historia humana constituyen para Marx una unidad en la diversidad. Con ello no resuelve la historia humana en la historia natural ni la historia natural en la historia humana» (Schmidt, 1977: 41).

normativa del cuerpo (cómo debe ser tratado³ para alcanzar el desarrollo de sus potencialidades) fundada en la noción de cuerpo *deshumanizado/humanizado*.

Pondré de relieve la existencia de una conexión relevante entre esta caracterización del cuerpo y su principio de justicia distributiva. Finalmente, exploraré algunas de las repercusiones de este principio normativo en autores recientes que se han ocupado de tal aplicación en el ámbito de la asistencia y el cuidado del cuerpo.

2. El cuerpo como realidad natural transformada

En este apartado señalo los rasgos básicos de la concepción marxiana del cuerpo. Trataré de mostrar la influencia de dicho paradigma en planteamientos filosóficos actuales, lo que muestra cierta productividad de su concepción.

2.1. La transformación del cuerpo mediante el trabajo

Pese a su ineludible dimensión natural-biológica, la idea del cuerpo en Marx es irreductible al naturalismo. El cuerpo del ser humano no queda encerrado en la naturaleza, desborda la pura animalidad, convirtiéndose en naturaleza *humana*. En él se anudan la dimensión natural y la socio-histórica. Su teorización del cuerpo se sustenta en la serie de conceptos que están a la base de su antropología: naturaleza, sociedad, historia y praxis (Guijarro, 1975; Barrera, 2011; Sossa, 2009). Aunque Marx reconozca que la causación natural abre la serie de transformaciones socio-históricas del cuerpo, no considera que ambos tipos de cambio estén situados en un mismo plano. Su recurso a las aportaciones de la descripción teórico-naturalista del cuerpo, que lo concibe de un modo objetivista y que remite a una causalidad externa, no impide que Marx también reconozca, complementariamente, la existencia de un acceso práctico e interno al cuerpo, dependiente de la socialización del trabajo producida históricamente, que contribuye a modificarlo al interactuar dialécticamente con su dimensión natural. La novedad de su paradigma está en que no solo rehúye el reduccionismo naturalista, al situar al cuerpo, complementariamente a su dimensión natural, en el campo socio-histórico; también está en su puesta de relieve, más allá de su

³ Este deber ser no es abstracto, sino que está dialécticamente unido al ser que se configura históricamente en el utópico *reino de la libertad* (Prior, 2004: 189-192).

contemplación, de las posibilidades de transformación interna ofrecidas por la praxis.

Como indica en los *Manuscritos*, frente al idealismo hegeliano, que pone el foco en la conciencia, el ser humano es un ser vinculado con la naturaleza a través de su cuerpo. Su cuerpo es una parte de la naturaleza, y la naturaleza, necesaria para el cuerpo material viviente, está ya siempre integrada en su cuerpo, es el *cuerpo inorgánico* del ser humano:

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, 1985: 111).

Se requiere del intercambio metabólico continuo entre cuerpo humano y naturaleza para mantener al organismo con vida. El ser humano, en virtud de su cuerpo, presenta un conjunto de *necesidades*, materiales y no materiales, que han de ser satisfechas socialmente, recurriendo exteriormente a los objetos que proporciona la naturaleza. Por medio del trabajo se produce dicho intercambio, permitiendo al ser humano satisfacer sus múltiples necesidades. El trabajo implica no solo una apropiación de la naturaleza sino también su transformación. Es también la vía de acceso y transformación interna del cuerpo, ya que, según Marx, la transformación de la naturaleza, realizada corporalmente, repercute sobre el propio cuerpo que realiza el trabajo:

El trabajo es, ante todo, un proceso entre el hombre y la naturaleza. [...] Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporalidad, los brazos y piernas, la cabeza y la mano, a fin de apropiarse las materias en una forma útil para su propia vida. Al mismo tiempo que, mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma su propia naturaleza (Marx, 2008: 215-216).

En la praxis transformadora-humanizadora de la naturaleza, mediante la mediación de las capacidades naturales (físicas, sensitivas, intelectuales y volitivas) que supone el trabajo, se produce también la transformación humanizadora del cuerpo y la conversión de tales capacidades naturales en capacidades *humanas*:

El hombre se apropia de su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana* (Marx, 1985: 147-148).

En *El Capital* vuelve a insistir Marx en el carácter humano del trabajo, a diferencia del animal, como resultado del esfuerzo corporal, físico y mental con el que opera en la naturaleza (Marx, 2008: 216). Esta transformación social del organismo humano no supone únicamente una transformación estructural del cuerpo como objeto natural vivo; también constituye una transformación de las capacidades físicas, perceptivas, cognitivas y volitivas que residen en él, configuradoras de la subjetividad individual⁴. Por otra parte, el trabajo también puede focalizarse en el propio cuerpo, como ocurre con el trabajo médico o el tecno-científico. El desarrollo de las fuerzas de producción, tema tratado en los *Grundrisse*⁵, constituye la base social para ampliar los límites de una transformación consciente e interna del cuerpo. El cuerpo humano se torna objeto de la praxis, a la vez que la praxis es realizada desde el conjunto de capacidades arraigadas corporalmente, lo que, en conjunto, contribuye a su transformación.

En la concepción de Marx, la naturaleza es transformada por el trabajo, organizado socialmente, dependiendo del momento histórico vivido y de las relaciones sociales de unos individuos con otros. El cuerpo del ser humano, parte de la naturaleza, está sujeto a la influencia de las relaciones sociales que se dan en cada momento histórico. Por eso mismo, el cuerpo del ser humano es una realidad natural que, en virtud de los procesos de cooperación social que

⁴ La lectura fenomenológica de Marx por Michel Henry interpreta la praxis corporal, afectiva y material que implica el trabajo viviente como actividad fundamental del sujeto. Desde esta visión, el trabajo es individual, subjetivo, vital, a diferencia del trabajo abstracto realizado en el intercambio económico. El cuerpo es, desde esta lectura, actividad subjetiva viviente (Díaz, 2017). En todo caso, consideramos que la concepción marxiana del cuerpo recoge la doble dimensión del cuerpo, objetiva y subjetiva.

⁵ En los *Grundrisse* también refleja Marx la modificación del cuerpo: «Es claro que en la nutrición, por ej., que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre» (2007: 11).

conlleva el trabajo⁶, se transforma a sí misma, convirtiéndose en cuerpo social, en cuerpo *humanizado*⁷. Marx concibe al cuerpo como fundamento natural de la historia humana, junto al resto de las condiciones naturales. Sin dicha condición natural no podría estar el ser humano abierto a procesos sociales e históricos. No obstante, Marx no lo contempla como condición inmutable:

El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. [...] Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres (Marx, 1974: 19).

La historia humana, para Marx, es la sucesión de los diferentes modos de producción encaminados a transformar la naturaleza. En tanto que dicha transformación abarca también al propio cuerpo, éste queda concebido como realidad *históricamente transformada*.

La concepción del cuerpo que defiende Marx supera la dicotomía naturaleza-sociedad. El cuerpo del ser humano se constituye a partir de las relaciones de interacción dialéctica entre lo natural y lo socio-histórico. El trabajo, social e históricamente condicionado, depende del cuerpo humano y, a su vez, abre el camino a su modificación.

2.2. Actualidad del paradigma marxiano del cuerpo

Este paradigma sigue iluminando algunas reflexiones actuales sobre el cuerpo. A modo de ejemplo, señalo las siguientes:

a) Aunque el pensamiento de Marx sobre el cuerpo está alejado de la cuestión de la diversidad funcional, se han extraído de él algunas implicaciones relevantes para comprenderla. No cabe entender el cuerpo con diversidad funcional como

⁶ «El hombre es, [...] un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí» (Marx, 2007: 4).

⁷ «El hombre, sin embargo, no es solo ser natural, sino ser natural *humano*» (Marx, 1985: 195).

una realidad puramente *natural* (bio-psicológica), al margen de las condiciones sociales y de los procesos históricos. El cuerpo con diversidad funcional debe ser concebido de forma más adecuada como naturaleza *humanizada*. En este sentido, el sociólogo Paul Abberley, siguiendo a Marx, rechaza su carácter abstracto:

En mi propio caso, si yo hubiera nacido unos años antes –previo a los sistemas de respiración asistida–, habría muerto; si hubiera nacido unos años más tarde, la llegada de técnicas de vacunación efectivas habría hecho improbable que contrajera la enfermedad. En vista de esto y de contribuciones similares, llegué a entender mis propias discapacidades en términos de una conjunción única de factores (Abberley, 1998: 35).

La vulnerabilidad física puede prevenirse, erradicarse o limitarse en sus efectos mediante la cooperación social. No se da en abstracto, tiene que contemplarse unida a la vulnerabilidad social. Señala J. Butler que «nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que este mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y con condiciones inorgánicas y vehículos de la vida» (Butler, 2017). Las creaciones socio-técnicas condicionan también el desenvolvimiento de los cuerpos con diversidad funcional en los distintos funcionamientos humanos desarrollados en el entorno social (Winner, 2007). Como bien señala Nussbaum, en relación a dichas personas, uno «de los dividendos del considerable control que ha logrado nuestra especie sobre su entorno es la capacidad de disponer de los medios para que estos miembros de la especie puedan participar en la vida social» (Nussbaum, 2007: 99).

b) Algunos autores (Buchanan *et al.*, 2002: 77-78) se han referido, a raíz de los desarrollos de la Genética, a la *colonización de lo natural por lo justo*. En la línea de lo anticipado por Marx, la expansión de lo social mediante el desarrollo científico-tecnológico conquista terreno a la naturaleza del cuerpo humano. El cuerpo, en su raíz genética, deja de entenderse como meramente dado y pasa a concebirse como realidad sujeta al control humano. Los activos naturales quedan en manos de la praxis, ingresando en el ámbito ensanchado de la justicia social.

El pensamiento transhumanista se ha apoyado en los desarrollos tecnocientíficos más recientes para –más allá de lo terapéutico– vislumbrar el mejoramiento de las capacidades naturales mediante la hibridación (Diéguez, 2017). En algunas de sus versiones, tiene la pretensión de suprimir toda forma de vulnerabilidad corporal, defendiendo incluso la creación de cuerpos *posthumanos*. Dejando al margen su valoración, podría entenderse según lo reflejado en el paradigma

marxiano. No obstante, desde la óptica marxiana podría aducirse: 1) En Marx no se da la concepción individualista asumida por gran parte de los defensores del transhumanismo. Para Marx el «individuo *es el ser social*» y la transformación de la base natural del ser humano no se da al margen de una transformación liberadora de las relaciones sociales. La acción conjunta de ambas es la condición que permite la autorrealización de los seres humanos⁸. Los defensores del transhumanismo asumen, sin suficiente justificación, que el biomejoramiento de los poderes naturales conducirá al establecimiento de relaciones sociales mejoradas, con la reducción o desaparición de los conflictos sociales (Diéguez, 2017: 156-157). 2) Pese a que Marx no considera que la base natural del cuerpo del ser humano y los poderes físicos y mentales radicados en ella sean inmutables, no por ello propugna una superación, en el devenir histórico, de la naturaleza interna. El trabajo directo sobre el cuerpo también «presupone un sustrato natural irreductible a determinaciones humanas y sociales» (Schmidt, 1977: 77). Lo que Marx propugna es la plena realización, en el marco social y en la naturaleza, del amplio espectro de dichas capacidades naturales *humanizadas*. La sustitución de una base natural humana por una base natural *posthumana* (o, al menos, ampliamente mejorada), además de abrir la relevante cuestión de las relaciones sociales entre ambas especies naturales (o entre humanos no mejorados y humanos mejorados), no eliminará el sustrato natural en esos individuos mejorados (o posthumanos), no anulará sus necesidades ni implicará el cese de la mediación mediante el trabajo para la apropiación exterior de una irreductible naturaleza. La Arcadia feliz vislumbrada por el transhumanismo no está exenta de reproducir situaciones conflictivas análogas a aquellas que se han configurado en la historia humana. 3) La apertura del supermercado genético y de otros supermercados tecnobiológicos para la transformación meliorista del cuerpo humano, además de ahondar en la mercantilización de los seres humanos, ya denunciada por Marx, en lugar de producir cuerpos emancipados, puede llevar a la elección inconsciente de cuerpos basada en prejuicios sociales o ideológicos (Diéguez, 2017: 162).

⁸ El análisis marxiano del trabajo enajenado pone de manifiesto una deshumanización de los funcionamientos humanos: «el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano se convierte en lo animal. Comer, beber, engendrar, etc. son realmente auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales» (Marx, 1985: 109).

3. Cuerpo necesitante: la caracterización económica del cuerpo

Otra novedad de la concepción socio-histórica del cuerpo humano aportada por Marx se refiere a su *caracterización económica*. El carácter social del cuerpo humano no radica únicamente en la posibilidad de su propia transformación por la praxis. En un sentido más primigenio, dicho carácter viene dado por su intrínseca *constitución necesitante*. Marx establece una conexión entre el cuerpo del ser humano, condición natural, y las necesidades que socialmente ha de satisfacer para su mantenimiento y reproducción. Tales necesidades le obligan a desplegarse exteriormente en una serie de objetos para poder alcanzar su satisfacción, con el fin de mantenerse vivo:

El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *naturaleza* fuera de sí, un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial (Marx, 1985: 194-195)⁹.

Por este carácter *necesitante* del cuerpo humano, puede decirse que éste es, aunque no exclusivamente, una realidad económica. No obstante, Marx rechaza una pura concepción económica de la necesidad, subordinando la economía, en la sociedad futura, a la riqueza antropológica de las “necesidades humanas” (Heller, 1986: 24-26).

El ser humano, como ser corpóreo, exterioriza sus capacidades físicas y mentales a través de la praxis para satisfacer la rica variedad de necesidades que tiene¹⁰.

⁹ Agnes Heller (1986) clarifica el concepto de necesidad en Marx. Recoge la distinción entre necesidades naturales («físicas» o «necesarias») y necesidades socialmente determinadas (necesidades sociales). Las necesidades naturales tienen que ver con la autoconservación vital. No obstante, el modo de satisfacerlas es también social, lo cual modifica la propia necesidad natural. Heller interpreta las «necesidades naturales» como límite existencial para mantener la vida, variable socialmente. Señala que, en *El capital*, concibe las «necesidades necesarias» como originadas históricamente y no relacionadas con la supervivencia, constituyendo la base de lo que se considera «normal» en una sociedad. En estas se incluyen las necesidades materiales (comida, ropa, etc.) y las no materiales (enseñanza, libros, etc.). Por otra parte, Marx considera que las necesidades materiales tienen que distribuirse, no así las espirituales o morales, que son individuales.

¹⁰ Heller (1996) cuestiona la distinción entre «verdaderas» y «falsas» necesidades. El peligro de tal distinción estriba en olvidar el carácter histórico, cambiante, de las necesidades, irreductibles a la mera supervivencia, y que el poder institucional determine cuáles deben considerarse «verdaderas» y ser satisfechas. Por otra parte, Heller propugna un límite ético en la satisfac-

El trabajo tiene, en su aspecto económico, varias dimensiones: una dimensión de producción de bienes y una dimensión de distribución de dichos bienes para el consumo, con vistas a la satisfacción de las necesidades. En lo que respecta a la producción, Marx denuncia que, en el modo de producción capitalista, el cuerpo humano de quien produce está dominado, explotado, cosificado y *deshumanizado*. Las relaciones de dominación, resultado del antagonismo de clases sociales, convierten al ser humano en *trabajador* sometido a la explotación económica, y reducen su cuerpo a mercancía. Esta cosificación económica del cuerpo lo transforma en un *cuerpo deshumanizado*, degradado en sus facultades físicas y espirituales. «La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía humana*, hombre determinado como *mercancía*; lo produce de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*» (Marx, 1985: 125).

En el consumo también se produce una deshumanización del cuerpo. En el capitalismo «las necesidades del trabajador se reducen solamente a la *necesidad* de mantenerlo *durante el trabajo* de manera que no se *extinga la raza de los trabajadores*» (Marx, 1985: 124). Esta deshumanización tiene que ver tanto con la reducción del ser humano a mero productor, como con las limitaciones que se le imponen en el acceso a la distribución de los bienes. Tal trato deshumanizador conlleva tanto una reducción en el consumo que debería poder satisfacer el abanico de necesidades humanas, como un angostamiento del cuerpo viviente hasta convertirlo en un cuerpo *sobreviviente*. La puesta de relieve de esta doble vía de deshumanización en la sociedad capitalista muestra que en Marx puede encontrarse una concepción normativa del cuerpo, en el sentido de que dicha deshumanización económica acerca al cuerpo humano a su condición meramente animal, alejándolo del pleno desarrollo de sus potencialidades humanas:

Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad *animal* para alimentarse (Marx, 1985: 150).

ción de las necesidades, siguiendo el imperativo kantiano de no instrumentalización del ser humano. El diálogo y la búsqueda del consenso sería el procedimiento político para el establecimiento de prioridades.

Los análisis del Marx maduro de los *Grundrisse* y de *El Capital* sobre el capitalismo aportan otros aspectos a esta concepción normativa del cuerpo, reflejada negativamente en su deshumanización. El obrero, a cambio de salario, ofrece «su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente» (Marx, 2008: 205). Un aspecto de deshumanización radica en que el trabajo «se convierte cada vez más en algo abstracto, indiferente, y se vuelve, más y más, una *actividad puramente abstracta*, puramente mecánica, y por ende indiferente» (Marx, 2007: 237). La mercantilización del ejercicio de las capacidades físicas y mentales inherentes al cuerpo humano genera en el obrero desinterés e indiferencia, pues le resulta ajeno a su plena realización humana. Otro aspecto de la deshumanización del cuerpo radica en la introducción de la máquina. Ésta, producto del pensamiento científico-técnico, no es un instrumento dirigido por el obrero. Es el obrero quien se subordina a la máquina, a una voluntad e inteligencia ajenas. Su cuerpo se convierte en un «accesorio vivo», una cosa manejada por la máquina (Marx, 2007: 432). Su uso aumenta la explotación del cuerpo del obrero, al aumentar el tiempo y la intensidad con que la fuerza de trabajo es usada (Marx, 2009: 511).

En esta radiografía de la sociedad capitalista de su época, en la que señala que las relaciones sociales están deshumanizadas, late el planteamiento normativo que expresara tempranamente en su *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, cuando defiende el imperativo categórico kantiano. Este mandato manifiesta el deber de no instrumentalización del ser humano, obligando a echar «por tierra cualquier tipo de relación que haga del ser humano un ser humillado, esclavizado, un ser abandonado y despreciable» (Marx, 2005). Esta lectura del pensamiento de Marx se extiende también coherentemente a esta consideración normativa del cuerpo humano como realidad constitutivamente necesitante.

El análisis macro-sociológico de Marx toma en consideración, aunque secundariamente, la vulnerabilidad física en conexión con fenómenos de vulnerabilidad social, como la explotación y la exclusión. La explotación afecta a cualquier persona que esté incorporada al mundo del trabajo. Le afecta hasta el extremo de que, sin condiciones adecuadas, puede llegar a producirle algún tipo de vulnerabilidad física: «Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce bellezas, pero deformidades para el trabajador» (Marx, 1985: 108). Marx también apunta al fenómeno de la exclusión laboral de ciertos grupos sociales. Aunque no señala expresamente a las personas cuyos cuerpos manifiestan la vulnerabilidad física, puede considerarse que también se refiere a ellos.

La exclusión laboral los sitúa fuera de los circuitos económicos, sometiéndolos además al control del poder de otras instancias sociales:

El pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente son *figuras* que no existen *para ella* [para la Economía política], sino solamente para otros ojos; para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.; son fantasmas que quedan fuera de su reino (Marx, 1985: 124).

En la *Crítica del programa de Gotha* asume, bajo la óptica de la transformación social propia del modo de producción socialista, «los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo». Marx considera que tales recursos no constituyen mera beneficencia pública, sino que responden a una obligación de justicia. Pretende evitar así que la no participación en el mundo productivo suponga su exclusión de la distribución social para el consumo, lo cual impediría, en principio, el logro de la satisfacción de las necesidades. Insiste, pues, en que la inclusión social de las personas con cuerpos vulnerables exige, como condición necesaria, su inclusión económica. Por otra parte, critica también la concepción formal de la igualdad burguesa, en la medida en que no tiene en cuenta las diferencias fácticas existentes –entre las cuales se encuentran las dotes naturales– entre los miembros de la sociedad. Dicha concepción reduce al ser humano a su condición unidimensional de *trabajador*, considerando que cada cual ha de obtener, en lo que se refiere a medios de consumo, aquello que, de modo equivalente, haya aportado en forma de trabajo. Este igualitarismo formal es rechazado por Marx, ya que no tiene en cuenta las asimetrías de capacidades naturales, ni tampoco otros aspectos sociales, que diferencian a unos individuos de otros. Por ello considera que, en la fase avanzada de la sociedad comunista, será necesario que se aplique un nuevo principio de justicia distributiva: «¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!». En el horizonte utópico que Marx traza de la sociedad comunista, apunta a una transformación *moral-política* del cuerpo humano. Dicha transformación hará, según Marx, que el ser humano, como ser corporal, quede liberado tanto de las necesidades que le impone la naturaleza¹¹ como de unas relaciones sociales deshumanizadoras, que repercuten en convertir al cuerpo humano en un *cuerpo sufriente*.

¹¹ Tal liberación no consiste en eliminar o desvincularse de las necesidades naturales, sino un dominio de las mismas que permita el libre desarrollo del ser humano, en consonancia con su condición natural y social (Schmidt, 1977: 158; Prior, 2004: 280-281).

4. Consideraciones actuales sobre el principio de necesidad

El principio normativo propuesto por Marx ha sido considerado por diferentes concepciones contemporáneas de la justicia como un criterio distributivo adecuado en relación a la asistencia y el cuidado de los cuerpos vulnerables. En esa consideración coinciden tanto los planteamientos comunitaristas de MacIntyre o Walzer como también, en mi opinión, el enfoque de las capacidades de Nussbaum. Una adecuada comprensión del mismo requiere abordar diversos interrogantes: ¿qué dificultades de aplicación presenta?, ¿qué se entiende por *necesidad*?, ¿son las mismas para todos los seres humanos o son variables? A continuación examino tales cuestiones:

1) Tanto MacIntyre como Walzer reconocen las dificultades de su aplicación. Marx refiere dicho principio de justicia al futuro utópico de una sociedad de la *abundancia*. En un contexto de relativa escasez solo cabría una aplicación imperfecta del mismo (MacIntyre, 2001: 154). Walzer señala la imposibilidad de determinar con claridad el orden de prioridad que debe establecerse entre diferentes necesidades o el grado en que cada una debe satisfacerse (Walzer, 1993: 77-78). A pesar de la enorme imprecisión de su aplicación, ambos autores consideran que la comunidad política no debe renunciar a él:

a) MacIntyre se ocupa extensamente de la vulnerabilidad antropológica. Respecto a la justicia debida a las personas con diversidad funcional, lo considera un principio necesario. Se apoya en la filosofía moral tomista para definir el grado de *necesidad extrema y urgente* (MacIntyre, 2001: 146-151). Este grado máximo de necesidad proporciona una razón sólida para actuar. Reconoce, sin embargo, que no existen normas para decidir cómo actuar en tales situaciones, correspondiendo a la razón prudencial determinarlo, de modo proporcional a la necesidad. No obstante, pone de manifiesto que no se puede calcular con exactitud cuánto hay que dar a quien se encuentra ante una necesidad imperiosa. Así pues, esta diferenciación entre necesidad y necesidad extrema y urgente supone una doble indeterminación: no queda claro dónde establecer la frontera de separación entre ambos grados de necesidad; tampoco queda determinada con total exactitud la proporción distributiva requerida en cada caso. Por tanto, la aplicación del principio de necesidad ante situaciones humanas que impliquen vulnerabilidad corporal necesita ser complementada con la intervención de la razón moral prudencial. Lo que pone de manifiesto MacIntyre es que la justicia en relación a personas con vulnerabilidad física/mental no se ajusta a cálculos de equivalencia entre lo dado y lo recibido. Por otra parte, MacIntyre considera que el principio

de necesidad requiere complementación: el criterio distributivo que supone dar «a cada uno según su contribución» debe ser complementario del principio de necesidad, permitiendo con ello garantizar la justicia tanto a los *independientes* como a los *dependientes*.

b) Walzer defiende una concepción compleja de la igualdad acorde con una multiplicidad de bienes (Walzer, 1993: 17) diversos que requiere ser distribuida aplicando una pluralidad de principios, con la finalidad de evitar la dominación social. El principio de necesidad solo se aplicaría en la esfera de la previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar. Considera que, de extenderse a otras esferas sociales en las que se distribuyen otro tipo de bienes, se caería en la dominación de los grupos de personas más necesitadas sobre otros grupos. Walzer mantiene una visión conflictivista de la sociedad, en cuyo seno pueden existir profundas tensiones para encajar la pluralidad de principios vigentes en cada momento histórico (Walzer, 1993: 328). Aun cuando es posible estar de acuerdo en su idea de la no-dominación, conviene tener en cuenta que la sociedad debería estar vigilante para que, en el equilibrio inestable característico del conflicto entre grupos que defienden diferentes principios de distribución, las personas socialmente más vulnerables no se vean relegadas en sus necesidades básicas y se garantice su igual dignidad, al menos, con unos «mínimos decentes».

c) Amartya Sen (1988) considera que, para captar el significado pleno de la necesidad de una persona con diversidad funcional, es necesario reformular dicho concepto en términos de *capacidades básicas*, es decir, aquello que tal persona necesita guarda una estrecha relación con aquellas cosas básicas que una persona sea capaz de hacer (desplazarse, satisfacer sus necesidades de alimento o alojamiento, participar en la vida social, etc.). La versión distinta del enfoque de las capacidades que Nussbaum desarrolla para abordar el problema de justicia relacionado con la vulnerabilidad corporal, puede entenderse como una forma de acotar la indeterminación presente en el principio marxiano. Tal acotación se produciría en un doble aspecto: 1) Del amplio abanico de las necesidades humanas, Nussbaum recorta los funcionamientos centrales que pueden desarrollar los seres humanos (lo que denomina *norma de la especie*), seleccionando normativamente aquellos aspectos que resultan fundamentales para una vida mínimamente floreciente (Nussbaum, 2007: 184-198); 2) En cada una de las capacidades básicas (salud, integridad física, afiliación, autorrespeto, etc.) fija un umbral mínimo, por debajo del cual se activaría obligatoriamente la justicia distributiva. Dada la diversidad corporal humana, puede darse el caso de que dos personas se encuentren igualmente por debajo del umbral mínimo y, no obstante, la distancia de

cada una a ese mínimo sea distinta, en el caso de que una de ellas tuviese algún tipo de diversidad funcional. Ambas tendrían desventaja, aunque en ésta sería mayor, porque de su constitución corporal se derivan lo que Nussbaum denomina *necesidades atípicas*, escasamente habituales, menos atendidas socialmente. En ese caso, dadas las diferencias en sus necesidades (incluyendo también aquí lo que Sen denomina el *problema de la conversión*, es decir, la mayor dificultad para transformar los recursos de que dispone una persona con necesidades atípicas en lo que dicha persona puede hacer o ser), podría decirse que la distribución «hasta el mínimo de la capacidad» incluiría en su seno la distribución «según la necesidad». Es decir, atendería tanto a aquella persona con necesidades atípicas como a aquella otra persona con necesidades comunes, al menos en el sentido de que «todas las capacidades tienen un aspecto material y requieren condiciones materiales» (Nussbaum, 2007: 184).

2) Una segunda cuestión relevante para determinar el alcance del principio marxiano se refiere a lo que se entiende por *necesidad*. Doyal y Gough (1994: 63-74) rechazan el relativismo y plantean una teoría de las necesidades que establece una diferenciación entre *necesidades*, de carácter objetivo y universal, y *aspiraciones*, de naturaleza individual. Las *necesidades* son objetivos universalizables, válidos para todos los seres humanos, que están vinculados a la prevención de daños graves. Por el contrario, las *aspiraciones* son objetivos derivados de preferencias o deseos individuales o culturales. Consideran que esta diferencia es normativa (Doyal y Gough, 1994: 74): si hay grupos humanos que tienen *necesidades* y, por tanto, resultan vulnerables a sufrir daños graves, existe una obligación moral de satisfacer tales necesidades; en el caso de las *aspiraciones* no existe tal obligación. Lo cual implica que ha de tenerse en cuenta que «las necesidades de un determinado ser humano (o población humana) tienen prioridad sobre sus preferencias (o deseos) y los de cualquier otro ser humano» (Riechmann, 1998: 18). Cortina (2005: 86-87) asume dicha prioridad proponiendo la distinción entre *exigencias de justicia*, ligadas a la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos, y *exigencias de bienestar*, correspondientes a los deseos múltiples dependientes de la idiosincrasia de cada individuo.

3) En tercer lugar, se plantea la cuestión de identificar cuáles son las *necesidades humanas*, lo que ha generado un debate entre los partidarios del universalismo y los defensores del carácter histórico-social, relativo, de las mismas. Walzer considera que no es posible establecer *a priori* ni el tipo de necesidades que debieran ser reconocidas ni los niveles adecuados de previsión de las mismas

(Walzer, 1993: 101). Concibe las necesidades como un fenómeno cultural que atañe al conjunto de la comunidad:

Solo su cultura, su carácter, sus nociones comunes pueden definir las «necesidades» que han de ser cubiertas. Pero la cultura, el carácter y las nociones comunes no son dadas, no operan de modo automático; en algún momento dado los ciudadanos deben discutir acerca del alcance de la previsión mutua (Walzer, 1993: 90).

Entiende que el principio distributivo de necesidad se referiría a aquello que cada sociedad y cultura, en virtud de sus condiciones históricas, reconoce. En último término, serían las decisiones políticas las que concretarían los detalles de la previsión social (Walzer, 1993: 77). La concepción de la previsión que sustenta una sociedad sería, pues, el reflejo de una concreta manera de concebir la vida en común y de entender el vínculo moral que representa el propio contrato social (Walzer, 1993: 93).

Por último, hay que tener en cuenta la diferencia entre necesidades y satisfactores (Doyal y Gough, 1994: 200). Los *satisfactores* son aquellos objetos, actividades y relaciones que satisfacen nuestras necesidades básicas. Dar a cada uno según sus necesidades queda sujeto también a la existencia de una variedad de satisfactores. Su selección entraña otro factor no desdeñable de complejidad que debe ser contemplado en la aplicación del principio marxiano de justicia en relación al cuidado del cuerpo.

Conclusiones

En el pensamiento de Marx se alumbra una novedosa concepción del cuerpo, con rasgos diferenciales respecto al paradigma naturalista desarrollado por el evolucionismo de Darwin. Ambos, junto al modelo hermenéutico nietzscheano, constituyen las grandes concepciones del cuerpo humano del siglo XIX.

Marx toma como referencia las aportaciones del naturalismo darwiniano para configurar, de modo alternativo, una concepción evolutiva del cuerpo humano, aunque ahora de corte histórico-social. En su concepción del cuerpo humano quedan anudadas dialécticamente su dimensión natural y su dimensión histórico-social, mediadas por la praxis. No abandona, pues, el naturalismo, al entender el cuerpo como base natural interna del ser humano; la novedad de su

planteamiento radica en que tampoco se reduce a él, ya que lo concibe desde la perspectiva de su carácter social e histórico: en la transformación histórico-social de la naturaleza externa producida por la praxis se produce también una transformación del cuerpo. El ser humano, ser corpóreo, ya no es entonces un ser meramente *animal*, debido a la humanización histórico-social. Este paradigma del cuerpo sigue mostrándose como un planteamiento productivo en las reflexiones actuales sobre el cuerpo, en relación a su vulnerabilidad y a su mejoramiento.

En la segunda parte del trabajo puse de relieve la condición necesitante del cuerpo, que constituye el fundamento antropológico de su caracterización económica del cuerpo. Tal caracterización conduce a una concepción normativa del cuerpo, fundamentada en la deshumanización de las capacidades naturales producida en contexto del capitalismo. Normatividad no abstracta, sino que, a través de la praxis emancipatoria, queda realizada al alcanzarse el reino de la libertad, según la utopía marxiana. En tal contexto, Marx sitúa su principio de necesidad. Recurriendo a diversos autores contemporáneos, deudores, en cierto modo, de este principio normativo, hemos pretendido mostrar que su aplicación en el ámbito concreto de la asistencia en la vulnerabilidad antropológica está justificada, aunque también es cierto que dicha aplicación encierra una importante imprecisión y complejidad, relacionada, a su vez, con la complejidad que conlleva la propia noción de necesidad. Pensemos que queda en manos del desarrollo de las capacidades morales su más adecuada aplicación en dicho ámbito.

Bibliografía

- ABBERLEY, PAUL (1998). «Trabajo, utopía e insuficiencia», en Barton, Len (comp.), *Discapacidad y Sociedad*, Madrid: Morata, pp. 77-96.
- BARRERA SÁNCHEZ, ÓSCAR (2011). “El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault”. *Ibero-fórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, Vol. VI, 11, pp. 121-137.
- BUCHANAN, ALLEN, BROCK, DAN W., DANIELS, NORMAN & WIKLER, DANIEL (2002). *Genética y justicia*, Madrid: Cambridge University Press.
- BUTLER, JUDITH (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona: Paidós.
- CORTINA, ADELA (2005). *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza Editorial.

- DÍAZ, MIRIAM (2017). "Subjetividad y trabajo viviente en la fenomenología de la vida de Michel Henry". *Cinta moebio*, 60: 254-267.
- DIÉGUEZ, ANTONIO (2017). *Transhumanismo*, Barcelona: Herder.
- DOYAL, LEN & GOUGH, IAN (1994). *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona: Icaria/FUHEM.
- GUIJARRO, GABRIEL (1975). *La concepción del hombre en Marx*, Salamanca: Sígueme.
- HELLER, AGNES (1986). *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Ediciones Península.
- (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona: Paidós.
- LAÍN, PEDRO (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid: Espasa-Calpe.
- MACINTYRE, ALASDAIR (2001). *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós.
- MARX, KARL (2005). *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (1985). *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1974). *La ideología alemana*, Barcelona/Montevideo: Grijalbo/Pueblos Unidos.
- (1971). *Crítica al programa de Gotha*, Madrid: Intergraf.
- (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, I*, México, D. F.: Siglo XXI.
- (2008). *El Capital*, I, vol. 1, México D.F.: Siglo XXI.
- (2009). *El Capital*, I, vol. 2, México D.F.: Siglo XXI.
- NUSSBAUM, MARTHA (2012). *Creando capacidades*, Barcelona: Paidós.
- (2007). *Las fronteras de la justicia*, Barcelona: Paidós.
- PRIOR, ÁNGEL (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- RIECHMANN, JORGE (1998). "Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir", en Riechmann, Jorge (coord.). *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid: Los libros de la Catarata.

- SEN, AMARTYA (1988). “¿Igualdad de qué?”, Ciclo Tanner de Conferencias sobre los valores humanos, Universidad de Stanford, 1979, en McMurrin, S. M. (ed.). *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona.
- SCHMIDT, ALFRED (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid: Siglo XXI.
- SOSSA, ALEXIS (2009). “Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber”. *Revista Cultura y religión*, Vol. 3, 1, pp. 172-190.
- TURNER, BRYAN S. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México: F.C.E.
- WALZER, MICHAEL (1993). *Las esferas de la justicia*, México: F.C.E.
- WINNER, LANDONG (2007). “Is There a Right to Shape Technology?”. *Argumentos de Razón Técnica*, 10, pp. 199-213.

Recibido: 10/8/2019

Aceptado: 1/12/2019

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

