

DOCUMENTOS

DEMARCAÇÕES

Número 4 / mayo 2016

João Quartim de Moraes

Sobre as “Origens da Dialética do Trabalho” *

Como “ajustar contas” com a dialética? Pelo fato mesmo de se propor este objetivo em *Origens da Dialética do Trabalho*, o prof. Giannotti obrigou-se a definir um método de estudo do método dialético. “Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciaremos ao estudo sistemático da questão. Se passamos pela história é porque... cumpre estabelecer... como Marx, no início de sua atividade científica, encaminhou o problema”¹ Ele distingue, portanto, um projeto maior, de dar “um balanço geral da dialética marxista”² e uma

Orígenes de la dialéctica del trabajo^{*} 1

PREFACIO

José Arthur Giannotti.

Para el hombre atento a la realidad y a las ideas de nuestros días se le ha vuelto casi imposible escapar a un ajuste de cuentas con la dialéctica. Es difícil resistir a la fascinación de un concepto tan usado y, por eso mismo, fuente de tantas ambigüedades y de tantos malos entendidos. Pero detrás de ese abuso ¿no se esconde un intrincado problema, merecedor de mayor atención? Si el pensamiento dialéctico está cada vez más fuera de moda en las ciencias naturales, en las ciencias del hombre, al contrario, encuentra su ambiente natural, donde constituye un precioso recurso contra la reducción positivista del hecho humano a una cosa o al comportamiento fragmentado. El fenómeno social no posee la exterioridad del objeto natural; despierta en el observador simpatía o rechazo, exige de él la comprensión de sus motivos y de sus fines hasta que en un momento dado percibe la condición de ser sujeto y objeto de análisis. Esto quiere decir que en la base del conocimiento de los fenómenos sociales se encuentra una relación amistosa vivida entre individuos posibles o reales, una relación intersubjetiva que les imprime un sentido. ¿Cuál es el papel de tales vivencias en la constitución de las ciencias del hombre? ¿Deben ser extirpadas para dar lugar a determinaciones puramente intelectuales, objetivas y exteriores, o debe integrarse en el conocimiento del objeto, en la medida en que la objetividad del hombre comprendiera una interioridad inmanente, imposible de desestimar?

Decimos, en general, que un objeto tiene sentido cuando sus partes fueron integradas gracias a una finalidad interna, cuando existen en tanto órganos en función de un todo, contribuyendo de este modo a la conservación de la vida. Si una de estas partes fuera separada, el todo podría persistir en su entereza; así, sólo perecerá si se desintegra su principio animador. De esta manera el objeto constituye una totalidad, se provee de una universalidad, de una forma, aunque diferente de la estructura de tipo matemático donde las partes, aun estando interrelacionadas de manera muy íntima, no se colocan como órganos cuya función sea aquella de mantener la existencia del todo. Las estructuras de tipo matemático o de los objetos enteramente explicables por ellas, no poseen vida propia y no se reproducen. Frente a estas significaciones objetivas podemos imaginar tres posiciones extremas. Si el cientista adopta la primera, hará todo lo posible para sustituir el sentido por un conjunto de determinaciones objetivas, que tarde o temprano serán expresadas en términos formales. Nada le impide

* Texto aparecido en *Teoría e Prática*, n. 3, 1967. Traducción de Blas Estevez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-Conicet, Argentina).

¹La tesis de 1965, titulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*, fue publicada en libro al año siguiente con el título *Origens da dialéctica do trabalho*. (São Paulo: Editora DifusãoEuropeia do Livro, 1966). El presente texto se basa en la segunda edición del libro, a la cual el autor adicionó un subtítulo "*Estudo sobre a lógica do jovem Marx*" y un prefacio en el cual responde a sus críticos. La selección de fragmentos que se ponen a disposición en *Demarcaciones* corresponde a esta última edición (de 1984), disponible (desde 2010) en el sitio: <http://books.scielo.org/id/n22qp/pdf/giannotti-9788579820441-00.pdf>. Como el texto de João Quartim de Moraes responde a la 1ª edición, se optó por presentar sólo el prefacio de ésta. Las páginas correspondientes a la selección realizada son: Prefacio (p. X-XIII); Introducción: En Busca del Sujeto Vivo (p. XIV-XXVII); "Conclusión. La Dialéctica Redentora" (p. 193-204).

reconocer el papel desempeñado por tales significaciones en el desarrollo de las ciencias, ni de utilizarlas alguna vez, pero siempre las considerará como un expediente a ser eliminado en primera mano. Al formalismo de esta posición se le contrapone el intuicionismo de la segunda. El problema consiste entonces en escoger algunas significaciones inmediatamente dadas que puedan determinar las regiones y los niveles en que se configura la realidad humana. Establecidas por la intuición de las categorías fundamentales de cada modalidad del ser social, la eficacia del pensamiento formal quedaría circunscripta al ámbito de las esencias materiales intuitas. Si la primera perspectiva resuelve el problema del sentido de los fenómenos humanos reduciéndolo a un paso necesario de la evolución psicológica o histórica de la ciencia, el cual debería desaparecer del sistema terminado, la segunda subordina la explicación sistemática a la aprehensión intuitiva de ciertos hechos dados inmediatamente a la consciencia individual. Por ello ubica a la investigación científica en una triste dependencia respecto a la lectura fenomenológica, la cual difícilmente pueda escapar del psicologismo o del relativismo de la persona, ya que cada uno de nosotros siempre está propenso a aceptar como evidentes los preconceptos más arraigados de nuestra época. El simple hecho de que la filosofía moderna presente diferentes lecturas del cogito, donde todas ellas pretenden haber logrado un criterio absoluto de certeza, ya nos debería hacer desconfiar de la tentativa de someter a investigación de los principios de la ciencia a la intuición inmediata de las vivencias individuales. Finalmente podemos unir en una tercera posición a todos aquellos que buscan conservar las ventajas de los dos métodos. Esta postura deberá introducir en el cuerpo de las ciencias una serie de significados e intenciones vividas, reelaboradas de manera tal que puedan ser verificables objetivamente por todos. Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar el trabajo de formalización y reducción de lo inmediato, desarrollado por medio del entendimiento, con una descripción de ciertas esencias que se presentan (*se dão*) como núcleos racionales?

Es sabido que el método dialéctico nace en el marco de la confrontación de estos problemas. Intentando renovar la noción de forma, su primera preocupación es abandonar la interpretación que la convierte en una envoltura vacía a ser llenada por éste o aquél contenido, como sucede con las estructuras matemáticas siempre indiferentes a las múltiples interpretaciones que comportan. Seguidamente, busca destacar en esta forma el contenido desarrollado y puesto por su propio movimiento, intentando vivificar el concepto a través del descubrimiento de una materia inherente a él que, aunque no se deje captar por el análisis de las determinaciones implícitas de su definición, emerge cuando interrogamos los significados contradictorios establecidos por la propia aceptación de ese mismo concepto. No obstante, el empleo del método dialéctico principalmente en las ciencias humanas, en general se realizó bajo la condición de separarlo de la totalidad del sistema hegeliano, considerado éste como irremediablemente corrompido por su idealismo. Frecuentemente oímos que corresponde a Marx retirar el contenido reaccionario del método revolucionario e invertir el procedimiento de Hegel, poniendo a la materia en el lugar del espíritu. No obstante, basta tener en cuenta los problemas para los cuales la dialéctica fue desarrollada, para admitir la enorme dificultad de esta tentativa. ¿Cómo es posible pensar una forma de investigación independiente de su contenido cuando se observa la confluencia de ambos? Si la separación equivale a un retroceso al dualismo entre la forma y el contenido, entre el método y la ontología, se vuelve evidente que la famosa inversión de la dialéctica no se realizará sin una entera reforma de su significado. Es nuestro propósito investigar la posibilidad de tal inversión. En función de ello es que en este trabajo nos proponemos investigar la dialéctica de Feuerbach y del joven Marx, por ser ellas las que inauguran, por decirlo así, la primera versión del materialismo dialéctico. Muy a desgano hacemos una concesión a la moda y nos dedicamos exclusivamente a los textos de la

juventud de este último autor. Nuestro primer proyecto comprendía un balance general de la dialéctica marxista y fue sólo en el curso de nuestro estudio donde nos convencimos de la radical oposición epistemológica entre los textos de la juventud y los de la madurez; allí decidimos investigar la dialéctica primitiva, preparando el terreno para un libro posterior. Si juntásemos en un mismo escrito la discusión de los dos procedimientos, en todo momento recorreríamos universos de discurso diferentes creando con ello una confusión indescifrable. Aunque nuestra intención sea la de realizar un análisis histórico no renunciamos al estudio sistemático de la cuestión. Si pasamos por la historia, es porque estamos convencidos de que antes de lanzarnos a una discusión abstracta o antes de postular al marxismo en tanto filosofía viva de nuestro tiempo y salir, de este modo, a la búsqueda de la legitimación teórica de su práctica, antes de todo ello cabe establecer con toda precisión cómo Marx, en el inicio de su actividad científica, encaminó el problema. ¿Quién sabe si muchas de las cuestiones en que se debate la dialéctica contemporánea no nacen de un conocimiento insuficiente de la dialéctica marxista que, vinculada a las pasiones ideológicas, ha dado origen a toda suerte de malentendidos? Por eso es que nos proponemos estudiarla exentos de cualquier preconcepción. Si la verdad de tal exención no agota el significado de una obra, la cual no cesa de interrogarse, debemos convenir que no hay ciencia posible si la objetividad no consiste en la meta subjetiva de nuestras investigaciones. Hasta dónde lleguemos, sólo el tiempo podrá decirlo.

En la elaboración de este trabajo contamos con la valiosa ayuda de Fernando Novaes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer y Sebastião A. Cunha, con quien durante años hemos discutido muchos de los problemas expuestos aquí de manera sistemática. Si logramos delinear los contornos del pensamiento del joven Marx será gracias a la convivencia con estos colegas, la cual nos proporcionó una visión general del marxismo que difícilmente hubiéramos alcanzado trabajando solos. Leyeron y revisaron los *manuscritos*: Lupe Cotrim Garaude, Violanda Lomba Guimarães Corrêa, Rubens Rodrigues Tôres Filho. Roberto Schwarz nos ayudó en la traducción de los pasajes más difíciles. En el curso de *livre-docência*, los profesores João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arthur Versiani Veloso, Arnold von Buggenhagen e Gérard Lebrun señalaron los tramos ambiguos a ser redefinidos. Debo a todos mi profundo agradecimiento y en particular a este último, por la polémica que trabó en torno al pensamiento dialéctico en general.

Universidade de São Paulo, julho de 1965

Orígenes de la dialéctica del trabajo

INTRODUCCIÓN: En busca del sujeto vivo

José Arthur Giannotti

En la consciencia cotidiana penetró profundamente la idea de que la vida espiritual se asienta en sólidas bases materiales. Por todas partes oímos que la literatura expresa las condiciones de la lucha de clases de una época, que movimientos e ideas políticas se vinculan directamente a causas socioeconómicas, en fin, que la infraestructura determina a la superestructura. Comparada a esta ideología nada resulta más extraño que la filosofía hegeliana. Se tiene la impresión de que el sistema está totalmente fuera de moda; sus frases suenan como una oración incomprensible y los pasos de su argumentación parecen un ritual místico eternamente repetido. Si no fuese por el interés que el materialismo demuestra por la dialéctica que le dio origen, sin duda la filosofía de Hegel compartiría la triste suerte de los sistemas olvidados de la historia de la filosofía.

Sin embargo, nada está más vivo y presente que el idealismo. Si murió el sistema como tal, su método lógico de explicación prospera aun cuando en virtud de la reiterada profesión de fe materialista, era de esperar su puesta fuera de combate. Además, su tesis fundamental, la que hace del espíritu la realidad absoluta, encuentra confirmación *inmediata* en la apariencia flagrante de los acontecimientos cotidianos. En la sociedad moderna cada acción humana tiene su legalidad estipulada rigurosamente por los principios morales, por la honra de la familia y del grupo, por los preceptos jurídicos. Esta legalidad, sin embargo, no es sólo impuesta por la vida social, sino que antes de todo es deseada, procurada y confirmada en tanto condición imprescindible de la libertad. Además, el derecho a la propiedad constituye la más inmediata manifestación de la personalidad que se exterioriza, siendo la propiedad efectiva la libertad realizada. En la esfera de la sociedad civil¹, donde los hombres trabajan y producen para

¹ La sociedad civil designaba, hasta el siglo XVIII, la trama de relaciones que los ciudadanos, personalidades políticas, mantenían entre sí. La noción sobretodo tenía en vista diferenciar las relaciones del ciudadano con la ley de las relaciones naturales entre hombre y hombre. Naciendo de las relaciones jurídicas, era natural que fuese explicada a partir del contrato y, finalmente, abarcase todo el estado en calidad de cuerpo político (*civitas*). Hegel, por su parte, ve en ella una comunidad originada por la acción de personas abstractas y separadas en función de constituir únicamente un estado exterior, donde cada uno, al perseguir sus intereses egoístas, teje una sociabilidad que no fue asumida desde el inicio (*Grundlinien der Philosophie des Rechts §183, p. 187*). Constituye, en suma, la esfera de la vida social en que las personalidades jurídicas caen cuando son movidas por intereses económicos. Puesto que cada categoría hegeliana tiene su tiempo, el pleno desarrollo de la sociedad civil corresponderá al predominio de la burguesía, aunque siempre será posible señalar en cualquier estado históricamente dado un momento que la represente. Fue en ese sentido que el joven Marx utilizó la palabra, como lo confirma el siguiente texto: “La sociedad civil abarca la totalidad del intercambio comercial de los individuos en una etapa determinada del desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca la totalidad de la vida comercial e industrial de una época y va más allá del estado y la nación, aunque respecto al exterior deba hacerse valer como nacionalidad y, respecto al interior, debe organizarse como estado. La palabra sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) proviene del siglo XVIII cuando las relaciones de propiedad ya lograban librarse de la comunidad antigua o medieval. La sociedad civil como tal sólo se desarrolló con la burguesía (Bourgeoisie); la organización social que desarrolla inmediatamente la producción y la circulación, que en todos los tiempos forma la base del estado y de las demás superestructuras idealistas, fue constantemente designada con el mismo nombre. (DI. (cf. Bibliografía) p. 33, Cf HF. P. 130)”. En la medida en que Marx se distancia del derecho y se sumerge en las relaciones concretas entre hombre y hombre, la sociedad civil va ganando su dimensión sociológica hasta pasar finalmente a designar la sociedad burguesa.

satisfacer sus necesidades, la planificación gana terreno cada día, de modo que el pensamiento y la voluntad penetran el mundo de las relaciones humanas llevándolos (*trazendo-os*) hacia la universalidad. Y, por fin, tanto sobre la legalidad moral y jurídica y como sobre la racionalidad formal de la sociedad civil, se encuentra el estado, cuya omnipotencia es tal que las esferas anteriores de la vida social aparecen como momentos de su desarrollo dialéctico. En efecto, aunque la legalidad ya estaba presente en las costumbres, sólo gana plena racionalidad política y, por consiguiente, existencia determinada y concreta, al ser formulada por las instituciones ¿O de qué vale la posesión efectiva de la tierra si no fue reconocida en un certificado? De igual forma, el determinismo económico, en la medida en que constituye la condición *sine qua non* de toda planificación, se convierte en un instrumento a través del cual el estado realiza su política económica, en una forma de libertad, aunque sea la negación de la voluntad estatal. La familia, la industria y el comercio reivindican en verdad una autonomía frente al estado, de modo que sus intereses particulares, en muchas ocasiones, entran en conflicto con los intereses de la colectividad. ¿Esa radical contradicción entre el hombre privado y el ciudadano, entre los negocios particulares y los públicos, característica fundamental de la sociedad contemporánea, no niega al estado su carácter de totalidad superior donde se resuelven todos los conflictos sociales? Muy por el contrario, según Hegel, es justamente de esta tensión de la que proviene el estado como *proceso* y como *organismo real*. Nuestra sociedad no posee la bella unidad de la ciudad griega, donde la *república* se confundía con los intereses de cada uno. El principio del desarrollo pleno de la personalidad, incorporado a la historia por el Cristianismo, trajo a la Antigüedad un desequilibrio que ese período fue incapaz de soportar. El ciudadano de la antigua Roma fue obligado, entonces, a abandonar la vida pública, a aferrarse a la propiedad privada y a alejarse del estado como de un poder extraño. La sociedad moderna, sin embargo, se encuentra en una situación totalmente diferente. Hoy es imposible suprimir los derechos de la subjetividad y volver por la fuerza a una unidad inmediata que, para nosotros, aunque nos resulte un ideal estéticamente válido, perdió todo sentido como forma de organización política. Además, el estado moderno, es lo suficientemente fuerte como para mantener, en situaciones normales, una individualidad plena junto a una vida colectiva. “El principio de los estados modernos tiene la fuerza y la profundidad inauditas de dejar el principio de la subjetividad llegar *al extremo autónomo* de la particularidad personal, al mismo tiempo que *lo retoma* en una unidad substancial manteniendo, de este modo, esta unidad en este mismo principio”¹. En otras palabras: la organización de los estados modernos es en sí misma una totalidad existente que se alimenta de la contradicción entre lo público y lo privado, pues la vida privada, negación de la vida pública, tiene su origen y reconocimiento al interior del estado. De hecho, sólo él es garante y mantiene la libertad de la persona, la misma libertad que ella invoca al luchar contra lo que considera excesos del poder estatal; sólo él, en fin, suprime la libertad otorgada en casos de calamidad pública. La nación, a su vez, presenta ciertos principios que son la imagen atenuada de la comunidad estatal: la familia, donde los individuos se encuentran naturalmente limitados por las obligaciones de parentesco; la unidad del trabajo, donde cada uno al luchar por sus intereses se inserta en la sociedad según sus talentos y su honra. De este modo, el estado entendido como un proceso racional y real, o en términos hegelianos, concebido como una idea, sólo gana existencia determinada por intermedio de la familia y de la sociedad civil, formas asociativas que lo realizan en la medida en que niegan su principio: el estado es una sustancia ética autoconsciente realizando la unión dialéctica de la familia y la sociedad civil organizada corporativamente. En términos más simples, el Estado moderno, en vez de consistir en una unidad indiferenciada de personas públicas como en el caso de la Grecia

¹ Hegel: *idem* § 260, p. 251

antigua, resulta de la síntesis viva de lo público y lo privado, de la superación de un conflicto que sólo en apariencia no se resuelve, ya que por estado sólo se entiende un proceso vital proveniente de la continua realización de esa radical contradicción.

Dar esa solución ¿no equivale, sin embargo, a resolver en el pensamiento un conflicto estrictamente real? Antes de pasar a la crítica “de esa mística que se degenera en mistificación” tal como decía Marx, es preciso desarrollar un poco más esta doctrina hegeliana del estado. Estudiemos el concepto de soberanía interna. Siendo, como el propio Hegel resalta¹, de difícil comprensión para el pensamiento formal, nos proporcionará, por eso mismo, un ejemplo magnífico y sucinto del procedimiento de la dialéctica idealista.

Vimos que, tanto para quien se limita a registrar la apariencia de la vida cotidiana como para Hegel, el Estado es la substancia y la matriz de la vida en sociedad. De esa manera la acción política se convierte en el paradigma de la acción social, la ciudadanía en la más alta destinación del hombre. De hecho, no hay fenómeno social que no traiga la marca de una institución política. El Estado certifica el nacimiento de los niños, haciéndolos nacer socialmente, él educa y mata a la comunidad en defensa de los ansiados intereses colectivos, reconoce la legitimidad jurídica de una firma y establece tanto la legitimidad como la ilegitimidad de los negocios; en fin, es quien concretiza la voluntad de todos, la voluntad universalizada por el conocimiento y la razón. Consideremos más de cerca esa voluntad universal² que los órganos estatales tienen la misión de cumplir. Nunca es propiamente singular, mera manifestación de los deseos y de los impulsos personales. Para que pueda tener alcance colectivo debe cumplir siempre los anhelos de un grupo cualquiera, tener audiencia junto a un público. Pero la voluntad universal bruta, en función de efectivizarse, necesita pasar por un proceso de racionalización que, en el fondo, es una toma de conciencia. Transformada, por ejemplo, en un proyecto de ley, es encaminada hacia los órganos técnicos encargados de estudiar su viabilidad y su significación socioeconómica. Sólo después de obtener los juicios favorables indispensables es que se somete a la decisión de jefe del estado para ser aprobada o vetada. Si fue sancionada entonces dará origen a una serie de medidas (*providencias*) que se cumplirán en un contexto más amplio. Al llegar a la esfera de la decisión, la voluntad alcanzó su más alto grado de universalidad, consistiendo ahora en una voluntad que es conocimiento y que se quiere como voluntad, esto es, una voluntad que desea tanto un contenido determinado como la confirmación de los procesos y las instituciones que la elevaran hasta la forma consciente y generalizada. Esto significa que la voluntad universal sólo se desarrolla y se mantiene: 1- si fue articulada en un todo más amplio, comprometida con cierta política; 2- si se la vincula a un individuo que no se comporta como persona singular sino exclusivamente como representante de la idea en acción, esto es, como funcionario. “Estas dos determinaciones: que los negocios y los poderes particulares del Estado no son ni para sí ni se fijan independientemente de la voluntad particular de los individuos -aun teniendo su raíz más profunda en la unidad del Estado como un simple Yo mismo- constituyen la *soberanía* del estado”³. En otras palabras, la soberanía consiste en organizar la voluntad de todos en un sistema y en una unidad semejante a un yo abstracto. A partir de ese universal concreto pasa

¹ *Idem*, § 279, p. 285

² Desconfiamos de la traducción de “*allgemeiner Wille*”. Si tuviésemos en cuenta que es una reinterpretación de un concepto de Rousseau, deberíamos traducirlo por voluntad general. Hegel sin embargo distingue la voluntad universal, manifestación plena del espíritu objetivo, lo racional en y para sí de la voluntad y la voluntad común que nace de la comunión de voluntades individuales (*idem*, § 258, 243). La voluntad general de Rousseau configura pues, según Hegel, la conjunción de las voluntades individuales y abstractas; su concepto hace de esa conjunción una manifestación superior del espíritu universal que trasciende el nivel de las relaciones jurídicas.

³ *Idem*, § 278, p. 283

Hegel a la persona del soberano, puesto que la soberanía no es sólo una unidad pensada, sino que existe encarnada en una subjetividad, en una persona humana. El soberano es, en última instancia, la persona que encarna la soberanía de una nación, un individuo que realiza la substancia divina concretizada en el espíritu del pueblo.¹

La gran aventura de Feuerbach fue invertir ese proceso de constitución de lo real e intentar que los predicados emergieran de las relaciones concretas entre los hombres. Pasar de la voluntad universal al concepto de soberanía, de éste al de subjetividad, para, en seguida, desembocar en la figura del monarca, equivale a substancializar todos esos predicados con el fin de explicar al sujeto real, sus acciones y su realidad empírica por intermedio de las relaciones lógicas que los predicados mantienen entre sí. Si a los predicados le fuera atribuida una autonomía substancializada, si la soberanía fuese independiente del soberano, resulta necesario (*faz-se mister*) entonces, encontrar un nuevo sustrato donde el predicado pueda residir, una sustancia separada del individuo, abstracta y divina que en un movimiento de autodeterminación resulte en los sujetos particulares. Ésa es la crítica del joven Marx, en un momento en el que se dice discípulo de Feuerbach, contra el concepto hegeliano estudiado. "Hegel substancializa (*verselbständigt*) los predicados, los objetos, pero los substancializa separados de su independencia efectiva, de su sujeto. El sujeto efectivo aparece, entonces, como resultado, cuando deberíamos partir del sujeto efectivo y observar su objetivación. La substancia mística se torna sujeto efectivo y el sujeto real aparece como otro, como un momento de la substancia mística. Precisamente porque Hegel, en vez de partir del ser real (*hypokéimenon*, sujeto), parte de los predicados de la determinación universal, es que le resulta necesario un soporte para esas determinaciones, la idea mística vino a ser ese soporte. En esto consiste el dualismo, pues Hegel o no considera el universal como la esencia efectiva del finito-real, esto es, de lo existente, lo determinado, o no considera el ser efectivo o *verdadero sujeto* de lo infinito.

"Así, la soberanía, la esencia del Estado, es considerada primeramente como una esencia autónoma, objetivada. Pero ese sujeto aparece entonces como una autoencarnación de la soberanía, en tanto que la soberanía no es nada más que el espíritu objetivado de los súbditos del estado"². Si consideramos la voluntad del soberano en su cualidad de voluntad universal tenemos, como efecto, la ilusión de que es completamente autónoma y absoluta, determinante en relación a la persona concreta que eventualmente venga a ocupar un cargo. Admitida, sin embargo, esa autonomía substancializada en su integridad y reconocida la necesidad del universal de residir en un soporte cualquiera -ya que se busca evitar toda suerte de platonismo- no queda otro camino sino que el de tomar la voluntad universal dada como la manifestación de una voluntad superior, la del Espíritu divino que media (*permeia*) la historia, cuyas figuras son la autodeterminación, según las leyes formales, que se impone a sí mismo. De esa manera la soberanía deja de ser propiedad de un sujeto real, príncipe o pueblo, para pasar a ser considerada como predicado divino a encarnarse en un sujeto. El concreto infinito es constituido por las síntesis de determinaciones abstractas y finitas, de suerte que su conocimiento no consiste en descubrir las leyes empíricas que rigen su movimiento, sino en la prescripción de las leyes lógicas, las únicas racionales, que gobiernan la producción de las determinaciones abstractas en su movimiento de concreción. El modo por el cual un *concepto* se

¹ Es de notar que la voluntad, subordinada al movimiento ternario del concepto, implica una particularización y, por tanto, una encarnación de la soberanía en un soberano individual. Esa teoría es opuesta a la de Rousseau quien hace de la soberanía un ejercicio de la voluntad general y, por consiguiente, una actividad que nunca se dirigirá a un contenido particular. Por eso la soberanía es un atributo inalienable del pueblo, único soberano.

² Marx: *KHR*. p. 225

determina se identifica al modo en que se efectiviza el ser. "El verdadero interés, dice Marx, no reside en la filosofía del derecho, sino en la lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica"¹.

El primer paso dado en la dirección de una dialéctica materialista fue por lo tanto una vuelta al sujeto vivo y a lo concreto inmediato que Feuerbach, sin duda un precursor de la nueva filosofía, identificará a la naturaleza y en particular a la naturaleza humana. Frente a las abstracciones de la filosofía hegeliana él opondrá la riqueza de la vida, proceso teleológico que se cumple a sí mismo. De ese modo, las determinaciones lógicas deberán ocupar una posición subsidiaria al emerger de los momentos cristalizados de la eterna inquietud de la vida. Sin embargo, ¿cuál es el alcance de esa crítica a la lógica hegeliana? Tomar a la vida como punto de partida significa, en verdad, invertir por completo aquella lógica que partía de la oposición del ser y la nada. Pero esto no implica necesariamente liberarse por completo de los mecanismos explicativos de Hegel, cuya fundamentación estriba en el movimiento del concepto. La liberación sólo será alcanzada si, en efecto, encontramos un proceso vital anti-predicativo capaz de explicar que todo el movimiento no se reduce a un entrecchoque mecánico de partículas elementales. De este modo resulta necesario un fundamento anterior a la lógica, cuyo desarrollo elucidará tanto las determinaciones abstractas del pensamiento formal como los movimientos de la naturaleza y la historia, inseparables de la categoría de totalidad. El concepto de trabajo viene a responder esas dificultades. Interpretado como actividad material orientada por un proyecto, parece cumplir a las mil maravillas la tarea que le concierne. Consiste, en primer lugar, en el esfuerzo de un individuo para superar la particularidad de su situación de carencia y alcanzar la totalidad de la satisfacción, de modo que realiza sin recurso alguno del pensamiento, el movimiento del concepto, la unión de lo particular y lo universal. Luego, al introducir en el mundo la universalidad del proyecto y con ella la negación y la temporalidad, propicia un nuevo tipo de explicación científica, diferente tanto del mecanismo clásico como de la antigua noción de finalidad que, en última instancia, desembocaba en la concepción de Dios como arquitecto del universo. Por el trabajo podemos llegar a comprender el *sentido* de una acción social, el alcance de sus consecuencias y su transitoriedad intrínseca, sin que sea preciso recurrir a la finalidad divina. De ahí el constante empleo de la categoría de trabajo por autores tan diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre, etc. pues todos, al pretender oponerse a la lógica hegeliana sin abandonar la dialéctica, y aunque cada uno haya interpretado a su manera un mismo punto de partida, precisaron de un concepto, o mejor, de un proceso vital que vincule el sujeto a lo universal. No obstante, los dos términos a ser vinculados no pueden ser completamente heterogéneos. Por sujeto no se entenderá lo

¹ *Idem*, p. 216. Ya que nuestro intento se resume en colocar el problema de la reducción de las relaciones jurídico-políticas respecto las relaciones sociales, con el fin de investigar el sentido atribuido a estas últimas por el joven Marx, no pretendemos de modo alguno tener agotado el problema de la alienación política en los textos de la juventud. Para un análisis más detallado cf. ver la obra citada de Pe. Calvez, p. 161 y ss. La primera crítica marxista se dirige, en efecto, contra la separación y abstracción del estado en tanto esfera autónoma de la vida social -cuya independencia deberá ser superada en el momento en que todos participen de sus decisiones. Por tanto, no importa denunciar la alienación del estado, sino más bien su grado, su naturaleza y sus funciones al interior de un modo dado de producción; en particular, en la sociedad capitalista. Tales cuestiones hubiesen sido tratadas por Marx de un modo sistemático si el programa iniciado en el inicio de KPÖ hubiese concluido. Consideramos que Calvez, al tomar sólo la denuncia como la crítica marxista definitiva, limita sobremedida el aspecto sociológico de la teoría.

absolutamente individual, cerrado sobre sí mismo, pues de ese modo nunca llegará a formar la universalidad concreta de la *organización*, donde cada parte hace y se coloca en relación al todo. Como máximo formaría un *agregado* cuyas partes estarían unidas por una fuerza exterior. De modo que un sujeto desde el inicio será organizado, tendrá una universalidad básica potencial que le permitirá sobrepasar el aislamiento de la individualidad inmediata.

Feuerbach y el joven Marx interpretan ese sujeto como el hombre en tanto ser genérico (*Gattungswesen*), especie natural que funda, desde luego, una comunidad originaria. Pero ¿qué significa, sin embargo, esa sociabilidad natural? Feuerbach lo toma como un hecho (dado) primitivo, constatado por la misma percepción que observa en la especie animal en tanto conjunto indefinido de individuos semejantes. Gracias al entendimiento, el hombre, en cualidad de ser vivo, se representa todo el universo; en particular, toma consciencia de sus semejantes con quienes naturalmente mantiene una serie de relaciones concretas. Si esta interpretación es suficiente para un autor que, como veremos, se interesa muy poco por la historia, no podría, por cierto, satisfacer a Marx por mucho tiempo, ya que desde el inicio de su carrera debatía problemas de orden político. La necesidad de dar cuenta de la historicidad de la naturaleza humana y, por consiguiente, de introducir en la especie el progreso y el enriquecimiento acumulativo, lo alejará cada vez más de Feuerbach. Examinaremos más tarde los puntos esenciales de esa ruptura, por ahora sólo nos importa destacar que ambos autores comienzan a considerar al sujeto vivo como el punto de partida de la nueva dialéctica.

El hombre como ser genérico, por tanto, no es perceptible como una cosa, ni su universalidad es constatada a cada momento. Al contrario, se observa de inmediato la lucha de uno frente a todos en la más completa negación de la sociabilidad originaria. ¿Cuál es el sentido, pues, de recurrir a una universalidad primitiva incapaz (*invisível*) de explicar el antagonismo que se presenta empíricamente? A demás de que la ciencia no consiste en la reproducción intelectual de los hechos inmediatos. Si la esencia estuviese en el rostro del fenómeno, sería innecesario el esfuerzo de la investigación científica, pues de un solo golpe tendríamos la comprensión de la realidad presente. No hay ciencia sin el trabajo de triturar las significaciones vividas y, de esa manera, transportarlas hacia el nivel mediato del concepto. Ahora bien, desde luego el joven Marx percibe que la dialéctica hegeliana, aun con el extraordinario desarrollo de sus mediaciones conceptuales, redundaba en su adaptación (*acomodação*) política. Al transformar un hecho en un momento de la evolución del universal, Hegel le concede una nueva dimensión que lo transfigura en un paso necesario del concepto, en un momento doloroso pero inevitable de su realización. Así, las contradicciones reales que desgarran a nuestra época, por el hecho de resolverse en el movimiento del infinito, acabarían por dejar de exigir una solución concreta que las erradique del mundo. En *La Filosofía del Derecho*, por ejemplo, Hegel estudia cómo el espíritu al dividirse en sus propias esferas reales - familia y sociedad civil- en tanto sus aspectos finitos, tiende a salir de su idealidad para sí y realizar su infinitud, procediendo para tal fin a una distribución de los individuos en tales esferas. Si la distribución parece enteramente arbitraria, en el fondo obedece la necesidad del concepto¹. Marx comenta esa parte de la siguiente manera: “La relación *real* consiste en `que la repartición del material del estado es, en los individuos, mediada por las circunstancias, por el libre arbitrio y por el propio destino escogido`. La especulación anuncia ese hecho, esa *relación real*, como una *manifestación*, como un fenómeno. Esas circunstancias, ese libre arbitrio, esa elección del destino, esa *mediación real*, sólo son la *manifestación de una mediación* que la idea real ejecuta consigo misma y que pasa detrás de escena. La realidad no se expresa en tanto tal, sino como otra realidad. La empiria habitual no tiene como ley su propio espíritu sino más bien un

¹ Hegel: *Idem*, §262, p. 254.

espíritu ajeno, en tanto idea real no tiene su existencia en la realidad desarrollada a partir de esa idea sino más bien en la empiria habitual".¹ La realidad concreta, transformada en un momento del absoluto, pasa a ser regida por una necesidad oculta la cual unifica los momentos aparentemente dispersos. Pero lo aparente no es desmitificado, de modo que la doctrina es sólo una mezcla de especulación abstracta y de empirismo banal. Más aún, la realidad de la que se parte es considerada como un resultado místico. La especulación abstracta desemboca en una justificación del formalismo y del laicismo del estado contemporáneo, con la consecuente glorificación de una presunta neutralidad que asume frente a los conflictos de la sociedad civil. Poniendo fin al movimiento de renovación iniciado por la filosofía alemana, esta doctrina realiza en la esfera del pensamiento la revolución concreta de los franceses, tal como Feuerbach y Marx no se cansaron de repetir. El empirismo, por su parte, describe y justifica el *status quo*, transcribiendo en lo absoluto contradicciones meramente de época. "No se debe censurar a Hegel porque describe la esencia del estado moderno tal cual es, sino más bien porque toma lo que es como la *esencia del estado*. Que lo racional sea real se prueba en *contradicción con la realidad irracional* que es, justamente, lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es"². Hegel llega a una descripción correcta del estado burgués como fenómeno político, pero no observa que la apariencia descrita correctamente es irracional y no corresponde a la verdad del fenómeno. Ahora bien, esa crítica equivale a reclamarle a Hegel que renuncie a su lógica abstracta para adoptar otra que, según Marx, expresaría el movimiento interno del objeto. ¿Cuál es, por tanto, la viabilidad de que esa lógica se mantenga fiel al pensamiento dialéctico? Por más anti-hegeliano que sea su principio, nunca deberá romper enteramente con la matriz antigua, pues es preciso conservar al menos el movimiento ternario del concepto y la teoría de la contradicción. Basta, sin embargo, una breve consideración de respuesta hegeliana a tales problemas para convencernos del que "el núcleo racional del método" no se dejará separar tan fácilmente del contexto.

Tomemos como punto de partida la oposición entre el sujeto y el objeto actuante en la consciencia individual. Conocer la verdad absoluta de ese objeto implica establecer una identificación entre él y el pensamiento, una apropiación tanto del momento intelectual de la cosa como del momento objetivo de la consciencia. Para Hegel el conocimiento perfecto no consiste en la representación de una objetividad distante y siempre ajena, sino que demanda, por un lado, la supresión de las limitaciones de la consciencia individual y por otro lado, la anulación de las particularidades del objeto, transformándolo en un momento de lo universal. El conocer acabado, presupone así, la superación de la contradicción entre el sujeto y el objeto e instalarse en una racionalidad absoluta, muy por encima de nuestras limitaciones psicológicas. De allí que lo conceptual se instaure a partir de la reunión de lo en sí y lo para sí, y en nuestro caso, de lo en sí de la cosa y lo para sí de la consciencia; no puede consistir en una mera universalidad abstracta como la que posee, por ejemplo, la representación de un triángulo, pero debe ser animado por una contradicción, gracias a la tensión de lo en sí y lo para sí, entre la universalidad inicial y la particularidad negadora. El conocimiento no busca (*nao visa*) construir un modelo reducido de la cosa, sino que busca, por el contrario, sorprender el movimiento vivo de su ser así, sus condicionamientos y su destinación.

Veamos en qué condiciones se realiza la unidad ternaria de ese concepto. En primer lugar, como totalización de la universalidad y de la particularidad, como traspaso de un término a otro de la contradicción, conservará en lo inmediato la oposición que le dio origen. La singularidad totalizante no suprime ni la particularidad ni la universalidad, sino que se nutre de

¹ Marx: *KHR*. P. 206

² Marx: *KHR*. P. 206

la contradicción, ella misma es una aparente quietud de un círculo en intenso movimiento. No hay duda de que la lábil identidad olvida las etapas (*trámites*) de su vida pasada, deja de lado la unilateralidad de la primera oposición con el fin de presentarse (*se pôr*) como inmediatez. Aun aceptando no suprimir el empleo de la contradicción en sí misma, siempre supone el pasaje de lo universal a lo particular y de éste a lo singular, en donde se recupera de manera más rica el punto de partida. De ahí que el concepto no exista sino a partir de su traspaso por la triplicidad.

En segundo lugar implica una concepción muy particular de finitud. A primera vista una cosa aparece como un conjunto de propiedades, de cualidades ligadas entre sí, pero cada determinación es una negación, un afirmarse contra un otro, un eliminarse recíproco. El ser mesa excluye a los otros objetos de la sala; su primera positividad equivale a una primera negación.¹ Hegel, sin embargo, no se contenta con la simple oposición entre el ser-en-sí y el ser-otro. Si cada objeto finito posee una positividad irreductible, contendría una incondicionalidad que lo transformaría en una substancia e incluso en una infinitud al lado de tantas otras. Tocamos así uno de los puntos nucleares de esta filosofía: la reflexión en torno al estatuto de lo finito frente al infinito.² Ella pone en jaque precisamente la idea de que lo finito está frente a lo infinito como si estuviesen uno junto a otro, como si entre ambos se infiltrase una cesura que delineando el límite de lo infinito nos señalase el de la finitud. En la convivencia continua de lo finito y de lo infinito, el primero se caracteriza sólo como un momento del segundo, en el cual éste se delimita y se confirma; lo finito consiste en una fase imperturbable de la violencia contradictoria de la infinitud. Además, el infinito no se define por la mera negación de lo finito, como puede suceder con el infinito matemático. Tratándose de una substancia infinita y no de una simple forma, no puede la infinitud resumirse en una corporificación de “lo que aparece en frente”, una determinación obtenida por medio de la reiteración del mismo operador, pues de esa manera estaríamos poniendo a lo finito y lo infinito uno al lado del otro y, por consiguiente, separándolos, teniendo como resultado una disolución de éste en aquél. ¿Cómo configurar, sin embargo, la infinitud absoluta en su conversión en lo finito? ¿Cómo conciliar *al mismo tiempo* y sin caer en el recurso de la diversidad de perspectivas (el objeto es finito desde este punto de vista e infinito desde aquel otro) las determinaciones opuestas?

Hegel pretende llevar hasta las últimas consecuencias el carácter móvil, precario y perecedero de la finitud.³ Tomemos, como ejemplo, un huevo sobre la mesa en su cualidad de objeto inanimado. Se manifiesta (*da-se*) como un conjunto de propiedades inmediatamente separadas de otras, esto es, una positividad frente a una negatividad. Consideremos únicamente el lado más abstracto de esa oposición concreta: la tensión entre ser-en-sí y ser-otro. En tanto oscilemos entre ambos términos, considerando negativo ora un lado ora otro de la contradicción, nunca nos liberaremos de la unilateralidad del proceso; como máximo lo llevaremos al punto límite, alcanzando apenas la falsa (*má*) infinitud de la Yuxtaposición. Sin embargo, cuando tenemos en cuenta el hecho de que el ser-en-sí está determinado por el ser-otro, de que existe gracias a la presencia del otro, visualizamos la inserción del ser-otro en el cuerpo del ser-en-sí. En cuanto sigamos oscilando entre el huevo y el no ser huevo (todos los otros objetos inanimados) seguiremos pasando de un término a otro, sin conseguir descubrir el carácter parcial de la proposición: “el ser-en-sí no es el ser-otro”. Ambas proposiciones especulativas son verdaderas al mismo tiempo y desde la misma perspectiva, de modo que la

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, p. 102

² Gérard Lebrun: primer capítulo del libro inédito sobre Hegel.

³ Hegel: *WL*. P. 118 y ss.

exclusión de una reduciría la verdad de la otra. Pero si el ser-otro forma parte del ser-en-sí, éste se transforma en una privación a ser salvada (*preenchida*) y aquél en el deber-ser del proceso. En nuestro ejemplo el huevo pierde así su cualidad de ser-ahí, sin interioridad alguna, común a todos los objetos en-sí, para ganar la nueva dimensión de ser un objeto destinado a llegar a ser un animal, una interioridad viva que deberá desdoblarse. En términos abstractos la determinación se transforma en una limitación a la que se opone un deber-ser inscripto en la propia cosa. En ese proceso de superación de la imperturbabilidad del ser-en-sí por medio del ser-otro, surge el infinito como la interioridad que se afirma (*se põe*) a sí misma, gracias al continuo suprimir de los aspectos parciales de cada momento del desdoblamiento del objeto y de su conocimiento. Por tanto, sea cual fuera el objeto del que partimos, si exploramos sus determinaciones contradictorias, si descubrimos el trazado de su muerte, desembocaremos irremediabilmente en el absoluto. Desde allí comprenderemos la radical oposición entre Hegel y Spinoza. Ambos parten de la substancia infinita, pero mientras el último entiende lo finito como afecciones de esa substancia que no pueden subsistir ni ser concebidas por sí mismas, esto es, apenas en cualidad de un ser-en-sí delimitado por el ser-otro; Hegel, además de aceptar esa contradicción, también afirma su identidad, haciendo de lo finito un momento que posee en sí la destinación de la infinitud. En resumen Hegel no se detiene en la primera negación, en la determinación que el ser-en-sí requiere del ser-otro, sino que todavía considera en ella una segunda negación, la negación de la negación, que eleva inmediatamente lo positivo y finito a la infinitud de lo absoluto.

Debemos por fin mencionar la nueva noción de singularidad postulada por el hegelianismo. En tanto la cosa permanece rasgada entre su condicionamiento y su resultante, en la tensión de ser-en-sí y ser-otro, no logrará la autonomía y la unicidad propia de lo singular. Éste sólo se constituye cuando el objeto se pone a sí mismo, reflexiona, retoma lo propio interior que dejó salir de sí, alcanza, en fin, a la espiritualidad, a la infinitud y a la determinación del para-sí. De este modo, la autoconsciencia nos brinda el ejemplo más próximo de singularidad,¹ sin poseer, no obstante, algún privilegio tanto en el orden del ser como en el del conocer; pues lo importante es, por así decir, la estructura ternaria de la consciencia, su determinación abstracta de conciliar la universalidad del proyecto y la particularidad de su situación. En la medida en que toda la objetividad plena configura la trinidad conceptual, sólo es real y verdadero lo espiritual, el continuo producto de la negación de la negación.

Cabe destacar las siguientes condiciones para una dialéctica en sentido hegeliano. Primero, no hay propiamente una deducción que brinde algo diferente de lo que ya encontramos en las condiciones iniciales.² Todo ya está dado desde el inicio, de modo que el análisis se limita a encontrar la mediación de ese inmediato ocasional, a suprimir la unilateralidad de las primeras determinaciones. En segundo lugar, lo finito surge desgarrado por determinaciones contradictorias que actúan *concomitantemente*, marcado con la señal de su muerte, como solución precaria de una oposición radical. En cuanto producto de la conciliación de inconciliables, resulta necesariamente de una doble negación, consiste por ello en una idealidad y en una espiritualidad. Es, en suma, el propio infinito en el modo de su autodeterminación. De ahí que resulte imposible separar el movimiento ternario del concepto, la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación. Sólo la singularidad espiritual conjuga el universal y lo particular. De otra forma, si la doble negación operase entre positivos, estaríamos siempre al interior de la misma positividad inerte, ya que el último término tendría las mismas características que el primero.

¹ Hegel: *WL*. p. 148

² Hegel: *WL*. p. 56

Teniendo en vista tales requisitos ¿cómo es posible imaginar una dialéctica materialista? Si partimos de la naturaleza y de lo positivo, ¿cómo tendrá la doble negación su imprescindible función innovadora? ¿En qué medida podremos conservar el movimiento ternario universal-particular-singular sin referirlo al momento intelectual de la cosa, al concepto, y sin que esa cosa sea fundamentalmente una espiritualidad? La mera posibilidad de plantear estas preguntas nos muestra que la noción de dialéctica materialista crea innumerables dificultades, cuya discusión infelizmente aun no ha sido llevada a cabo. Es nuestra tarea examinar cómo Feuerbach y el joven Marx intentarán resolverlas.

Orígenes de la dialéctica del trabajo

CONCLUSIÓN: La dialéctica redentora

José Arthur Giannotti.

Durante el desarrollo de nuestro estudio el hombre, en tanto especie, mantuvo la posición de principio fundamental de la primera versión del materialismo dialéctico. Configura de este modo la totalidad inicial auto-determinante que fija las etapas (*trâmites*) a ser seguidas por el movimiento ternario de las categorías; instala una finalidad vuelta sobre sí misma, un ser que existe por intermedio de sus propios recursos, un objeto natural que, en virtud de su reflexión determinante, se revela esencialmente como sujeto. La especie no es vista como un concepto elaborado por el entendimiento en función de ordenar la multiplicidad de lo sensible en totalidades fenoménicas colocadas como fines naturales; constituye, al contrario, un hecho dado pre-intelectual, una formación de la naturaleza que, a pesar de ser negada a cada instante por el egoísmo de los individuos, está siempre delineando los límites dentro de los cuales tiene *sentido* la guerra histórica de unos contra otros. En tanto totalidad vital reflexionante supone una objetividad antepuesta que, aunque se le contraponga, le proporciona el material necesario para nutrirse y desarrollarse. No se trata evidentemente de que la especie humana y la realidad exterior sean dos objetividades separadas de manera radical, sino más bien que son dos momentos contradictorios de un mismo real, una objetividad-sujeto, que durante el movimiento de autodeterminación se diferencia y separa en dos polos antagónicos: hombre y naturaleza, prometiendo en breve la pausa de la reconciliación. En suma, el inicio es constituido por medio del universal naturaleza o, en otros casos, por medio del universal hombre, que se particulariza en dos polos contradictorios.

A primera vista el principio parece obedecer a uno de los requisitos estipulados por Hegel para el funcionamiento del método dialéctico: partir de la universalidad indeterminada e inmediata que se afirma (*se pôe*) en tanto tendencia a la particularización¹. Pero el movimiento en Hegel se daba exclusivamente en el nivel de las determinaciones intelectuales. Aunque reconozca que los seres vivos y otras instituciones sociales poseen aquel impulso en el nivel de lo concreto, su interés siempre se está dirigido hacia la forma que les confiere actividad. La razón es la única fuente de actuación, todo se determina por la forma. De ahí que la vida sea la primera manifestación de la idea. Aún es preciso distinguir la vida de la forma de la vida natural. La primera, concepto adecuado a su objetividad, es sólo una idea abstracta que nace de la verdad del ser y de la esencia, por medio de un proceso deductivo. Partiendo de presupuestos lógicos, referidos a categorías más abstractas, llegamos a otra categoría más rica, la vida, inmediatamente adecuada a la objetividad puesta por ella misma. La segunda, al contrario, tanto en su dimensión biológica como en la espiritual, tiene presupuestos concretos y proviene de la interiorización de la naturaleza inorgánica. En suma, se trata de distinguir una categoría, una forma, un principio racional, de un proceso concreto inserto en el contexto de la

¹ Hegel: *WL*, p. 499

naturaleza o del espíritu objetivo que, sin embargo, tiene en aquella forma el impulso de su determinación.¹

Así, al ser diferentes las deducciones, al moverse en niveles absolutamente distintos, también se diferencian las consecuencias, aun cuando las determinaciones biológicas tengan por principio lejano las determinaciones categoriales. Es importante recordar que la idea de vida se fija en un proceso vital, ella, a pesar de su fundamental adecuación, no se coloca como un alma individual frente a una objetividad que le aparece como antagónica. El sujeto surge como totalidad totalizante, organismo, medio e instrumento de sus propios fines. Sus partes son órganos en función de un todo que, sin embargo, se empeña en reducir la realidad exterior. El individuo se vuelve contra el mundo presupuesto, pero se afirma como fin en sí mismo; no deja de lanzarse hacia la conquista del objeto, aun estando convencido de su nulidad.

El proceso vital comienza en la carencia (*carecimento*), en ella el ser vivo se niega y se reporta a la objetividad, indiferente en sí. Sin embargo, la pérdida de sí es paralela a la conservación (*manutenção*) de la identidad de sí: el individuo no se disuelve en el mundo exterior como una de sus partes, sino más bien se contrapone a él con todo vigor. Para resolver esa contradicción fundamental debe trabajar el mundo, moldear (*ferir*) el objeto con instrumentos mecánicos, dirigir contra él todas las fuerzas de su ser. Sin embargo, en un determinado punto, el fin externo se interioriza, se interrumpe el proceso mecánico que actúa en el objeto para, ahora, determinar al propio sujeto: la finalidad externa se vuelve interna. "La finalidad externa, que primeramente es producida por la actividad del sujeto en un objeto indiferente, es superada y, por consiguiente, el concepto no sólo puede convertirse en una forma exterior de ese objeto sino también debe presentarse (*pôr se*) como su esencia y como su determinación inmanente y penetrante, adecuada a la identidad primitiva"². En otras palabras, ya que la objetividad contra la que el individuo se enfrenta es, en última instancia, puesta por el propio concepto, el proceso vital que se realiza en el trabajo según los moldes de la finalidad externa puede superarse a sí mismo, traspasando el mundo para afirmarse como fin en y por sí. La única garantía de que el proceso vital, basado en la carencia, agote la realidad levantada contra él, reside en el carácter conceptual de esa misma realidad. Si no fuese una *objetividad* vinculada al concepto, si se presentase como mera exterioridad fenoménica, el proceso nunca tendría fin, de modo que la cosa en sí, escondida tras los fenómenos, postularía *ipso facto* una reiteración indefinida del trabajo. Sin embargo, gracias a la inteligibilidad de los objetos, el individuo traspasa la realidad antagónica, colocándose como fin en sí absoluto, realizando la idea que, naciendo ahora de la objetividad, *se produce* a sí misma.³

A ese proceso lógico, donde cada figura representa una determinación abstracta, donde por ejemplo la carencia (*carecimento*) es más una categoría racional, un impulso de la razón, que un comportamiento efectivo, Feuerbach y el joven Marx pretenden otorgarle una concreción (*concretidade*) originaria, vitalista y anti-predicativa. Para eso, lo que Hegel distinguía cuidadosamente (el orden de las determinaciones categoriales y el orden de las determinaciones naturales) debe confluir en un mismo proceso. La naturaleza aparece en el lugar de la idea, el procedimiento concreto del ser vivo *naturalmente* habrá de determinarse según la triplicidad hegeliana del concepto. Sin embargo ¿en qué condiciones se establece esa identificación? En primer lugar, la naturaleza no podrá ser concebida sólo como totalidad, como un conjunto de órganos que cumplan una misma función, sino que deberá poseer el carácter de un todo

¹ *Idem*, p. 415

² *Idem*, p. 425

³ *Idem*, p. 426-7

reflexionante capaz de auto-producirse y auto-diferenciarse, provisto a su vez, de un impulso vital que le permita particularizarse en especies inferiores. Vimos que el joven Marx consideraba obvio que el ser vivo tome objetos reales como medios de su autoproducción¹, pero por detrás de esa simple evidencia percibimos la ingenuidad que implica concebir a la naturaleza como un universal, con todas las determinaciones conceptuales que le compete, sin tener que reconocerse por ello en tanto desarrollo categorial. De esta manera, la naturaleza poseería la capacidad natural de determinarse en la jerarquía de los géneros y las especies, en un orden y en una pureza que solamente el concepto podría admitir. En otras ocasiones, tal vez presintiendo esa dificultad, el joven Marx imprime otro rumbo a su investigación, haciendo cargar a la especie humana con toda la responsabilidad respecto lo universal. Veremos en seguida que esta hipótesis tampoco será viable.

Supongamos que es realizada la identificación de la naturaleza con la universalidad e imaginemos a esta universalidad en tanto emanación intelectual o psicológica de aquella naturaleza. Ni aún así desaparecen las dificultades. Al imbricar los dos órdenes de determinación, las figuras concretas pasan a mantener entre sí relaciones de una nitidez y una determinabilidad solamente compatibles con las propiedades del concepto. Hegel cuidaba, por ejemplo, la distinción entre los presupuestos de la idea de género y los presupuestos del género biológico, de manera que se garantizaran las diferencias en la particularización de ambos. La categoría género confirma su naturaleza lógica en la capacidad de particularizarse en dos momentos que, en sí mismos, conservan por entero la universalidad genérica inicial. Sin embargo, teniendo en vista que la naturaleza se caracteriza por obliterar el movimiento del concepto y que lo concreto, al originarse de la conjunción de muchas determinaciones abstractas, nunca realiza ninguna de ellas en su pureza, queda patente la imposibilidad de las especies naturales de mantener una contradicción inmediatamente dialéctica. Cada género posee más de dos especies que, a su vez, no conservan en sí la universalidad originaria en el modo de la negación.² Sin embargo, Feuerbach y el joven Marx al hacer del género una determinación natural, continúan pensándolo con la misma estructura de la categoría género, aceptan la misma oposición de las especies con el fin de colocar en ella la triplicidad del concepto.

Identificar los dos órdenes de determinación implica, además, una dificultad aún mayor para el pensamiento que pretende ser dialéctico y materialista. Es sabido que Hegel niega la lectura aristotélica del movimiento de una manera mucha más drástica que los físicos del Renacimiento. Pretende comprender cómo un móvil puede ser afectado *concomitantemente* por determinaciones contradictorias: estar al mismo tiempo aquí y allá, existir en sí y en otro, y así sucesivamente. La solución tradicional supone un tercer término substancial que oficia de sustrato de los opuestos, de modo que son considerados o bien en cualidad de determinaciones procedentes de perspectivas diferentes, o bien en cualidad de determinaciones que se suceden en el tiempo. Para Hegel, al contrario, toda contradicción (por ejemplo, A es infinito) no debe ser resuelta gracias a diferencias en los puntos de vista (A es finito desde la óptica humana pero es infinito desde la divina) ni gracias a la acción conciliadora del tiempo (A es finito ahora pero luego será infinito). El análisis hegeliano pretende encontrar una vinculación *multilateral* y *concomitante* de los opuestos que, por eso mismo, afectará por entero al sustrato substancial.³ Desde el momento en que se ocupa de oposiciones inmediatas que se resuelven exclusivamente en el plano lógico y conceptual, la dialéctica hegeliana no puede concebir la

¹ Cf. Cap. III, § 2

² Hegel, *WL*, II.

³ Hegel: *WL*, p. 157,191,299,352.

temporalidad como un parámetro exterior de las cosas; al contrario, deberá hacerla nacer del movimiento del propio objeto que, en su exteriorización, encontrará un tiempo y un espacio adecuados al nivel de concreción que lo Absoluto se concedió. Así, el tiempo se añadirá al desarrollo meramente categorial como una dimensión que la lógica, fuente de cualquier actividad, desconoce.

Haciendo confluír el orden de las determinaciones lógicas y el orden de las determinaciones naturales, haciendo perdurar la sustancia inmóvil frente a los fenómenos contradictorios, no hay manera de no expulsar la temporalidad del seno de la sustancia; el tiempo adquiere el estatuto de coordinada. Y con ello queda irremediamente imposibilitada la conciliación concomitante de los contrarios. Feuerbach, en la lucha contra Hegel, no vacila en dar dos pasos fundamentales: 1) niega la posibilidad de suprimir la sustancia en tanto fundamento de lo móvil: "*La unidad inmediata de las determinaciones opuestas sólo es válida y posible en la abstracción. En la realidad los opuestos sólo están unidos a través de un término medio. Ese término medio es el objeto, el sujeto de la oposición*"¹. 2) Aparece el tiempo como único conciliador. "El medio que reúne determinaciones opuestas o contrarias en un solo y mismo ser, de una manera tal que correspondan a la realidad, es el tiempo"². Poco le importa a Feuerbach tener el cuidado de restringirle al hombre esa forma de conciliación. La noción de contradicción dialéctica quedó irremediamente comprometida; la sustancia se sustrae de la radical oposición, el objeto finito pasa a poseer una determinación en sí, a saber, un núcleo perdurable en cualidad de sustrato de las determinaciones, de suerte que no hay lugar en su interior para la infinitud. Los contrarios, en suma, son radicalmente separados, el no ser deja de habitar todos los recesos del ser y la ontología vuelve a seguir los caminos de Parménides.

¿Cómo hizo Feuerbach para pasar por un pensador dialéctico, asociado al universo del hegelianismo? Únicamente porque continuó pensando el movimiento encuadrado en la triplicidad del concepto y a la sustancia del hombre como la relación objetiva con todo lo que lo rodea: proceso donde se llega a ser otro gracias al completo agotamiento de sí mismo. Analicemos esa pretendida solución más pormenorizadamente.

Constantemente insiste en el carácter indeterminado y sensible del ser, en oposición a las abstracciones de la lógica hegeliana. No obstante, lo sensible tiene para él dos significaciones bien distintas: por un lado es un individuo inmediato presente en la intuición sensible; por otro lado la especie concreta aprehendida por una intuición purificada por medio del entendimiento. Si la individualidad en el fondo es un error psicológico, lo sensible específico posee en sí mismo sentido y razón, por tanto, una universalidad originaria, una fuerza genérica más acá (*aquém*) del intelecto, capaz de reflexión natural. Sabemos que la especie es un sujeto vivo que tiene en la consciencia el paradigma de su objetividad. En un evidente retorno a Leibniz, todos los seres del universo adquieren vida, pero en vez de pulverizarlos en una infinidad de mónadas cerradas sobre sí mismas, Feuerbach los entiende engranados en una jerarquía natural de especies. El principio de especificación resiste en el mundo, la razón se identifica con la realidad exterior que, por eso mismo, se ve dotada de un movimiento de interiorización. Dentro de cada especie las determinaciones están en constante relación entre sí, realizando las potencialidades iniciales. Todo objeto es, en suma, sujeto reflexionante *especificado*, lo que hace posible subordinar las relaciones de reflexión pura (como la causalidad) a relaciones intersubjetivas del tipo de la atracción (*simpatía*) que se ejerce entre los astros. En palabras más llanas, la exacta comprensión de los fenómenos implica una aprehensión de las relaciones vitales que los objetos mantienen entre sí, de forma consciente o

¹ Feuerbach: *Gr.* § 46

² *idem*, § 47.

no. Nada más fácil, por tanto, que conceder al género la capacidad de determinarse, de particularizarse y de llegar así al individuo separado, que a su vez es motivado a superar tal separación.

Los objetos no sólo están distribuidos en especies estancas, también entre ellos siempre está operando un sistema de dominación, pues cada género incluye en el radio de sus actividades, esto es, en el círculo de su objetividad realizada, a otras especies de las cuales se alimenta. La especie es una totalidad que engloba otras totalidades parciales. En el todo de esta jerarquía y de este festín vital se encuentra el intelecto, género de los géneros, que consume a todos los seres, al menos en intención. Como ser, el entendimiento es el sujeto absoluto que se afirma (*se põe*) a sí mismo. Sin embargo es parte de la naturaleza, de modo que su carácter absoluto debe ser efectuado dentro de las condiciones estipuladas por las limitaciones de la especie humana. Sin embargo, ¿en qué medida abarca y consume la totalidad del universo?

El consumo, en esta altura, puede tener dos sentidos: o bien significa sólo la aprehensión intelectual de las relaciones vitales existentes, o bien expresa de hecho la actividad concreta de la absorción del objeto por el sujeto, acompañado por los cambios energéticos respectivos. No hay duda de que Feuerbach recorre el primer camino. Para él, en el fondo, la *praxis* se amolda al conocer y la dialéctica opera como una *praxis* imaginaria. Es significativo el hecho de postular el amor a la humanidad como la forma de *praxis* por excelencia, dedicándose, sin embargo, a combatir la especulación filosófica y religiosa. Se limita a denunciar la *praxis* fantástica inherente a ese tipo de actividad intelectual, pero no se compromete en una lucha política ni desarrolla actividad revolucionaria alguna. Todo su interés está orientado en torno a la búsqueda, tanto en la religión como en la filosofía, de las manifestaciones de la alienación humana, intentando descubrir en la patología espiritual las raíces del hombre auténtico. Ya que, en último término, el fundamento de la alienación es psicológico, la única advertencia que manifiesta su filosofía se dirige contra las perversiones del conocimiento. Lo que importa descubrir es, sobre todo, las virtudes regeneradoras de la vida comunitaria, traer a los hombres hacia esa luz, con el fin de que todos disfruten de las delicias del colectivismo postulado por la especie.

Moviéndose al interior de las determinaciones del entendimiento, Feuerbach, pese a su vitalismo irracionalista, puede finalmente obviar la negatividad hegeliana. Al tener fijas y separadas las determinaciones, la triplicidad del concepto le sirve sólo para describir un proceso que, en el fondo, podría haber sido descrito en otros términos. El retorno de la alienación respecto a la verdad del género humano no instaura una objetividad radicalmente diferente. Su dialéctica se desarrolla en el plano del diálogo y de la ambigüedad en una constante alternancia del ser-en-sí y del ser-otro, sin desembocar en una síntesis propiamente superior. Excluida, por tanto, la negatividad como la supresión de los contrarios ¿qué es lo que resta de la dialéctica hegeliana, además del vago movimiento de pérdida y recuperación, cosa que la dialéctica cristiana del pecado original ya había explorado?

El pensamiento metodológico del joven Marx no diseña sus contornos con tanta precisión y nitidez; tal vez por eso mismo sea más rico y sugestivo. En la segunda acepción mencionada, el consumo, evidentemente pretende substituir el impulso inherente a la idea absoluta, matriz de toda actividad y determinación, por medio del trabajo definido en el contexto artesanal. No obstante, al intentar liberarse de los impasses de la dialéctica Feuerbachiana, se enreda en dificultades todavía mayores.

Nos quedamos sin saber, en primer lugar, cuál es de hecho el punto de partida de las determinaciones dialécticas. En ciertos textos, la naturaleza es concebida como una objetividad independiente y auto determinante, sujeto capaz de especificación. En el desdoblamiento de

este proceso nace el género humano: punto final de una larga serie de transformaciones y comienzo de otras tantas. Por cierto, la autodeterminación no puede aparecer como autoproducción, por tanto una vez eliminada la idea de un trabajador trascendente por la propia ubicación del problema, la idea de un trabajador inmanente a la naturaleza no sería ni materialista, pues introduciría subrepticamente un principio espiritual que trabaja la materia, ni dialéctica, ya que se movería en un dualismo entre materia y espíritu. No obstante ¿dónde encontrará la naturaleza el principio de su especificación, la universalidad originaria y motor del proceso dialéctico? Es evidente que la naturaleza no se presenta (*da*) inmediatamente como universal; sin embargo, en varios momentos de los análisis del joven Marx, somos llevados a creer que la fuerza determinante del género humano proviene de una fuerza ascendente, perdida en la sucesión de las especies. Así, desde el inicio, el hombre y la naturaleza tendrían un mismo principio fundante, el espíritu germinaría de la naturaleza y las instituciones sociales, como el estado y el partido, compartirían un linaje común con las piedras (*filiaríam às pedras por uma linhagem directa*).

En otros textos el principio de todo es el hombre y la naturaleza pasa apenas por un cuerpo inorgánico, por el ser otro en el cual deberá encontrar la realización de sus virtualidades. Sabemos que la negatividad, en sentido hegeliano, demanda un pasaje del ser-en-sí al ser-otro, sumergiéndose en la exterioridad, agotándose en ella; y al mismo tiempo tiene la certeza de que el otro no es otra cosa que el ser (*a certeza de que o outro não é nada além do ser*): es "el otro del primero, el negativo de lo inmediato que, por tanto, está determinado como mediato y en general contiene en sí la *determinación del primero*"¹. En la aplicación de este esquema de las relaciones de la especie humana en tanto naturaleza, la dialéctica del joven Marx tropieza con dos dificultades simétricas.

La primera es en torno al carácter concreto que le atribuye a la universalidad de la especie. En el momento preciso en que se vuelve materialista, al transformar el trabajo en la manifestación de una forma primitiva, establece un cambio entre los términos de la contradicción, una asimilación mutua que vicia el proceso dialéctico, pues la unidad de los opuestos no es obtenida a través de la supresión de los términos contrarios. Para Hegel, la unidad configura la identidad entre la identidad y la diferencia; el momento en que se revela que el ser-otro no es nada más que la negación del ser-en-sí, o mejor, el mismo ser-en-sí determinado. De esta manera, el proceso dialéctico implica, *al mismo tiempo*, el pasaje *integral* de un término a su opuesto y la certeza de que ese término, al pasar al otro, se conserva a sí mismo. El joven Marx conserva la identidad de los opuestos: entre el agente y el objeto de cambio media (*permeia*) una unidad de asimilación -sistema de acción recíproco- pero con ello queda suprimido el momento en que el ser-en-sí desaparece en el ser-otro, se hace otro agotándose en él, pues esa acción recíproca implica mantener la dualidad de los términos. Por más que el hombre trabaje la naturaleza, por más que ambos se alteren en ese proceso, el hombre se obstinará en no ser naturaleza y *vice-versa*. Entonces, ¿cómo evitar que las relaciones entre género y especie caigan bajo el mecanismo de la causalidad? Hegel esquivaba el problema colocándolas al interior de la universalidad del concepto presupuesto desde el inicio. Marx no tendrá otra solución que apelar a la misma universalidad, atribuyéndole un carácter natural y biológico. Pero esa intervención del concepto, en cualidad de *Deus ex machina* ¿no compromete en última instancia la pureza de su materialismo?

Si suponemos una incorporación del ser-en-sí en el ser-otro operada por medio del trabajo, nos encontramos con una dificultad simétrica. El pensamiento materialista debe observar en la objetividad contrapuesta al género humano, una exterioridad nativa, imposible

¹ Hegel: *WL. II*, 495

de ser considerada como un simple momento puesto por el sujeto. Esto es, por otra parte, el sello de la necesidad de la alienación, por cuanto, como vimos, sólo la capacidad de las determinaciones naturales obligará al hombre a olvidar la transparencia de su universalidad primitiva. La naturaleza se presenta como presupuesto concreto que ha de ser consumido por entero con el fin de que el hombre se reencuentre con su libre destinación. ¿Cuál es, sin embargo, la garantía de que será capaz de penetrarla hasta sus más recónditos lugares? ¿Qué es lo que nos asegura que el trabajo sea una actividad capaz de destruir toda y cualquier resistencia de la materia? Es bien posible que el conocimiento y la dominación de la naturaleza constituyan sólo una idea reguladora en torno a una realidad imposible de alcanzar. En ese caso nuestro conocimiento siempre sería aproximativo y nuestro dominio sobre ella siempre incompleto, cayendo, por consiguiente, bajo la égida de lo que Hegel denominaba una falsa (*má*) infinitud. El hombre absorbería la naturaleza y el pretendido humanismo natural se revelaría como una triste utopía.

Vimos que para Hegel el problema no existía: la oposición contra la cual el ser vivo se enfrenta es en última instancia establecida por el propio concepto, de modo que basta el mero reconocimiento de la base intelectual del objeto, así planteado, para que la exterioridad se ilumine y se convierta en un momento del espíritu. Obviamente el joven Marx está imposibilitado de seguir por ese camino. Para él, el hombre sólo superará la contradicción fundamental si domina a la naturaleza en su propia naturalidad, si la somete integralmente al despotismo de sus fines. Sin embargo, ¿cómo es posible una identificación de este tipo? ¿cuáles son las garantías de que el trabajo, en tanto exteriorización de la especie, tenga esa facultad extraordinaria? Si Marx pretende salvar el papel constituyente de la *praxis*, no podría pensar el objeto sensible en términos feuerbachianos, como si fuese una subjetividad oculta y desgarrada. De este modo, la identificación del hombre y la naturaleza en una única realidad superior sería obtenida a costa del vaciamiento de la fuerza constitutiva del trabajo y gracias a una subrepticia espiritualización del objeto. Sin embargo, y por más extraño que parezca, encontramos en los textos del joven Marx trazos de una reducción de la materialidad de los objetos, o, en términos hegelianos, de la transformación de la realidad concreta en una objetividad adecuada al concepto.

Hay que notar, en primer lugar, la vivificación del mundo. Todo se somete a relaciones vitales, hasta la misma atracción entre los planetas. Dado esto, de igual manera que en Hegel, la objetividad opuesta al ser vivo no se determina por medio de las categorías de la reflexión (causa y efecto, todo y parte, etc.) sino que sólo es capaz de ser afectada por tales relaciones de una forma subsidiaria. Entre el mundo del ser vivo y el mundo exterior existe una secreta convivencia.

El joven Marx avanza en esa dirección pero llega más lejos que Feuerbach. De repente, aun sin aclarar el pasaje de la reflexión animal hacia la humana, provee a esta última de la dimensión de la consciencia que, desde una perspectiva naturalista, se expresa en el postulado de una sociabilidad originaria. Transformadas las relaciones entre los individuos, necesariamente se altera el sentido del comportamiento del hombre con respecto a la naturaleza: en el fondo de la objetividad se encuentra el reflejo de la organización social. Ya observamos que los objetos se definían a través de la exteriorización de la sociabilidad, que tienen su término mediador en las cosas brutas. De esta manera, recuperar la objetividad alienada no implicaría la supresión de la propia objetividad, cosa que Marx no se cansa de subrayar. Bastaría introducir la relación entre el hombre y la naturaleza en otro contexto social -operación permitida por medio del extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas- para que la alienación situada en el principio de la historia, desapareciese por completo. Todo

quedaría resumido en el enorme esfuerzo de la humanidad por reformular su propia organización y por vencer las resistencias que la naturaleza, desde el principio, opone al proyecto de pleno florecimiento (*desabrochamento*) de las potencialidades humanas. No obstante, el pasaje por el trabajo subjetivo, con el recurso necesario a la función fundamental de la finalidad externa, vicia la posible solución. Sea cual fuera la transparencia de la organización social y el dominio que los hombres ejercieran sobre la naturaleza y sobre sí mismos, si en última instancia todo fuera conformado por la relación inmediata del trabajador con el objeto de su trabajo, en suma, si el trabajo subjetivo continuara manteniendo su papel constitutivo, entonces la resistencia natural de los objetos a los designios humanos, su propia naturalidad, siempre impedirá su cabal integración en un mundo totalmente espiritualizado. La objetividad natural levanta un obstáculo insuperable al trabajo del individuo, el cual sólo podrá ser vencido cuando fuera superada la propia objetividad del producto. En tal contexto, la solución hegeliana es inevitable. El individuo se enfrenta con el objeto exterior (su exterioridad es condición de su materialidad), lo hiere (*ferre-o*) con su fuerza mecánica; no obstante, la cosa resiste y se escapa, de modo que el proceso siempre supone una insuficiencia en el cumplimiento del proyecto, una imperfección en el producto y el condicionamiento del trabajador respecto a la situación natural. Para que el movimiento dialéctico supere la falsa (*mā*) infinitud de la finalidad externa ¿cómo no postular el aniquilamiento de la propia objetividad material? Por lo tanto, cuando el joven Marx retoma los análisis individualistas de la *Fenomenología del Espíritu*, obligando al proceso de constitución dialéctica a enfocarse en la relación entre el individuo y el objeto, no está recuperando sólo las definiciones hegelianas como la de propiedad y de valor, que dependen directamente de la objetivación y exteriorización de la persona, sino más bien está poniendo en la continuidad del movimiento dialéctico una dependencia del consumo integral del objeto, o mejor aún, una transformación de la finalidad externa en la interna. No obstante, si el objeto no se presenta previamente a la transparencia del concepto, tal metamorfosis se vuelve imposible.

Pero con esta objeción ¿estaríamos sellando la suerte de la dialéctica materialista? No tendríamos otra alternativa a no ser la de retomar la locura hegeliana o desistir por completo de fundar la dialéctica en una idea precisa de negatividad. Señalemos brevemente el nuevo camino recorrido en la obra de madurez. El fundamento se desplaza de la relación sujeto-objeto hacia la de objetividad-sujeto: la mercancía. En la sociedad capitalista, industrial por excelencia, la actividad del individuo se define y se estructura en un contexto abstracto postulado por el intercambio (*troca*). El análisis pasa a moverse en diferentes niveles de abstracción nitidamente demarcados. Se recuperan las hipótesis de la economía política, como la demanda efectiva y el intercambio de equivalentes (*troca por equivalentes*). Lo concreto es constituido por la trama de determinaciones esenciales. Reaparece la distinción entre la construcción categorial y el nacimiento histórico. Los contrarios pasan a anularse al mismo tiempo. Pero las definiciones hegelianas ligadas al proceso de exteriorización del individuo son expresamente ridiculizadas. Todo indica que penetramos en un nuevo universo de discurso. ¿Será válida esta impresión? Marx, en la medida en que progresa en sus análisis concretamente situados, deja cada vez más de lado las cuestiones metodológicas. Sin embargo, nunca las abandona por completo pues anuncia su intento de escribir un trabajo en el cual examinaría el núcleo racional de la dialéctica hegeliana. Ese proyecto nunca fue llevado a cabo. Y por ello quedarán sin respuesta una serie de cuestiones fundamentales: 1) la superación de las determinaciones contradictorias; 2) el esquema de la temporalidad y de las relaciones entre el análisis categorial y la historia; 3) la completitud y continuidad del movimiento dialéctico; 4) la dialéctica de la naturaleza. Engels intentó abordar este último problema, sin embargo no terminó su investigación y hoy sabemos

que el camino escogido por él difícilmente nos aportaría una solución convincente. Hasta en este sector la cuestión continúa abierta.

Tal vez sea más cómodo abandonar las incertidumbres y la especulación de los filósofos y lanzarse a la construcción de una nueva sociedad. Sin embargo, lo que importa no es la comodidad de esta o aquella posición, pues quien se propone alcanzar la realidad racional lo hace porque está dispuesto a honrar la verdad. En su propia *praxis* germina la duda y la interrogación; cabe despertarlas.

BIBLIOGRAFIA (citada en los fragmentos)

FEUERBACH, Ludwig. *Gr.* – *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* – vol. II.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik* – 2 vol., Ed. Geotg Lanson, Feliz Meiner, Leipzig, 1951; trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Logica*, Libreria Hachette, B. Aires, 1956.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1955.

MARX, Karl. *Khr.* – *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke vol. I.

_____. *Hf. Die Heilige Familie*, W. vol. 2.

_____. *K. Das Kapital, Kritik der politische Ökonomie*, W. vol. 23, 24 e 25. *Le Capital* – 1º vol. Ed. Sociales, Paris.