

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" <sup>1</sup> Ele distingue, portanto, um projeto maior, de dar "um balanço geral da dialética marxista" <sup>2</sup> e uma

## Sobre "Orígenes de la dialéctica del trabajo" (\*)<sup>1</sup>

(\*) Giannotti, José Arthur, *Origens da Dialética do Trabalho*, SP, Difusão Européia do Livro, 1966.

João Quartim de Moraes

¿Cómo "ajustar cuentas" con la dialéctica? Por el mismo hecho de proponerse este objetivo en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*, el Profesor Giannotti se vio obligado a definir un método de estudio del método dialéctico: "Aunque nuestra intención sea realizar un análisis histórico, no renunciaremos al estudio sistemático de la cuestión. Si pasamos por la historia es porque... cabe establecer... cómo Marx, en el inicio de su actividad científica, se refirió el problema"<sup>2</sup>. En este sentido Giannotti distingue por un lado un proyecto mayor referido a la realización de "un balance general de la dialéctica marxista"<sup>3</sup> y, por otro lado, una investigación histórica, exigida no por la naturaleza misma de este proyecto sino más bien por la existencia de "una radical oposición epistemológica entre los textos de la juventud y los de la madurez"<sup>4</sup>.

Así, es el hecho contingente de la oposición entre un joven Marx (el cual todavía resulta un tanto hegeliano) y el viejo Marx (ya plenamente marxista) lo que parece tornar necesaria una digresión histórica preliminar al trabajo de sistematización de la dialéctica. Es "muy a su pesar"<sup>5</sup> que el profesor Giannotti se resigna a realizar tal rodeo.

¿Pero esa digresión histórica es realmente necesaria? En verdad, la oposición radical entre el Marx de los *Manuscritos* y el de *El Capital* en vez de obligar al estudioso a pasar por el primero para llegar al segundo, debería dispensarlo de ese esfuerzo. En efecto, la sistematización de un pensamiento sólo depende de un trabajo previo de reconstitución histórica cuando no es posible determinar con seguridad las diferentes fases de su trayectoria. Es lo que ocurrió con los filósofos griegos, respecto de los cuales fue necesario discutir si el conjunto de la obra de cada uno de ellos podía o no ser considerado como representante de un mismo sistema. Pero cuando se sabe que un determinado conjunto de escritos no corresponde al pensamiento acabado de un autor, sino más bien a una fase posteriormente superada, cuando por lo tanto es posible separar con seguridad los escritos de la "juventud" de los definitivos ¿Porqué ir a buscar en aquellos gérmenes todavía mal diseñados la teoría que éstos exhiben clara y distintamente? Si mi proyecto es leer *El Capital* es más razonable abrir directamente *El Capital* que ir a descifrar sus pre-anuncios en los *Manuscritos*.

Si Giannotti prefirió -o fue llevado a- estudiar al joven Marx, su decisión no se debía a la constatación -a propósito banal- de que en Marx -como en Platón, Aristóteles, Kant y en prácticamente todos los filósofos- la obra de madurez no es respecto a la obra de juventud lo que un texto definitivo lo es respecto a su borrador, sino que se debía a una dificultad mucho más radical, que pone en cuestión la posibilidad misma de una dialéctica marxista, sea ella primitiva o definitiva: ¿la noción de materialismo dialéctico no es en sí misma una contradicción?

<sup>1</sup> Texto aparecido en *Teoría e Prática*, n. 3, 1967. Traducción de Blas Estevez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-Conicet, Argentina).

<sup>2</sup> *Origens da Dialética do Trabalho*, SP, Difusão Européia do Livro, 1966, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 10

Dice Giannotti: "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 atender a 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?"<sup>1</sup> Ésta es la verdadera razón de la opción epistemológica del profesor Giannotti. No es la ausencia de continuidad entre los *Manuscritos* y *El Capital* lo que instala problemas de método para el marxista o el marxólogo. Porque su proyecto es, o bien describir la trayectoria intelectual de Marx, y entonces analizar las tesis del joven Marx y mostrar cómo el Marx de los *Manuscritos* se convierte en el Marx de *El Capital*, o bien sistematizar. Evidentemente tal sistematización no precisa ser la del Marx definitivo, también el joven Marx es sistematizable. Pero es preciso optar por uno de los dos Marx (y el profesor Giannotti desde el inicio admite que hay dos) si lo que se pretende es hacer un trabajo de sistematización. Como el proyecto de Giannotti es el de sistematización, sería pues de esperar que él optase o por el sistema del joven Marx o por el sistema del Marx definitivo. Pero aunque es consciente de que todo discurso sobre Marx será ideológico si no parte de la explicitación del *método* marxista, agrega a la tarea de sistematización -y es en este punto donde ya no lo seguimos- el problema de la *historia* de las ideas filosóficas de Marx, cuando la única cuestión previa al estudio del sistema era la de las *condiciones de posibilidad* del materialismo dialéctico.

Claro que Giannotti podría responder que el estudio de estas condiciones de posibilidad es inseparable del análisis de la "dialéctica primitiva", tal como está expuesta en los *Manuscritos*. Admitamos, para argumentar, que este punto de vista sea verdadero, es decir que no sería posible definir con rigor el materialismo dialéctico -o más en general la dialéctica marxista- sin estudiar los textos de la juventud. ¿Pero cuál sería el resultado de este estudio? En el mejor de los casos nos proporcionaría una definición de materialismo dialéctico en la *obra de su juventud*. En el peor de los casos, concluiría negativamente estableciendo que lo único que hace el joven Marx es mezclar ciertas *opciones* políticas revolucionarias con una jerga tomada en préstamo a la filosofía de moda, el hegelianismo. En cualquiera de los dos casos no se realizó ningún avance *efectivo* en el sentido de la explicitación del método de *El Capital*. Porque, como insiste Giannotti, los *Manuscritos* y *El Capital* pertenecen a "diferentes universos de discurso", existiendo entre ambos una oposición radical.<sup>2</sup> Así, incluso bajo la hipótesis favorable de que la sistematización de los *Manuscritos* conduzca a una formulación rigurosa del materialismo dialéctico, este materialismo dialéctico no será el de *El Capital*, sino el de los *Manuscritos*, y nuestra ignorancia sobre *El Capital* continuará, prácticamente, siendo la misma.

Colocar una cuestión crítica sobre la posibilidad de una dialéctica materialista en torno al método de *El Capital* implica:

- 1) Definir lo que significa en general un método dialéctico (tarea más difícil que la de mostrar, como hizo Sartre en *Materialismo y Revolución* lo que *no* es dialéctico)
- 2) Explicitar el método *efectivo* de *El Capital* (que Marx repetidas veces llama *método de análisis*)
- 3) Decidir si ese *método efectivo* es *dialéctico*

Ahora bien, la posición de Giannotti en relación a esta tarea es ambigua. Movidio por una exigencia de rigor científico, cuya presencia se hace sentir desde el comienzo hasta el fin de

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 9

<sup>2</sup> Ibidem, p. 10

*Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*, él insiste en la prioridad de la cuestión crítica. Pero, por otro lado, la hace depender del examen previo de la “dialéctica primitiva”; da la impresión de que quiere conciliar a todo precio la necesidad que sienten los marxistas y progresistas del mundo entero de “buscar la legitimación teórica de la práctica del marxismo”<sup>1</sup> con un designio técnico y universitario de resolver definitivamente la cuestión del “joven Marx”<sup>2</sup>.

Esta ambigüedad del proyecto será responsable de la ambigüedad del método. En efecto, un estudio histórico no se pregunta por las condiciones de posibilidad de todo materialismo dialéctico que venga a presentarse como ciencia. El historiador de la filosofía tiene que partir del *hecho* de que Feuerbach y el joven Marx se propusieron la elaboración de una dialéctica “concreta”, intentando “hacer que los predicados emergieran de las relaciones concretas entre los hombres”<sup>3</sup> y promoviendo la “vuelta al sujeto vivo y a lo concreto inmediato”<sup>4</sup>. Le cabe entonces mostrar *cómo* se desarrolló este proyecto. Es en este sentido que la historia de la filosofía consiste en *repetir* la filosofía. No en el sentido de parafrasearla, sino más bien *exponiendo* las articulaciones lógicas que un filósofo dejó implícitas, *recomponiendo* la totalidad bien organizada y coherente que llamamos teoría, de manera de que se actualice aquello que en ella permanecía de manera virtual. Tal es la tarea que se propuso el profesor Giannotti al afirmar la inevitabilidad del rodeo histórico.

Remitido incesantemente al estudio sincrónico y arquitectónico (de las *doctrinas* de Feuerbach y del joven Marx) más que al diacrónico (crítica de esas doctrinas a la luz de la elaboración progresiva del materialismo dialéctico) Giannotti no trabaja sólo como historiador de la filosofía. Al criticar, por ejemplo, “el modo de objetividad que el joven Marx otorga (empresta) a la realidad económica”<sup>5</sup>, traspasa los límites de esta disciplina, la cual se define por la búsqueda de coherencia del autor consigo mismo. Mostrando cómo en el joven Marx la teoría del precio natural considera al trabajo como “proveniente de una actividad atemporal que funda, a su vez, toda la historia”<sup>6</sup>, y luego en *El Capital*, “precio y valor se definen al interior de relaciones económicas”<sup>7</sup>, Giannotti se mueve en un terreno fronterizo entre la historia de la filosofía y la filosofía “*tout court*” (casi diríamos filosofía de la historia) puesto que

<sup>1</sup> Ibidem, p. 10

<sup>2</sup> Que sea posible un estudio *directo* del método de *El Capital* lo probó el equipo dirigido por Louis Althusser en *Lire Capital* (op. Cit.). Si personalmente, y por razones que no caben en una reseña crítica, formulamos reservas en relación a varias conclusiones de este trabajo (en particular lo referente al estatuto de la praxis), no podemos dejar de reconocer la importancia del camino recorrido en relación a la elucidación de cuestiones difíciles y urgentes de la metodología marxista, tales como ellas se nos presentan en *El Capital*. Ahora bien, ese logro (*sucesso*) parcial habría sido imposible sin la decisión de colocar el problema de la filosofía marxista en función con la obra de madurez. No es, pues, el proyecto del profesor Giannotti lo que criticamos, no es su “estrategia global” – la de hacer aparecer la *filosofía* implícita del marxismo- sino más bien su táctica, ésa de proceder por vía genética o histórica -de cualquier modo indirecta- cuando tenía los recursos (lo saben todos aquellos que como nosotros fuimos sus alumnos) para atacar directamente a *El Capital*. Que el lector no espere, por tanto, ver en *Los Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* los problemas centrales del materialismo dialéctico (si entendemos por esta expresión la epistemología del marxismo). El sistema acabado sólo será invocado para elucidar “las tentativas incompletas de su realización” (p. 181), se busca en él “la llave de las primeras doctrinas” (Ib.) Aunque prudentemente: “todo lo que fue dicho respecto a ello tendrá apenas un carácter alusivo” (ib.) Pero de igual modo esa prudencia es ambigua: obligando a descartar una serie de cuestiones fundamentales (ib.) (en lugar de descartar una serie de cuestiones superfluas) ella no llega a impedir que surjan “ciertos problemas cuya solución es urgentemente reclamada por todos aquellos que pretenden pensar al marxismo como una filosofía viva” (ib.)

<sup>3</sup> *Orígenes da Dialéctica do Trabalho*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 18

<sup>4</sup> Ibidem, p. 20-21

<sup>5</sup> Ibidem, p. 105 y ss.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 111-112

<sup>7</sup> Ibidem, p. 181

juzga el concepto de precio del joven Marx en función del proceso objetivo de constitución *de la teoría del valor*.

La ambigüedad del proyecto torna ambiguo el método; veamos ahora cómo la ambigüedad del método torna ambiguo el tratamiento del tema. *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* dedica un capítulo a Feuerbach (“La Dialéctica Contemplativa de Ludwig Feuerbach, pp. 31-75), dos al joven Marx (“Primera Crítica de Economía Política”, pp. 76-114, y “La Negatividad Histórica del Trabajo”, pp. 115-180), reservando el capítulo final, bien como conclusión (“Nuevas perspectivas”, pp. 181-245 y “La Dialéctica Redentora”, 246-259) a la discusión crítica en donde se trata de “buscar en el marxismo adulto la llave de las primeras doctrinas”<sup>1</sup>.

El dominio a ser estudiado se deja circunscribir sin dificultad: abarca la crítica materialista a Hegel y la elaboración de una antropología humanista y dialéctica. En cuanto *humanista* esta antropología se edifica contra la Teología hegeliana, pero en cuanto dialéctica, ella busca sacar partido de este “método revolucionario”<sup>2</sup>.

¿En qué consiste tal método? ¿Qué condiciones mínimas debe presentar para ser efectivamente un método *dialéctico* y no un método cualquiera? Giannotti, para mantenerse fiel a su opción histórico-genética, no se propone definir estas cuestiones fuera de un contexto filosófico bien particularizado, aquello que Michel Foucault llamara “*ensemble signé*”. Para determinar cuáles son los requisitos esenciales *del* método dialéctico será entonces preciso que nos confiemos a los pasajes en que examina a la dialéctica hegeliana:

- 1) “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”.
- 2) Lo finito, “producto de la conciliación de inconciliables, resulta necesariamente de una doble negación, consiste por eso en una idealidad y una espiritualidad. Es, en suma, el propio infinito en el modo de su autodeterminación”<sup>3</sup>.

Así, es imposible “separar el movimiento ternario del concepto, la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación”<sup>4</sup>. En un texto anterior, en que se resumió la teoría hegeliana del conocimiento (“el conocimiento perfecto no consiste en 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 transformado en un momento del universal”<sup>5</sup>) son expuestas dos condiciones de la *estructuración ternaria del concepto*:

- a) La singularidad totalizante (esto es, la unidad espiritual que “supera” la contradicción entre lo universal y lo particular) no suprime los dos opuestos totalizados, “sino que se nutre continuamente de la contradicción”. La identidad (resultante del movimiento dialéctico) “siempre supone un pasaje de lo universal a lo particular y de éste a lo

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 181

<sup>2</sup> Ibidem, p. 9

<sup>3</sup> *Orígenes da Dialética do Trabalho*, pp. 28-29

<sup>4</sup> Ibidem, p. 29

<sup>5</sup> Ibidem, p. 25

singular, donde se recupera de modo más rico el punto de partida. De este modo el concepto no existiría si no pasara por esta triplicidad”<sup>1</sup>.

- b) Una “concepción muy particular de finitud”. En efecto “Hegel pretende llevar hasta las últimas consecuencias el carácter móvil, precario y perecedero de la finitud”. Todo objeto finito es limitado y sólo existe en cuanto limitado. Ser una cosa limitada es no ser todas las restantes cosas. Esa limitación no se presenta apenas como resultado de una yuxtaposición “espacial”, i.e., el “límite” no consiste en que el área de cada cosa es un mero “recorte” en la “superficie” del todo, sino también -y principalmente- en el carácter transitorio de su existencia. Ese mismo “espacio” que cada una de ellas ocupa será luego ocupado por otra; el huevo se vuelve gallina y la semilla, árbol. “Sea, por tanto, cual fuere el objeto del que partimos, si exploramos sus determinaciones contradictorias, si descubrimos el trazado de su muerte, desembocaremos irremediabilmente en lo absoluto”<sup>2</sup>.

Si estas son las condiciones de “la estructura ternaria del concepto” y si tal estructura es (cf. arriba) inseparable de la “infinitud de la substancia” ¿qué posibilidad queda para pensar una dialéctica materialista?; si la pretensión de esta última es justamente la de salvaguardar la *estructura lógica* (el movimiento ternario del concepto) y la *ley del movimiento* (la negación de la negación) de la dialéctica hegeliana, pero abandonando su supuesto metafísico (la substancia infinita). Sin embargo, afirmando que la estructura lógica y la ley de movimiento son *inseparables* de ese presupuesto<sup>3</sup>, Giannotti niega explícitamente la posibilidad de una dialéctica materialista. Claro que siempre se podrá hablar de materialismo dialéctico, de dialéctica “tout court”, de movimiento dialéctico, etc. pero estas expresiones habrán perdido todo y cualquier parentesco con el método descubierto por Hegel. Así cuando Giannotti pregunta “¿cómo es posible imaginar una dialéctica materialista?” su interrogante ya tiene respuesta: no es posible imaginar una dialéctica materialista puesto que “es imposible separar... la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación”<sup>4</sup>. En consecuencia será una tarea inútil examinar “cómo la doble negación mantendrá su imprescindible función innovadora” “si partimos de la naturaleza y de lo positivo”<sup>5</sup>. No sorprende, en consecuencia, que en las últimas páginas de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*<sup>6</sup> nos enteremos que la “noción de contradicción dialéctica quedó (en el materialismo “dialéctico”) irremediabilmente comprometida; la substancia se sustrae de la radical oposición, un objeto finito pasa a poseer una determinación en sí (*de per sí*), a saber, un núcleo perdurable en cualidad de sustrato de las determinaciones, de manera que no hay lugar en su interior para la infinitud. Los contrarios, en suma, son radicalmente separados (*distendidos*)”. La dialéctica concebida como un género donde la hegeliana, feuerbachiana y la marxista serían especies, es pues, una expresión equívoca.

La pregunta por la posibilidad de una dialéctica materialista nace, por tanto, ya enferma de equivocidad. Antes de mostrarnos el esfuerzo hecho por Feuerbach y por el joven Marx en torno a su elaboración, el profesor Giannotti nos muestra claramente que por bien logrado que resulte ser tal esfuerzo, será incapaz de realizar lo imposible, esto es, no podrá preservar el método revolucionario al tiempo que rechaza el contenido reaccionario. Ellos podrán, como

<sup>1</sup> Ibidem. p. 25 y cf. p. 28 la “nueva noción de singularidad postulada por el hegelianismo”.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 27; cf. ibidem, pp. 25-28 y sobre todo pp. 26-28, el bello análisis de la finitud en Hegel.

<sup>3</sup> Ibidem p. 21

<sup>4</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>5</sup> Ibidem, loc. Cit.

<sup>6</sup> Ibidem p. 246 y ss. especialmente la p. 240.

máximo, elaborar, bajo la *sugestión* de la filosofía hegeliana, un nuevo método, que llamaron “dialéctico” en función de algunas analogías superficiales -por tanto epistemológicamente irrelevantes- con el método hegeliano.

Sin embargo, ¿cómo entender que Giannotti haya articulado su estudio sobre un falso problema? La respuesta es simple: *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* no se articula en torno de la cuestión crítica. O mejor, se interesa por esa cuestión, pero no la desarrolla explícitamente a causa de la necesidad -artificial según creemos- en que se encuentra: efectuar un rodeo por la historia. *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* es al mismo tiempo un trabajo de historia de la filosofía (porque se propone reconstituir una articulación entre dos sistemas filosóficos), de filosofía “*tout court*” (porque se preocupa por un tema específico, a saber, la dialéctica materialista) y de filosofía de la historia (porque estudió la evolución de la idea de dialéctica). Por eso la pregunta sobre la posibilidad de la dialéctica será respondida de tantas maneras como fueran las perspectivas en que se sitúa al plantearla. Así en cuanto *historiador de la filosofía* examinará cómo Feuerbach y el joven Marx encaminarán un proyecto de constitución de una dialéctica materialista; pero en cuanto *filósofo*, opondrá a cada uno de esos dos filósofos la idea de una dialéctica consecuente consigo misma (ése es el sentido de su crítica al carácter no-constitutivo de la praxis en Feuerbach<sup>1</sup>). Además, también como filósofo, atenderá ciertas cuestiones de epistemología de las ciencias humanas (análisis y estatuto de los conceptos de propiedad privada, de valor natural, de sociedad civil, de praxis) estudiando el funcionamiento de diferentes métodos y categorías, discutiéndoles la eficacia, el alcance, el grado de precisión y los dominios de lo real de los que son o no capaces de dar cuenta. Finalmente, en cuanto *filósofo de la historia de la ciencia* Giannotti describirá la evolución de la idea de dialéctica desde la primera elaboración de Feuerbach hasta su transformación (si es que se puede hablar de transformación) en el materialismo dialéctico. “Es esa pluralidad de intenciones la que genera en el lector la impresión de una falta de unidad, la que hace que se pregunte si realmente era preciso discutir Feuerbach en el capítulo inicial para poder examinar y criticar en los capítulos finales la economía del joven Marx a la luz de la teoría de *El Capital*. Personalmente no somos capaces de superar la idea de que la *estructura literaria* de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* es artificial y de que en función del proyecto mayor de encontrar un fundamento filosófico del marxismo, algunos de sus análisis son gratuitos.

Pero que el lector no vea en ello una condena -por atenuada que sea- del *contenido de Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*. Al contrario, estamos absolutamente convencidos de que este trabajo constituye la primera contribución importante que se hizo en portugués a la teoría marxista. Sobre todo porque esclarece, precisa y desarrolla una serie de conceptos cuya complejidad ha venido siendo hasta ahora la causa de todo tipo de deformaciones -que sirven a los ideólogos de las clases dominantes como pretexto para negar los fundamentos científicos del marxismo. Es nuestra intención pasar revista a tales conceptos, en la medida en que son estudiados en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*.

## 1. El concepto marxista de historia

Conocida es la polémica entre marxistas y marxólogos sobre las relaciones entre teoría e historia en el marxismo. No faltan aquellos -y pensamos apenas en los autores contemporáneos, esto es, a partir de 1945- que inspirándose en los *Manuscritos* para juzgar la filosofía definitiva de Marx, vieron en ella un “humanismo”. Uno de los grandes méritos de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* fue colocar este problema en un nivel epistemológico,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 61-66

mostrando cómo la ideología que ve a la Historia como historia del desencuentro y encuentro de la humanidad consigo misma es sustituida por el *concepto* de modo de producción. Ya en la *Ideología Alemana* Marx “posee... un concepto de modo de producción que subvierte por completo sus concepciones filosóficas iniciales”<sup>1</sup>. Este concepto se caracteriza:

- 1) Por la “resistencia intransigente de fundar una crítica histórico-económica en una esencia genérica del hombre, i.e., la negación de toda antropología fundante”.
- 2) Por la “división del proceso histórico en una serie de sistemas” que “implica distinguir dos modos de explicación confundidos anteriormente: la explicación estructural ligada al funcionamiento del sistema y la investigación propiamente histórica que estudia cómo el sistema llegó a ser”<sup>2</sup>

La primera característica es puramente negativa: los *Manuscritos* postulaban como motor del proceso histórico “una inadecuación entre la naturaleza del hombre y su humanidad como proyecto”<sup>3</sup>. Esta inadecuación se concreta en una *dialéctica de la carencia (do carecimento)* y por ella se comprende el *pasaje* de la Naturaleza a la Historia.<sup>4</sup> Porque el carecer del hombre no es apenas el carecer de alguna cosa, sino más fundamentalmente es “el carecer del carecer”.<sup>5</sup> El hombre “no es apenas un ser natural, sino un ser natural *humano, i.e., ser que es para sí mismo*.”<sup>6</sup> Esto significa que “él *produce* y se produce a sí mismo, que no trabaja unilateralmente bajo la presión de la necesidad física como hacen los animales, sino más genéricamente; es decir, produce para sí mismo y para su semejante, siempre teniendo en cuenta mediata o inmediatamente la colectividad”<sup>7</sup> El hombre no precisa exactamente *de las cosas*, sino más bien de las cosas que otro produjo. La relación del hombre con la naturaleza es mediatizada *desde siempre* por la sociedad, o mejor aún, por la *humanidad*.<sup>8</sup> Así, el *pasaje*, de la Naturaleza a la Historia lejos de ser, en el joven Marx, un problema teórico, indica tan sólo la *ausencia* de este problema: humanidad e historia son para él insolubles y todo lo que él busca es “entender esa insolubilidad”<sup>9</sup>. La inclusión de Lévi-Strauss en la “tradición Rousseauiana” me parece extremadamente feliz. Tanto más cuando el propio Lévi-Strauss vienen a confirmarla: “Cuando haya terminado *Mitológicos* me gustaría volver a Rousseau y hacer... una relectura... que vendría a ser una especie... de diálogo entre un etnólogo del siglo XVIII, o lo que en aquella época cumpliera ese papel, y un etnólogo del siglo XX” (Entrevista en *Novel Observateur*, nº 115, 25-31, janeiro 1967). Estado de naturaleza y estado civil en Rousseau se oponen no en el sentido de que el pasaje al segundo se realiza en contra del primero. Aunque Lévi-Strauss denuncie en *Tristes Tropiques* el sin sentido que consiste en confundir la posición de Rousseau con el “naturalismo” de Diderot y de sus amigos; aunque el objetivo de Rousseau no sea oponer a la corrupción de la sociedad un ideal idílico del hombre natural, sin investigar las condiciones efectivas de la sociabilidad en general, no hay duda alguna de que esa investigación “busca establecer un criterio abstracto para separar los dos elementos” (a saber, la naturaleza y

<sup>1</sup> Ibídem p. 183

<sup>2</sup> Ibídem ibídem

<sup>3</sup> Ibídem p. 130

<sup>4</sup> Cf. Ibídem pp. 132-133

<sup>5</sup> Ibídem p. 132

<sup>6</sup> Marx, K.; *Manuscritos*, Cf. *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 127.

<sup>7</sup> *Origens da Dialética do Trabalho*. p. 128.

<sup>8</sup> Ibídem, pp. 130-131.

<sup>9</sup> Ibídem p. 130. Ver también la interesante confrontación entre Marx y Lévi- Strauss. Pp. 129-130

la cultura)<sup>1</sup>. Podemos completar la indicación de Giannotti diciendo que este criterio abstracto sirve no sólo para oponer naturaleza y cultura, sino también para, al *interior* de la cultura, distinguir diferentes formas sociales. El capítulo "Totem y Casta" del *Penseé Sauvage* es un excelente ejemplo.

El joven Marx, por el contrario, piensa la oposición naturaleza-cultura en el *interior* de lo humano. El hombre es al mismo tiempo un objeto natural e histórico y su existencia inmediata como animal es, a cada instante, negada por su humanidad en tanto proyecto.<sup>2</sup> La Historia no se escinde entre la pre-historia del hombre natural y la historia de la naturaleza humana, sino que desde el inicio es la historia de la *oposición* entre el hombre y la naturaleza.

Ésta es la concepción de la historia que Marx abandonará en *La Ideología Alemana* en provecho del concepto de modo de producción. El concepto de Historia se definirá solamente en función de la noción de producción, "idea reguladora de las investigaciones marxistas"<sup>3</sup>. Pero la "categoría de producción es... una abstracción filosófica cuyos componentes son del mismo orden que las pre-condiciones de la historia". Sus determinaciones abstractas "configuran... la serie de condiciones necesarias para pensar una producción existente, pero de ninguna manera un conjunto de condiciones suficientes para que un sistema productivo exista"<sup>4</sup>. Como dice Marx en la Introducción de 1857<sup>5</sup> "la producción en general es una abstracción, pero una abstracción racional que en la medida en que destaca y precisa bien los trazos comunes, nos evita la *repetición*".

Si la noción de producción es mera "abstracción racional", o como dice el profesor Giannotti mera "abstracción filosófica"<sup>6</sup> no es exactamente en función de ella que se ha producir un concepto científico de Historia. "Es preciso decir que así como no hay producción en general, tampoco hay historia en general, pero sí estructuras específicas de historicidad, fundadas básicamente en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción"<sup>7</sup> "Las abstracciones filosóficas, continúa Giannotti no son el tipo de las abstracciones de la economía política; en virtud del formalismo y de la exterioridad de su proceso constitutivo, las primeras están desprovistas de cualquier peso ontológico, al contrario de las segundas que expresan universales-concretos cuya abstracción provee de funcionamiento al sistema productivo; traducen, en fin, fuerzas determinantes y autónomas de la propia realidad"<sup>8</sup>. Si las abstracciones filosóficas no tienen peso ontológico, y si la noción de historia ("historia en general") del mismo modo que la noción de producción ("producción en general"), es una abstracción filosófica, Giannotti concuerda con Althusser en que no hay "Historia en General", distanciándose así del humanismo historicista.

Definir "la" historia "por medio de" la producción, o inversamente, es, como dijo Marx, permanecer en el dominio del lenguaje y sus abreviaturas (*abreviações*). La noción de historia en general si es utilizada con otro fin que la comodidad del lenguaje, será tan ideológica como la de producción en general, de trabajo en general, de naturaleza humana en general. "No se hace nunca historia en general, sino más bien la historia de *alguna cosa*, cualquiera sea"<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 130

<sup>2</sup> Sobre los sentidos de "Naturaleza" en el joven Marx, cf. *Ibidem* p. 133-134

<sup>3</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 191

<sup>4</sup> *Ibidem* p. 192

<sup>5</sup> Cf. *Contribution a la Critique de la Economie Politique*, Paris, Editions Sociales, 1957. Pp. 147-179 y el comentario de E. Balibar, *Lire le Capital*, II, 325-332

<sup>6</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 192

<sup>7</sup> Althusser, L.; *Lire le Capital*, Paris, Maspero, II; p. 59

<sup>8</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 144

<sup>9</sup> Balibar, E.; *Lire le Capital*, Paris, Maspero, II; p. 243

La historia ha de ser inmediatamente la historia de su objeto y en ese sentido ella es inseparable de él. Pero éste objeto no es ni el pasado, ni el pasar del tiempo. “El análisis de Marx constituyó su objeto (las formas productivas), al hacer la historia de sus formas sucesivas, i.e., de las formas que ocupan un lugar determinado en la estructura del modo de producción”<sup>1</sup>

Esta reformulación del concepto de historia que Marx inaugura en “La Ideología Alemana” implica una “distinción entre dos modos de explicación confundidos anteriormente”<sup>2</sup>.

- 1) Una explicación estructural del funcionamiento del sistema.
- 2) El estudio, propiamente histórico, de cómo llegó a ser (*vir-a-ser*) ese sistema

La reformulación del concepto de historia es, pues, contemporánea a una delimitación de su dominio: el historiador humanista que veía por todas partes al “hombre” actuando y que consideraba a los sistemas e instituciones como meras cristalizaciones de este hacer, es substituido por un nuevo concepto, capaz de dar cuenta teóricamente la relación entre sistemas e historia. Veamos en qué consiste esto, tomando como ejemplo la categoría de valor.<sup>3</sup>

La ley del valor se aplica a modos de producción pre-capitalistas pero “desempeña papeles diferentes conforme difieran los objetivos sociales” de estos modos. “Sólo en el capitalismo el valor viene a ser una categoría dominante, como fin último de toda actividad productiva”<sup>4</sup>

El sentido último de la ley del valor no es legible en la misma ley (i.e., en el hecho de que los productos del trabajo se intercambian por sus equivalentes), ni se infiere del destino que ella tuvo a lo largo de la historia (no es el análisis empírico de la función de la ley del valor entre fenicios, cartagineses y romanos lo que nos ayudará a comprender esta inmensa acumulación de mercaderías que es la sociedad capitalista). Al contrario, es en el interior de un sistema como el capitalista, enteramente volcado a la producción de valores de cambio, donde la ley del valor se torna comprensible. Esto no quiere decir, sin embargo, que el modo de producción capitalista haya (*tenha*) producido la ley del valor; la relación entre ambos es compleja. Es el sistema el que da a la ley su significado, pero sin esa ley el sistema no existiría. Como sucede con la noción aristotélica de forma, donde los nervios, la carne y la sangre son aquello sin lo cual no existiría un organismo, aunque sea el organismo quien estipule cómo han de distribuirse y funcionar cada uno de esos elementos; así también la noción marxista de modo de producción, la ley del valor, la fuerza de trabajo y la apropiación privada de los medios de producción son aquello sin lo cual no habría capitalismo, pero es el mismo capitalismo el que establece cuál será el alcance de la ley del valor, de la función de la fuerza de trabajo y de las modalidades de su consumo productivo.

Pero la oposición materia/forma es insuficiente para expresar la complejidad de este proceso. Porque ella es sólo *relativa*. Aquello que, comparado a una totalidad más compleja figura como materia (así como los nervios lo son relativamente al organismo) es, si comparamos sus elementos componentes (así como los nervios lo son relativamente a los tejidos nerviosos), una forma. En Aristóteles los elementos de una totalidad son también las totalidades de sus elementos. A diferencia del elemento de la totalidad marxista (por ejemplo la ley del valor relativa al modo de producción capitalista) no es a su vez una totalidad reductible

<sup>1</sup>Ibidem, p. 245

<sup>2</sup> *Origens da Dialética do Trabalho*, loc. Cit., p. 183.

<sup>3</sup> Ibidem p. 195

<sup>4</sup> Ibidem p. 195

a nuevos elementos. Esto significa que un elemento pensado *fuera* de una totalidad pierde su realidad y se vuelve mera "abreviatura" (*abreviação*), mero recurso del lenguaje. De este modo, la ley del valor pensada en abstracto no es elemento de sistema alguno, sino apenas un enunciado de las condiciones más generales para que se realice cualquier intercambio. La función que determina de manera relativa sus elementos, no adviene de manera tal como si ella ya se encontrara implícita en ellos, organizándolos secretamente, como la forma árbol preside el lento crecimiento de la semilla.

Es verdad que los elementos de un sistema tienen una *historia* anterior al sistema (que pensada desde el punto de vista del sistema será su *pre-historia*), pero esta historia no es otra cosa que el hecho de que tales elementos hayan pertenecido a *otros sistemas*. "La división (*clivagem*) del proceso histórico en una serie de sistemas" no interrumpe lo que podría llamarse la "continuidad abstracta" de las categorías o elementos. Pero, y en esto reside la novedad de la "Ideología Alemana", esa continuidad es *sólo abstracta*. Hablar *del* trabajo humano, *de la* apropiación de la naturaleza, *de los* tipos de dominación, es recaer en la ilusión de eternidad propia de la Economía Clásica que Marx denuncia. Aunque es evidente, por otro lado, que toda sociedad supone trabajo, organización de las fuerzas productivas y dominación.

Este es el punto del concepto "restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos": todo sistema supone, para constituirse como tal, ciertas condiciones de las cuales algunas son absolutamente generales, como las mencionadas arriba, y otras más específicas, como para el capitalismo lo es la acumulación primitiva. Desde luego se percibe, sin embargo, que el estudio del capitalismo en cuanto modo de producción, y más en general, en cuanto sistema, no incluye el estudio de esta acumulación primitiva, que sólo integra "la manera en que llegó a ser el sistema". Este "como llegó a ser" constituye el segundo de los dos tipos de explicación introducidos por la *Ideología Alemana*. Como tal, este "como llegó a ser" queda subordinado al primer tipo de explicación: el funcionamiento del sistema. En efecto, es a la luz del modo de producción capitalista que se puede decir que la acumulación de dinero devino acumulación *de capital* y no simple atesoramiento. Eso es así porque "una totalidad posee presupuestos de "cómo llegó a ser", pero tales presupuestos sólo actúan en el sistema si fueron asumidos por éste, si fueron repuestos en el proceso actual de su efectuación."<sup>1</sup>

No todos los presupuestos del "cómo llegó a ser" el sistema son restablecidos (*repostos*) *por el sistema*. Así ocurre con la acumulación primitiva y fuga de los siervos para las ciudades. La *génesis* del sistema capitalista transformó la masa de dinero que algunos individuos atesoraban en capital y a los forajidos del campo en proletarios. Es el ciclo de la acumulación de capital y la apropiación de plustrabajo lo que será restablecido (*repostos*) por el sistema.

A la luz del concepto de "restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos" los sistemas se nos aparecen, por tanto, como totalidades dinámicas reabsorbiendo y confirmando incesantemente los presupuestos que les son esenciales y la Historia como desintegración y reintegración de las categorías. Con tal concepto, el profesor Giannotti ajusta cuentas no sólo con la dialéctica (su propósito global) sino también con cierto estructuralismo que él critica en el momento mismo en que define el restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos. "Es preciso... ser precavido y no identificar, por un lado, la historia `contemporánea', el sistema, con una estructura sincrónica y por otro lado, la historia propiamente dicha con un sistema diacrónico."<sup>2</sup> Eso porque, como vimos, "las categorías en general conservan trazos históricos. Muchos conceptos del sistema capitalista desempeñan, en efecto, diversos papeles en

<sup>1</sup> Ibídem p. 195

<sup>2</sup> Ibídem p. 194

diferentes modos de producción”<sup>1</sup>. Los conceptos de sincronía y diacronía expresan una temporalidad abstracta, uno reducido a una presencia inmóvil del presente, el otro a una continuidad sin reposo. Ahora, ni el sistema es pura sincronía, ni la historia es pura diacronía; el presente del sistema está cargado de pasado (las categorías conservan trazos históricos) y su “como llegó a ser” posee un ritmo propio de sucesión que no coincide con la linealidad del tiempo abstracto. No es pues la oposición sincronía-diacronía lo que substituirá, en el discurso científico inaugurado por la *Ideología Alemana*, el lugar vacío dejado por la ideología humanista de los *Manuscritos*, sino el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos que, lejos de oponer la actualidad del sistema y la sucesión de la historia, los reintegra en una totalidad más amplia, el materialismo histórico.

El sistema no es, pues, un punto de vista abstracto que recorta en una sociedad, la cual se encuentra en constante movimiento, un presente imaginario y meramente teórico. Su funcionamiento es el de un proceso que, como vimos, reabsorbe y confirma constantemente sus condiciones de posibilidad. De igual modo, la historia no es una caótica sucesión de eventos no teorizables, sino la integración, desintegración y reintegración selectiva de las categorías. El concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos presentaría la doble ventaja de pensar el sistema en términos dinámicos y la historia en términos de la reorganización sucesiva de los elementos de los sistemas, superando la oposición abstracta entre estructura y acontecimiento. Resta saber si efectivamente presenta estas ventajas y si tales ventajas no son contrabalanceadas por desventajas simétricas.

Acabamos de ver que aceptar el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos implica rechazar en el marxismo las categorías de sincronía y diacronía, en provecho de las de *funcionamiento* y del “como llegó a ser” el sistema. “En el sistema, las categorías dominantes y más simples, representantes de las fuerzas autónomas que actúan en la sociedad, forman el punto de partida de la exposición y del proceso dialéctico de constitución de lo concreto. Como presupuestos de la esencia del sistema son, en todo momento, respuestas de este mismo sistema...”<sup>2</sup>. Porque si no fueran en todo momento respuestas suyas, tales categorías no serían presupuestos *del* sistema, sino apenas su “como llegó a ser”; los presupuestos “solamente actúan en el sistema si fueron asumidos por éste”<sup>3</sup>. “La condición de que un capitalista debe traer a la circulación valores creados por su propio trabajo... tal condición forma parte de las condiciones antediluvianas del capital, de sus *presupuestos históricos* que en tanto presupuestos son pasado y pertenecen, por tanto, a las *historia de su formación*, pero de ninguna manera a su historia contemporánea, a saber, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por él mismo.”<sup>4</sup> En estos tres textos que acabamos de citar queda bien claro que la totalidad marxista es un “sistema real”, que “asume” algunos de sus presupuestos históricos, convirtiéndolos entonces en presupuestos de *su esencia*, de manera que los restablece (*repô-los*) a cada momento. Así, sistema se opone a sincronía no sólo como lo dinámico a lo estático, sino más bien como lo real a lo abstracto, como lo actualmente eficaz a lo inoperante; entre el sistema marxista (siempre dinámico y eficaz) y el punto de vista sincrónico (siempre estático e inoperante) hay, pues, una incompatibilidad.

Pero en ese caso ¿cómo concebir la operación *teórica* por la cual se *define* un modo de producción? Al contrario de lo que se afirma en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*<sup>5</sup> el “punto de

<sup>1</sup> *Ibidem* p. 194-195

<sup>2</sup> *Ibidem* p. 196

<sup>3</sup> *Ibidem*, loc. cit., p. 195. El resaltado es nuestro

<sup>4</sup> *Ibidem* p. 194

<sup>5</sup> *Ibidem*, cf. Loc. Cit., p. 196

partida de la exposición” es la definición del sistema, sus diferentes modos, las relaciones de eficacia y de determinación recíproca entre sus diferentes niveles. Ahora bien, tal punto de partida ha de ser sincrónico, como sincrónica es la noción de “estado de variación” de que se sirve. E. Balibar<sup>1</sup> define el concepto de *modo* como “un sistema de formas que representan un *estado de variación* del conjunto de los elementos que entran necesariamente en el proceso considerado. Esta definición... vale para todos los modos y requiere siempre de dos cosas: una enumeración de los *lugares* (o funciones) presentados por el proceso en cuestión y una determinación de los *criterios pertinentes* que permiten distinguir las formas en que se ocupan estos lugares”. En seguida pasa a enumerar los elementos que constituyen un modo de *producción*:

- 1) El trabajador (o fuerza de trabajo);
- 2) Los medios de producción a) objeto de trabajo b) medio de trabajo
- 3) El no-trabajador apropiándose del plustrabajo: a) la relación de propiedad (explotación de la fuerza de trabajo); b) Relación de apropiación real (organización de la producción)<sup>2</sup>.

Claro que esta definición no es dinámica. Pero como recuerda Spinoza, el concepto de perro no ladra. Por ello tenemos la impresión de que al rechazar la categoría de sincronía encubrimos una ambigüedad, en la medida en que supone que no hay diferencia entre el concepto de sistema (es decir, su definición) y el sistema real. Esta impresión se confirma si atendemos al hecho de que el “restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos” pretende cumplir una doble función:

- 1) Mostrar que entre historia y sistema no hay heterogeneidad respecto sus dominios: cada sistema confirma (repone) (*repondo*) o rechaza (no repone) (*no repondo*) los elementos del sistema anterior. Considerando relativamente esta función, el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos ilumina y precisa un tema esencial del materialismo histórico.
- 2) Esbozar una *teoría marxista de la abstracción*. Es cierto “que el análisis marxista no pretende... construir un modelo conceptual cuyos términos no tuviesen peso ontológico alguno”<sup>3</sup>. También es cierto que “el concepto abstracto corresponde a una fuerza o una tendencia real cuya autonomía es del mismo grado que el concepto”<sup>4</sup>, donde hay “un paralelismo entre el orden de determinación de lo real y el orden deductivo de exposición”<sup>5</sup>. Pero ¿hasta dónde llega tal paralelismo? ¿Cómo un concepto podrá reproducir la dinámica concreta del proceso real? No basta, para determinar las relaciones entre el pensamiento y la realidad, asegurar que “de alguna manera el proceso categorial es el nacimiento del proceso de lo concreto”<sup>6</sup> (todos sabemos que Marx no es idealista), ni recordar que lo concreto-pensado no es lo concreto-real<sup>7</sup>. En verdad el restablecimiento de los presupuestos es un concepto válido para el materialismo histórico pero indebidamente traspuesto al materialismo

<sup>1</sup> *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, II, p. 204.

<sup>2</sup> *Ibidem* pp. 204-210 y ss.

<sup>3</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 193

<sup>4</sup> *Ibidem* *ibidem*

<sup>5</sup> *Ibidem* *ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem* *ibidem*

<sup>7</sup> *Ibidem* *ibidem*

dialéctico. Como muchos descubridores, el profesor Giannotti se dejó llevar muy lejos por su descubrimiento, y en vez de restringirlo al dominio en que era incuestionable (la explicación de cómo, a lo largo de la historia, las categorías se integran, para ser reintegradas o rechazadas por los sistemas consecuentes) pretende hacerlo explicar la relación entre un sistema pensado y un sistema real. De este modo se comprende su preocupación por rechazar la sincronía, que es un punto de vista “sólo” teórico y se comprende igualmente porque ese rechazo no es convincente como rechazo de la *diacronía* (que para la “derecha estructuralista” - Michel Foucault por ejemplo- no es sino el *nombre* que se le da a la tesis fascista de la irracionalidad de la historia). En efecto, el análisis de cómo llegó a ser un sistema es un instrumento capaz de desmitificar el mito (para no decir la mistificación) del “evento solitario” en que se originarían los sistemas<sup>1</sup>.

Pero ello sólo se consigue en la medida en que distingue cuidadosamente la historia concreta de la historia pensada. Cómo llegó a ser un sistema o como dejó de existir el anterior son teorizables, pero es seguro que en el pasaje de uno a otro hay un mínimo de “indeterminación” provocada por la complejidad y riqueza de las determinaciones de carácter social. Es por haber aplicado como discernimiento el principio del paralelismo entre la teoría y lo concreto que Giannotti puede producir un concepto capaz de dar cuenta del cambio de sistemas. Al contrario, es por insistir demasiado en el elemento de gratuidad presente en el origen de todo sistema (sea éste teórico o práctico), por tanto, por no distinguir adecuadamente la teoría del origen de las “*epistemas*” del *evento real* de ese origen, que Foucault es llevado a descripciones irracionales<sup>2</sup>. La crítica según la cual la diacronía se confunde con el irracionalismo es pues enteramente legítima. Pero al intentar una crítica “suplementaria” disolviendo el punto de vista sincrónico de la tensa dinámica del proceso real, Giannotti deja de ser convincente y aquel lúcido racionalismo que le permitía rechazar una concepción puramente diacrónica de la historia, pasa a ser la figura del postulado del paralelismo integral entre pensamiento y realidad, negando o escamoteando la especificidad del modo de ser de lo teórico. Si el sistema no debe ser concebido como mero modelo teórico más o menos aproximado a la realidad social, es evidente que tampoco es este mismo sistema la *propia* realidad. Por eso, decir que las categorías económicas “expresan universales-concretos cuya abstracción y realidad *provienen del funcionamiento* del sistema productivo, que *traducen*, en fin, fuerzas determinantes autónomas de la propia realidad”<sup>3</sup>, es jugar con la equivocidad de los verbos “provenir” y “traducir”. Esta misma equivocidad se encuentra más adelante cuando se afirma que “la fuerza determinante de la categoría *expresa* un impulso real autónomo”<sup>4</sup>. Porque todo problema del materialismo dialéctico es justamente saber cómo se efectúa esta “traducción” o “expresión”. En esta cuestión, el camino más acertado no consiste en rechazar la sincronía en nombre de un paralelismo que nadie niega, pero que resulta insuficiente para constituir una teoría marxista de la abstracción (que sólo puede entenderse en el interior de una

<sup>1</sup> Cf. Foucault, M. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 229-233

<sup>2</sup> Es preciso no olvidar que la “*episteme*” no es sólo la condición de posibilidad de las *teorías* que en ella se fundan. En efecto, “en una cultura y en un momento dado sólo hay una “*episteme*” que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Sea aquel que se manifiesta en una teoría o el que es investido silenciosamente en una práctica. La reforma monetaria prescrita por los Estados Generales en 1575, las medidas mercantiles o la experiencia de la ley y su liquidación tienen la misma base arqueológica que las teorías de Davanzati, de Bouteroue, de Pety o de Cantillon” (p. 179) Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*.

<sup>3</sup> *Origens da Dialética do Trabalho* p. 192, el resaltado es nuestro.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 193

teoría de la producción científica en general), sino que más bien consiste en distinguir con rigor un objeto científico de un objeto real. Porque aquello “que fue destacado (*visado*) por la sincronía, nada tiene que ver con la presencia temporal del objeto en tanto *objeto real*, sino que le concierne, al contrario, otro tipo de presencia y la presencia de otro objeto; no la presencia temporal de un objeto concreto... sino la presencia... *de un objeto de conocimiento propio del análisis teórico*: la presencia de un *conocimiento*. Lo sincrónico es por tanto, nada más que las *concepciones* de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo, es el *conocimiento* de las relaciones de independencia y articulación que hacen de él un todo orgánico, un sistema. *Lo sincrónico es la eternidad en sentido spinozista, un conocimiento* adecuado de un objeto complejo por el conocimiento adecuado de su complejidad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Althusser, Louis, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, II, p. 57.