



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Barbieri, Julián Javier

La cuestión social desde tres perspectivas dialécticas : Hegel, Marx y Adorno



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Reconocimiento - Compartir Igual 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Barbieri, J. J. (2019). *La cuestión social desde tres perspectivas dialécticas : Hegel, Marx y Adorno. (Tesis de maestría)*. Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1012>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La Cuestión social desde tres perspectivas dialécticas: Hegel, Marx y Adorno

TESIS DE MAESTRÍA

Julián Javier Barbieri

jubar476@hotmail.com

Resumen

A continuación **expondré** por separado (II, III y IV) **cada una de las perspectivas dialécticas** que darán contenido a esta tesis, buscando así destacar lo específico de cada planteamiento sobre la mentada *cuestión*. Tarea para la cual **me serviré de ciertas obras específicas** de cada uno de los autores seleccionados **a los fines de establecer lo singular de cada propuesta**. Una vez delimitadas conceptualmente cada una de las perspectivas dialécticas me abocaré a trabajar (Conclusión), como **problema de investigación**, los puntos que los separan **ponderado así la confrontación entre ellos y no su síntesis**. En un **primer momento**, y dada la plétora de significados que se desprenden de las teorizaciones llevadas adelante por Hegel, Marx y Adorno sobre la dialéctica, me abocaré a destacar las **líneas de continuidad y de ruptura entre las distintas concepciones dialécticas**. Cabe aclarar que mi propuesta de tratamiento dual ponderará siempre las **identidades o disimilitudes entre sus perspectivas en relación a la *cuestión social***. Para finalmente cerrar este trabajo de tesis con la presentación de una **conclusión** donde quede decantada mi posición sobre la **perspectiva dialéctica que sobre la *cuestión social* los tres pensadores mantienen**, a la sombra de todo lo tematizado en cada uno de los cuatro capítulos.

Director: Pedro Karczmarczyk

Co-Director: Daniel Busdygan

Co-Director: Gustavo Robles

ÍNDICE

Prefacio.....	4
I. INTRODUCCIÓN	
Origen y comienzo de la <i>Cuestión social</i>	5
II. HEGEL	
1. La “ <i>Fenomenología del espíritu</i> ”.....	18
2. La <i>cuestión social</i> en la relación señorío-servidumbre.....	23
3. Revisión genealógica-hermenéutica sobre la temática señorío-servidumbre.....	43
4. a. <i>Hábitus teóricos</i> devenidos de lecturas habituales.....	47
b. Coyuntura socio-histórica para un proyecto dialéctico.....	50
5. La <i>Cuestión social</i> desde la perspectiva dialéctica hegeliana.....	52
6. Consideraciones finales.....	60
III. MARX	
1. Los “ <i>Manuscritos económico-filosóficos</i> ”.....	64
2. Una antropología de la relación capital-trabajo como marco epistemológico de la <i>cuestión social</i>	69
3. Revisión genealógico-etimológica del concepto de enajenación.....	75
4. El trabajo enajenado como condición de posibilidad de la <i>Cuestión social</i>	78
5. La <i>Cuestión social</i> desde la perspectiva dialéctica marxista.....	100
6. Consideraciones finales.....	103
IV. ADORNO	
1. La “ <i>Dialéctica negativa</i> ”.....	107
2. Dicotomías dialécticas.....	113
3. De Weimar a Frankfurt: la transubjetivación de la <i>Cuestión social</i>	128
4. Activismo, discusión y violencia como formas vacuas para una falsa <i>praxis</i>	134
5. La <i>Cuestión social</i> desde la perspectiva dialéctica adorniana.....	140
6. Consideraciones finales.....	143
CONCLUSIÓN: LA CUESTIÓN SOCIAL EN HEGEL, MARX Y ADORNO	
1. Tricotomía dialéctica y <i>Cuestión social</i>	148
2. Trilogía dialéctica: rupturas y continuidades.....	148
3. Conclusión: la <i>Cuestión social</i> desde las tres perspectivas dialécticas.....	151

Bibliografía general..... 159

Prefacio

La dialéctica como problemática filosófica ha cortado transversalmente la historia de la filosofía, no solo como propuesta ontológica, epistemológica y metodológica de comprensión de la realidad humana, sino también, como temática ha ser elucidada por parte de una infinidad de comentaristas que multiplican, con sus análisis, los ya cuantiosos posicionamientos de los distintos filósofos pertenecientes a la tradición occidental. Sin embargo, a pesar de tal amplitud bibliográfica he decidido acotar mi **propuesta de estudio** a las **concepciones dialécticas** de Hegel, Marx y Adorno, dado que en sus concepciones adquirirá un singular valor la **problemática** que motiva este escrito; la **cuestión social**. Ello es así por el simple hecho de ser, las centurias que contienen sus existencias, las que han dado a dicha entidad teórica una relevancia ajena a siglos pretéritos, no solo por la macabra festividad que celebra el capital sobre las condiciones de vida de los trabajadores, sino también, por ser ellos mismos los que comienzan a presentarse como los parteros de su mejor porvenir. Más concretamente, mi intento consistirá en **tematizar el lugar que ocupa lo social dentro de los sistemas dialécticos de los tres autores**, en lo atinente tanto a las **relaciones de dominación** que la vertebran, las **consecuencias en la subjetividad**, como también, las **perspectivas críticas que los tres autores dejan abiertas**.

Faena teórica que, en sus primeros momentos (capítulo I), comenzará con una **introducción socio-histórica al concepto de cuestión social** a modo de elucidar tantos sus **raíces decimonónicas** como los marcos conceptuales que permitieron el **arribo de tal cuestión a las conciencias teóricas europeas**. A continuación **expondré** por separado (II, III y IV) **cada una de las perspectivas dialécticas** que darán contenido a esta tesis, buscando así destacar lo específico de cada planteamiento sobre la mentada **cuestión**. Tarea para la cual **me serviré de ciertas obras específicas** de cada uno de los autores seleccionados **a los fines de establecer lo singular de cada propuesta**. Una vez delimitadas conceptualmente cada una de las perspectivas dialécticas me abocaré a trabajar (Conclusión), como **problema de investigación**, los puntos que los separan **ponderado así la confrontación entre ellos y no su síntesis**. En un **primer momento**, y dada la plétora de significados que se desprenden de las teorizaciones llevadas adelante por Hegel, Marx y Adorno sobre la dialéctica, me abocaré a destacar las **líneas de continuidad y de ruptura entre las distintas concepciones dialécticas**. Cabe aclarar que mi propuesta de tratamiento dual ponderará siempre las **identidades o disimilitudes entre sus perspectivas en relación a la cuestión social**. Para finalmente cerrar este trabajo de tesis con la presentación de una **conclusión** donde quede decantada mi posición sobre la **perspectiva dialéctica que sobre la cuestión social los tres pensadores mantienen**, a la sombra de todo lo tematizado en cada uno de los cuatro capítulos.

I. INTRODUCCIÓN

1. Origen y comienzo de la *Cuestión social*

El título con el que encabezo este párrafo me obliga a una pronta distinción semántica entre los términos de los que me valgo para interpelar el concepto central de mi investigación; la *Cuestión social*. Por “comienzo” hago referencia a un momento histórico concreto, signado por características que definen su especificidad y sobre las cuales se asentarán las venideras caracterizaciones, fruto del propio devenir temporal que lo rubrica. Por “origen”, en cambio, aludo a la fuente o impulso del que mana la reflexión sobre lo que ha comenzado¹. Su historicidad es abstracta ya que supone un tipo de conciencia pensante que desde grisáceas categorías se deja colorear por una conmoción mundana, en pos de hallar una salida comprensiva ante la turbación acaecida. En resumen, el comienzo alude a las condiciones materiales de la *cuestión*, en cuanto asunto o acontecimiento, mientras que el origen a las formas que la hacen *cuestión*, en cuanto problema o pregunta.

Invirtiendo la dualidad inquisidora propuesta, esbozaré algunas consideraciones sobre lo que entiendo ha sido el origen de la *cuestión social*. En su estudio sobre el origen de la filosofía, Karl Jaspers hace referencia, tras nombrar al “asombro” y la “duda” como las dos primeras fuentes originantes, a las “situaciones límites”. Las mismas son definidas por el pensador germano en los siguientes términos:

“(…) hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al destino, me hundo inevitablemente en la culpa. (...) La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía”².

¹ La distinción entre “comienzo” y “origen” que propongo no debe ser interpretada desde la lectura que hace Foucault* del Nietzsche genealógico a partir de los términos “*Herkunft*” y “*Ursprung*”, dado que en el autor francés la distinción no busca integrar una unidad de análisis (la opción por la que opto) sino discriminar críticamente para descalificar la pregunta por el origen: “La búsqueda del origen sería la búsqueda de la esencia exacta de las cosas en su identidad inmóvil. La historia se convertiría de este modo en metafísica. El genealogista, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta: hacia lo externo y lo accidental, hacia las diferencias y las peripecias. Ve la esencia de las cosas como *máscaras*: detrás de cada cosa hay otra u otras cosas. El genealogista abandona, por decirlo de alguna manera, toda reelaboración filosófica del mito del pecado original. No cree que en el principio, en el origen, las cosas se encontraban en su perfección (así habrían salido de las manos del creador) y que la historia comienza con la caída. El genealogista no busca el origen”(**)

(*) ver Foucault; “Nietzsche, la genealogía y la historia” en *Microfísica del poder*, Ediciones de la piqueta, Madrid 1980

(**) ver Castro, E.; *El Vocabulario de Michael Foucault*, UNQUI, Buenos Aires 2004, p. 264

² Jaspers, K; *Introducción a la filosofía*, Círculo de lectores, 1989, p. 14

El estoicismo abrevó en aquellas “situaciones límites” la conciencia de finitud que bien expresará Epicteto:

“Quien no logra lo que desea es desafortunado, y quien cae en lo que teme es miserable. Si no rechazas sino lo que no corresponde a tu verdadero bien, y que depende sólo de ti, entonces nunca caerás en lo que no deseas. En cambio si te empeñas en huir de lo que temes, como la muerte, la enfermedad, la pobreza, serás miserable”.³

Esta conciencia estoica, al menos en su período imperial, es una realidad subjetiva asolada por un determinismo que la hace sumisa al orden del mundo, en pos de una confianza depositada en la “providencia”, a la cual se le atribuye una conciencia ética y teleológica.⁴

Ahora bien, acotándome a nuestro tema, el aludido origen de la *cuestión social* tiene cierta relación formal con el concepto de “situaciones límites”. Esto es, en el origen de la problemática lo limitante de la situación social se hace patente ante la conciencia que lo testimonia. La pobreza, enfermedad, padecimiento, miseria y muerte conforman todo un *pléthos* existencial que lacera la sensibilidad decimonónica y contemporánea. Sin embargo, la reacción intelectual ante ello no será la de asumirlas como “(...) situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar” sino, y en esto radica la diferencia conceptual tanto con el mundo antiguo como con Jaspers, como flagelos a ser superados por acciones socio-políticas o reflexiones teoréticas. Este activismo teórico-resolutivo, tan filosófico como el estoico, define el origen de la *cuestión social*. Las perspectivas dialécticas de Hegel, Marx y Adorno conformarán la triada conceptual desde la que se esbozará una respuesta al sortilegio filosófico que, como trágico espectáculo, hiere las retinas reflexivas de los tres pensadores.

En lo que respecta al comienzo de la *cuestión social* podría decirse que, en derredor de su esclarecimiento, se congregan perspectivas históricas (Revoluciones sociales e Imperialismo), sociológicas (cosificación, represión, miseria, alineación y explotación) económicas (capitalismo técnico-industrial) y socio-políticas (Ludismo, movimiento Cartista, Marxismo y Anarquismo) y, como se expresó en el párrafo anterior, filosóficas. En este último sentido Hannah Arendt ensayó una definición de la *quaestio*, tendiente a patentizar la angustiante negatividad que sustancia su relación con el “proceso vital” de los hombres, y que citaré no solo como complemento al debate sobre su origen (filosófico) sino como forma de vincular sus consideraciones al ya anunciado comienzo (histórico, sociológico, económico y socio-político):

“Tras las apariencias existía una realidad y esta realidad era biológica y no histórica (...) La necesidad imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso vital que anima nuestros cuerpos (...) [Esta] realidad es lo que, desde el

³ Epicteto; *Manual*, Gredos, Madrid 1988, punto 2: “Desear”.

⁴ Cf. Brun, J; *El estoicismo*, Unam. Mexico, 1997, pp. 131-140

siglo XVIII, hemos convenido en llamar la *cuestión social*, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza”.⁵

El concepto de “proceso vital” de Arendt me permitirá realizar la mediación del abordaje filosófico acerca del origen a su (aun en esbozo) comienzo histórico, ya que en la categorización arendtiana de la vitalidad se conjuga tanto la autoconciencia de una angustiante “situación límite”, como también, la necesidad socio-histórica de su resolución:

“Bajo esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte (...) Cuando estos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza (...)”.⁶

Es la Revolución francesa el hito histórico que enmarca, no el origen y comienzo de la *cuestión social*, sino su germinación como cuestión, dado que en ella la vida dañada por la miseria no será integrada en la conciencia de los pauperizados como un hecho “natural”, y por lo tanto necesario, sino como un acontecimiento socio-político con actores despóticos protegidos por regímenes ilegítimos y que, merced a la historicidad que define su ignominioso dominio, la contingencia de su predominio invita no solo al cuestionamiento sino también a su crítica revolucionaria. Sin embargo, el tipo de autoconciencia de aquellos revolucionarios, más allá de sus disímiles estadios autoconscientes (algo que desarrollaré en breve, dado que la ideología de los dos últimos estadios –y mas en particular el último– me permite afirmar que la Revolución francesa fue un germen del ulterior comienzo de la cuestión social), aun no permite rubricar los hechos como comienzo de la *cuestión social* (y si como comienzo germinal), dado que la semántica de la popular revuelta dieciochesca no tiene ni al sujeto de la cuestión como protagonista (fue un revolución burguesa), ni a la estructura capitalista como objeto de cuestionamiento (fue contra un régimen político y no un sistema económico). Es por lo último expresado que la datación del comienzo de la *cuestión social* me obliga a mudar de centuria en pos de centrar mis comentarios en los hechos que ameritarán dicha sentencia conceptual.

Desde el punto de vista histórico el siglo XIX, a diferencia del XVIII, puede ser denominado, (Eric Hobsbawun mediante⁷) como la centuria de las revoluciones sociales. Solo dos grandes conflictos de corta duración se darán entre las grandes naciones, como lo son la “Guerra de Crimea” (1853-1856) y la “Franco-Prusiana” (1870-1871), a diferencia del siglo anterior donde más de tres cuartas partes de su periplo temporal será acompañado por conflictos bélicos internacionales. La tetralogía de naciones (Francia, Rusia, Inglaterra y Austria) que orquestó el “Congreso de Viena” (1815), y su consecuente restauración cuasi absolutista, edificarán un universo político de pos guerra afín a la

⁵ Arendt, H; *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid 1988, p. 60

⁶ Ibid. pp. 60-61

⁷ Cf. Hobsbawun, E; *La era de la Revolución*, Crítica, Barcelona 2011, Parte I, 7 y 8; Parte II, 11 y 16

hegemonía insular, cuya efectividad acompañará todo el siglo XIX bajo el mote de *pax británica*.

Sin embargo, la sonoridad restauradora de aquel concierto de naciones será chirriada, en su armonía *status quista*, por el disonante bullicio de la *cuestión social*. Disonancia que encuentra sus causas en la mediación socio-económica hacia un capitalismo técnico-industrial, que desde la segunda mitad del siglo XVIII viene patentizándose en Inglaterra y comienza a desplegarse con mayor ímpetu en la Europa continental:

“(…) la transición a la nueva economía creó miseria y descontento, materiales primordiales de la revolución social. Y en efecto, la revolución social estalló en la forma de levantamientos espontáneos de los pobres en las zonas urbanas e industriales, y dio origen a las revoluciones de 1848 en el continente y al vasto movimiento cartista en Inglaterra”⁸.

Antes de referirme a los dos hechos me gustaría destacar otros que los preanunciaron. La paz vienesa de 1815 establecerá una relación trágica entre lo político y lo social, dado que la racionalidad abstracta con que se restaurará el *Ancien Régime*, más allá de algunas patinas gatopardistas de modernidad constitucional, hará abstracción de todo ideario que rememore categorías propias de la Ilustración dieciochesca, puestas en efervescencia en aquel laboratorio práctico-ideológico francés montado entre 1789 y 1797. Hago referencia, con este último comentario, a los tres estadios en los que aquellos revolucionarios del periodo aludido debatieron el sentido socio-político de la Revolución francesa, y que por el tenor de sus propuestas revolucionarias me permitió antes afirmar que la mentada revolución fue la antesala de la toma de consciencia teórica de la *cuestión social* y no su comienzo: Monarquía constitucional de inspiración británica (1789-1791); República democrática bienestarista (1792-1793); República comunista (1794-1797).⁹ Cada uno de estos momentos se corresponderá con las tres tendencias principales de la oposición pos 1815:

“(…) la moderada liberal (o dicho en términos sociales, la de la aristocracia liberal y la alta clase media), la radical-democrática (o sea, la de la clase media baja, una parte de los nuevos fabricantes, los intelectuales y los descontentos) y la socialista (es decir, la del ‘trabajador pobre’ o nueva clase social de obreros industriales)”¹⁰.

Acotaré mis comentarios a las dos primeras revueltas contra las pretensiones restauradoras, a saber, las revoluciones de 1820 y 1830. Con el término ciclo “mediterráneo”¹¹ se alude al grupo de naciones que acapararon la mayor centralidad y

⁸ Ibid. p. 46

⁹ Cf. Vovelle, M; *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 2000, Cap. II, 1, 2 y III, 1, 2; Hobsbawun, E; op. cit. Parte I, 3.

¹⁰ Hobsbawun, E; op. cit. p. 119

¹¹ Hobsbawun, E; *Las Revoluciones burguesas*, Guadarrama, Madrid 1971, p.61

virulencia en el proceso revolucionario de la década del veinte. España, Italia, Portugal y Grecia conforman la primera reacción en contra de la política represiva y reaccionaria de la Santa Alianza. El eje ideológico que aunará las voluntades sociales en pos de la revuelta oscilará entre el liberalismo y el nacionalismo independentista. Pese a ello, en el núcleo de estas revueltas yace la madurez de una experiencia cotidiana, común y necesaria: el trabajo.

“(…) ¿y si, en vez de leer a los teóricos de la Revolución, se escuchara a los propios protagonistas de esas revoluciones? ¿Qué era lo que en verdad decían, contra qué luchaban? Contra la desigualdad demasiado flagrante entre ricos y pobres, ciertamente. Pero también, y ante todo, contra la humillación, la opresión, la autoridad indiscutible de los patrones, contra la arbitrariedad de sus decisiones”¹².

En la alborada de la autoconciencia social, serán los derechos del hombre y del ciudadano junto con la soberanía nacional los fundamentos teleológicos de sus épicas populares. Sin embargo, la *cuestión social* en su verdadera expresión, esto es, el conflicto Capital-Trabajo, es lo que sirve de fuelle desde donde brotarán los airosos impetuosos de sus voluntades revolucionarias tras la reactiva pedagogía que representan “la humillación, la opresión (y) la autoridad indiscutible de los patrones”.¹³ El disciplinamiento cuasi militar tiene como finalidad la constitución de un ejército de trabajadores dispuestos para la solicitud expoliadora del naciente capitalismo industrial:

“En la década 1820-1830 el avance poderoso e impersonal de la máquina y del mercado empezó a dejarlos de lado. En el mejor de los casos, los hombres independientes se convertían en dependientes, las personas en ‘manos’. En el peor de los casos, se producían aquellas multitudes de degradados, empobrecidos y hambrientos -tejedores manuales, calceteros, etc.- cuya miseria helaba la sangre incluso de los más inflexibles economistas”¹⁴.

Consternación que, a nivel de los poseedores del capital, se tradujo en la constitución de una moralidad tendiente a enmendar las “desviaciones” colectivistas o asociacionistas de la clase obrera en gestación, a través de una prescriptiva formalista y puritana tendiente a docilizar o normalizar la iniciativa de la clase trabajadora ante la preceptiva del nuevo cosmos industrial; La finalidad de estas estrategias era que “el nuevo orden social fuera totalmente vivido como un conjunto de obligaciones morales”. Reflexiones nacidas del “(…) descubrimiento del pauperismo a partir de la década de 1820, a través de las investigaciones sobre los modos de vida populares, sacudidos o destruidos por la

¹² Donzelot, J; *La invención de lo social*, Nueva Visión, Buenos Aires 2007, p. 109

¹³ Basta citar un ejemplo socio-laboral de la época, en la derrotada Francia, para inferir lo asfixiante de la vida del obrero en el taller: “(…) el decreto del 3 de agosto de 1820, que consideraba tanto al patrón como un superior, como un maestro, que ponía a su disposición la policía y la cárcel: ‘Todo delito tendiente a perturbar el orden y la disciplina en el taller, toda falta grave de los aprendices hacia sus maestros podrá ser castigado por los consejos de la magistratura del trabajo con prisión que no excederá los tres días’” (*)

(*) Ver Donzelot, J; op. cit. p.105

¹⁴ Hobsbawn, E; *La era de la Revolución*, pp. 212-213

industrialización. Esos conocimientos constituyeron el núcleo original de las ciencias sociales”.¹⁵

En 1830 se dará un resurgimiento del proceso revolucionario que con base en Francia se extenderá a otros países de la Europa continental, como Bélgica, Polonia, Alemania e Italia. La oposición al absolutismo restaurado, idearios nacionalistas e independentistas, la democratización del sufragio y los derechos civiles conforman el núcleo rector de los revolucionarios, lo cual permite ubicar a dichos acontecimiento dentro del ciclo de revoluciones liberales o burguesas iniciados en 1820 y que encontrarán su culminación en 1848.

A pesar de la envergadura jurídico-política de tales eventos, me detendré en los aspectos sociales que transversalmente influyen en las intenciones de los protagonistas del levantamiento de 1830¹⁶. Intencionalidades disímiles por cierto, dado lo plétórico de la base social que sustenta la épica urbana, como queda evidenciado en el registro pictórico realizado por Delacroix con inmediata posterioridad a los acontecimientos de Julio. Aludo con lo dicho a su magna obra, *La liberté guidant le peuple*, donde en la piramidal escena central se advierte la heterogeneidad socio-económica que definirá el semblante de los actores sociales que participan en la intentona por derrocar al rey Carlos X. Un burgués con sombrero de copa empuñando un fusil junto a un mendigo andrajoso y un joven entusiasmado con el fervor general, soldados realistas y obreros; en definitiva, los estratos sociales más diversos encolumnados en una misma causa y compartiendo la misma barricada. Ante tal diversidad de experiencias sociales el autor opta por reemplazar a un cabecilla concreto por la abstracción de una figura; *la liberté*. Ésta logra la unidad de lo diverso desde la sensualidad de su cuerpo y la convicción temeraria de sus principios.

Ahora bien, este *leitmotiv* unificador no bastará para aguijonear el arbitrio ciudadano de las clases más desfavorecidas tras la sola enunciación de los principios burgueses que pregonaban la salvaguarda de los derechos civiles y la restitución del parlamento, en

¹⁵ Castel, R; *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires 1997, p. 264

¹⁶ La década del 30 será aquella en la que los efectos trágicos de la industrialización capitalista adquirirán una nitidez tal que se hará imposible omitir, teórica o sentimentalmente, la consideración de tan desgarrador espectáculo humano. De ahí que puede ser tomada como la década de la *cuestión social*: “Esta cuestión se bautizó explícitamente como tal en la década de 1830. Se planteo entonces a partir de la toma de conciencia de poblaciones que eran a la vez agentes y victimas de la revolución industrial. Era la cuestión del pauperismo. Un momento esencial, en el que apareció un divorcio casi total entre un orden jurídico-político fundado sobre los derechos del ciudadano, y un orden económico que suponía miseria y desmoralización masiva”. Ibid., p. 20 Tanto el aspecto manifiesto que supone toda pauperización, como su dimension subjetiva (“desmoralización”), bien permiten ir definiendo a la *cuestion social* como una forma de equivalencia con el empobrecimiento y alienacion humana sufridos por la clase obrera a partir del advenimiento del sistema capitalista desde mediados del siglo XVIII, junto con su consolidación y acresentamiento en los siglos XIX y XX. Hecho que en su perspectivismo dialéctico será abordado por los autores seleccionados no de forma meramente descriptiva (contemplativa) sino crítica (transformadora).

estado de putrefacción por la acción del autócrata Carlos X. La disconformidad de la clase baja francesa, como también la de las otras naciones que, como adelante, se sumarán al nuevo ciclo revolucionario, se explica por lo que comienza a ser la consolidación de una nueva forma de acumulación económica:

“Habrá que esperar a los años 1830 para que el liberalismo económico irrumpa en la escena social con un espíritu de cruzada apasionado y para que el *laissez-faire* se convierta en una fe militante. (...) El liberalismo económico, cuyo interés era puramente académico, se envalentonó también y se convirtió en un activismo sin límites en los dos campos de la organización industrial: la moneda y el comercio. En ambos casos, el *laissez-faire* se inflamó con una fe ferviente cuando se advertía la inutilidad de cualquier solución que no fuese extrema”¹⁷.

Radicalidad que reclamaba a la gesta revolucionaria, y luego de la victoria a Luis Felipe I¹⁸, las formas jurídicas que den legalidad a lo que las clases poseedoras de los medios de producción consideran legítimo; a saber, las leyes que aseguren la concreción de su hegemonía económica en el cosmos social: “La clase manufacturera presionaba para que las leyes de pobres fuesen reformadas, puesto que impedían el nacimiento de una clase obrera industrial dependiente económicamente del trabajo realizado”¹⁹. Una renovada paradoja moral volvía a castigar a los obreros franceses, la cual consistía en hacerlos víctimas de sus hazañas políticas: “Desde 1830, y posiblemente desde 1789, existía en Europa la tradición de que la clase obrera participase en las batallas de la burguesía contra el feudalismo, aunque sólo fuese -como habitualmente se dice-, para sentir luego la frustración de verse privada de los frutos de la victoria”²⁰. En esta ocasión, los frutos con que los agasajarán tras la “victoria” estarán pútridos, ya que con derogaciones y promulgaciones²¹ se maculará la dignidad del obrero merced a la destrucción del “(...) tejido tradicional de la sociedad rural, la comunidad de los pueblos, la familia, las viejas formas de propiedad agrícola, las costumbres y los criterios sobre los que se sustentaba la vida en un entorno cultural (...)” Hacia 1830, la catástrofe social en la

¹⁷ Polanyi, K; *La gran transformación*, De la Piqueta, Madrid 1989, p. 228

¹⁸ Durante su reinado la burguesía logró concretar su ascenso a una posición de clase dominante merced a la rápida industrialización que el país gallo alcanzó, junto con el crecimiento concomitante del proletariado. De ahí el mote con que se lo definió: *Roi des banquiers* (Rey de los Banqueros).

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibid. p. 285

²¹ La “ley de pobres” promulgada en Inglaterra en 1834, es uno entre tantos ejemplos de legislación europea acorde a los designios del naciente mercado capitalista. El rigorismo lacedemonio con que se trata a quienes carecen de los bienes para su básica subsistencia es tal, que sus asertos lacónicos conllevan reminiscencias de algunos de los pasajes de la República platónica en cuanto a la *paideia* de los “guardianes”, claro es, al igual que en el modelo del filósofo ateniense pero dirigido a quienes serán los gobernados, a costa de la subjetividad de los pobres; “La nueva ley de pobres de 1834, un estatuto de insólita dureza, les proporcionaba el miserable consuelo de las nuevas ‘casas de trabajo’ (en donde tenían que vivir separados de sus mujeres y sus hijos para apartarles de la costumbre sentimental y antimalthusiana de la procreación irreflexiva), privándoles de la garantía parroquial de un mínimo nivel de vida”. Hobsbawm, E; op.cit., p. 56

que se veían sumidas las clases populares era tan total como la que sufren en la actualidad algunas tribus africanas”²².

Relatados los principales hechos sociales en los periodos revolucionarios de 1820 y 1830, resta tratar la *cuestión social* en relación con los eventos que adelanté párrafos atrás y que en algún sentido clausuran el comienzo de la problemática popular en la primera mitad del siglo XIX. Hago referencia al “movimiento cartista” y a la “revolución de 1848”.

Casi como prólogo insular al epílogo continental, *the Chartism* fue un movimiento popular que surgió en una Inglaterra altamente industrializada y que tenía entre sus fines la reforma social en favor de una clase obrera diezmada por la gran transformación capitalista, que desde el último tercio del siglo XVIII venía azolando la vida de los trabajadores ingleses. Una suerte de esperanza política guiaba el arbitrio de aquellos obreros cuya politización reformista los unió en una misiva peticionista que, en cierta forma, les dará una identidad nominal. Entre los puntos que conforman su reclamo dignatario se destacan los siguientes: sufragio universal, renovación periódica del parlamento, pago a los parlamentaristas obreros, elección por escrutinio, trazado circunscriptivo equitativo, abolición de la exclusión de la elegibilidad por valuación de la propiedad inmobiliaria.²³ Como se advierte ante la lectura de los seis puntos peticionados, la naturaleza social de la problemática se cuele entre los fundamentos jurídico-políticos que se esgrimen. La consideración de indemnizaciones para los “candidatos sin recursos”, resguardarse de la “intimidación por parte de la burguesía” mediante mecanismos electorales objetivos, búsqueda de equidad en la representación y la “abolición” de prerrogativas censatarias que acotan la elegibilidad de un candidato a su renta, propiedades inmobiliarias o tributaciones. En definitiva, toda una batería de demandas que hacen evidente, en un doble sentido, la coyuntura en la que aquellos obreros británicos significan su condición ante su mundo de pertenencia socio-económico, a saber: una esperanza cuasi ilustrada de reforma social desde la vía parlamentaria, como también, la conciencia de que el conflicto que los aúna se centra en la contradicción entre el capital burgués y el trabajo proletario.

Si bien es cierto que el “movimiento cartista”, cuya mayor virulencia abarcó la decena de años que van de 1838 a 1848, no logró gran parte de sus objetivos políticos (aunque en el transcurso de la segunda mitad de aquella centuria la gran mayoría de sus peticiones encontrarán su concreción política), sí consiguió la constitución de una conciencia de clase unificada dispuesta a bregar por sus derechos o, más aún, contribuir a erigirlos. Como también, la comprensión de que cualquier transformación estructural del conservador sistema político anglosajón requeriría de una ampliación de las alianzas políticas con sectores de la cada vez más importante *middle class* inglesa.

²² Ibid., p. 444

²³ Cf. con Engels, F; *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Progreso, Moscú 1980, p. 95

Finalmente, con el rótulo “primavera de los pueblos” la historiografía alude al ciclo revolucionario de 1848²⁴ que con renovado origen francés se extenderá por la Europa central y la península itálica. Revuelta cuya efectividad fue de corta duración aunque su trascendencia adquiere centralidad gracias a la constitución y protagonismo, en el imaginario colectivo de la época, del movimiento obrero. El proceso de proletarización de las grandes urbes europeas merced al expansivo desarrollo industrial, no fue acompañado por reformas socio-políticas en favor de aquella nueva clase laboriosa. Una estructura jurídico-política estática y reaccionaria será el aciago logro de la restauración absolutista consagrada en el “Congreso de Viena”, mientras que las distintas intentonas de cambio de las revoluciones del 20 y 30 no lograron conmover los cimientos del cada vez más vetusto antiguo régimen, por lo que la *casus belli populus* se encontraba en inalterable tensión.

Se suma a dicho cuadro una serie de penurias económicas que contribuirán a su agravamiento, como ser, la “gran hambruna irlandesa” acontecida entre 1845 y 1849, la cual diezma una cuarta parte de la población de aquella nación británica, dejándose traslucir sus efectos simbólicos y económicos sobre la sociedad continental.²⁵

Sin embargo, la paupérrima situación del campesinado europeo competirá en miserabilidad con la de los habitantes de las regiones urbanas:

“Pero, de hecho, la miseria —la creciente miseria como pensaban muchos— que llamaba más la atención, aparte de catástrofes totales como la de Irlanda, era la de las ciudades y zonas industriales en donde los pobres se extenuaban menos pasivamente y menos inadvertidamente”.²⁶

Activismo insurreccional que denota un nuevo estadio de la conciencia social que se enraíza en los procesos revolucionarios anteriormente comentados, así también, en la

²⁴ La crucial relevancia de esta fecha para nuestro tema radica en que “(...) esa necesidad de ‘ocuparse de lo social’ surgió en momentos en que el ideal republicano, forjado en el siglo del Iluminismo, se vio enfrentado con la forma democrática cuando ésta se puso en práctica por primera vez, es decir luego de la revolución de 1848”. Sin embargo, y a pesar del optimismo ilustrado por conceder al ideal republicano la pócima vivificante del pauperismo social; “(...) después de 1848, por el contrario, la República ya no aparecerá como una respuesta, sino como un problema, será menos un remedio que un desafío a resolver (...). A partir de ese acontecimiento se comenzó a hablar de la República como si fuera un ser frágil, con el corazón afectado por una enfermedad a la que se denominaba ‘la cuestión social’”.(*)

(*) Ver Donzelot, J; op. cit., pp. 16-17

²⁵ Como bien lo describe Hobsbawn en los siguientes terminos: “El hambre europea de 1846-1848 palidece junto al cataclismo del hambre irlandés, pero no por eso fue menos real. En Prusia oriental y occidental (1847) un tercio de la población había dejado de comer pan, y se alimentaba sólo de patatas. En las austeras y paupérrimas aldeas de las montañas del centro de Alemania, en donde hombres y mujeres se sentaban en troncos, carecían casi de ropas de cama y bebían en cuencos de barro por falta de cristal, la población estaba tan acostumbrada a una dieta de patatas y recuelo, que durante las épocas de hambre, los componentes de los servicios de socorro tenían que enseñarles a comer los garbanzos y las gachas que les suministraban”. (*)

(*) Ver Hobsbawn, E; op.cit., pp. 210-211

²⁶ Ibid., p. 211

madurez de un movimiento obrero acerado tanto por la *praxis* que los reúne como por las plumas que los interpelan. Con este último comentario aludo al vasto movimiento de filosofía social y económica denominado críticamente por Engels como “Socialismo utópico”, como también, al “Anarquismo”. Sobre el primero destacase, entre otros, a Charles Fourier, cuyas ideas influenciaran en las revueltas populares de 1848 en Francia a través de uno de sus preclaros discípulos, Victor Considérant, quien propondrá “(...) frente a semejante estado de cosas y a la formidable *cuestión social* (...)”²⁷, una serie de soluciones violentas que tendrán como epicentros tanto “(...) a la propiedad individual en su origen (...)”, como también, a “(...) la invasión social y dominación tiránica del capital”. Su *dulcinismo*²⁸ modernizado advierte sobre las ignominiosas condiciones que imperan en la sociedad, las que reeditan una “nueva feudalidad” en la alborada de la segunda modernidad, reclamando al proletariado la fuerza que parteará tanto su emancipación humana como el nacimiento de una sociedad comunista. “Capital”, “propiedad”, “comunismo”, “proletarios”, categorías que preanuncian lo evidente y necesario desde el prisma ideológico de la lucha de clases.

Las palabras citadas de Considérant, publicadas en el periódico “La democracia pacífica” en 1843, me servirán de aproximación teórica a una obra que hará su aparición cinco años después en pleno proceso revolucionario, el *Manifiesto del partido comunista* de Karl Marx y Frederick Engels. Obra que, y más allá de la plétora hermenéutica que suscita, puede ser leída como el manifiesto de la *cuestión social* al contribuir como pocos textos a la definición y denuncia de la misma. Entre sus afirmaciones destaco para nuestro tema la presentación de la lucha de clases en su carácter transhistórico, siendo a veces velada y otras tantas manifiesta, cuya inexorable teleología “(...) conduce siempre a la transformación revolucionaria de la sociedad o al exterminio de ambas clases beligerantes”²⁹ [burgueses y proletarios en la modernidad]. A su vez, la reproducción laboral de las relaciones burguesas de producción e identificación, su pasiva y naturalizada aceptación “(...) ha convertido en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia”.³⁰ Destacase también en la obra como las crisis cíclicas y recurrentes del sistema capitalista se manifiestan tanto en la destrucción de la producción como en el empobrecimiento de las fuerzas productivas, lo cual supone “(...) un peligro cada vez mayor para la existencia de toda la sociedad burguesa” dado que “(...) además de destruir una gran parte de los productos elaborados, aniquilan una parte

²⁷ Considérant, V; *Manifiesto político y social de la democracia pacífica*. Primera edición cibernética, Biblioteca Virtual Antorcha (www.antorcha.net), p. 20

²⁸ Con el término aludo al movimiento sectario de Fray Dulcino (1250-1307) fundador de la secta *Fratricelli Apostolici* (o *Dulcinistas*). Sus ideas sirvieron de crítica a la opulencia de la Iglesia y las jerarquías eclesiásticas, proponiendo la liberación e igualdad de los hombres bajo un forma organizativa proto comunista. Su pensamiento bien sirve de antecedente arqueológico del ideario propio de la Revolución francesa, el Socialismo y Anarquismo.

²⁹ Marx, K; *Manifiesto del partido comunista*, Planeta-Agostini, España 1994, p. 247

³⁰ *Ibid.*, p. 250

considerable de las fuerzas productivas existentes”.³¹ Mecánica humanamente devastadora e irracional ya que “(...) remedia unas crisis, preparando otras más profundas e importantes, destruyendo los medios de que dispone para prevenirlas”³² y reduciendo al obrero a sus funciones meramente productivas identificándolo con sus productos, lo que lo hace devenir en “(...) una mercancía como otra cualquiera, sujeta por tanto, a todos los cambios y modalidades del mercado”.³³ En resumen, si la zozobra existencial y axiológica ante “el vacilar de las cosas” es una consecuencia de las revoluciones (Hegel *dixit*); la revolución industrial junto con el triunfo de su técnica extractiva del excedente (Capitalismo), y consecuentemente con ambos fenómenos, el triunfo de la cosmovisión burguesa acerca de lo real, repercuten en la conciencia obrera de la peor manera, a saber, “(...) aumentan gradualmente la inseguridad de su existencia”³⁴ hundiéndolo en vacilaciones continuas sobre su seguridad laboral, jurídica y familiar.

Las reflexiones anteriores de los pensadores alemanes son un aporte invaluable para la *Aufhebung* e intervención sobre la *cuestión social*. Con el término *Aufhebung* quiero significar el carácter superador y al mismo tiempo conservador de las dispersas apreciaciones que sobre la temática social Marx y Engels refieren en el *Manifiesto*. Conserva la experiencia histórica acontecida en la primera mitad de la centuria decimonónica, esculpida a sangre y fuego durante los dos primeros ciclos revolucionarios, tanto desde su aspecto social, como económico y político. Supera desde la madurez comprensiva de su pluma, excluyendo categorías socio-políticas que opacaron, en las anteriores jornadas (1820 y 1830), la conciencia teórica y sentido último del fenómeno acontecido, como ser, nacionalismo, independentismo y legalismo burgués.

En síntesis, la *cuestión social* comienza merced al influjo negativo de la contradicción dual entre hombres (clases) y estructura (capitalista) sobre lo que Althusser denomina “formación social”³⁵, siendo esta última el escenario histórico donde la lucha de clases, nacida de aquel antagonismo estructural, ensaya su último acto sociológico: la resolución

³¹ Ibid., p. 253

³² Ibid., p. 254

³³ Idem.

³⁴ Ibid., p. 257

³⁵ La expresión es definida por Althusser de la siguiente manera: “La formación social es el terreno de una primera ‘contradicción’ entre las clases, que Marx denomina con los términos de lucha, guerra, oposición, la que puede ser ‘unas veces abierta, otras veces disimulada’, en la cual los términos son ‘en una palabra opresores y oprimidos’”, siguiendo las fórmulas del *Manifiesto*. El concepto debe ser comprendido en su vinculación con otro tipo de contradicción a la que Marx define como “antagonismo”, el cual no alude a una lucha entre hombres sino algo que se evidencia como interno a una base económica “típica de un modo de producción determinado y sus términos son llamados ‘nivel de las fuerzas productivas’, ‘relaciones de producción’. Es el efecto de ruptura revolucionaria del antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción el que determina el tránsito de un modo de producción a otro (‘épocas progresivas de la formación social económica’), y de ahí la transformación del conjunto de la formación social”. Althusser, L, Balibar, E.; *Para leer el Capital*, Siglo XXI, México 2004, p. 221.

de la oposición esencial entre “opresores y oprimidos” mediante la disolución de su esencia contradictoria.

Luego de este indispensable rodeo podemos explicar finalmente el recorte conceptual que llevaremos adelante en nuestra tesis. Los análisis vertidos en este primer capítulo del trabajo han abordado la *cuestión social* desde un doble tratamiento, a saber, su **origen** como problemática conceptual y su **comienzo** como conflictividad socio-política. El primero indica un cambio en la sensibilidad intelectual decimonónica ante los atropellos a la dignidad humana por parte del, en ciernes, sistema capitalista, vistos aquellos no como “situaciones límites” insuperables sino como flagelos a ser impugnados por un activismo teórico-resolutivo. El segundo destaca los aspectos históricos que manifestarán el pasaje a la *praxis* en pos de su resolución en los ciclos revolucionarios de la primera mitad del siglo XIX (1820, 1830 y 1848).

Ahora bien, antes del análisis de los tres pensadores que titulan esta sección me gustaría realizar dos comentarios sobre la idea de *cuestión social* en Alemania y la especificidad de mi abordaje de la cuestión en Hegel, Marx y Adorno.

Lo que en alemán se conoce como *Die soziale Frage* no es lo mismo que el problema de la constitución social o de las relaciones de dominación sociales y políticas en el pensamiento dialéctico. La noción germana común –sentido ordinario- de *soziale Frage* responde a lo que aludí como comienzo de la *cuestión social* en la escena urbana. El pauperismo y polarización socio-económica al que condujo el modelo de libre mercado interpelará las plumas filosóficas y agitará las banderías revolucionarias, como hemos venido analizando. Sin embargo, el sistema político alemán, en la misma alborada de su unificación y consolidación imperial (1871), hará de la *cuestión social* un programa de gobierno tendiente, por un lado, a mitigar los trágicos efectos sociales del avance vertiginoso y modernizador de la economía teutona. Por otro lado, el postulado programático de la *cuestión social* será, para el mismo gobierno que lo rubricó, un caballito de batalla ideológico contra la beligerancia que pregonan movimientos sociales contestatarios del régimen imperante (Socialistas, Anarquistas, Comunistas y Socialdemócratas) y que para el último tercio de siglo XIX poseen una ingente masa de seguidores. “El Canciller de hierro”, Otto von Bismarck, no será quien haga de lo social un fundamento de lo político sino una cuestión a ser considerada por políticas sociales que tendrán al *Staat* como principal protagonista de su resolución. La ingeniería jurídica del afamado Canciller generará un peculiar oxímoron, dado que a su connatural carácter conservador y reaccionario ante el avance de los movimientos socio-políticos de protesta (evidenciado, por ejemplo, en las “leyes antisocialistas” de 1878 creadas y promulgadas por su iniciativa), le adicionará una legislación social de vanguardia por su sentido protector de las condiciones laborales (“seguro de enfermedad” -1883-, “seguro de accidentes laborales” -1884- y de la vejez -1889-). Esta suerte de progresismo

reaccionario, en lo atinente a su política social, "(...) demostraba que se podía luchar contra la subversión con la condición de hacer salir al Estado de la sedicente definición liberal, que lo limitaba a la condición de garante del orden establecido, (...) para cumplir finalmente con su vocación de aglutinante de la sociedad".³⁶ En síntesis, el **sentido ordinario** de *Die soziale Frage*, deudor en su significación práctica de la política social bismarckiana, hará del Estado el garante de su resolución merced a mecanismos jurídicos inspirados en toda una tradición doctrinal germana, como también, de lo social una entidad política dispuesta para su preservación y cuidado en pos de su dócil integración al sistema capitalista de producción.

Ahora bien, el **sentido específico** en el que este trabajo de tesis abordará lo que aquí entiendo por *cuestión social* no transitará por aquellos senderos jurídicos y políticos, muchas veces muñidos de lógicas coyunturales y pragmáticas, sino por uno más propio de la disciplina filosófica; el dialéctico. De ahí que la constitución de lo social y las relaciones de dominación ingénitas a su construcción, la contradicción aporética que las define y su utilización como instrumento ideológico de legitimación del sistema capitalista, entre otra serie de temas y conceptos, se entrecruzarán en las perspectivas dialécticas de los tres autores que conformaran el contenido de esta tesis.

³⁶ Donzelot, J; op., p. 93

“La vieja esclava, la íntima de los dioses, hunde su machete en la garganta de un jabalí negro. La tierra de Haití bebe la sangre. Al amparo de los dioses de la guerra y del fuego, doscientos negros cantan y danzan el juramento de la libertad. En la prohibida ceremonia de vudú, luminosa de relámpagos, los doscientos esclavos deciden convertir en patria esta tierra de castigo. Se funda Haití en lengua créole. Como el tambor, el créole es el idioma común que los arrancados del África hablan en varias islas antillanas. Brotó del interior de las plantaciones, cuando los condenados necesitaron reconocerse y resistir”.³⁷

II. HEGEL

1. La *Fenomenología del Espíritu*

El siglo XIX, a diferencia del XVIII, puede ser denominado como la centuria de las revoluciones sociales³⁸. Como se analizó en el primer capítulo (I. a), las guerras entre potencias ceden su espacio a las conflictividades internas entre los poseedores del capital y los desposeídos del, en ciernes, sistema capitalista de producción. En esta coyuntura de crisis socio-económica la filosofía no permanecerá en los cerros de Úbeda sino en las llanuras de la vida socio-política intentando dar una respuesta a la época, cierto es, con tintes grisáceos aunque no por ello abstraída del complejo cromatismo que enfrenta. El pensamiento alemán, en el acotado espacio temporal que va desde la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) hasta la última obra de envergadura de Hegel, la *Filosofía del derecho* (1821), atestiguará con sus temáticas y asertos el mentado compromiso del pensamiento con la realidad en aquel periodo de transición entre centurias. Claro es, las conclusiones variarán según cada una de las plumas que conformarán la argamasa teórica del período sugerido. Sobre este último comentario me basta con citar la respuesta filosófica a los males de la época en las dos figuras más polares, Kant y Hegel. El primero centra en la “moralidad” lo sustantivo de su propuesta, mientras que el segundo en la “eticidad”. De entrambas es la hegeliana la que entiendo ofrenda los mejores materiales para la temática objeto de esta tesis, dado que en sus consideraciones lo social será tematizado desde sus relaciones dialécticas con lo político, económico e histórico lo

³⁷ Galeano, O; *Memorias del fuego*, Tomo II. (“Las caras y las mascararas”), Artículo: “1791. Bois Caimán”, Siglo XXI, Madrid 1990, p. 73

³⁸ Cf. Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R; *Historia Universal* (T. 26) *La época de las revoluciones europeas, 1780, 1849*, Siglo XXI, México 1986 (Cap. 7, 8 y 9); Hobsbawn, E; *Las Revoluciones burguesas*, Guadarrama, Madrid 1971, p.61 ; Bruun, G; *La Europa del siglo XIX*, FCE, México 1981, (Cap. I y II)

cual permitirá alcanzar, al menos para la época, la mas totalizante consideración de la temática inter-subjetiva³⁹.

Tras lo expuesto cabe preguntarse lo siguiente: ¿Porque la *Fenomenología del Espíritu* será la obra a considerar? Pues, como bien lo expresará tiempo después Marx, en ella yace “la crítica oculta”⁴⁰, es decir, en ella está presente el tema de la recuperación (*Aneignung*) de las fuerzas humanas enajenadas teniendo como sitial teleológico la reconciliación total del hombre en “el día espiritual del presente”.⁴¹ Conciliación atravesada por las contradicciones propias de una realidad concebida por Hegel como un proceso orgánico de relaciones dialécticas. ¿Que yace oculto en dicha crítica? Algo que hoy bien puede ser advertido pero que en aquellas primeras décadas del siglo XIX solo puede ser sugerido o intuido por su siempre oscura pluma, a saber, una primera teoría de la revuelta social. Afirmación temeraria dado que difícilmente un doctrinario del Estado, como Hegel lo és, pueda atreverse a ceder a lo social una presencia rectora en la historia en detrimento de lo estatal. Y sin embargo la *cuestión social*, como en breve expondré, no es algo ajeno tanto a su interés como lector cotidiano de periódicos y debates públicos, como también, a su esfuerzo por pintar con sus grises conceptos lo variopinto de un pasado muy reciente a su presente que empieza a sugerir que la revolución pasa a integrar la nueva gramática del conflicto.

³⁹ Válido es aclarar que la consideración de la dimensión inter-subjetiva en Hegel es un recorte que hago entre la amplia mirada que sobre la cuestión social la filosofía venía teniendo desde el siglo XVII y XVIII, y que de hecho se expresará de manera disímil a la hegeliana. Por ejemplo, en Hobbes tal realidad –intersubjetividad- es inexistente ya que más allá del individuo y sus intereses primarios (vida y propiedad) nada puede postularse sin la mediación de condiciones políticas coercitivas, dado que “(...) durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos” (*). Pero, a pesar de que la institucionalización del Estado pueda controlar tal anarquía, la Sociedad civil que surja tras el contrato no representará el cosmos inter-subjetivo del filósofo alemán (*Eticidad*) sino universo inter-individual regido autoritariamente. Locke, con un sentido mas bien jurídico, no signa al hombre como violento por naturaleza, sin embargo, sigue concibiendo de manera individual al hombre, el cual podrá asociarse con otros “(...) con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de propiedad” (**). En Adam Smith, el *zoon politikon* muta en *homo oeconomicus* siendo el amor a si mismo (y no el egoísmo –Hobbes-, el cual de hecho es refrenado por dicha pasión hacia si mismo) la base antropológica que permite explicar sus movimientos en la sociedad mercantil. Por lo afirmado, la cuestión social en el pensador escocés no es una cuestión inter-subjetiva sino tanto individual como técnica, donde la conducta del individuo, fundada en el propio interés, desencadenará gracias a la “mano invisible” del mercado un proceso socio-económico cuyo final excede los planes de aquel individuo interesado, a saber, el desarrollo económico y bienestar general. De esta forma “(...) una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no estaba en sus propósitos”.(***)

(*) Ver Hobbes, T; *Leviatán*, FCE, México 1994, p. 102

(**) Ver Locke, J; *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, Alianza, Bs. As. 1990, p. 134

(***) Ver Smith, R; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México 1985, p. 722

⁴⁰ Marx, K; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 2003, p. 186

⁴¹ Hegel, G. W. F; *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires 1992, p. 113

Ahora bien, de las tantas cuestiones que atraviesan la obra comentada me detendré particularmente en una temática que entiendo central para mi análisis sobre la *cuestión social*, a saber, la relación entre el “señor y siervo” (B. Autoconciencia, IV, A.3.a, b, c). Motiva tal selección el hecho de que en dicho pasaje se hace evidente la necesidad socio-antropológica de autogeneración del hombre merced a la lucha a muerte con otros hombres. Esta ingénita y trágica beligerancia sitúa en el trabajo la sustancia que articula la relación y en la enajenación de la propia laboriosidad el sufriente sendero que se deberá transitar para, tras el retorno de lo alienado, obtener el más caro rédito antropológico: la autoconciencia. La magnitud genérica del transcurrir inter-subjetivo aludido, junto con el abordaje dialéctico del mismo por parte del autor, conformarán entonces la base de mi análisis sobre la *cuestión social* en Hegel. Restándome ahora solo, para completar esta presentación, explicitar pormenorizadamente el concepto y camino fenomenológico que nos conducirá a la dialéctica señorío-servidumbre, objeto de mi análisis central.

El concepto de “Ciencia” puede ser entendido, en un sentido amplio, como todo conocimiento riguroso, sistemático y metódico. Dichas características homogenizan su historia, dado que son compartidas en diferentes épocas, si bien su génesis se remonta a la noción de *epistémé* helénica de los siglos V y IV a.c.⁴² Ahora bien, tratemos de sintetizar las diferencias entre el concepto de ciencia moderno y la *epistémé* griega a partir de la noción de “experiencia”. La intelectualidad helénica entendía con el término “experiencia” al sentido común, ordinario, llevado adelante por el hombre corriente a partir de sus vivencias desde condiciones dadas para conocer sin dominar sino contemplar. La ciencia moderna, muy por el contrario, al hablar de “experiencia” hace referencia a la “experiencia” construida o pre-fabricada por la labor del científico, quien experimenta generando las condiciones para observar, controlar y transformar. Entre los griegos, la naturaleza es un devenir a-estructural, mientras que entre los modernos es pensada bajo una estructura matemática (Galileo⁴³, por ejemplo), lo que posibilita el surgimiento de la noción de condiciones ideales en oposición a la idea del “mundo sensible” platónico, donde todo es contingencia, particularidad y asequible sólo para la *dóxa*, la opinión *aepistémica*. Por último, para los antiguos, el sabio puede hallar casos comparables con el fin de comprender y aprender, mientras que el científico moderno encuentra regularidades matematizables para poder explicar e intervenir en el mundo natural y social.

Volviendo a Hegel, el subtítulo de la obra en cuestión expresa el sentido de la ciclopea tarea hegeliana, esto es, hacer una “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Los tres conceptos son subsidiarios de los comentarios vertidos en el párrafo anterior, por ende, tratemos de esclarecer la especificidad de su significado.

⁴² Cf. Giddens, A., Turner, J; *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid 1990, Introducción.

⁴³ En *Il Saggiatore* (1623), Galileo sostendrá su famosa idea de que “el Libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático”.

Desde la concepción pre-kantiana, la realidad es un conjunto de “substancias” que gozan de autarquía existencial, esto es, son “cosas en sí” independientes de su periferia relacional. Por lo tanto, las relaciones son entre los “atributos” de las substancias, exteriores todos a las mismas. Para Hume, la substancia es dubitable dado que no tengo impresiones de ella, de hecho, sólo son cognoscibles sus accidentes⁴⁴, siendo la realidad de las mismas (las “substancias”) un producto del “hábito”. En Kant, la “substancia” deviene en “categoría”, en una “ley de enlace de nuestras representaciones” operada por el entendimiento⁴⁵. Sin embargo, a diferencia de Hume, acepta la hipótesis de la “cosa en sí”, pero como algo incognoscible⁴⁶. Finalmente, Hegel entiende que tanto la postura de Hume como la de Kant, por su negación de lo “en sí” cognoscible y su afirmación de lo fenoménico como lo único cognoscible, entrañan un relativismo gnoseológico que inhibe la concepción de la filosofía como “ciencia” de la “totalidad”. Para ello, el pensamiento de la realidad cambiará el sentido del absoluto como “substancia”, en pos de un *novus* absoluto como conjunto de “relaciones”. El “Ser” *parmenídeo* (ser-en-sí) se disuelve en el “Ser” *heraclíteo* (ser-en-relación), haciendo de la “substancia” un momento efímero de las “relaciones”, esto es, una intersección momentánea y abstracta entre las relaciones concretas. La relación como concreta inteligible no es un accidente sino la naturaleza verdadera de las cosas. En definitiva, las relaciones son la condición de posibilidad de la totalidad y, por ende, de la concepción hegeliana de la filosofía como *episteme*.

Ahora bien, toda ciencia se caracteriza por la apropiación intelectual de una objetualidad. El objeto de esta *episteme* será la “experiencia de la conciencia”, “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que

⁴⁴ Como filósofo empirista, Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, vale decir, la que proviene de los sentidos, como la vista, el oído, etc., sea de la experiencia íntima, la autoexperiencia: “(...) todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de éstas pertenece al espíritu y a la voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico: todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces (...)”
Hume, D; *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 52

⁴⁵ En palabras de su más afamada *Crítica*; “(...) nos encontramos con algo muy singular: incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que han de tener su origen a priori y que tal vez sólo sirven para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos”

Kant, I; *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2005, p. 27

⁴⁶ Amelia Podetti explica lo sugerido en el cuerpo del texto de la siguiente manera: “(...) la fundamentación kantiana de la ciencia se basa justamente en su limitación al campo de los fenómenos; vale decir que si bien tenemos conocimiento científico en este campo, no podemos en cambio conocer las cosas en sí. Por ello Kant rechaza definitivamente la metafísica racionalista que pretende conocer las realidades suprasensibles. El único acceso al mundo *nouménico* es la vía moral”.

Podetti, A; *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Buenos Aires 2007, p. 70

se llamará experiencia”.⁴⁷ / ⁴⁸ Peregrinar gnoseológico y formativo ya que todo conocer es un conocerse, transformar es transformarse, en definitiva, todo proceso de búsqueda es de auto búsqueda. Esta odisea de la conciencia partirá de la conciencia natural, la “certeza sensible”, hasta el “saber absoluto”. Dado que nuestro tema se encuentra al final de la dialéctica del “Espíritu subjetivo”, haré algunos comentarios introductorios sobre los procesos que en él se despliegan.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel muestra que la “Conciencia”, cuando se encuentra volcada hacia afuera, es objetual. Esto es, sólo encuentra objetos que cree están afuera. No sabe que al explorar el mundo busca explorarse ella. En este viaje llega hasta el “Entendimiento”, donde descubre que más allá de los objetos, donde Kant colocó el “en-sí” o *noúmeno*, no hay nada. En consecuencia, la conciencia realiza una rotación, un volverse sobre si misma, dado que se da cuenta que la dirección que sigue no es la correcta, lo cual la lleva a comprender que en realidad conocer es conocerse. Este giro implica, a su vez, cambiar la forma de exploración, pasando de una forma meramente teórica (“Certeza sensible”, “Percepción”, “Entendimiento”) a una práctica (“Autoconciencia”); “El tema ya no es ahora lo que sé del mundo experimentado (si éste consiste en cualidades sensibles, o en cosas, o bien en fuerzas y leyes) sino lo que sé de mí mismo como sujeto de aquel saber sobre el mundo”.⁴⁹ El peregrinar gnoseológico que caracterizó el deambular de la “conciencia” deviene, en la “autoconciencia”, en una reflexión de carácter antropológico donde el concepto de “vida” enmarca la existencia de la autoconciencia definida ahora desde la especificidad de su raíz: el “deseo” (en el sentido de “apetencia”: *Begierde*). “Apetencia” de lo otro de sí como forma de afirmación de sí, es decir, el apetito conforma un movimiento donde el viviente se vale de otro viviente como medio de conservación de sí mismo. Sin embargo, esta descripción hobbesiana, muy propia de un estadio natural violento, no desembocará en un pacto sino en una escisión; “señor” y “siervo”. Es en dicha relación donde el “trabajo” adquirirá una vital importancia, como también, la lucha a muerte con el señorío de sus pesares. A los fines de plantear lo más nítido posible la concepción dialéctica hegeliana, explicaré pormenorizadamente en el próximo apartado su despliegue, para en un momento ulterior relacionar lo explicitado con la temática central del capítulo, la *cuestión social* desde la perspectiva hegeliana.

⁴⁷ Hegel, G. W. F; *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires 1992, p. 58

⁴⁸ Jean Hyppolite sostiene que “(...) en esta definición, Hegel asimila la experiencia que hace la conciencia a una dialéctica, pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la Fenomenología, es propiamente una experiencia.* (...) En la experiencia, en el sentido habitual del termino, la conciencia ve aparecer algo nuevo que se opone a ella, un objeto. Pero, para la conciencia filosófica, este objeto (*Gegenstand*) es engendrado; lo ve nacer del desarrollo anterior (*Entstandenes*), mientras que la conciencia fenoménica olvida este pasado, siempre vuelve a empezar cada experiencia como si naciera de nuevo”.(**)

Hyppolite, J; *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona 1991, Pag. (*) 25 / (**) 25 Nota 53.

⁴⁹ Duque, F; *Hegel, la odisea del Espíritu*, Pensamiento, Madrid 2007, p. 88

2. La *cuestión social* en la relación señorío-servidumbre

La relación heril en su dimensión psico-antropológica, los singulares caracteres que definen cada uno de los polos humanos que la integran, sus opulencias, miserias, temores y temeridades conforman toda una plétora de sentidos que permiten definir no un naturaleza, sino condición humana. La distinción aludida parte del reconocimiento de la contingencia y particularidad como condiciones que definen la humana condición, negando así el carácter pétreo y sustancialista en la que lo sume la perspectiva naturalista de la humanidad. Montaigne, en tal sentido, es uno de los primeros pensadores modernos que se vale del término “condición” para signar lo singular y cambiante de la situación del hombre en la existencia: “Cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”.⁵⁰ Su anti-platonismo desprecia los arquetipos *eidéticos* del ateniense para entonces apreciar lo concreto y específico de cada ser humano en su necesaria condición de existente. De esta forma, la condición no es privativa del *grande homme* sino de todos los hombres en sus específicas condiciones relacionales de existencia. Sartre, en continuidad crítica con Montaigne, sostendrá que “(...) es imposible encontrar en cada hombre una esencia humana universal que sería la naturaleza humana (...)”⁵¹, sin embargo, le resulta pertinente postular la presencia de una “universal condición de existencia”. Si bien lo singular y cambiante bosqueja, como en Montaigne, los contornos semánticos de dicha situación del hombre el pensador existencialista adicionará al concepto un cariz más estable y general mediante la referencia al “(...) conjunto de los límites a priori [lo que en Jaspers indicamos (I.1) como “situaciones límites”] que bosquejan su situación fundamental en el universo”⁵². ¿Que es aquello que compele inexorablemente al existente?: “(...) su necesidad de estar en el mundo, de estar en él trabajando, de estar en él entre otros y de ser en él mortal”⁵³. Es en éste estadio conceptual donde me detengo para relacionar esta última reflexión sartreana con la hegeliana dialéctica señor-siervo. Justifica esta pretensión la tetralogía apriorista con que Sartre cuadra la condición humana, a saber, “mundo”, trabajo, “otros” y mortalidad. Pues bien, las cuatro condiciones humanas estarán presentes en la dialéctica señorío-servidumbre como a priori condicionales, pero no naturales, de las relaciones humanas, y por ello, la subjetividad se definirá de acuerdo a la combinatoria posible de estos existenciaros.

De esta disimilitud me interesará, por su relevancia para con la génesis psico-antropológica de la *cuestión social*, destacar la metamorfosis que acontecerá en la conciencia del siervo ante el avasallamiento de sus humanas condiciones. Sin embargo,

⁵⁰ Montaigne, M; *Los Ensayos*, Acantilado, Barcelona 2007, p. 923

⁵¹ Sartre, J. P.; *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1999, p. 65

⁵² *Ibid.*, p. 66

⁵³ *Idem.*

difícilmente se comprendan aquellas mutaciones sin comprender la conciencia señorial que coadyuvará en su devenir psíquico:

“El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general (...)”⁵⁴.

Lo que está en juego en la relación señor-siervo es el reconocimiento negado a una de las partes. Negación sustanciada en un concepto: unilateralidad. Ésta indica una pseudo mediación dado que lo otro (siervo) no se integra en la relación con su señor en paridad, esto es, no llega nunca a ser un para sí sino un para otro, y por ende, la nada rubrica su ser. El “señor” es reconocido⁵⁵ como tal en la sumisión del “siervo” a su dominio, sin ser él mismo reconocido por el señor. Obediencia que por su efectividad fáctica diluye lo abstracto [pero aún sin conseguir mediarlo] de “la conciencia que es para-sí” merced a la “mediación consigo” [unilateralidad] que representa aquella “otra conciencia” [dado que su ser –señor- es intersubjetivo] en estado de sometimiento. Lo cual supone una pseudo autarquía en el señor, dado que depende del mediado reconocimiento que le proporciona otra autoconciencia en situación servil:

“Por consiguiente, su independencia es muy relativa; más aún: al relacionarse con el esclavo (‘siervo’) que le reconoce, el amo (‘señor’) se relaciona también, por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad. El amo se relaciona mediatamente con el esclavo y mediatamente con la cosa”.⁵⁶

La conciencia del señor solo puede ser de manera dualista; esto es, en la medida que entra en relación de mediación con el siervo y la naturaleza; sin embargo, el sendero que lo conduce a “la cosa” está en el “siervo”, de ahí que el destino de la conciencia señorial [que Hegel denomina aquí “autoconciencia”] se enraíza necesariamente en una fusión; “el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general”. Es decir, la “autoconciencia” es conciencia en el mundo, de ahí que no pueda prescindir de esa

⁵⁴ Hegel, F; op. cit., p. 117

⁵⁵ Reconocimiento ganado por el señor tras la “lucha a muerte” [B. IV. a. 2] con el ahora derrotado siervo. El botín de guerra será un espejo, esto es, una conciencia donde reflejará su autoconciencia. Actividad que le reportará concreción y, consecuentemente con ello, pérdida de abstracción e inmediatez gracias a la mediación realizada a través de su siervo. Este último, como contraparte antropológica, quedará atado al mundo y la vida. “El señor retiene el momento esencial de la autoconciencia. El siervo retiene el momento que al principio fue despreciado como no esencial (...) El señor se agarra fuertemente a su conciencia humana, superior a la naturaleza. El siervo se resignará a la vida natural. Por eso será como una cosa, algo que puede ser propiedad de otro, como un animal domestico”.(*) En palabras de Hegel; “(...) una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo”. Hegel, G, W, F; op.cit., p. 117

(*) Ver Valls Plana; R; *Del Yo al Nosotros*, PPU, Barcelona 1994, p. 128

⁵⁶ Hyppolite, J; op. cit., p. 108

mundanidad natural [“sintetizada”] en la relación con otra “autoconciencia”, a pesar de que en este momento, el “siervo” es solo “conciencia” ya que no se ha separado de la realidad cósmica [*Dingheit*], la vida, en definitiva, la naturaleza.

“El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial (...)”. Pues entonces, las relaciones del señor son enmarcadas en un sendero circular, ya que sus “apetencias” lo conducen a una “conciencia”, la cual le provee sus “apetencias” para nuevamente disponer de otra o la misma “conciencia” en pos de nuevas “apetencias”. En otros términos: el “siervo”, por no haber consumado la separación con el objeto posee una estructural dual. Por un lado, es una conciencia objetual, y por lo tanto servil, por el otro, es parte del mundo natural por lo que se encuentra a disposición de la solicitud voraz del “señor”. Es por esto último que el siervo (...) no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida,⁵⁷ ha titubeado ante el amo no por temor a él sino a la muerte, aceptando trocar la libertad obtenida merced a una muerte digna por la esclavitud a una vida indigna.

Comienza entonces a conformarse el mecanismo de sometimiento del que se vale la autoconciencia señorial para doblegar la conciencia servil, descollando el tipo específico de encadenamiento que sume al siervo a la voluntad del señor:

“El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad”.

Es decir, el sometimiento del “siervo” a la naturaleza es a tal punto que solo puede obtener independencia sometiéndose a ella, de ahí que el dominio de la naturaleza, por parte del “señor” (merced a su desprecio a la vida), le asegura la dominación del “siervo”, dada la atadura de éste último con la vida misma. En resumen, el “señor” domina al siervo porque domina a la naturaleza, a la cual el “siervo” está sometido, como en un silogismo: “Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro”.⁵⁸ La vida es el ser del siervo, quedando así signado el sentido de su heterónoma independencia, esto es, en algo exógeno y no endógeno, en la naturaleza y no su voluntad, en cambio, el señor (...) ha manifestado su elevación por encima de este ser, ha considerado la vida como un fenómeno, un dato negativo y, justamente, es amo del esclavo a través de la coseidad”.⁵⁹ La ordenación silogística de los dos párrafos analizados puede ser expresada, concisamente, en los siguientes términos:

Premisa mayor - El señor domina la realidad cósmica (vida – naturaleza)

⁵⁷ Ibid., p. 157

⁵⁸ Hegel, F; op. cit., pp. 117-118

⁵⁹ Hyppolite, J; op. cit., p. 157

Premisa menor – La realidad cósmica domina al siervo

Conclusión – El señor domina al siervo

Dos mediaciones aseguran el dominio del señor:

Con el siervo domina a la realidad cósmica

Con la realidad cósmica domina al siervo.

En términos especulativos: su reflejo en la naturaleza le permite doblegar al “siervo”, al igual que su reflejo sobre este último le permite dominar la naturaleza. Esta doble mediación posibilita su dominio y goce, como también, le granjea la “certeza de sí mismo” a partir de la negatividad que ejerce su conciencia ante el mundo (se muestra superior y libre ante lo mundano), lo que la hace devenir en “autoconciencia”. Negación negada al siervo, ya que solo conoce la negatividad del mundo (por no renunciar a la vida y vínculo con la naturaleza), no de él, a su apetencia sensible, como a su vez, el aparente confinamiento *sísifo* al que se ve compelido por tal inhibición, a saber, ser solo una conciencia que elabora o transforma circularmente los objetos de consumo que no consumirá: “(...) la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla”.⁶⁰

A la inversa, la inactividad señorial ante la cosa, posibilitada por el solícito activismo del “siervo” frente a la misma, permite definir la relación de aquel (“señor”) con la coseidad como inmediata y adiciona un aspecto sensualista advenido durante la negación consumista de lo elaborado mediatamente por el siervo, a saber: “(...) el goce, lo que la apetencia no logrará lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce”⁶¹. La mediación del señor con el siervo le permite relacionarse inmediatamente con la cosa dado que no la elabora (relación mediata) sino que la recibe (relación inmediata) elaborada por el trabajo del siervo para su señorial goce. Él mismo es una “pura negación” ya que se abstrae (del latín *abstrahere* = separar, en Hegel alude a lo incompleto, unilateral, contradictorio, lo que se aniquila a sí mismo) de la cosa, no esta presente en el proceso concreto (de *concretere* = crecer con, concretarse) de su transformación, dado que no entró en relación de co-constitución con la realidad cósmica o naturaleza. De ahí que en el señor, la inmediatez relacional le reporta un consumo vacuo que encuentra en el goce su único y estéril rédito, ya que la sola y gozosa consumación hedonista consumirá su conquistada autarquía ante el mundo:

“La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”.⁶²

⁶⁰ Hegel, F; op. cit., p. 118

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

Queda en evidencia la obturación del proceso de hominización en el señor por su relación abstracta con la coseidad. El puro goce no le permite hacer la experiencia con la realidad consumida; es decir, experimentar el proceso de sometimiento y resistencia de la otredad apetecida. Cosa que no le será vedada al siervo en su paradójal confinamiento y que ulteriormente le permitirá hallar la liberación desde la *praxis* de su sometimiento. Sin embargo, en este apartado se deja en evidencia el fracaso antropológico que acaece en el señor tras su contemplativa y gozosa actitud ante el mundo que es objeto de su dominio. Dependencia e independencia son los efectos disímiles que resultan de dos causalidades humanas muy distintas: contemplación y transformación. La primera, propia del señor, lo hace dependiente de la cosa ya que su relación, cuasi animal con el objeto de su deseo, lo somete a la “independencia de la cosa” (no la elabora), a la inmediatez de su aparecer, dependiendo de la mediación del siervo con la coseidad para poder fagocitarla sometiéndose así a la “dependencia de la cosa”. La segunda, atinente al siervo, lo hace independiente de la cosa merced a su relación humana con el objeto de su trabajo, consistente en su elaboración transformadora. En definitiva, “(...) lo que el esclavo hace en sí mismo no lo hace en el amo y lo que el amo hace en el esclavo no lo hace en sí mismo. Así, pues, la verdad de la consciencia del amo es la consciencia inesencial, la consciencia del esclavo”.⁶³

La transformación de la cosa y dependencia del “señor”, ambas atinentes al siervo, obturan la emancipación del mismo dada la inesencialidad que define su dual relacionismo (pierde lo elaborado y se somete a su expoliador) de ahí que “(...) en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia [siervo] señorear el ser [liberarse] y llegar a la negación absoluta [gozar]”.⁶⁴ Dos tipos de incompletitud conforman la secuela antropológica de los procesos comentados. Del lado del señor, como dijimos, se limita su condición humana aunque un doble rédito compensa momentáneamente tal problemática: es reconocido en su posición de dominio señorial por el siervo, como también, logra someter la naturaleza a su arbitrio vía mediación servil (a costa de su dependencia de la misma naturaleza). Por el lado servil, se da la constitución de su conciencia pero a costa de una doble concesión, a saber, el sometimiento a una autoconciencia con la consecuente pérdida de reconocimiento, y a su vez, la imposibilidad de gozar del fruto de su trabajo dada la acaparación que de él hace su opresor:

“Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella”.⁶⁵

⁶³ Hyppolite, J; op. cit., p. 158

⁶⁴ Hegel, F; op. cit., p. 118

⁶⁵ Idem.

Esa “otra conciencia” es la del siervo, el cual, como “ser para-sí”, es objeto de la coerción ejercida por el señor sobre su voluntad logrando así la dominación de un ser inesencial, es decir, de una entidad meramente bio-empírica cuya heterónoma determinación no se arraiga en algún *ethos* o *ethnos* (validas esencias heterónomas de un ser humano) sino en imperativos zoológicos que inválidamente borran lo que de esencia autónoma y soberana debiera anidar en su ser. Pero, cierto es, la dominación alcanza su apogeo cuando deja de ser una realidad del orden de la coerción para pasar a ser del deseo. Deseo heterónimo de ser dominado, de ser la voluntad de otro. Es en este momento cuando se adquiere una trágica superación, merced a la introyección del señor en la conciencia del siervo pasando éste a hacerse como “ser en sí” lo que el señor le hacía cuando era un “ser para-sí”.

Ahora, la mano que blande la fusta no es la del señor sino la del siervo, el cual ha “logrado” internalizar y naturalizar el sometimiento:

“Es necesario que el dominado introyecte la dominación, la vea no sólo como ineludible sino también como necesaria, plena de sentido. La desvalorización que el señor hace del siervo, es necesario que este la realice sobre sí mismo”.⁶⁶

De no alcanzar este estadio, el reinado señorial sería efímero dado que no podría sostener la continua coerción sobre su presa sin que ésta desee y signifique tal martirio, cual liturgia de feligrés, como *dignum et iustum est*⁶⁷. La pedagogía señorial sobre el siervo ha producido un rédito formativo negativo sobre el mismo, esto es, ha logrado que la voz interior del siervo sea un eco pseudo ético de la fonética señorial. Por ello podría decirse que “(...) lo que hace el siervo es, propiamente un acto del señor (...)” ya que “(...) es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada (...)”⁶⁸. Claro es, en este momento, aquella cosa que nada es, no es más que él mismo colocado por sí mismo en el lugar de una cosa. Cosificación paradójica, por cierto, consistente en ser el agente interno de su servidumbre para con el señor. Es en este momento cuando el dominio del señor sobre el siervo alcanza su plenitud haciendo de la conciencia servil un cipayo a las órdenes del señor, el cual deja al nativo de su terruño señorial la función represora de su propia existencia.

Es evidente que a esta altura de la exposición permanece ausente un reconocimiento auténtico o recíproco, donde de manera igualitaria u horizontal se logre alcanzar una auténtica relación comunitaria:

“(...) para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace

⁶⁶ Dri, R; *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Bs. As. 2001, p. 178

⁶⁷ Expresión latina (suele ser traducida como “es justo y necesario” o mas literalmente como “digno y justo es”) que indica la actitud de comprensión, aceptación e internalización de los designios o mandatos divinos por parte de la feligresía.

⁶⁸ Hegel, F; op. cit., p. 118

contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual”⁶⁹.

Más aún, la autoconciencia del señor sufre la incompletitud propia de su unilateralidad relacional, como también, de su rol pasivo. Por esto último aludo a las consecuencias antropológicas que afectaran negativamente la *psiqué* del señor tras el tipo de estratificación que resulta de la relación señor-siervo, definible funcionalmente como dominio-servicio. Sobre lo aludido Valls Plana afirmará: “El señor ha querido dominar directamente sin pasar por el camino del servicio. Su atajo se demostrará en seguida ineficaz. La afirmación de su personalidad padece todavía de inmediatez”⁷⁰. Y en el otro polo de la relación se produce un extraño rédito humano, dado que aquel servicio que ofrenda el siervo a los requerimientos de la concupiscencia señorial deja un sedimento humano, demasiado humano en su *psique*, lo que no lo hace hombre *per se* (sigue siendo voluntad de otro) pero sí le brinda las condiciones potenciales de su futura plenitud humana.

De esta forma se devela que:

“La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia”⁷¹.

El señor se pretendía conciencia independiente, autárquica, dominadora, esa era su certeza; sin embargo, encuentra que su querer no coincide con su realidad. Más aún, su certeza es negada por la verdad del proceso a partir de una evidencia antropológica que le patentiza una degradante inversión de sus pretensiones; su aclamada “conciencia independiente” es dependiente, esto es, la verdad del señorío esta en la servidumbre, y consecuentemente con ello “(...) su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser”. Alquimia que encuentra su explicación en la inmediatez con que trató la experiencia de su conciencia con los objetos de su apetencia. Pues, se limitó a gozarlos, no a elaborarlos, lo que, como ya comenté, no solo lo hará dependiente ante el mundo sino ante el siervo, el cual, a partir de su mediación laboriosa con los objetos logrará hacerse hombre y señor de su señor, y en definitiva, la verdad de su conciencia “se convertirá en verdadera independencia”.

“Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Valls Plana; R; op. cit., p. 131

⁷¹ Hegel, F; op. cit., p. 119

para sí misma⁷². Las consideraciones proferidas hasta ahora por Hegel han hecho centro en la figura del señor, e incluso, lo que del siervo se ha analizado fue expuesto desde el prisma relacional de la autoconciencia señorial. Repasemos sus principales afirmaciones en relación a la servidumbre: negación del reconocimiento, sometimiento, realidad o esencia cósmica, conciencia objetual o meramente laboriosa, ser inesencial o en-sí, siervo de la vida, desvaloración, voluntad de otro, etc. Resumidamente dicho, la conclusión a la que se arribará es la siguiente: el arrojo del señor sobre el siervo y el mundo lo llevó a prevalecer sobre ellos bajo la figura del dominio. Temeridad sustanciada en un sentimiento de raíz propiamente señorial, el desprecio de toda otredad. Sin embargo, la humillación *per se* no permite preservar la relación de sometimiento, de ahí que el sometido deberá introyectar el dominio haciendo consigo lo que el señor hizo con él. Pero justamente en este momento comienza a resquebrajarse el poder señorial, dada la inmediatez que define su existencia, estando ésta sumida en la incompletitud merced a la unilateral y pasiva vida que lleva, la cual no conoce de pesares ni servicios, y por ende, la servidumbre comienza a conformar el rasgo de su autoconciencia (ya que termina siendo dependiente del siervo y la naturaleza). El siervo, en contraposición sentimental y existencial, padecerá las consecuencias propias de una existencia enmarcada y degradada por el temor. Sin embargo, la experiencia de tal limitación, paradójicamente, potenciará su conciencia granjeándole las condiciones socio-antropológicas de una superadora realización humana. Analizaré a continuación tal proceso de hominización.

Ahora, lo que se busca es evaluar la experiencia intersubjetiva desde el lado del siervo, a los efectos de completar la circularidad dialéctica que totaliza la relación heril estudiada: “Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella”⁷³. ¿Qué es ser “la esencia” para el siervo? Ser la verdad, lo frustradamente añorado, la libertad manifiesta como para sí de otra autoconciencia, la autoridad, autarquía, poder, querer y todo lo que atañe a una “conciencia independiente” y soberana. Todo ello representa el señor y es replicado acriticamente por la conciencia del siervo. En tal significación radica la fuerza de su dominio para con él, como también, el conocimiento de lo “verdadero” para el siervo. Claro es, la *gnosis* de “su” *aletheia* en este momento del peregrinar de su conciencia, no posee la capacidad de desocultamiento propia de una autoconciencia libre ya que lo verdadero le es dado y no construido; es decir, ha sido constituida bajo parámetros antropológicos serviles, “naturales”, estamentales, donde su heredada función en el cosmos social lo compele a ser no una conciencia “para sí” sino para otro. Otredad señorial que fagocita su existencia (la de siervo) desde su opulenta “esencia” significada por el siervo, recordemos, como el poder

⁷² Idem.

⁷³ Ídem.

autárquico que lo somete. De ahí que dicha “verdad para ella” (la conciencia servil) sea extrínseca y obtenida en el proceso histórico de socialización, donde la hegemonía señorial desde su intrínseca y dominadora verdad logra sembrar la actitud reverencial y sumisa que cosechará. En definitiva, el mismo devenir de este flujo relacional hace evidente el carácter co-constitutivo del proceso; esto es, el señor ha hecho al siervo y el siervo al señor.

A pesar de dicha paridad constituyente, la conciencia in-esencial del siervo ha sido curtida por una esencia macabra, una “pura negatividad”, la cual ha dejado una huella en su conciencia que no tendrá réplica en la sensibilidad pueril del señor, ya que éste, por su temeraria opulencia (arriesgando despreciativamente su vida) pudo superar, su autoconciencia señorial, la experiencia del señorío más absoluto; la muerte:

“En efecto, esta conciencia [la servil] se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo”.⁷⁴

La “pura negatividad” es un tipo de negación que abarcará la totalidad de sus vivencias y no la parcialidad de su vida. El señorío relativo le impone sus pesares cotidianos, sus momentáneas humillaciones, sus lacerantes esfuerzos “(...) por este o por aquel instante (...)”. Sin embargo, la experiencia de este estamental señorío será rebasada por otra de naturaleza existencial, la de un señorío absoluto; “(...) el miedo de la muerte”. Temor angustiante que, como en el antihegeliano Kierkegaard, le abre un abanico de posibilidades; “La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma”.⁷⁵ Trabazón sustanciado en un no querer, en un renunciamiento ante los decretos de un otro, y por ello, paradójicamente, la prohibición (referida en el pensador danés a la prohibición impuesta por Dios a Adán consistente en no comer del “árbol de la ciencia”⁷⁶ impuesta al arbitrio adánico) lo angustia por despertar en él la posibilidad de su querer, esto es, ser libre merced a la negación de tal prohibición. En Hegel, el temor que angustia al siervo resulta de la conciencia de su finitud ante la infinitud representada por la muerte. Experiencia psico-antropológica que por su intensidad y virulencia conmoverá los cimientos de su servil existencia logrando que, como lo expresará tiempo después Marx para referirse al tránsito del mundo feudal al moderno perpetrado por el régimen burgués, “(...) todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma (...)”⁷⁷. Evanescencia disolvente que hará “estremecerse cuanto había en ella (conciencia servil) de fijo”,

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Kierkegaard, S; *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid 1982, p. 62

⁷⁶ Ibid., p. 41 y 45

⁷⁷ Marx, K; *Manifiesto del partido comunista*, en *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona 1992, p. 251

obligándola a mirarse ya no como un siervo de un señorío sino como señor de su voluntad, como bien lo ilustra Ramón Valls Plana:

“Recordemos cómo la fluidez es para Hegel la característica más saliente del concepto. Alcanzar la conciencia especulativa significa para él fluidificar los pensamientos fijos, darse cuenta que nada tiene solidez o estabilidad fuera del torrente total del espíritu. El miedo ha sacudido a la conciencia servil en su misma raíz y con efectos totalitarios. Ha descubierto también y ha experimentado la nada de todo frente a la muerte”.⁷⁸

Esto es, la muerte no respeta jerarquías, potestades o señoríos ya que ella es el “señor absoluto” que con su feroz soberanía hace de lo diverso viviente una unidad indiferenciada en el morir.

“Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto”.⁷⁹

Licuefacción totalitaria yacente en la conciencia servil como resultado de un proceso dialéctico donde lo otro de sí deviene sí mismo. Mismidad que como principio ontológico alude a la determinación de la identidad desde la negación de lo otro, tal cual reza el spinoziano axioma: *Omnis determinatio est negatio*⁸⁰. La sentencia habla del poder de la negación en la determinación de la identidad. En Hegel, dicha potestad determinante es sopesada con la mayor negación humana ante lo inexorable, la muerte, pero no por ello infructuosa en su dimensión subjetiva dado que a pesar del necesario triunfo final de lo luctuoso, un provecho se asentará en su conciencia, esto es, la concreción del pasaje a lo autoconsciente. La autoconciencia comprende que todo es nada y que en esa nada solo ella es. El temor a la muerte le ha develado que solo él sobrevive ante la gran destructora, colocada ahora como demiurgo de sentidos. La temeridad del señor, patentizada en su desprecio ante lo luctuoso, no le permite hacer la experiencia de lo angustiante en grado sumo, ya que para él la muerte es lo opuesto de sí, lo despreciado; en definitiva, “dicho momento es su objeto” en un sentido cognoscitivo realista, es decir, ingenuo. Ingenuidad consistente en la incompreensión de que lo dado es lo puesto, de que la simple negación señorial del “señor absoluto”, sin mediación alguna (como lo es el temor, la angustia y el retroceso ante su amenaza, -mediaciones experimentadas por el siervo-), confina su pretendida autoconciencia al pre-estadio conciente, donde la muerte es un “objeto” no solo ajeno sino pasible de desprecio y olvido. Condición foránea que por su distanciamiento no logra constituir al señor pero sí al siervo (mediación mediante), para el cual “es la esencia simple de (su) autoconciencia”, dado que es parte de la experiencia de

⁷⁸ Valls Plana, R; op. cit. p. 134

⁷⁹ Hegel, F; op. cit., p. 119.

⁸⁰ Spinoza, B; *Correspondencia* (Carta L a Jelles).

su conciencia, es decir, no es “su objeto” sino su subjetividad: “El amo no temió la muerte y se elevó inmediatamente por encima de todas las vicisitudes de la existencia; el esclavo ha temblado, ha percibido en esta angustia primordial su esencia como un todo”⁸¹. La totalidad de la vida, cual escudo de *Aquileo*⁸², se le ha presentado al siervo aferrada por aquello que la amenaza, la misma muerte (*Aquileo* en mi anterior imagen), quedando así conmovida su existencia por el temor a la última pérdida humana, cuya angustiante experiencia disolvió todas las particularidades de su ser en esa mortal esencia: “Por eso la conciencia del esclavo se ha desarrollado como puro ser para sí”.⁸³ El pasaje del en-sí al para-sí es un acto de laboriosa emancipación y liberación no solo de la coseidad mundana sino también de su mundano cancerbero.

“Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”.⁸⁴

La “angustia” es el sedimento que yace en lo más profundo de la conciencia tras la pavorosa experiencia de aquel “señor absoluto”, la cual despierta una actitud demoledora y negadora de toda objetualidad. Negación abstracta y universal que requerirá, una vez desplegada su potencialidad teórica, una concreción práctica en la forma del “servir” a los efectos de efectivizarse realmente; pues entonces, realizará la *praxis* disolvente de toda entidad sensible. El sometimiento del siervo al señor explica el obligado pasaje actitudinal, por parte del primero, de la mera contemplación a la activa transformación. En otros términos, ya no es la “angustia” lo que define su relación con la existencia, entendida esta (angustia) como negatividad abstracta de pseudo absolutez, ya que se hace necesaria su dialectización en un tipo de *praxis* concreta, que en lo particular será el “servicio” dado al señor y en lo singular el “trabajo”, el cual constituirá una condición existencial para una plausible emancipación. Este último (el trabajo) será visto como constituyente de subjetividad, merced al aprovechamiento de la disciplina y templanza obtenidas mediante el servilismo al señor. Todo lo cual permitirá un nuevo pasaje en su subjetividad, a saber, la negatividad que experimento en la “angustia” pasará a la “naturaleza”; con la primera negó toda objetualidad desde la teoría, mientras que con la segunda negará la autarquía de los objetos mediante una *praxis* demoledora y formadora, superando así en “(...) todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural (y eliminándola) por medio del trabajo”.⁸⁵ / ⁸⁶

⁸¹ Hyppolitte, J; op. cit., p. 159

⁸² Homero; *Ilíada*, Canto XVIII, 478.

⁸³ Hyppolitte, J; op. cit., p. 159

⁸⁴ Hegel, F; op. cit., p. 119

⁸⁵ Ídem.

⁸⁶ En palabras de Valls Plana: “La conciencia del siervo ha ganado la universalidad por medio del temor, esta universalidad está objetivada en su sometimiento al señor y además se encuentra realizada en el trabajo. El siervo resulta ser así un hombre concreto y real. Al

Con categorías lógico-dialécticas resumiré lo expresado en los siguientes términos: La angustiante universalidad abstracta le devela la nada de la existencia; la particularidad concreta templa y disciplina mediante el “servicio” la *psique* del siervo; el universal concreto ínsito en el “trabajo” permite dar un ser (forma) a esa nada (materia), lo cual lo hace un hombre libre, es decir, autoconsciente.

“Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma”.⁸⁷

“Angustia”, “temor”, “servicio” son una pura y abstracta disolución, a pesar de ser el miedo la causa inicial del conocimiento tanto de sí como de lo otro de sí. Pero tal condición primigenia *per se* no completa la autoconciencia dado que permanece su saber introyectado, pasivo, teórico. El temor al “señor absoluto”, “la potencia general”, la muerte, representa, como ya comentamos, la universalidad que hallará su negación en la particularidad “del servicio”. Sin embargo, su fuerza disolvente es solo “en sí”, y por ello, incompleta, limitada, acotada a lo superestructural de su yo, lo cual permite que la conciencia sea “para ella misma y no el ser para sí”. Esta última expresión refiere a que la disolución perpetrada por el siervo, hasta acá, lo individualiza, lo hace un individuo sufriente, aislado, temeroso, servil. Ser “para ella” implica no “ser para sí” dada la auto referencialidad implícita que se decanta tras la experiencia del “temor” y el “servicio”. La asequibilidad del “ser para sí” se concretará cuando se realice el pasaje de la particularidad a la singularidad, o sea, del “servicio” (-particular- al señor) al “trabajo” (-singular- al universal) significado como *Ítaca* de su autoconciencia; expresión clásica con que pretendo connotar el final de una de las tantas odiseas de la conciencia que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*. Siendo, por tanto, el estadio que cerrará la dialéctica señor-siervo dada la totalidad inherente al acabamiento del proceso transitado, consiguiendo así nutrir su estéril y mísera individualidad con la riqueza de lo colectivo propia del mundo laboral. De esta manera, su liberación no será como individuo sino como hombre, merced a la posesión de sí mismo desde el prisma de la universalidad. De esta manera queda ordenado el devenir dialéctico de la conciencia del siervo, donde la libertad resulta ser el fruto, muchas veces póstumo, de su laboriosidad.

“En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa,

trabajar realiza aquel sometimiento y realiza, por tanto, su temor. Por eso vence a la cosa y supera su independencia natural”.

Valls Plana, R; op. cit., p. 134

⁸⁷ Hegel, F; op. cit., p. 120

mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna”⁸⁸.

La apetencia señorial es una “pura negación” por el simple hecho de recibir al objeto de su deseo elaborado por el siervo, de modo tal que no existe una relación de mediación con el objeto sino sólo de inmediatez. Unilateralidad que tendrá trágicas consecuencias para la conciencia del señor. Primero, el apetito mentado posee de lo humano solo la pompa y orgullo de un querer preeminente. Sin embargo, es solo un deseo cuya búsqueda de analogías biológicas remite necesariamente al reino animal, donde los objetos son fagocitados en su estado natural sin elaboración o mediaciones. En segundo lugar, la concreción de su desear en el goce consumista, esto es, en “la pura negación del objeto”, le reporta al sujeto del deleite un “sentimiento de sí” de suficiencia, poder y realización que en el decurso del proceso restante evidenciará su pobreza. Por el lado del siervo, afirma Hegel, se mantiene una “relación no esencial con la cosa”, lo cual alude a una forma no humana de relación, dado que es colocado a la par de ella (“la cosa”) y obligado a sufrir los padecimientos propios de su degradante condición, como ser, la resistencia de la cosa ante sus intentos de elaborarla. A pesar de tal iniquidad humana, del sufrimiento padecido el siervo verá nacer su autoconciencia libre, mientras que el señor, desde su pasivo hedonismo, verá morir su pseudo libertad en las esculpidas manos de quien fue su Espartaco, demostrándose así la carencia dialéctica implícita en la existencia señorial: el sufrimiento propio de las faenas cotidianas.

“Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo”⁸⁹.

En mi exégesis del párrafo citado me valdré de la lectura que hace Valls Plana sobre la relación existente entre trabajo y deseo en la *Fenomenología*.⁹⁰ Dos tipos de apetencias, de naturaleza sociológica, conforman las posibilidades relacionales con el objeto deseado. Una de ellas, de base señorial, puede ser nominada como deseo liberado, la otra, de servil basamento, como deseo reprimido. La primera supone, mediante una absoluta liberación concupiscente, el consumo y desaparición del objeto junto con el consecuente goce del mismo. La segunda entraña la represión de la libido, dado que el trabajo es “apetencia reprimida” ya que mientras se elabora no se consume lo elaborado. Ciertamente, tal consumo le es vedado al siervo gracias al confinamiento en el que se encuentra. Sin embargo, su “trabajo formativo”, como advertimos, retornará ulteriormente formando y liberando al siervo, aunque en este momento lo que se destaca es que el “(...) objeto

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Si bien continúo tomando su obra clásica sobre la Fenomenología (*Del yo al nosotros*), mi interpretación también es deudora del siguiente artículo del autor nombrado: *El trabajo como deseo reprimido en Hegel* en Universidad de Barcelona, Barcelona 1981.

natural ha sido superado o vencido, pero al mismo tiempo no ha sido aniquilado sino conservado. Ha sido elevado a una categoría superior porque ha sido 'formado' o humanizado⁹¹. En definitiva, lo insubsistente políticamente del siervo, patentizado en la carencia de poder, se contrapesa con su subsistencia social obtenida mediante la transformación de la naturaleza, y a la inversa, la preservación política del señor, manifestada tanto en su dominio como también en el consumo destructivo, se contrapone a su irrealidad social, dado que no entra en relación con lo otro y otros (su unilateralidad actitudinal lo confina a la dependencia material y aislamiento humano) lo cual atenta contra su "subsistencia". "El goce del amo sólo conducía a un estado caracterizado por su desaparición. El trabajo del esclavo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo"⁹².

Nuevamente, las apetencias duales y disímiles de ambos sujetos los empujan a diversas actividades con consecuencias diferentes. El señor es compelido por sus deseos hacia el consumo destructor, lo cual inhibirá el efecto especular de la cosa sobre él, esto es, el reflejo co-formador sobre su conciencia. El siervo, muy por el contrario, es llevado por su apetencia reprimida a elaborar sin consumir la "coseidad", lo cual introduce la negatividad en la negación. Quiero decir con ello que la negación que representa la cosa para él, retratada en la apropiación que hace de ella el señor, por su trabajo formativo deviene en la imagen de su "conciencia" en lo otro de sí (negatividad), lo cual permitirá que el siervo pueda verse (reflejarse) en ella y desde esa relación especular alcanzar su "autoconciencia". Citando las palabras de Hyppolite: "la contemplación del ser independiente (negación, coseidad) como contemplación de él mismo (negatividad, autoconciencia)".

De esta manera, "la relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia"⁹³. La negatividad delimita lo negado haciendo que lo otro devenga en sí mismo; así, el objeto pierde su identidad natural para ser reconocido como propio de la identidad de aquel que lo elabora. Sin embargo, tal actividad transformadora no lo consume sino que lo dispone, de manera "permanente", para la solicitud señorial (dado que a pesar de ser formado por el siervo "el objeto tiene independencia" de él ya que es del señor): "(...) sin embargo no está atado a él, sino que esta al servicio de la universalidad"^{94, 95}.

⁹¹ Valls Plana, R; op. cit., p. 136

⁹² Hyppolite, J; op. cit., p. 160

⁹³ Hegel, F; op. cit., p. 120

⁹⁴ Valls Plana, R; op. cit., p. 136

⁹⁵ Rubén Dri explica el proceso que sufre la "negatividad" en los siguientes términos: "El trabajo es la relación negativa - *die negative Beziehung*- en el sentido que niega la cosa como tal. Introduce la negatividad en el objeto. Pero esta negatividad no lleva al objeto a la

La negación del señor, por su ociosidad gozosa, es estéril, no edifica un mundo de hombres sino una factoría de cosas donde toda otredad (humana –siervo- o material – producto-) es negada sustantivamente, es decir, como cosa fungible dependiente de su volición apetitiva, y por ello, condenada a la desaparición o pasaje a la nada. En cambio, la negatividad del siervo, merced a su laborioso activismo consistente en formar y no consumir el objeto, sustancia su tarea en el aspecto relacional y circular de la mediación (en oposición a la inmediatez unilateral atinente al señor), y por ello, ahonda en un aspecto central para la *cuestión social*: la creación. Este último concepto es tematizado por Hegel en el área de la reflexión estética, donde se valora positivamente la actividad creativa humana al punto de asignarle un valor ontológico a la creación estética, es decir, como condición de posibilidad de lo “bello natural”: “(...) cualquier cosa bella sólo es auténticamente bella como partícipe de esto superior [el “espíritu”, lo humano en clave socio-histórica] y engendrada por ello”.⁹⁶ Ponderación de lo espiritual por sobre lo natural que no se acota a su creación óptica sino axiológica, pues lo bello advenido en lo natural por causa de lo espiritual no es solo una entidad para la contemplación sino valoración. Esto significa que la forma aportada por la actividad del hombre en lo material conforma los rasgos estéticos que la jerarquizan tanto frente a lo natural mismo como a otras obras bellas: “(...) lo bello natural aparece solamente como un reflejo de lo bello perteneciente al espíritu, como una forma imperfecta, incompleta, como una forma que según su substancia está contenida en el espíritu mismo”.⁹⁷ Este carácter creativo de la negatividad estética es reiterado por Hegel en la dialéctica entre señor y siervo al indicar que el “trabajo” introduce (crea) “la negatividad en el objeto”. La negatividad laboriosa, entonces, no sólo valora al objeto sino que es valorada en su misma función social, pasando a ocupar en el momento del “Espíritu Subjetivo” en la *Fenomenología* el mismo pedestal axiológico que ostentará la negatividad artística en el “Espíritu absoluto” de la *Enciclopedia*, a saber, ser un valor privativo y exaltador de la condición humana. De esta manera, y en lo que respecta a la *cuestión social* en Hegel quedan sentadas las bases teóricas y axiológicas que harán del trabajo, primero individual y luego social, una cuestión a resolver (proteger) en su antagonismo con aquello que lo pretenda cosificar (señor).

A su vez, la valoración del trabajo no puede quedar exenta de la consideración, también valorativa, tanto de aquel que lo ejerce como de aquellos efectos que sobre el mismo sujeto laboral se inscriben merced a la experiencia de su propia obra:

“Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el

desaparición, a la nada, porque el objeto tiene independencia. La negatividad pasa a ser, en consecuencia, forma, delimitación permanente” Dri, R; op. cit., pp. 182-183

⁹⁶ Hegel, F; *Lecciones de Estética* (Tomo I), Península, Barcelona 1989, p. 10

⁹⁷ Ídem.

trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma”.⁹⁸

Mediación, “término medio negativo”, negatividad, “acción formativa” o “formación” son términos propios de un dinamismo dialéctico subsidiario de un agente actuante, “la singularidad”. Esta no es otra cosa que la voluntad del siervo en su consagración laboral. Activismo que parte de un universal saber particularizado “en el trabajo” como manifestación del “puro ser para sí”. Pureza primigenia de la cual parte el siervo como forma universal y abstracta de saber que pasa, merced al influjo del temor ante el señor, al “elemento de la permanencia”, a la obra que no será consumida y permanecerá totémica ante él. Emblema esculpido con su labor singular y que será el modo por el cual la conciencia laboriosa del siervo arriba a “la intuición del ser independiente como de sí misma”, es decir, la circularidad dialéctica de la conciencia hace que esta comience a ver el mundo como su obra y en ella el espejo desde el cual deviene autoconciencia. Sin embargo, podría expresarse que en el objeto de su elaboración el autor se reconoce solo subjetivamente, dado que no ha llegado el momento inter-subjetivo donde “el yo advierte que es un nosotros y el nosotros un yo”.

Por otro lado, un provecho psíquico se adicionará a la “intuición de sí”, pero no con un carácter integrativo sino disgregador; la negación del temor sobre su yo constituido:

“Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro ser para sí, en lo que es, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor”.⁹⁹

La “significación positiva” del la “formación” radica en un hecho de naturaleza metafísica, a saber, el “ser” (“para sí”) es erigido, tras el “servicio”, como *arkhé* del ente. El hacer y reconocerse en lo hecho sitúa, como se viene sugiriendo, al trabajo como principal agente creador y como la actividad por antonomasia que posibilita el autodesarrollo humano. La primacía alcanzada por el trabajo en este momento de la argumentación hegeliana, hará que Marcuse destaque el aporte singular y vanguardista de dicha concepción dialéctica en la teoría social: “La concepción del mundo como producto de la actividad y del conocimiento humanos persiste, por lo tanto, como la fuerza propulsora del sistema hegeliano. En este primer estadio se pueden descubrir ya los rasgos de la posterior teoría dialéctica de la sociedad”¹⁰⁰. ¿Cuáles son dichos rasgos? El pasaje de la aniquilación de las cosas a su preservación (“delimitación permanente”), de la inopia de sí a la “intuición de sí” (autoconciencia), del “temor” a la temeridad, del “extrañamiento” en lo

⁹⁸ Hegel, F; op. cit., p. 120

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Marcuse, H; *Razón y Revolución*, Altaya, Bs. As. 1994, p. 43

otro al “reconocimiento” de si en la otredad, de la reproducción biológica a la producción creadora, en síntesis, de conciencia cósmica a autoconciencia humana.

Volviendo a la mentada entificación del ser del hombre, insisto, no se pierde en el ente sino que retorna re-fundando a la conciencia fundante y convirtiéndola “en lo que es”. Movimiento que no concluye en lo positivo sino en lo negativo, dado que en dicho extrañamiento fundante el “temor” es objetivado y de esta manera negado: “En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es”.¹⁰¹ La forma-ente, la cosa natural, concreta, mediante el trabajo formativo se convierte en objeto reconocible para la conciencia del siervo ya que este ha depositado en ella su “ser para sí” y reconoce, en aquella ahora pretérita objetualidad extraña, su propia autoconciencia mediante la superación de “la forma contrapuesta” gracias a su laboriosidad formativa. “Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí”.¹⁰² Su activismo laboral permite superar el original extrañamiento de la cosa natural ante la conciencia servil, y por ende, el temor causado por aquella “esencia extraña” cuyo significado alude a la vida, lo vital, la naturaleza. Es por ello que al elaborar “este algo negativo extraño” descubre su familiaridad para con él merced al reconocimiento especular que actúa sobre su conciencia, el cual es traído por el reflejo de si en lo otro natural. De esta manera, lo “permanente” que ha resultado de su trabajo pierde destino señorial para pasar a ser “algo que es para sí”.

“En el señor, el ser para sí es para ella un otro o solamente para ella; en el temor, el ser para sí es en ella misma; en la formación, el ser para sí deviene como su propio ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí”.¹⁰³

En la relación señorío-servidumbre, el señor posee el estatus de autoconciencia (“ser para sí”) y como tal es reconocido por el siervo, recordemos, de manera unilateral. A pesar de ello, “el temor” reportará para el siervo un rédito antropológico. La angustia ante el “señor absoluto” (muerte) conmueve el cosmos de su estamental y servicial *psiqué*, le patentiza su finitud, su mortalidad, en definitiva, fluidifica lo pétreo, estático, presuntamente inmovible, dejando así el espacio psíquico donde quepa “el ser para sí”, su ahora autoconciencia. Sin embargo, la relación de esta mutará su semántica. En el anterior estadio relacional (señor-siervo), el “ser para sí” señorial era “para ella”, la conciencia servil, exógeno y determinante; en este momento (“señor absoluto”-siervo), el temor ha disuelto el extrañamiento, logrando que el autoconsciente “ser para sí” devenga en un

¹⁰¹ Hegel, F; op. cit., p. 120

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

endógeno y autodeterminante modo de ser “en ella”. El enroque preposicional supondrá lo siguiente: la cualidad autoconsciente ha migrado del señor al siervo Emigración que hace al rédito mentado aunque, cierto es, tal riqueza no será usufructuada por el siervo, dado que su posesión real no será innata sino que demandará ser adquirida por la *praxis*. Es por ello que el conocimiento pleno de su condición humana soberana y autónoma (“ser para sí”), latente ya en su existencia (“en ella”), requerirá de un nuevo estadio para dejar de estar solo en sus certezas y sentimientos interiores pasando, entonces, a totalizarse como “en y para ella”. Plenitud humana que será alcanzada como resultado de todo el proceso analizado: “en la formación, el ser para sí deviene como su propio ser para ella”. Lo pedagógico ínsito en su decurso experiencial coagula, en una síntesis superadora, la fluidez del proceso comentado, logrado así concretar una nueva universalidad {concreta}, la cual se manifestará y develará al siervo su propia totalidad, a saber, “(...) como es ella misma (la conciencia servicial) en y para sí” (su esencia objetivada y reflejada ante si) . Valiéndome de una reflexión de Valls Plana resumiré lo expresado: “Se resalta una vez más la superioridad del siervo sobre el señor. Este quedaba alienado porque ponía su esencia en el esclavo, que seguía siendo un extraño, un otro, a pesar de referirlo a sí. El siervo, por el contrario tiene su esencia humana, por el temor, en si mismo. A través del objeto elaborado esta esencia es además para el siervo de una manera plenamente objetiva y a la vez refleja”.¹⁰⁴

“Por el hecho de colocarse hacia afuera, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño”.¹⁰⁵

La actividad que le permite a la conciencia manifestarse, negarse como pura interioridad, es la externalización ganada mediante el trabajo. Objetivación de su subjetividad que como tal no supone una alineación de sí, dado que “la forma”, “su puro ser para sí”, es reconocida por él. Así, “se convierte (...) en la verdad”. Verdad reapropiada en un plano, el cognoscente, no así en el económico-político, donde si se da la alienación ya que le es negado el fruto de su labor tras la usurpación señorial del mismo. En conclusión, el siervo descubre un sentido desconocido en su obra. En otros términos, el trabajo abstracto ofrendado al señor por el siervo es significado ahora, por este último ya sí sujeto, como su trabajo concreto y universal, el cual es apropiado por su conciencia en el reconocimiento de si misma en su obra terminada. Podría decirse que el sujeto empirista, propio del primer momento en la relación señor-siervo, ha devenido en sujeto idealista por el trabajo. Esto es así por el hecho de ver en lo dado lo puesto, en la pasividad

¹⁰⁴ Valls Plana, R; op. cit., p. 138

¹⁰⁵ Hegel, F; op. cit., p. 120

reproductora la actividad productora, en definitiva, en el privado y excluyente mundo señorial el público e incluyente mundo que se dispone a reclamar como propio: “Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal”.¹⁰⁶ Así como en la historia de la filosofía moderna el empirismo oficia de prolegómeno conceptual al idealismo, en la historia de la conciencia del siervo la experiencia del temor junto con el servil sometimiento preparan el ulterior y necesario momento idealista y formativo, propio del trabajo. Por el primero el siervo descubre su condición humana, sin embargo, tal hallazgo no es otro que el de la mera subjetividad la cual deberá completarse objetivándose a partir, en un segundo momento, de aquella *praxis* formativa llamada trabajo. Actividad laboriosa no exenta de dialectización ya que constituir es constituirse, hacer es hacerse, negarse es determinarse, por lo tanto, si el temor se enseñorease del siervo sumiéndolo en la inactividad quedaría su conciencia vacía de toda determinación constituyente, y por ende, su condición subjetiva no adquiriría tanto el saber de sí (autoconciencia) como el saber práctico. Es por ello que, como en el Estagirita¹⁰⁷, el hábito (*éthos*) de sometimiento a un poder exógeno como el señorial va condensando e infundiendo un carácter (*êthos*) en la *psiqué* del siervo consistente en “la disciplina del servicio y la obediencia”.¹⁰⁸ Carácter que le permitirá educar su “temor” posibilitando así su salida activa, laboriosa “a la realidad consciente de la existencia”. A su vez, “sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma”.¹⁰⁹ Antes, sin el disciplinamiento y “obediencia”, el temor carece de corporeidad dada su falta de objetivación. Ahora, “sin la formación” la conciencia no superaría la animalidad, ya que solo sería conciencia de lo otro y no de sí. El temor no tendría lenguaje que lo exprese dado que moraría solo en la interioridad, impotente y solitario, en correspondencia con una mecánica vida biológica, y justamente por ello, se dispondría a cumplir solo una función asignada por la naturaleza de las cosas y no de su conciencia, la cual permanecería sin devenir “para ella misma”.

“Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Ibid., pp. 120-121

¹⁰⁷ En Aristóteles el hábito constituye al carácter del hombre. Concepción que conformará la acepción usual, a partir del pensador griego, de la palabra ética como *éthos*: “(...) ella significa –la ética- ‘modo de ser’ o ‘carácter’. (...) ‘Carácter’ (...) no en el sentido biológico de ‘temperamento’ sino en el modo de ser o forma de vida que se va adquiriendo, apropiando a lo largo de la existencia. ¿Cómo acontece esta apropiación? La etimología nos guía (ya que) *êthos* deriva de *éthos*, lo cual quiere decir que el ‘carácter’ se logra mediante el ‘hábito’, que el *êthos* no es como el *páthos*, poseído por naturaleza, sino adquirido por hábito”. Aranguren, J. L.; *Ética*, Alianza, Madrid 1986, pp. 20-24

¹⁰⁸ Ibid. p. 121

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem.

Los temores secundarios acompañan la cotidianidad de nuestros días provocando sobresaltos tan efímeros como su propia aparición. El ser asaltado u ofendido por otro, un accidente repentino, ser despedido de un trabajo, la pérdida del patrimonio y demás hechos propios de la vida en comunidad conforman un *pléthos* de posibilidades realistas y concretas que nos disponen a la prudencia o al resguardo. Situaciones que no pueden ser menospreciadas aunque, cierto es decirlo, producen temores a algo particular. Es decir, su objetualidad, individual y contingente, no atañe por igual a todos los hombres sino variada y circunstancialmente. Relatividad que explica su secundaria jerarquía ante la absolutez de un tipo de temor de necesaria y universal llegada, referido por Hegel como “el temor primario absoluto”, a saber, la muerte. Ahora bien, como ya hemos visto, la omisión de tal experiencia, por parte del señor, conlleva un efecto degradante y decadente para su conciencia. Lícito es preguntarse entonces cual será su negatividad. La de ser un individuo vacío e insustancial, donde la particularidad de su temor no conmociona su ser sino que lo recicla y refugia en otro ámbito que lo contendrá o que le ofrecerá una salida enmarcada en el mismo marco de relaciones que garantizan su dominio. Situación privilegiada que Ruben Dri bien describe en el siguiente párrafo:

“Su caída no es al vacío, a la nada, sino a algo-otro, a otro ámbito donde encuentra otros sostenes. Si tengo temor a la autoridad policial, tendré al abogado que me proteja. Si el mundo exterior me asusta, el ámbito familiar me protege”.¹¹¹

Su reflexión nunca es tal por no retornar a sí, permaneciendo aferrado al mundo de su nimia “seguridad”.—Siguiendo en la misma línea argumental, Hegel sostendrá que la carestía del temor a la muerte veda a su conciencia la experiencia que le reportaría la seriedad y temple que la elevaría a un auténtico estadio autoconsciente: “Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella”¹¹². Por sus padecimientos frívolos lo esencial será invisible a su conciencia, imbuida en la periferia de sus temores. Es por ello que su “esencia negativa”, la necesaria universalidad de su finitud, será para la conciencia señorial “algo externo”. Extranjería que sumerge a la conciencia en angustias insustanciales, como también, en una vida donde el determinismo fáctico, naturalista, conforma la legalidad que rubrica su servidumbre: “(...) si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio, es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”¹¹³. Estadio humano que puede ser descrito con el oxímoron servidumbre señorial, ya que el señor vive por lo que tiene de animal y no de hombre debido a que no solo ignora su naturaleza mortal sino que

¹¹¹ Dri, R; op, cit., p. 185

¹¹² Hegel, F; op. cit., p. 121

¹¹³ Idem.

su misma condición humana queda estancada en su esencia abstracta. Su negatividad particular (y no absoluta) le impide alcanzar “el sentido propio” de su existencia, ya que su “libertad” se empecina en mantenerse “dentro de la servidumbre” al aspecto material del mundo.

¿Cuál será entonces el estatus de las acciones señoriales? A esto Hegel responde:

“Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total”¹¹⁴.

La situación óptica de “la forma” (atinente al señor) radica en la necesidad de condicionar un ente sensible, de ser una determinación particular de “algo”, y por ello, su expansión va “más allá de lo singular”, empero, más acá de lo “universal” formativo por la carestía de una relación constitutiva con aquel siervo (“algo”) que determina unilateralmente. Su estrechez se explica por surgir de condiciones sociales privilegiadas, esto es, no “devenir de la esencia”, de la “esencia negativa” (temor a la muerte), la que seguirá siendo ajena, y por ello, no le reportará un saber que la universalice sino una certeza que la particulariza en su insustancial señorío..¿Qué es entonces la “pura forma”? “Una habilidad” particular de dominación, una destreza de mando obtenida bajo circunstanciales relaciones de poder cuya finitud y pobreza subjetiva patentizan los límites de su señorío.

A la inversa, lo expresado permite destacar la profundidad de la noción hegeliana del trabajo, destacándose su efecto formativo en la condición humana merced a la acción transformadora de la naturaleza. De ahí que no sea una mera “habilidad” práctica sino un estadio de la conciencia del hombre desde el cual éste parte incompleto para retornar completado por una *praxis* co-formadora, es decir, de sí y de su objeto. En palabras de Valls Plana: “(...) por parte del hombre viene a ser (el trabajo) su lenguaje y su expresión. Por parte del objeto natural elaborado significa una elevación de este objeto, desde su ser natural a un nuevo ser humano y por tanto social”¹¹⁵. Todo lo cual surgió del arraigo a una íntima experiencia como lo es la conciencia de la muerte, la cual no sólo desestabiliza y fluidifica lo pétreo de una existencia, sus certezas cotidianas, sus fines heterónomos y vivir gregario, sino también, siembra las categorías que serán cosechadas por su saber de sí. Recolección antropológica y libertaria cuyos efectos, para aquel ser que se atrevió a temer, le reportarán no sólo la liberación de su sometimiento mediante la *paideia* adquirida por sus días laboriosos, sino también, la autoconciencia que lo erigirá en señor de sí.

3. Revisión genealógica-hermenéutica sobre la temática señorío-servidumbre

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Valls Plana, R; op. cit., p. 140

Tras los comentarios vertidos, tendientes a interpretar la dialéctica señorío-servidumbre del *ὁ σκοτεινός* de Jena, resta destacar aquellos aspectos de su concepción que permiten inferir su postura sobre la *cuestión social*.

Tarea que presenta ciertas dificultades desde su primer inicio. Las mismas aluden a la fuente inspirativa de tal dialéctica, desligada tanto de la modernidad, como también, de referencias a cuestiones sociales concretas. Destacaré alguna de ellas.

El importante estudio de Ramón Valls Plana sobre el concepto de trabajo en Hegel, cuyo foco es la misma dialéctica estudiada, niega taxativamente toda relación constituyente con su época o los males que aquejan a la sociedad europea en el primer cuarto del siglo XIX:

“La tesis central de este artículo es que la palabra trabajo (*Arbeit*), en el momento en que Hegel escribe la fenomenología, no tenía para él el sentido que hoy entendemos como obvio y que se podría expresar como actividad productora, preferentemente industrial, de objetos destinados al consumo, sino que Hegel pensaba en términos más generales en la *'techne'* (*ars, Kunst*) tal como se define en Aristóteles¹¹⁶ y que Hegel asume como comienzo de la cultura práctica anterior a la cultura teórica. Pero Hegel, al reelaborar esta noción la hace muy apta para extenderla a la noción romántica de producción de objetos (...) El arte se convierte entonces en la forma más elevada de *'poiesis'* y de trabajo. (...) en otras palabras, el carácter educativo y liberador del trabajo hay que atribuirlo inicialmente a la técnica y máximamente al arte”.¹¹⁷

Es decir, Hegel no se refiere al trabajo manual ordinario sino al del artista con su obra, la cual forma el espíritu tanto del autor como de su pueblo, en consonancia con Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. La definición de la actividad laboral hecha por Hegel hace pie en el concepto de “permanencia”, entendiendo por ello lo siguiente: “(...) la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia”.¹¹⁸ “Permanencia” de función especular que le permitirá al siervo contemplarse a sí mismo en su obra, la que desde su reflejo lo formará. Es por ello que el trabajo como *techne* o *poiesis* supondrá lo siguiente: por el primer término, se integra en la permanencia de la conciencia un saber técnico para producir objetos perecederos; por el segundo, se crea un objeto bello que permanecerá integrado en el acervo cultural de un pueblo. Algo muy distinto a un objeto manufacturado, propio del trabajo industrial moderno,

¹¹⁶ “Los griegos usaban el término *téchne* (con frecuencia traducido por *ars*, 'arte' y que es la raíz etimológica de 'técnica'), para designar una habilidad mediante la cual se hace algo — generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad "artificial". La *téchne* no es, sin embargo, cualquier habilidad, sino una que sigue ciertas reglas. (...) Según Aristóteles, la *téchne* es superior a la experiencia, pero inferior al razonamiento (en el sentido de un 'puro pensar'), aun cuando el pensar requiere asimismo reglas”. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Bs. As. 1964, p. 763

¹¹⁷ Valls Plana, R; *El trabajo como deseo reprimido en Hegel*, Taurus, Madrid 1982, p. 21

¹¹⁸ Hegel, F; op. cit., p. 120

donde "(...) una vez inventada la técnica para su producción industrial, se reproduce mecánicamente y el uso lo destruye"¹¹⁹ sin generar cultura o formación¹²⁰, y por ello, no permitirá la liberación sustantiva del hombre.

George Armstróng Kelly sostendrá que la problemática señorío-servidumbre también encontrará en los antiguos relaciones de subsidiaridad, aunque en este caso insinuará que "el problema del amo y el esclavo es esencialmente platónico"¹²¹. A su vez, el autor sostendrá que si bien es necesario ubicar los escritos en su época, dicha coyuntura no la considerada desde el punto de vista socio-histórico sino únicamente intelectual. En este sentido sostendrá que la-dialéctica hegeliana debe ser puesta en relación teórica con los dos idealistas que lo anteceden, Fichte y Schelling, otorgando al primero mayor centralidad relacional dada su anterioridad cronológica en el tratamiento del tema, a pesar de las diferencias sustantivas que en el plano antropológico mantendrá Fichte con la perspectiva hegeliana: "Hegel defiende la doctrina de una igualdad original, curiosa y peligrosamente negada por Fichte"¹²².

Por su parte, Otto Pöggeler afirma que la metáfora señor-siervo no proviene del mundo antiguo, como tampoco del moderno, sino que solo es un ejemplo "abstracto"¹²³ del cual se vale Hegel para pensar transhistoricamente la estructuración del reconocimiento. Por otro lado, Alexander Kojève apelará a una hermenéutica onto-existencial de sentido

¹¹⁹ Valls Plana, R; op. cit., p. 22

¹²⁰ Estos últimos comentarios, tendientes a distinguir la técnica de la cultura, son deudores de la distinción u oposición ensayada por Norbert Elias entre *Zivilization* y *Kultur*. Resumiré sus principales lineamientos: tanto en Francia como en Gran Bretaña el término civilización fagocita lo cultural al ser entendido, por una lado, como un estadio que connota una identidad superior ante las demás naciones, como un modelo universal y necesario a ser tomado como paradigma *eidético* de toda contingencia particularista a los efectos de fundir en su abstracción todo ser concreto. Por otro lado, la categoría hace referencia tanto a los progresos científicos técnicos, económicos y políticos, como también, los ligados al arte, las costumbres, la ética y modales: "(...) el concepto resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general"(*). En Alemania, la *Kultur* no solo no será identificada con la civilización sino que, mas aun, se la opondrá como irreducible a toda civilidad; "En el ámbito germano-hablante, «civilización» significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana". (**). El carácter antinómico de los términos civilización-*kultur* en la semántica germana, se puede resumir en las siguientes antítesis: externo-interno, materia-espíritu, mecánico-orgánico, universal-particular, cosmopolitismo-telurismo, clase alta (Aristocracia)-clase media (Burguesía), frivolidad-seriedad, indistinto-peculiar, identidad-diferencia, expansiva-fronteriza, individuo-comunidad (provincialismo), imperialismo-nacionalismo entre otros posibles.

(*) Ver Elias, N; *El proceso de la civilización*, FCE, México 1994, p. 57

(**) Idem.

¹²¹ Armstróng Kelly, G; "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", en *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*. Ed. John O'Neill, Albany, NY, 1996, Pag. 260

¹²² Ibid., p. 269

¹²³ Pöggeler, O; *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg 1993, p. 263-264

heideggeriano, separándose así de la tradición histórica etapista¹²⁴ propia del marxismo-leninismo la cual piensa la relación señor-siervo como metáfora de la lucha de clases¹²⁵. Más aún, Kojève establecerá conexiones entre la dialéctica fenomenológica, la esclavitud antigua y el planteo aristotélico sobre dicha temática: “El Amo no sólo puede no trabajar sino que no debe hacerlo. Debe, sin embargo, hacer algo: Arte (‘Trabaja’ sin trabajar: ‘trabajador intelectual’). No sólo debe él moralmente (Aristóteles) hacer algo sino que no puede hacer otra cosa: él no sabe trabajar”¹²⁶.

En consonancia con el pensador ruso, Eduardo Álvarez encuentra en la génesis de la problemática hegeliana un conflicto que separa también lo histórico y social para ligarlo a lo individual desde el prisma conceptual propio del existencialismo: “(...) el siervo representa simbólicamente aquella actitud existencial de la conciencia humana cuyo apego a las cosas significa su sujeción a las mismas y a la vez su subordinación al señor, que sí ha conquistado su independencia. (...) El señorío, en cambio, representa la certeza de sí en cuanto independencia inmediatamente reconocida por el otro”¹²⁷. Si bien el apego a las cosas sugerido por el autor puede ser cuestionado en su veracidad hermenéutica, al considerar que el siervo nada posee en sentido cósmico (material), me parece importante la forma en que destaca la relación entre sujeción y subordinación en la conformación de la conciencia individual.

Los estudios comentados hacen omisión de una relación que suma destellos disruptivos frente a las canónicas lecturas comentadas. La relación sugerida se sustancia en la consideración del *modus vivendi* de Hegel en la época de redacción de la *Fenomenología*, y con ello, de la dialéctica señor-siervo. Modo de vida que significaré desde el concepto de “*habitus*” de Pierre Bourdieu: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes (...)”¹²⁸. Las “disposiciones” generan inclinaciones tanto para el obrar como para pensar siguiendo un modo de ser, hacer y decir que persiste en el tiempo-y es susceptible de transmisión. Es decir, son estructuras bicéfalas; “estructuradas y estructurantes”. A su vez, al integrarlas en un “sistema de disposiciones” lo que hace Bourdieu es muñirlas de una racionalidad, ya que son parte de un modo de hacer y pensar con cierta coherencia, la cual difícilmente pueda ser asida desde una lógica formal pero no por ello escapará a una “lógica de las cosas”.

¹²⁴ El término es propio de la Rusia zarista y tiene a Lenin como uno de sus principales teóricos. (cf. *El Estado y la revolución* -1918- cap. II).

¹²⁵ Siguiendo a la lectura transhistórica que hace Marx de la lucha de clases en el *Manifiesto del partido comunista* -1848- (cap. I).

¹²⁶ Kojève, A; *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Bs. As. 1982, p. 182

¹²⁷ Álvarez, E; “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en Duque, F; *Hegel, la odisea del espíritu*, Pensamiento, Madrid, 2007, p. 97

¹²⁸ Bourdieu, P; *El sentido práctico*, Taurus, Madrid 1991, p. 38

Lo expuesto bien puede ser redireccionado hacia la obra de Hegel para preguntarse lo siguiente: ¿cuáles fueron aquellas “condiciones de existencia” que fueron absorbidas por-su pensamiento para ser lanzadas en pos de la constitución de su propio “*habitus*” intelectual, es decir, una disposición conceptual duradera que como tal funcionó como estructura estructurante de su perspectiva dialéctica sobre la relación señor-siervo?

Las temáticas que me permitirán develar el sortilegio esbozado pueden ser resumidas en dos puntos, a saber: su coyuntura histórica y sus hábitos de lectura.

4.a. *Hábitus* teoréticos devenidos de lecturas habituales

Uno de sus hábitos matinales me servirá de prefacio a este primer argumento: “Leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular. Unos orientan su actitud hacia Dios y en contra del mundo; otros hacia el mundo tal como es. Una cosa provee tanta seguridad como la otra, a la hora de saber en qué mundo habitamos”¹²⁹. Esta observación fue hecha por Hegel en sus años de estadía en Jena, tierra donde se consumará la redacción de la obra en cuestión, y enmarcará uno de los factores tratados (hábitos de lectura) como parte de sus “condiciones de existencia” productoras de cierto “*hábitus*” conceptual. El mismo, cierto es, dependerá del contenido de aquella “oración matutina secular”. Si bien sus biógrafos coinciden en la diversidad de sus lecturas informativas¹³⁰, para nuestro tema me centraré, siguiendo a Susan Buck Morrs, en una revista de mensual aparición; “*Minerva*”. Publicación cuyo sostén material y mentor ideológico fue Johann Wilhelm Archenholz en su condición de ex oficial prusiano. Defensor de las ideas provenientes de la Ilustración franco-alemana, fundará la revista en 1792 (durará hasta 1858) a los fines de generar una usina académica de debates cuya recurrente temática versará sobre la política, lo social, el hombre y sus derechos. La pertinencia de su revista en nuestro tema radica en la influencia “total”¹³¹ que generó sobre las concepciones socio-políticas de Hegel entre los años que van de 1803 a 1807 (influencia que incluirá a importantes figuras del mundo intelectual y político alemán, como ser, Goethe, Schiller, Klopstock, Hölderlin, Schelling –estos dos últimos de gran amistad y

¹²⁹Rosenkranz, K; *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin 1977, p. 543.

¹³⁰ “Acerca de la devoción de Hegel por los diarios y revistas, existe abundante evidencia, desde sus días de estudiante en Tubinga, cuando seguía los acontecimientos de la Revolución Francesa, a los años de Frankfurt a principios de la década de 1790, cuando leía diarios lápiz en mano, hasta la década de 1810 y de 1820, cuando guardaba extractos de la prensa británica, el *Edinburgh Review* y el *Morning Chronicle*. Inmediatamente después de terminar la *Fenomenología del espíritu*, Hegel dejó Jena por Bamberg para volverse editor de un diario, que se hundió cuando Hegel fue acusado por la censura de revelar la posición de las tropas alemanas (la defensa de Hegel fue que había tomado la información de otras fuentes, ya publicadas)”. Buck Morss, S; *Hegel y Haití*, Norma, Bs. As. 2005, Nota 74, pp. 58-59

¹³¹ D’Hont, J; *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, París, 1968, pp 7-43

cercanía con Hegel- y el rey Federico Guillermo III de Prusia)¹³². Otros comentaristas del filósofo prusiano abonan con sus estudios la tesis sugerida, a saber: Georg Lukacs dirá sobre los periódicos más leídos en Alemania que “(...) el *Deutsche Merkur*, de Wieland, (es) una de las publicaciones más leídas de la época en Alemania, así como la *Minerva* de Archenholz. De la última revista sabemos con certeza que Hegel la conocía y leía”.¹³³ Terry Pinkard irá mas allá de la simple descripción de un hábito de lectura sosteniendo que “El trío de Hegel, Hölderlin y Schelling era además lector entusiasta de una revista alemana, *Minerva*, editada por Johann Wilhelm von Archenholz, que apoyaba ardientemente la Revolución”¹³⁴. A todo lo cual se suma una carta de Hegel a Schelling donde queda expresado, por su propia pluma, el interés y seguimiento por la revista de Archenholz; “Hace unos días hablé aquí por casualidad con el autor de las *Briefe*¹³⁵ que tú bien conoces, publicadas en *Minerva* de Archenholz y firmadas por O., supuestamente un inglés; en realidad, el autor es un silesiano y se llama Oelsner”¹³⁶. Afirmaciones que permiten traslucir sus “condiciones de existencia” en el plano de lo informativo y que obligan a determinar cuál fue la específica influencia ideológica que tuvo sobre Hegel aquella lectura mensual:

“Hoy los ojos del mundo están puestos en Santo Domingo’. Así comienza un artículo publicado en 1804 en *Minerva*, el periódico fundado por Archenholz, quien había seguido los acontecimientos de la Revolución Francesa desde sus comienzos e informado acerca de la revolución en Santo Domingo desde 1792. Durante un año entero, desde el otoño de 1804 hasta fines de 1805, *Minerva* publicó una serie de notas, totalizando más de cien páginas -incluyendo documentos, resúmenes de noticias y testimonios-, que informaban a sus lectores no sólo de la lucha final por la independencia de la colonia francesa -bajo la consigna de ‘¡Libertad o Muerte!’, sino también de los acontecimientos de los diez años anteriores”¹³⁷.

El año de la nota (1804) y los años de seguimiento del novedoso acontecimiento (desde 1792) permiten establecer varias conexiones. La primera con la obra en cuestión, la *Fenomenológica del espíritu*, cuyo proyecto se encuentra en plena redacción (recordemos que abarco los años 1803-1806); la segunda, con su conciencia teórica, la cual venía recibiendo desde hacia más de una década la perspectiva de la revista en lo tocante a la revolución de Santo Domingo. ¿Y cuál será la opinión de la revista ante el acontecimiento en la colonia francesa? La respuesta pasa por la opinión de quien es su fundador e ideólogo, Archenholz. Si bien se muestra crítico del terror jacobino perpetrado

¹³² Buck Morss, S; op. cit., p. 52

¹³³ Lukacs, G; *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona 1970, p. 47

¹³⁴ Pinkard, T; *Hegel: una biografía*, Acento, Madrid 2001, p. 57-58

¹³⁵ *Historische Briefe aus Paris über die Begebenheiten in Frankreich*, publicadas bajo las iniciales C.E.O., en: *Minerva, ein Journal historisch-politischen Inhalts*, de. J.W. Archenholz, Año I (1792). pp. 284 ss. Se trata de un informe detallado de la revolución francesa.

¹³⁶ Proyecto FONDECYT Nro. 1950875: en “*Intrahistoria del contra discurso filosófico de la modernidad*”, texto citado: *Schelling-Hegel. Correspondencia completa*. Carta 6.

¹³⁷ Buck Morss, S; op. cit., p. 46

por los revolucionarios, "(...) llegó a apreciar a Toussaint-Louverture¹³⁸, publicando como parte de la serie de notas sobre Haití una traducción al alemán de un capítulo del manuscrito de Marcus Rainsford¹³⁹, un capitán inglés que elogiaba en términos superlativos el carácter, el liderazgo y el sentido humanitario de Toussaint".¹⁴⁰

En síntesis, amos y esclavos, revoluciones sangrientas, bramidos épicos que exigen "libertad o muerte", trabajadores esclavizados "emancipándose de la más vil esclavitud" y luchando por su independencia como nación conforman la crónica de sus lecturas, como también, el asentamiento de las categorías que hablan de una lejana *cuestión social* que

¹³⁸ Sobre la cuasi mítica figura de este, a lo Cousin, "grande hombre", se suman biográficas apologías. Me centraré en una que hace pie en él y la gesta revolucionaria que protagonizó: "La persona que tan metódicamente había decidido unirse a la revolución era un hombre de 45 años, edad avanzada para aquellos tiempos, el pelo ya gris, al que todos conocían por *Old Toussaint*, el viejo Toussaint. Sobre el caos del Santo Domingo de aquel momento y de años posteriores sentaría las bases de un Estado Negro que perdura hoy en día. Desde el momento en que se unió a la revolución se convirtió en líder, y progresó, sin encontrar gran rivalidad, hasta desempeñar un papel protagonista. Hemos enumerado (España, Francia y Gran Bretaña) claramente las fuerzas sumamente impersonales enfrentadas en la crisis de Santo Domingo. Pero son los hombres quienes hacen la historia, y la historia protagonizada por Toussaint fue como fue por el tipo de persona que fue Toussaint. Había contado con excepcionales oportunidades, y tanto su cuerpo como su mente se hallaban muy por encima de lo normal en un esclavo. La esclavitud embota el entendimiento y degrada la personalidad de quien la sufre. No había nada de dicho embotamiento ni de dicha degradación en Toussaint. (...) Su puesto como encargado del ganado le había granjeado experiencia como administrador, autoridad y trato con los que gestionaban la plantación. (...) Además de esta educación práctica Toussaint, como hemos visto, sabía leer y escribir. Había leído los comentarios de César, de los que había extraído ciertas nociones de política, de estrategia militar y de la relación existente entre la una y la otra. Tras leer y releer el prolijo volumen del abate Raynal sobre las Indias Orientales y Occidentales llegó a obtener una sólida formación sobre la política y la economía no sólo de Santo Domingo sino también de todos los grandes imperios europeos que participaban por entonces de la expansión colonial y del comercio. Contaba, en fin, con la excepcional experiencia de los tres últimos años de la revolución en Santo Domingo".

James, C, L, R; *Los jacobinos negros*, FCE, Madrid 1980, pp. 96-97

¹³⁹ A los fines de hacer explícita la mirada de *Rainsford* sobre el acontecimiento aludido, y dada la relevancia que tienen para nuestro tema, transcribiré algunas de sus expresiones en el libro comentado: "El surgimiento del Imperio de Haití puede afectar poderosamente la condición de la raza humana... Apenas se le dará crédito en otra época al hecho de que filósofos hayan escuchado con indiferencia la ocurrencia de un acontecimiento brillante, hasta hoy desconocido, o que se hayan confinado al vago conocimiento de aquello cuya experiencia no se admite dentro de la pálida verdad de la historia... Está escrito en antiguos documentos que pueblos negros, en su propio país, fueron capaces de rechazar al enemigo con vigor; y un escritor contemporáneo [Adanson, *Voyage à l'Afrique*, 1749-1753] nos confirma los talentos y virtudes de esos pueblos; pero queda para fines del siglo XVIII tomar conciencia plena de la escena, desde un estado de abyecta degeneración: el espectáculo de una horda de negros emancipándose de la más vil esclavitud, y a la vez cumpliendo con obligaciones sociales, dictando leyes y dirigiendo ejércitos en las colonias europeas. El mismo período fue testigo de una gran y cultivada nación [Francia]... retornando a la barbarie de las primeras eras". Rainsford, M; *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, pp. x-xi, 364. La cita y el texto es sacado de Buck Morss, S; op. cit. Nota 59

¹⁴⁰ *Ibid.* Pag. 46

servirá de base a su dialéctica entre señores franceses y siervos haitianos como teorización comprensiva de la condición humana.

4.b. Coyuntura socio-histórica para un proyecto dialéctico

Habiendo quedado establecida la relevancia que tuvo la revista de Archenholz en la conciencia teórica de Hegel en el periodo de redacción de la Fenomenología, me gustaría ofrecer ahora algunas reflexiones sobre la importancia teórica de la Revolución Haitiana en la Fenomenología del Espíritu. Aclaro que lo venidero mentado es deudor del trabajo de Buck Morss (Hegel y Haití), justificando tanto el seguimiento de la autora norteamericana como de los mismos sucesos históricos el hecho de que, desde la hermenéutica de ella y el seguimiento de la sucesión de los eventos revolucionarios haitianos, podré destacar la profunda subsidiaridad comprensiva de la *cuestión social* haitiana con la dialéctica hegeliana, como también, la fuente inspirativa que será para Hegel la tragedia emancipatoria antillana.

Comenzaré describiendo brevemente la vida esclava en Haití para luego ensayar una primera reflexión socio-existencial sobre los confinados al señorío francés:

“Los esclavos trabajaban en la agricultura y su objetivo, como el de los campesinos revolucionarios en todas las latitudes, era el exterminio de sus opresores. Pero sus condiciones de vida y de trabajo, hacinados por centenares en las inmensas factorías azucareras que se extendían por la Llanura del Norte, los aproximaban a un proletariado moderno más que a cualquier otro grupo de trabajadores de la época, y el levantamiento fue, por tanto, un movimiento de masas metódicamente preparado y orquestado”¹⁴¹.

Santo Domingo. 1791. Plantaciones azucareras. Esclavitud. Ignominia. Sufrimiento. Hartazgo. Categorías todas que provocan una paradoja ontológica ante la añejada racionalidad europea, a saber, la Nada posee una existencia espacio-temporal. Como también, habla, planea, calcula su ingreso al Ser. Se dispone a violentar la lógica de las cosas haciendo nacer de sí la realidad. Reclama un fundamento nacido muerto para sí y que en sí le es negado tras su afirmación. Impugna una totalidad que no la incluye, un universal que la desprecia, una dignidad de la cual es privada. Su temporalidad carece de historia como su espacialidad de propiedad. Su arbitrio no tiene ciudadanía, ni derechos, ni moral, siendo sólo una voluntad cósmica entre las cosas, un objeto gobernado por legalidades nomotéticas sustanciadas en dictámenes señoriales que plagian, en su fundamentación, las leyes de la naturaleza.

¿Qué acontecimiento europeo ofrenda una oportunidad a sus rebeldías? Uno acaecido en la tierra natal de sus amos: la Revolución francesa. ¿Qué saber nacen de ella? Ninguno que no sepan y quieran, esto es, la libertad. Saber obtenido tras la

¹⁴¹ James, C, L, R; op. cit., p. 91

superación de sus certezas sensibles como sufrientes esclavos y que ahora, tras los diversos hechos parisinos de los últimos años, infunden brios oportunista que no quieren dejar pasar la ocasión. Sin embargo, la ideología de la revuelta no nació sólo en gabinetes de estudio sino de la vida negada, del cautiverio en la propia tierra, de un pasado de libertad devenido en un presente esclavo. La voz que significa sintéticamente aquella multiplicidad de significantes sociales resuena en las imprecaciones de un sacerdote vudú a sus fieles creyentes en la tempestuosa oscuridad del 22 de agosto del año aludido:

"El dios que creó al sol que nos alumbra, que riza las olas y gobierna las tormentas, aunque oculto tras las nubes, nos contempla. Ve todos los actos de los blancos. El dios de los blancos incita al crimen, pero el dios de los negros inspira la bondad. Nuestro buen dios nos ordena vengar nuestras ofensas. Él dirigirá nuestras armas y nos ayudará. Derribemos el símbolo del dios blanco que tan a menudo nos ha obligado a llorar, escuchemos la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros".¹⁴²

Boukman es el autor del anatema contra el cristianismo, como también, la palabra que enuncia la "buena nueva" revolucionaria. Su catecismo político redacta un "disangelio" liberador oponiéndose al evangelio de la opresión. ¿Qué consecuencias surgirán de tal prédica?

"Los esclavos se entregaron a una destrucción implacable. Como los campesinos de la Jacquerie o los luditas insumisos, buscaban la salvación en el recurso más elemental, la destrucción de lo que sabían era la causa de sus padecimientos. (...) Por sus amos habían conocido la violación, la tortura, la degradación y, a la menor provocación, la muerte. Retribuyeron con creces lo aprendido".¹⁴³

La fenomenológica ciencia de la experiencia de sus conciencias tuvo como síntesis superadora el saber absoluto de un anhelo fundamental: la libertad. Claro es que el sendero de su concreción encontró en el evento comentado un primer peldaño en el ascenso a tal rango epistémico, aunque desafortunadamente para los revolucionarios la asequibilidad definitiva para su plasmación requerirá de muchas más prédicas liberadoras, sangre bicolor y tiempo.

¿Cuánto? La ceremonia del *Papaloi* (sacerdote) Boukman en *Bois-Cayman* (14 de Agosto) y su efecto práctico en la llamada "noche de fuego" del 22 de Agosto de 1791, donde se concreta la feroz matanza de blancos, es la hora cero de la revolución pero no su última hora. El destino de Boukman será trágico, dado que en octubre del mismo año las tropas francesas concretan la contraofensiva atrapando y encarcelando al *Papaloi* para ser ejecutado el 15 de Octubre. Su cuerpo será quemado y su cabeza exhibida como demostración cruenta de su mortalidad, como también, del fracaso de la intentona revolucionaria.

¹⁴² Ibid., p. 93

¹⁴³ Idem.

A pesar de tal revés, la historia de *Saint Domingue* confirmará con su devenir la extraña alquimia antropológica que genera la muerte de sujetos liberadores en manos de los poderosos de turno. Lejos del olvido, el mártir de la causa es sembrado en la tierra de su suplicio disponiendo el futuro a la cosecha de su estirpe en la figura de un nuevo libertador. Este será el caso de François Dominique Toussaint apodado en la lengua de los esclavistas como *L'Ouverture*, traducible como la apertura o el iniciador. La proclama de su empresa redentora será hecha pública el 9 de Agosto de 1793 en los siguientes términos:

“Hermanos, amigos, yo soy Toussaint L'Ouverture, mi nombre quizás os resulte conocido. He iniciado la venganza de mi raza. Quiero que la Libertad y la Igualdad prevalezcan en Santo Domingo. Lucho por darles vida. Uníos a nosotros, hermanos, y aliaos a nosotros en la misma causa (...)”.¹⁴⁴

“La libertad” *per se* no expresa su ideario, requiere ser completada con “la igualdad”. La enorme distancia temporal con la analizada revolución europea de 1848 es acortada, en el plano axiológico, ante el requerimiento que hace Toussaint de lo igualitario como valor a ser fusionado con la libertad a los fines de darle un sentido pleno y auténtico. El imperativo marxiano exclamado al final del *Manifiesto del partido comunista* en 1948, a saber, “proletarios del mundo, uníos”, conforma la retaguardia socio-histórica, y como tal, la superación que contiene dentro de sí el bramido vanguardista del antillano, donde solo restará cambiar el “hermanos” por el “proletarios” y el sentido racial por el social para dar plena conciencia a nuestro concepto, la *cuestión social*. En definitiva, tanto el pauperizado asalariado europeo como el humillado esclavo haitiano son parte del banquete orgiástico que celebra el capital en sendas geografías, aunque, cierto es, este último aun no goza de los derechos burgueses que lo llevarán consensualmente a la pauperización legal.

5. La *cuestión social* desde la perspectiva dialéctica hegeliana

La siguiente cita me servirá de exordio al tema sugerido en el título de este último apartado. “El señor está en posesión de una sobreabundancia de lo físicamente necesario en general, y el otro, el siervo, está menesteroso de lo mismo; y esto es de tal modo, que ni aquella sobreabundancia ni esa carencia son aspectos individuales, sino que constituyen la indiferencia de las necesidades necesarias”.¹⁴⁵ Lo citado pertenece al *Sistema de la eticidad*, obra de Hegel escrita en 1803 y que puede ser tomada como antecedente ideológico de la *Fenomenología del espíritu*.¹⁴⁶ Su muy materialista descripción (algo poco habitual en Hegel) anuda los términos que definen la problemática

¹⁴⁴ Ibid., p. 126

¹⁴⁵ Hegel, G. W. F; *El sistema de la eticidad*, Nacional, Madrid 1983, p. 137

¹⁴⁶ Cf. Villacañas Berlanga, J., L.; *La filosofía del Idealismo alemán*, Síntesis, Madrid 2001, vol. II, pp. 61-62

de lo social, esto es, “sobreabundancia” y “carencia”. La primera entroniza señores, la segunda confina siervos. La situación menesterosa de estos últimos, su mendiguelo servil, como la opulenta preeminencia posesiva de los señores, no son “aspectos individuales” que puedan ser gestados aisladamente, sino de manera relacional. Es decir, la condición que posibilita posesiones sobreabundantes en favor de algunos es la existencia de una masa de gente carente de las mismas.

En la *Fenomenología*, la relación aludida es analizada inicialmente desde uno de sus polos, el señorial. Su reconocimiento unilateral, obtenido tras la “lucha a muerte” con el siervo, supondrá la negación del reconocimiento de este último. Privación que lo cosifica y coloca en el plano de un ente natural, dispuesto para la solicitud instrumental de su señor. ¿Qué hecho, del siglo XVII, enmarca jurídicamente al esclavo antillano dentro de los parámetros dialécticos aludidos? Uno que deberá asumir su cosificación no solo instrumental sino ontológica, dado que lo pondrá a la par del mundo animal como “coseidad general”: *Le Code Noir*. Redactado en 1685 y firmado en el mismo año por Luis XIV, el código servirá de plataforma jurídica para la legalización y regulación de la esclavitud en las colonias francesas ultramarinas. Antes de resumir sus principales aseveraciones sobre diversas reglamentaciones de la vida esclava, adelantaré una conclusión hegeliana mediada por la pluma de Hyppolite que me servirá de guía semántica durante su enunciación, a saber: el esclavo “(...) no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida; es esclavo justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a la libertad en la muerte y, por consiguiente, no es tanto esclavo del amo sino de la vida (...)”¹⁴⁷. Ahora sí, entre las amplias regulaciones de la codificación¹⁴⁸ destaco, *ad*

¹⁴⁷ Hyppolite, J; op. cit. Pag. 157

¹⁴⁸ Cuatro temáticas atinentes a la vida humana, con su respectiva reglamentación por parte de la codificación, evidencian la preferencia aludida por Hyppolite del esclavo por una vida esclavizada frente a la posibilidad de una muerte liberalizadora. Para que el lector tengo una idea más acabada y pormenorizada de los que analizo resumidamente en el cuerpo del texto citaré pasajes que bien evidencian el sentido regulador del *Le Code Noir*. Alimentación: “(...) ordenaba que debía servírseles, cada semana, dos raciones y media de mandioca, tres casabes, dos libras de salazón de buey o tres libras de salazón de pescado: más o menos lo que comería un hombre sano en tres días. En lugar de esto sus dueños les daban media docena de raciones de harina basta, arroz o sémola, y una media docena de arenques. Agotados por el trabajo de toda la jornada y buena parte de la noche, muchos se olvidaban de cocinar y comían los alimentos crudos”.(*) Disciplinamiento: “(...) autorizaba los latigazos, y en 1702 un colono, un marqués, consideraba que cualquier castigo que requiriese más de cien latigazos era lo bastante grave como para denunciarlo a las autoridades. Más tarde el número se fijó en 39, y a continuación se incrementó hasta cincuenta. Pero los colonos no prestaron ninguna atención a estas directivas y a menudo se aplicaron a los esclavos latigazos hasta morir. El látigo no siempre era de caña ordinaria o de cuerda tejida, tal como ordenaba el Código” (**). Derechos civiles: “(...) autorizaba el matrimonio entre el blanco y la esclava que le hubiese dado hijos, y esta ceremonia la liberaba tanto a ella como a sus hijos. El Código otorgaba a los mulatos libres y a los negros libres los mismos derechos que a los blancos. Pero a medida que la población blanca se incrementó, el Santo Domingo blanco dejó de lado este convenio y convirtió en esclavos, o vendió, a gran número de sus hijos, como cualquier rey de la selva

hoc a mi argumentación, las siguientes temáticas: una alimentación escamoteada hasta los límites de la inanición; un modelo disciplinario que entremezcla el doliente castigo con la saña étnica, al punto de exceder la mera lógica de adiestramiento animal de la voluntad humana al aceptar la muerte como parte del proceso disciplinar; una despersonalización de la sensibilidad humana donde no solo se cosifica la sexualidad de la esclava, poniéndola al servicio del simple goce genital del amo, sino que la misma genitalidad que vértebra la semántica relacional reduce al hijo naciente del acto biológico a la misma condición materna al disponerlo para el mercadeo humano. Finalmente, la vigencia centenaria del código no solo sugiere la opacidad autocrítica de los amos franceses, muy en sintonía con su autoconciencia omnipotente, sino también, la obediente inexpresividad de los esclavos de Santo Domingo, considerando que la revuelta contra su promulgación y *praxis* requirió más de cien años. Todo lo expresado hace evidente la base psico-antropológica que sustancia la esclavitud de haitianos, su deber de existencia *prima facie*, en síntesis, la causa vital de su confinamiento.

Como se advertirá, el “código negro” va más allá de la simple legalización de una *praxis* colonial. Define a los esclavos como una propiedad mobiliaria, tal como lo es una copa, una mesa o un arado, como también establecerá su marcación, cual burro de carga o ganado para el pastoreo, la tortura, mutilación física y asesinato de esclavos por sedición o simple contrariedad de la voluntad señorial. Justo es decirlo que en el otro extremo geográfico isleño “(...) el trato dado al africano (...) fue en términos generales más suave que el recibido en *Saint Domingue*, (...) ese hecho explicaría el continuo pase de esclavos desde la colonia francesa¹⁴⁹ a las plantaciones ibéricas. Lo que no agrega indulgencia al juicio crítico de tal práctica en la parte española, aunque sí permite apreciar la radicalidad bárbara y saña brutal que facilitó y justificó la codificación francesa.

Retomando la conclusión que encabezó el análisis de esta reglamentación, puede sostenerse que el temor del esclavo a la muerte lo arraiga a una vida carcelaria, a una realidad cósmica propiedad de un temerario señor el cual, gracias a su abstracto dominio de dicha mundanidad, subyuga al esclavo que se halla temerosamente aferrado a ella. Es decir, mediante la relación de mediación que tiene el amo con la aludida “realidad cósmica” logra dominar al esclavo, el cual aporta a tal sometimiento un aspecto endógeno de su

africana”. (***) Vigencia: “Un siglo después, en 1788, el caso Le Jeune reveló a las claras las realidades de la ley y la justicia que se aplicaba a los esclavos en Santo Domingo. Le Jeune era un plantador de café de Plaisance. Sospechando que la mortalidad entre sus negros estaba causada por el veneno, asesinó a cuatro e intentó extraer confesión de dos mujeres recurriendo a la tortura. Les quemó los pies, las piernas y los codos, al tiempo que simultáneamente las amordazaba para luego retirar la mordaza. No obtuvo nada y amenazó a todos sus esclavos franco hablantes con matarlos sin piedad si se atrevían a denunciarlo” (****).

(*) Ver James, C, L, R; op. cit., p. 27 /(**) Ibid., p. 28 /(***) Ibid., pp. 49-50 / (****)Ibid., p. 37
¹⁴⁹ Gutierrez Escudero, A; *Población y economía en Santo Domingo, 1700-1746*, Artes Gráficas Padura, Sevilla 1985, pp. 54-55

personalidad: el temor a la muerte. El mismo oficio de condición de posibilidad psicológica para toda esclavitud. De ahí que la más extrema indignidad humana, como ser la reglamentación de su vida por una codificación señorial zoológica, resulta-aceptable para el esclavo en la medida en que lo preserve de la égida del “señor absoluto”. Paradoja trágica representa dicha elección servil, ya que por miedo a la muerte se la excluye de la existencia para incluirla, merced a la aceptación de la propia esclavitud, en el diario vivir.

El código será abolido recién en 1848, fecha que vuelve a hacer evidente la íntima relación¹⁵⁰ existente entre los eventos de los esclavos americanos y el proletariado europeo, en lo referente a la construcción de una conciencia emancipadora que haga de la *cuestión social* la base semántica de sus reyertas con los poseedores del capital. Me valdré de la gramática dicotómica de Marx, en su tal vez más alta síntesis expresiva de la contradicción que anima la *cuestión social*, para hacer explícita aquella autoconciencia existencial que los identifica: “opresores y oprimidos”. Sentencia cuyo sentido beligerante condujo no solo a los obreros de París, Berlín, Viena y demás ciudades europeas a tomar la “bandera roja” que Alphonse de Lamartine rechazó en la primera etapa de la Segunda República (1848), sino también, y en la alborada de aquella autoconciencia combativa, a los esclavos de Santo Domingo. Marx bien supo interpretar e interpelar a los obreros europeos, mientras que la exégesis hegeliana se sirvió de la experiencia haitiana para instar al hombre a su más alta encrucijada, la resolución de la *cuestión social*.

Ahora bien, el periplo narrado no se agota histórica ni fenomenológicamente en la preservación *ad eternum* de la esclavitud. La perspectiva dialéctica hegeliana reniega de *parmenideas* quietudes para encomendarse al cause *heraclíteo* que sustancia su perpetuo devenir, es por ello que una conmoción antropológica asaltará la conciencia del esclavo. La misma nacerá de sus pesares, los cuales edificarán una común autoconciencia revolucionaria: “(...) A medida que la dialéctica se desarrolla, la dominación aparente del amo se invierte con la conciencia de que él es, de hecho, totalmente dependiente del esclavo”.¹⁵¹ En analogía histórica con el caso antillano, la relación comercial esclavista que mantenía Francia con Santo Domingo mantenía similitudes socio-económicas con el proceso dialéctico narrado, donde la unilateralidad y dominio conforman el sentido auto comprensivo de los amos galos: “(...) Los franceses, como cualquier otro gobierno en aquellos días, consideraban que las colonias existían exclusivamente para el beneficio de la metrópoli. (...) ‘Las colonias’, afirmó Colbert, ‘han sido fundadas por y para la metrópoli’”.¹⁵² ¿Qué inferencias pueden hacerse de dicha descripción? La mediación de los amos franceses con sus esclavos en Santo Domingo les permite relacionarse

¹⁵⁰ “Cada industrial vive en su fábrica como los plantadores coloniales en medio de sus esclavos, uno contra cientos, y la subversión de Lyon es una especie de insurrección de Santo Domingo”. SAINT-MARC GIRARDIN en el *Journal des Débats*, 8 de diciembre de 1831. Citado en: Hobsbawnn, E; op. cit. p. 205

¹⁵¹ Buck-Morss, S; op. cit., p. 66

¹⁵² James, C, L, R; op. cit., p. 58

inmediatamente con los-objetos de sus apetencias (el azúcar transformó las plantaciones coloniales de las indias occidentales convirtiéndose en el principal producto de exportación de la insular colonia)¹⁵³, dado que no los elaboran sino que los reciben elaborados por el trabajo de sus siervos para su degustación y comercialización. Aquel deleite señorial es una “pura negación” ya que se abstrae del objeto elaborado, no está presente en el proceso concreto de su transformación, dado que no entró en relación de constitución del producto. De ahí que en el amo galo, la inmediatez relacional le reporta un consumo vacío que encuentra en el goce su único rédito, ya que la sola y gozosa consumación hedonista consumirá su conquistada autarquía ante el mundo:

“La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”.¹⁵⁴

El puro goce no le permite hacer la experiencia con la realidad consumida; es decir, experimentar el proceso de sometimiento y resistencia de la otredad apetecida. Cosa que no le será vedada al esclavo en su confinamiento y que ulteriormente le permitirá hallar la liberación desde la práctica de su sometimiento, quedando así confirmada la verdad de la sentencia hegeliana: (...) el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría”.¹⁵⁵ Sabiduría, por cierto, que renegará de toda teórica reclusión para consagrarse a la auténtica *praxis* de su liberación mediante la revolución social.

¿Qué transformación psico-social afectará negativamente la *psiqué* del colono francés tras el tipo de estratificación que resulta de la relación amo-esclavo, definible funcionalmente como dominio-servicio? Una cuya concreción obedece a la incompreensión, por parte del amo, de un axioma psico-social que a esta altura de la exposición resulta evidente: el sometimiento libera. Los amos de las Antillas han dominado a los africanos esclavizados omitiendo el pasaje por el servicio. Omisión que se manifestará obturante de la *psiqué* del amo. Su personalidad padecerá por ello de inmediatez, de falta de despliegue e incompletitud, y por ende, carecerá de la potencia suficiente para enfrentar¹⁵⁶ la completitud del acto revolucionario. ¿En que consiste aquella completitud ignorada por los amos? Para ellos la revolución niega su propia

¹⁵³ Vease Mintz, S; *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Viking Penguin, Nueva York 1985.

¹⁵⁴ Hegel, F; *Fenomenología...* p. 118

¹⁵⁵ *Ibid.* Pag. 120

¹⁵⁶ Desde ya que el amo francés poseía medios para enfrentar las revueltas, no así una revolución. Limitación que no obedece tanto a cuestiones materiales (la metrópoli siempre puede enviar mas tropas o recursos) sino simbólicas, esto es, no puede representarse un acto emancipatorio por parte de aquellos que no son ópticamente, Imposibilidad representacional justificada por la inmediatez unilateral que formo su conciencia.

conciencia ontológica, es decir, no-es, se opone a su-ser pensado como absoluto sin mediaciones. Inmediatez cuya expresión social bien se manifiesta en los privilegios jurídicos, económicos y políticos que los preservan inmaculadamente del acto productivo y que en simultáneo los posiciona como gendarmes del *status quo*. A su vez, la inopia ontológica les genera una ceguera óptica, esto es, no pueden ver ni predecir lo que se incubaba frente a su mismidad autocentrada, y si algo advierten, la misma impotencia constitutiva a la que su incompletitud los confina les sugerirá soluciones represivas (muy acorde, en lo psíquico, con su “activismo” gozoso y consumista centrado en la destrucción y no en la elaboración) las cuales no hará más que acelerar el acto socio-político que los confrontará: la revolución.

De esta forma se devela que:

“La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. (...) así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia”¹⁵⁷

El amo se pretendía conciencia independiente, autárquica, dominadora, esa era su certeza, a pesar de esto, encuentra que su querer no coincide con su realidad. Develamiento taciturno y gradualista, cuya letanía se sustancia en diversos segmentos temporales de contenido socio-político que su conciencia opulenta y orgullosa no supo interpretar.

Una primera zozobra acaeció en la oscuridad arbórea de *Bois-Cayman* donde un *Papaloi* hizo explícito el pasaje del servicio al dominio mediante el rezo belicoso de su hastío; “Nuestro buen dios nos ordena vengar nuestras ofensas. Él dirigirá nuestras armas y nos ayudará. Derribemos el símbolo del dios blanco que tan a menudo nos ha obligado a llorar, escuchemos la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros”.¹⁵⁸ La cita histórica bien ilustra la iniciación tanto psico-antropológica como teológica-política de la autoconciencia emancipatoria esclava. Los oídos a los que son dirigidas las palabras del *Papaloi* han dejado de oír servicialmente para empezar a escuchar señorialmente. Sin embargo, la negación represora—de—las tropas francesas, afirmó la incompletitud comprensiva de los señores galos frente a la “verdadera independencia” de la autoconciencia señorial antillana.

Dos años después un líder nacido de los abusos humanos perpetrados por los franceses, Toussaint L'Ouverture, entonará una proclama política tan briosa como la precedente plegaria: “He iniciado la venganza de mi raza. Quiero que la Libertad y la Igualdad prevalezcan en Santo Domingo. Lucho por darles vida. Uníos a nosotros,

¹⁵⁷ Ibid., p. 119

¹⁵⁸ James, C, L, R; op. cit., p. 93

hermanos, y aliaos a nosotros en la misma causa (...).¹⁵⁹ Una vez más el aparato hermenéutico de los amos respondió con terror e incompreensión ante los reclamos y revueltas provenientes de las conciencias que conocen y son la “verdadera independencia”. Finalmente, Jean-Jacques Dessalines dará la última estocada a este proceso fenomenológico que condujo a los esclavos a la liberación y a los amos a la derrota, quedando históricamente evidenciado que su aclamada “conciencia independiente” es dependiente. Esto es, la verdad del amo es su esclavitud y consecuentemente con ello “(...) su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser”.

Cabe preguntarse sobre el estado en el que queda la conciencia y vida del amo tras semejante acontecimiento fenomenológico e histórico. Buck-Morss ofrece una respuesta clara y pertinente a lo planteado: “La meta de esta liberación, sin esclavitud, no puede ser a su turno el sometimiento del amo, lo cual sería una mera repetición del ‘impasse existencial’ del amo, sino más bien la completa eliminación de la esclavitud”.¹⁶⁰ La geografía antillana dará realidad a un concepto nacido cojo en la Europa ilustrada: la libertad. La Revolución francesa concreta y disemina una libertad étnica. El hombre al que interpela viste ropajes burgueses, se expresa en lenguas vernáculas europeas, profesa alguna fe cristiana, tiene una tez en diversos matices de blanco y cierta holgura pecuniaria. Su antinomia humana, el negro desposeído, no quepa en la trascendental categoría. Esta contradicción fue advertida por los jacobinos y filósofos de la época¹⁶¹, sin embargo, la mera conciencia no edifica derechos y mucho menos logra derrotar a los poderes económicos revestidos con potestades militares y políticas. Es por ello que se hará necesario aguardar a que los esclavos se posicionen como sujetos de la libertad racial¹⁶². Esta subjetivación de su objetualidad hallará su París en Santo Domingo y en

¹⁵⁹ Ibid., p. 126

¹⁶⁰ Buck-Morss, S; o. cit., p. 69

¹⁶¹ Sobre dicho tema ver el texto de Buck-Morss mencionado anteriormente, capítulo IV pp. 25 a 30.

¹⁶² Dessalines promulgará la primera Constitución de Haití en 1805 (sobre la base de la que inició Toussaint en 1801, la cual quedó trunca por su muerte en las cárceles napoleónicas en 1803) donde no solo se hará explícita la independencia de la naciente nación sino que, en su artículo 14*, sentará las bases de una libertad racial. El artículo dice lo siguiente: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia, donde el Jefe del Estado es el padre; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros”. Párrafo que choca con el pseudo universalismo pregonado tras la revolución francesa en su declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, donde la libertad étnica encabeza la trilogía principista y propositiva. Choque sustanciado en lo siguiente: la abstracta universalidad (cómplice del etnocentrismo comentado) es asaltada por una particularidad concreta (sustancia de la libertad racial) denominada “negros”. De ahí que su daltónica universalidad, excluyente de uno de sus matices, es coloreada con la particularidad negra a los fines no de excluir al blanco sino de poner al negro a su altura jurídica, ganando así la libertad real que se desprende de su reconocimiento como hombre libre. “La ciudadanía –todavía “francesa”– es inmediatamente asociada a la libertad concreta que implica la prohibición de la esclavitud: no se trata tan sólo de la abstracta libertad jurídica, sino de la cuestión social. Los conceptos de ciudadanía y libertad dependen directamente de la

jacobinos negros como Boukman, Toussaint y Dessalines los continuadores antillanos de Robespierre, Saint-Just y Danton. El radicalismo revolucionario que profesan, encarnado en un concepto absoluto de libertad racial, renegará de toda contradicción humana, de ahí que concretado su primer acto histórico, la abolición de la esclavitud, se extinguirá la noción y vida del amo como tal para pasar a ser un hombre entre hombres. En palabras de Kojeve:

“El Estado posrevolucionario es una realidad consciente, comprensible y privada de toda contradicción. El hombre que participa de ese Estado se comprende íntegramente y vive de acuerdo consigo mismo. De tal manera está por completo satisfecho (*befriedigt*), a través del reconocimiento mutuo de todos. El reconocimiento por el otro tiene valor si el otro es él mismo reconocido: sólo los hombres de 1789 lo han comprendido” [y los de entre 1791 y 1803 lo han realizado...]

A la inversa, “(...) el Amo ha desembocado en una *impasse* existencial, no queriendo reconocer a quien lo reconoce (Esclavo); de allí su situación trágica”¹⁶³, la cual alcanza su salida existencial cuando es obligado por “quien lo reconoce” a reconocerlo y reconocerse como igual ante él, concluida la gesta revolucionaria.

Y es precisamente este acto socio-político (la Revolución) el que hará al esclavo digno de ser libre. La *cuestión social*, desde su perspectiva dialéctica, no puede ser resuelta desde el *Parnaso* estatal mediante decretos, sino que es necesario que los esclavos adquieran un fragmento de la *psique* del amo. Éste impera merced al desprecio de la vida, mientras que aquel se ve impedido de tal imperio por el temor a la muerte. De ahí que solo un temerario alarido logrará arrastrarlos a su propia épica liberadora: “¡¡Libertad o muerte!!”¹⁶⁴. Lo breve de la sentencia habla de la claridad del objetivo, como también, de la pretérita culpa que dio realidad a su angustiante cautiverio. Hegel considera que la libertad no es un regalo sino una valiente sustracción perpetrada contra los cancerberos que la niegan. El “duelo a muerte” relatado en estas páginas entre negros y

eliminación de una clase: la de los esclavos. Lo cual, como es obvio, significa en los hechos la eliminación de dos clases: también la de los amos; una vez más, Hegel ha sido aquí radicalmente materializado unos años antes de que la Fenomenología fuera siquiera concebida”. Grüner, E; “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, en Revista *Sociedad*, Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires. Nro. 28.

(*) El artículo 3 ya había abolido la esclavitud en los siguientes términos; “La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y franceses”. Aun no es aludido el aspecto racial de la libertad.

¹⁶³ Kojeve, A; op. cit., p. 79

¹⁶⁴ “Durante varios meses después de noviembre de 1802, la enseña que portaba el ejército nacional siguió siendo la bandera francesa, y en diciembre se rumoreó entre los franceses que los negros y mulatos no luchaban por la independencia dado que aún conservaban los colores franceses. Para acabar con todo esto Dessalines convocó una conferencia en Arcahaye. Del rojo, blanco y azul de la tricolor suprimió el blanco [justamente el color que representa la monarquía francesa, es decir, sus ya pretéritos amos], y en lugar de las iniciales R. F. (*République Française*) inscribió “Libertad o Muerte” [todo un alegado fenomenológico, por cierto]. La nueva bandera fue desplegada el 18 de mayo de 1803”. James, C, L, R; op. cit., p. 335

blancos, esclavos-siervos y amos-señores, haitianos y franceses, advierte sobre una necesidad dialéctica fundamental ante cualquier intento de enmendar la *cuestión social* que acarrea la carencia de libertad: “Solamente arriesgando la vida se (obtiene y) mantiene la libertad (...) El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona [tal como lo hicieron los abolicionistas franceses apodados *Amis des Noirs*], pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente”.¹⁶⁵

6. Consideraciones finales

En esta sección de cierre del capítulo (II) ponderaré y analizaré las categorías y sentidos que de manera transversal estarán presentes en las dos restantes perspectivas dialécticas (Marx y Adorno), claro es, aunque las mismas en la formulación hegeliana no agotarán la comprensión del concepto veremos que ellas son las que posibilitarán un mejor acabamiento y consideración de la *cuestión social* cuando sean recuperadas y reelaboradas por Marx y Adorno. Ponderación que acotaré a la siguiente terna nominal: **contradicción; enajenación e isomorfismo.**

Para Hegel, la **contradicción** es de carácter ontológico y se entabla entre el “concepto” y la “cosa”, sin embargo, su condición contingente permite avizorar su superación, ya que la primacía óptica del “concepto” se vale de ella para enriquecerse. Antropológicamente, la contradicción es consecuencia de la experiencia introyectada de la “autoconciencia” donde la “vida” (su conservación) define su esencia, teniendo como raíz al “deseo”. “Apetencia” consistente en valerse de otro viviente para vivir. Como consecuencia de tal estado relacional y beligerante, con el otro solo puede darse una escisión acontractual cuya semblante social se expresará en la contradicción “señorío” – “servidumbre”. De esta manera, quedan sentadas las bases psico-sociales de la “dominación” del hombre por el hombre, donde los que con mayor premura, fuerza o beneficio en el reparto de los bienes se hagan del poder opresivo serán elevados a la condición de señores. Dominio que en el caso haitiano encuentra a los señores franceses representado el estadio autoconsciente de la relación, dando rienda libre a sus apetencias mercantiles merced al sojuzgamiento esclavista de lo otro de sí como forma de conservación y afirmación de sí. Sin embargo, lo proferido destaca el aspecto negativo de la contradicción, donde la dominación y degradación de la condición humana manifiestan los efectos trágicos de la compulsión, por lo que cabe rescatar ahora las consecuencias positivas que podrán surgir de tal relación contradictoria. Aludo con este comentario a los sedimentos libertarios y emancipadores que grávidamente yacerán en la conciencia del

¹⁶⁵ Hegel, F; op., p. 116

dominado merced a lo contradictoria de su relación con “su” señor, disponiéndola así para el sufriente trabajo de parto que objetivará su libertad mediante una Revolución.

Por otro lado, el “siervo” “(...) no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida”. Con esta lacónica sentencia Hegel sienta las bases semánticas de la “**enajenación**”. Esta última es descripta desde dos conceptos antitéticos: incompletitud y completitud. Por lo primero quiere indicarse que toda enajenación presupone un estado de carencia, abstracción, potencialidad inactuada, falta de despliegue, y por todo lo aludido, el “extrañamiento” posibilitará la salida de aquel estadio en-si merced a la “objetivación” de si en su para-si u otredad. Despliegue negativo que aun no es “negatividad” dado que lo alienado debe ser “recuperado” mediante la negación de la original negación (“negatividad”). De ahí que una autentica “recuperación” requerirá la renuncia a la ya pretérita “objetivación”, lo que le permitirá al “espíritu extrañado” alcanzar la añorada riqueza que sustanciará su completitud. En la dialéctica del amo y el esclavo dicho proceso fenomenológico parte de la incompletitud del *antrophos* servil, la cual se “enajena” en “la vida”, la “coseidad general”, esto es, en los entes sensibles, naturales, zoológicos, y que por su relación isomórfica con sus atributos, el temeroso siervo se esclaviza a la legalidad que los rubrica, esto es, ser un medio o cosa dispuesta para la volición de un otro señorial. Lo proferido permite hablar de dos tipos de enajenación, a saber, con la “cosa” y con el temerario “señor”. En ambas “extraña” su ser-en-si para hacerse coseidad y siervo, es decir, producto y productor. De ahí que el dominio, por parte del “señor”, de la naturaleza le reporta el dominio del “siervo” dado que el mentado isomorfismo de este con la “coseidad general” domina su “conciencia” haciéndolo solícito con el arbitrio “autoconsciente” del “señor”. A pesar de lo narrado, la enajenación esconde un aspecto positivo. La elaboración servil de su objeto-producto manifiesta ser no una mera “negación” sino un acto de “negatividad”, es decir, la “negación” permite la salida de la abstracta condición pasiva a una particular y concreta actitud de “servicio”, sin embargo, la experiencia de dicha “conciencia” obtenida en el mismo proceso de elaboración permitirá una universal concreción (“negatividad”) de benéficas consecuencias para su subjetividad, donde la seriedad del temor al “señor absoluto” (la muerte) lo conduce a la verdadera *praxis*: el “trabajo”. Desde una etimología *ad hoc* a lo mentado hablar de “concreción” significa crecer-con, lo que en nuestro tema remite al crecimiento ganado en el proceso productivo signado por la transformación del objeto, la que en simultaneidad transformará al sujeto. Esta relación co-constitutiva otorga licitud a la significación hegeliana del “trabajo” como liberación, merced a la “independencia de la cosa” obtenida por aquella laboriosa actividad. Autarquía ontológica que acarreará una dual autonomía, antropológica y socio-política, ya que por lo primero devendrá en “autoconciencia” y por lo segundo se emancipará de su “señor” para edificar un mundo sin señoríos ni servidumbres, como bien lo expresara Buck Morris: “La meta de esta liberación, sin esclavitud, no puede ser a su

turno el sometimiento del amo, lo cual sería una mera repetición del 'impasse existencial' del amo, sino más bien la completa eliminación de la esclavitud". Tal como acontecerá con los esclavos antillanos tras la "lucha a muerte" librada contra sus amos europeos, cuya mas evidente manifestación será un hecho de naturaleza jurídica, la Constitución haitiana de 1805, redactada con posterioridad a su Independencia y que en su artículo 14 define antropológica y racialmente al sujeto de la conquistada libertad; "(...) los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros". La universalidad abstracta como base epistemológica de la "*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*", ocultó una particularidad étnica que como tal vició la dignidad de su declamación, haciéndola cómplice del colonialismo imperial. La universalidad concreta como fundamento jurídico-político de la Revolución haitiana, le reclamará a la abstracción el reconocimiento universal de lo que ha crecido de sus contradicciones legitimadoras del dominio del hombre blanco ante un "no-hombre" negro, exigiéndole al níveo concepto de hombre la negritud negada. He aquí la "recuperación" añorada tras la temerosa "enajenación" del las fuerzas humanas en el producto y su pseudo propietario colonial. El éxito fenomenológico del proceso de "enajenación" radica en la pérdida del temor al dominio despótico, como también, en reconocerse como "autoconciencia" digna de una vida sin amos o señores, merced a la correspondencia fáctica con el bramido temerario que le sirvió de guía para la conquista de su dignidad: "Libertad o muerte".

Por último, la estructura **isomórfica** entre el hombre y lo cósmico es presentada por Hegel en los siguientes términos: "La desvalorización que el señor hace del siervo, es necesario que este la realice sobre si mismo". Dos temáticas (explícita e implícitamente) se cuelean en esta sentencia de Hegel, las que en conjunto permiten explicar la extraña alquimia social que hace de un "hombre" algo identificable estructural o formalmente con una "cosa": "desvalorización" y complicidad. El primer término, explicitado por el mismo autor, indica la necesaria negación axiológica que oficia de condición de posibilidad de la cosificación del hombre, a saber, ser desvalorizado. Los estoicos definían a los valores como "objetos de las selecciones morales" que tienen como agentes a los mismos sujetos de valoración. Lo que viene a remarcar su no condición natural, y por lo tanto, su génesis contingente y diversa, como también, su posible defunción por el mismo actor genérico que los escogió. Para nuestro tema, el origen de la desvalorización tiene como mentor al temerario "señor" quien se vale de la situación temerosa del "siervo" para privarlo de su valía como hombre. ¿Cómo? El sometimiento del "siervo" a la vida-naturaleza es a tal punto que solo puede obtener independencia sometiéndose a ella, de ahí que el dominio de la naturaleza, por parte del "señor" (merced a su desprecio a la vida), le asegura la dominación del "siervo", dada la atadura de éste último con la vida misma. Este tembloroso aferrarse al "ser independiente" (vida) es la "cadena" que lo hace "dependiente", y a su vez, lo falso de su sentida "independencia" radica en que la misma es un efecto de

identificarse con las cosas naturales, y por ende, “como algo que tiene su independencia en la coseidad”. Desde el punto de vista especulativo, la cosificación del “siervo” obedece a un doble reflejo o mediación que tiene al “señor” como protagonista, esto es, con la “realidad cósmica” y con el mismo “siervo”. Con la primera domina la esencia exógena del siervo, la estructura natural de su sentimiento, en definitiva, su identidad con el mundo, mientras que con el segundo reflejo culmina el proceso señorial de cosificación al hacer del “siervo” un instrumento de dominio de la misma naturaleza, y por lo tanto, un brazo ejecutor de su unilateral arbitrio. Esta doble mediación posibilita el dominio y goce señorial, como también, le granjea la “certeza de sí mismo” a partir de la negatividad que ejerce su conciencia ante el mundo (se muestra superior y libre ante lo mundano), lo que la hace devenir en “autoconciencia”. Negación negada al siervo, ya que solo conoce la negatividad del mundo (por no renunciar a la vida y vínculo con la naturaleza), y no de él, a su apetencia sensible, confirmando así su persistencia en el estado de mera “conciencia” sensible o cósmica, acarreado por ello un trágico efecto para su voluntad: ser solo una “conciencia” que elabora los objetos de consumo que no consumirá, dado que las cosas no consumen cosas. Claro es que para completar su cosificación el cosificado debe actuar en complicidad con lo descrito, aportando entonces un elemento interior que refuerce lo que desde el exterior lo viene compeliendo a tan magro isomorfismo. Para ello, una suerte de superación negativa del “siervo” internalizará la dominación en su “conciencia”, adicionando sintéticamente a su condición de ser objeto de dominio de sus dos déspotas terrenos (“señor” y “realidad cósmica”) la dominación que tiene al “*siervo*” como sujeto sujetado a su propia tiranía, haciéndose objeto de su dominio sobre sí. De esta manera deviene en agente interno de su servidumbre, en ideólogo de su martirio, y en consecuencia, en una cosa animada por su pseudo-propia vitalidad semántica; “Es necesario que el dominado introyecte la dominación, la vea no sólo como ineludible sino también como necesaria, plena de sentido”. Dicha función auto rectora no lo eleva a la “autoconciencia” señorial sino que lo hunde aun más en la “conciencia” servil, dado que su en sí no es de sí sino de lo otro de sí, es decir, sus leyes o mandatos no lo tienen como legislador mientras legisla sino que representan un eco, en su hueca voluntad, de las ajenas sonoridades oídas en el “*servicio*” cotidiano y “necesario” a su diarquía opresora (el “señor” relativo y el “señor absoluto”). *Le Code Noir* evocó el triste éxito de tal ensamblaje dialéctico, no solo por el poder fáctico que supuso su implementación sino por la introyección simbólica que posibilitó su acatamiento por parte de los esclavos haitianos, haciendo patente que la *cuestión social* no podrá ser resuelta si no se derriban no solo los déspotas que portan fustas o rebenques, sino también, las conciencias que los acepta y convocan a su señorío despótico.

“Se preguntó si era justo que la sociedad tratase así precisamente a aquellos de sus miembros peor dotados en la repartición casual de los bienes y, por lo tanto, a los miserables mas dignos de consideración. Presentadas y resueltas estas cuestiones, juzgó a la sociedad y la condenó. La condenó a su odio”.¹⁶⁶

III. MARX

1. Los *Manuscritos económico-filosóficos*

“Oye, Eurímaco, oíd los conspicuos galanes presentes, no más ruego os haré, ni siquiera mención de estas cosas. Las conocen los dioses, las saben también los argivos: solo os pido una nave ligera con doce remeros que me abran camino en el mar por un lado y por otro. Me propongo llegar a Laconia y a Pilo arenosa a inquirir si regresa mi padre perdido hace tanto, ya me venga a informar algún hombre, ya escuché la fama que venida de Zeus esparce su voz por el mundo. Y, si llego a saber que está en vida y regresa mi padre, soportando mis males podré resistir hasta un año; más, si nuevas me dan de que ha muerto y no cuenta en los vivos, volveré sin tardanza a la patria querida, una tumba será alzada en su honor, toda ella de fúnebres dones cubriré como es justo y mi madre tendrá nuevo esposo”¹⁶⁷

Los hexámetros reunidos en la anterior cita pertenecen a la *Odisea* homérica. Su pertinencia para nuestro tema radica en la naturaleza de la problemática que se cuela en el agónico monólogo del hijo de *Odiseo*, *Telémaco*. Su reclamo, parte sustancial de la *Τηλεμάχεια*, alude tanto a una coyuntura adversa, como también, a una necesidad fenomenológica. La primera refiere a la ignominia perpetrada por los “pretendientes” a la morada paterna, tanto en sus bienes como honorabilidad familiar. La segunda a un requerimiento que excede con creces a un fútil viaje marítimo en pos de una búsqueda interior, dado que en aquella travesía el joven *itaquense* ofrendará a su conciencia las experiencias que actualizarán en él su potencialidad heroica como hijo de preclaro padre. Sobre lo expresado Werner Jaeger afirma lo siguiente: “El alma de esta encantadora narración humana es el problema, que con clara conciencia plantea el poeta, de convertir al hijo de *Odiseo* en un hombre superior, apto para realizar acciones juiciosas y coronadas por el éxito. Nadie puede leer el poema sin tener la impresión de un propósito pedagógico deliberado y consciente (...)”¹⁶⁸

Una misiva de Marx a su padre, Heinrich Marx (Noviembre de 1837), me permitirá destacar ciertos elementos que servirán tanto de analogía con el joven *aqueo*, como de prólogo a un desarrollo ulterior:

“Querido padre, hay momentos en la vida de un hombre que son como puestos de frontera que marcan el fin de un periodo e indican claramente una nueva dirección. En tales momentos de transición, uno se siente obligado a mirar el pasado y el

¹⁶⁶ Víctor Hugo; *Los Miserables*, Sopena, Barcelona 1933, t. I, p. 253

¹⁶⁷ Homero; *Odisea*, Canto II, 208-223

¹⁶⁸ Jaeger, W; *Paideia*, FCE, México, 1994, p. 43

porvenir con ojos de águila para ser conciente de la realidad. (...) No hay mejor memorial que el corazón de un padre, el más indulgente, el más empático, cuyo sol amoroso calienta todas nuestras acciones. (...) Créame, mi querido, querido padre, no estoy animado por ninguna intención egoísta; pero hay un pensamiento que me conmueve y que no tengo el derecho de expresar. (...) Con la esperanza de que también usted, querido, muy amado padre, tenga en cuenta el estado de turbación de mi espíritu para perdonar los vagabundeos de mi corazón, sumergido por mi espíritu, y de que recupere rápido su salud de manera que pueda estrecharlo en mis brazos y decirle a todos mis pensamientos. Su hijo siempre amante”¹⁶⁹

La carta citada me posibilita hacer evidente una semejanza emotiva con la vida de *Telémaco*, dado que en ambos la evocación de lo paterno es significada desde el aprecio y como soporte de la propia vida. Más aún, en ambos personajes la ausencia del padre despierta una congoja reflexiva afín con una necesidad existencial de habla y escucha. En *Telémaco*, sin embargo, es truncada por la ausencia de su progenitor durante todo el periplo de su corta vida, mientras que en Marx fue la presencia activa y pedagógica del padre durante todo su vivir lo que ahora aqueja sus días de estudiante. Analicemos con más detalle este último caso. Desde su adolescencia “(...) sigue hablando con su padre de Francia, del judaísmo, de Dios, de la moral, de la libertad”¹⁷⁰ e incluso de Saint Simon y sus ideas igualitarias. Entre el invierno y primavera de 1836 en Bonn, siendo un estudiante de derecho, “(...) se cartea mucho con su padre (...) habla de derecho, literatura, política y hasta de filosofía. (...) En sus cartas, Heinrich hace el elogio de Kant y subraya que la fe en Dios –el Dios de Newton, Locke y Leibniz- es una ayuda preciosa y necesaria para llevar a cabo una vida moral”¹⁷¹. Diálogos y epístolas que sedimentaran en el joven estudiante las categorías de ruptura con la tradición jurídica que, paradójicamente, el mismo padre pretende ver realizada en su hijo como profesión y que con su influencia educativa contribuirá indirectamente en la renuncia de tal sendero laboral. De ahí la temerosa reticencia con que Karl preanuncia, en la carta de 1837, “un pensamiento que me conmueve y que no tengo el derecho de expresar”. Evidentemente, ese pensamiento inexpresable no es otro que el de abandonar el derecho para comenzar a consagrarse a la filosofía. Su temeroso titubeo enunciativo encontrará en la respuesta epistolar del padre su disolución (febrero de 1838): “Tengo una confianza absoluta en tu corazón y en tu moralidad. (...) Tu última decisión [cambiar de objeto de estudio] es meritoria, juiciosa, y merece ser puesta en obra; si haces lo que prometiste, eso fructificará”¹⁷². La comprensión paterna no conocerá las derivaciones de su anuencia, Heinrich morirá tres meses después (mayo de 1838) como consecuencia de la tuberculosis: “A partir de ese día y hasta su

¹⁶⁹ Archivo sobre Marx disponible *on line*: www.marxists.org; *Marx to father in Trier*. November 10, 1837. First published: in *Die Neue Zeit*, No. 1, 1897; Source: *MECW*, Volume 1; Transcribed: in 1998 for MEIA by slr@marx.org

¹⁷⁰ Attali, J; *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Ed. FCE, Bs. As. 2007. Pag. 29

¹⁷¹ Ibid. Pag. 33-34

¹⁷² Carta citada en Attali, J. op. cit., p. 44

propia muerte, Karl llevará en el bolsillo interior de su chaleco, contra su corazón, el daguerrotipo que le entrego su padre un año antes (...)”¹⁷³.

Tras dicha muerte Marx dará libertad a su voluntad teórica, la cual no será refrenada hasta septiembre de 1841. En tal fecha el rey Federico Guillermo IV suspende a Bruno Bauer, mentor de la carrera docente de Marx en la universidad de Bonn, por participar en una manifestación liberal pronunciando un discurso hostil a la censura. La adversidad académica será en breve subsanada, en espera de mejores tiempos universitarios, mediante una propuesta futura de ejercicio periodístico en el diario *Rheinsche Zeitung* de Moses Hess. Sin embargo, como refiere Jacques Attali, en mayo de 1842 Bauer es “(...) definitivamente apartado de la universidad. Los puestos de servicio público quedan prohibidos para cualquiera que pretenda poner en entredicho los fundamentos del Estado o la religión. Ni Bauer, ni Marx tienen ya la menor posibilidad de llevar a cabo una carrera universitaria”.¹⁷⁴ Es en este momento cuando la propuesta de Hess cobra realidad. Bajo la dirección de Marx en Colonia, la sede de la revista, la publicación adquiere notoriedad y éxito. A pesar de ello, en enero de 1843 “(...) firma una violenta diatriba donde acusa a la Rusia zarista de ser el principal sostén de las dictaduras europeas”.¹⁷⁵ Hecho que conllevará la amenaza de cierre del diario antes del 31 de marzo, por lo que los accionistas negociarán con Marx una indemnización a los fines de lograr negociar con el poder. Marx la acepta. Tres meses después, el 19 de junio de 1843, se casa con Jenny von Westphalen para viajar con ella (y 45 volúmenes de importantes pensadores...) de luna de miel a las cataratas del *Rhein*. Será en esta íntima estadía donde se decidirá el futuro destino geográfico de los consortes ante el clima represivo imperante en Prusia.

Es precisamente en este momento donde se vuelve a anudar la vida del prusiano con la del heleno, dado que la “adversa coyuntura” y la necesidad fenomenológica de ambos servirá de plataforma, ahora en Marx, a toda una experiencia de su conciencia cuyo valor formativo amalgamará el resto de sus días. Con rigor homérico podría sostenerse que en tal fecha se inicia una auténtica *Karlmaquia*, que en lo atinente al interés de esta tesis tendrá nítidos efectos en la pluma y vida del pensador de *Das Kapital*. Expresado en paráfrasis de Jaeger: su peregrino auto-ostracismo convertirá al hijo de Heinrich en un filósofo, historiador, sociólogo y economista superior. Si bien es cierto que su peregrinaje abarcará la suma de cuatro ciudades europeas, dos de ellas, las temporalmente más polares, oficiarán de *Pilo* y *Laconia* en la edificación de su conciencia teórico-práctica, a saber, París y Londres.

Acotándome al tema propuesto en el título que encabeza este primer análisis, será París la ciudad que verá nacer la obra central de este escrito sobre Marx y la *cuestión*

¹⁷³ Ibid., p. 46

¹⁷⁴ Ibid., p. 56

¹⁷⁵ Ibid., p. 61

social, esto es, los *Manuscritos económico-filosóficos*.¹⁷⁶ ¿Por qué? Al igual que *Telémaco*, en la *Pilo* moderna Marx dará con un *Néstor* que sumará agitación a su conciencia teórica: Friedrich Engels. El rey de *Pilo* no sólo narrará al hijo de *Odiseo* las hazañas paternas en *Ilion*, sino que infundirá en el joven viajero un modelo de acción mediante el relato de la venganza perpetrada por *Orestes* contra el despótico asesino de su padre, *Agamenón*. Con el socialista alemán no solo entablará una amistad que perdurará durante el resto de su vida, sino que gracias a su influjo intelectual el joven exiliado conocerá los lineamientos principales de la economía política, lo cual le servirá de estilete teórico para consumir su *Kritik* al sistema capitalista. Siguiendo ahora a Louis Althusser "(...) los *Manuscritos* son el producto del encuentro de Marx con la economía política. Sin duda no es la primera vez que Marx se encuentra, como el dice, en la necesidad de dar una opinión sobre cuestiones de orden económico¹⁷⁷ [pero] no encontraba la economía política sino ciertos efectos de una política económica, o ciertas condiciones económicas de los conflictos sociales".¹⁷⁸ Será Engels quien desde los bosquejos de su libro sobre Inglaterra¹⁷⁹ y sus movimientos sociales, que publicará al año siguiente (1845), lo hará consciente de la necesidad de un profuso estudio sobre lo económico como soporte explicativo de lo socio-político; es así que a partir de 1844 Marx inicia su cuasi consagración al estudio de los economistas clásicos.¹⁸⁰ Claro es que este breve encuentro con la economía política británica no será para enaltecerla sino para someterla a su implacable crítica teórica. Con rigor filosófico, desde una metafísica doméstica y cuasi positivista, se preguntará por el ser del ente; es decir, por el fundamento que debiera officiar de soporte de las entidades teóricas que conforman la ciencia económica. Pesquisa trunca, la economía política moderna carece de fundamento. ¿De dónde ha de inferir tal aserto? "De las contradicciones que comprueba y

¹⁷⁶ Al igual que con Hegel, en Marx he optado también por acotar mi selección bibliografía a una sola obra de su vasto *corpus* teórico. Opción justificada por los siguientes motivos: 1. Como texto del periodo de juventud -siguiendo la ordenación althusseriana- (*) es anterior (1844) a su quiebre epistemológico (1845-1846), por lo que su estilo, sentido y temáticas son propias de la disciplina filosófica; 2. El texto centra en el concepto de "alineación", como ningún otro del periodo aludido, uno de los ejes centrales en la consideración de la *cuestión social* y que como tal me permitirá continuar la mirada analítica que sobre la categoría he trabajado con Hegel. 3. Excedería los límites de esta tesis el incluir otras obras del autor en relación al objeto de estudio seleccionado (la *cuestión social*) dado que recurrentemente aparece el tema en toda su obra (claro es, desde abordajes disímiles al filosófico).

(*) Cf. Althusser, L; *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1967.

¹⁷⁷ Algo que ya había hecho como redactor en el *Rheinische Zeitung* (1842) desde el cual ha de ocuparse de la ley sobre el robo de leña en los bosques por el campesinado, evocando críticamente para ello la condición de propiedad feudal de la tierra como un problema a ser superado.

¹⁷⁸ Althusser, L; *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1967, pp. 127-128

¹⁷⁹ *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. (Ver páginas 12-13)

¹⁸⁰ "En el período parisino (febrero-mayo del 44), decisivo desde este punto de vista, Marx se dedica a los economistas clásicos (Say, Sharbet, Smith y Ricardo), toma abundantes notas, cuyas huellas se encuentran en el cuerpo mismo del Manuscrito (...)" Althusser, L; op. cit., p. 128

registra (...) y, sobre todo, de la contradicción mayor que opone la pauperización creciente de los trabajadores a esa singular riqueza cuyo advenimiento al mundo moderno celebra la economía política¹⁸¹. Será entonces la *cuestión social*, esto es, la flagrante contradicción capital-trabajo y sus corolarios trágicos, la pauperización y enajenación humana, los espectáculos que acicalan su sensibilidad teórica. ¿Acaso no conocía tales hechos en sus días de estudiante en Bonn o Berlín o como redactor en *Rheinsche Zeitung*? Sí. Los conoce en una dimensión, la sensorial, la que se cuele en sus voraces lecturas periodísticas, en la represión de los trabajadores perpetrada por el poder estatal; en definitiva, en su manifestación empírica. Sin embargo, con *heraclitea* actitud entenderá que “la naturaleza suele esconderse”¹⁸², que lo fenoménico es resultado de un proceso soterrano, naturalizado y que en su mismo devenir terminará fagocita a una clase social. En París no conocerá solamente a los miserables del sistema, sino también al sistema de la miseria, y a su vez, al sujeto social de su “emancipación humana”: el proletariado. En línea con la primera parte de la anterior afirmación, la cual sugiere no otra cosa que una dialectización de la economía, Gyorgy Lukács sostendrá¹⁸³ lo siguiente:

“Como documentos literarios de esta rica época de trabajo de Marx nos quedan, fuera de algunos extractos, tres cuadernos que encierran en parte una crítica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, a saber, los *Manuscritos Económico-Filosóficos*. (...) Las categorías de la dialéctica, que ahora se ha convertido en una dialéctica materialista, son aplicadas a los problemas de la economía, mejor dicho, se descubren en la dialéctica real de la vida económica las leyes de la vida humana, del desarrollo social de los hombres, y se las expresa en conceptos”¹⁸⁴

La *cuestión social* encuentra en la dialéctica materialista del joven Marx su perspectiva de análisis, crítica y superación. Su rebelión contra la ortodoxia económica no es en pos de una superadora heterodoxia sino contra lo que yace oculto en su severidad científica, verdades acrílicas y supuestos no analizados; en definitiva, su concepto de hombre y sociedad advenidos de una filosofía de la miseria que le servirá de pseudo *arkhe*. Belligerancia cuasi académica perpetrada por quien es ya un anti-académico, a los fines de consagrarse a una auténtica *aletheia* cuya verdad radica en lo que hace evidente con su des-ocultamiento. Por ello, lejos de querer fundar una economía busca hacer una meta-economía merced a la madurez teórica alcanzada tras la reyerta de los hegelianos de izquierda, entre los cuales descollaba la figura de un hombre de Baviera, Ludwig Feuerbach. Es en el antropocentrismo del bávaro alemán donde Marx descubrirá los

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Heráclito; Frag. 123, Diels, H.

¹⁸³ Valido es aclarar que la interpretación de Lukacs sobre la ruptura epistemológica de Marx, ensayada en los *Manuscritos*, se encuentra en las antípodas interpretativas del mismo Althusser, dado que para éste último el error fundamental en la exegesis de la obra de Marx consiste justamente en concebir a la dialéctica como un método pertinente para pensar de manera humanista la economía política.

¹⁸⁴ Lukacs, G; *El desarrollo filosófico del joven Marx*, Revista: Dialéctica, Nro. 2, 1977, p. 192

verdaderos fundamentos para su novedosa *episteme*, como lo testimonia la siguiente afirmación: “Sólo de Feuerbach arranca la crítica positiva, humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos feuerbachianos, los únicos, desde la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel, en los que se contenga una revolución teórica real”¹⁸⁵. Grandeza teórica eclipsada por la crítica de los socialistas franceses e ingleses a su ateísmo antropológico, confinando así la herética filosofía de Feuerbach los silencios de las cátedras. Mutismo que será enmendado por Marx mediante el reconocimiento de Feuerbach, evidenciado en la anterior cita, como principal baluarte de los neohegelianos, aunque, claro es, con ciertos límites no tanto en lo metodológico sino en lo acotado de su criticismo. El mérito metódico de Feuerbach se enraíza en la crítica del cielo, es decir, en tener como principal regla de su metodología al hombre como principio y fin explicativo, mientras que su demérito consistiría para Marx en la omisión de su extensión crítica a la tierra, esto es, a los saberes que hablan del mismo hombre en sus condiciones de existencia social, económica y política. El humanismo anti-especulativo ensayado por Feuerbach no sólo enmendará, a juicio de Marx, los vaivenes metafísicos del filósofo prusiano, sino también, anulará la pervivencia de lo especulativo entre los *diádocos* (hegelianos de diestra y siniestra) que desmembraron el “Imperio” hegeliano. Podría decirse que Feuerbach será para la concepción filosófica de Marx lo que Engels será para su pensamiento económico, esto es, el momento positivo, empírico, sensorial, material, “humano, demasiado humano”. Todo lo cual cimentará las condiciones de posibilidad filosóficas para la colosal ruptura epistemológica que Marx profundizará: “Sólo cuando vino Feuerbach y dio pasaporte al concepto especulativo, el hegelianismo fue languideciendo poco a poco hasta desaparecer (...)”¹⁸⁶. Languidez que encontrará la última estocada en los *Manuscritos económico-filosóficos* no solo por la maduración de un nuevo objeto de trabajo (lo económico) sino por la integración, en el análisis de la *cuestión social*, de una *episteme* de la totalidad a partir de un análisis económico y filosófico de la realidad social.

2. Una antropología de la relación capital-trabajo como marco epistemológico de la *cuestión social*

“Salario”...¹⁸⁷ Con dicha categoría socio-económica Marx titula su primer manuscrito. Su elección nominal puede ser entendida por dos razones. La primera se explica por la doble influencia que ejerce sobre su conciencia teórica las concepciones de Feuerbach y

¹⁸⁵ Marx, K; *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 2003, p. 49

¹⁸⁶ Marx, K; *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Moscú 1989, p. 158

¹⁸⁷ Marx, K; *Manuscritos...* p. 51

Engels (y que en algún sentido su reflexión sintetizará¹⁸⁸). Mientras que la segunda surge de la ya acabada comprensión de una de las formas en las que se manifiesta la cada vez más acuciante *cuestión social* de su época, esto es, el “Salario”. “La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia”¹⁸⁹ sentencia en el tercer manuscrito, dejando traslucir las reminiscencias feuerbachianas en su concepción; “sensibilidad” que connota tanto a una “conciencia sensible” como a una “necesidad sensible”¹⁹⁰. El concepto de “salario” indica lo que sugiere aquella sentencia, esto es, la base científica de la cual se debe partir para explicar las relaciones que sustentan al orden burgués. El “salario”, como categoría científica, no es postulado como basamento explicativo por consideraciones propias de una ciencia económica abstracta, sino que es utilizado metodológicamente por su inmanencia al género humano: como dignidad de una “conciencia” y expresión de una “necesidad”. El sustrato antropológico del salario hace de su mera cuantía económica una cualidad humana, es decir, si la “sensibilidad” es la base de cualquier saber que intente hablar del hombre en su entramado relacional, el salario bien viene a expresar dos aspectos de dicha sensibilidad: la consciente y la autoconsciente. La primera patentiza nuestra certeza sensible, casi biológicas, consistente en la satisfacción de la siempre inmediata “necesidad sensible”, que, en lenguaje estamental platónico, no es otra cosa que el tríptico conformado por la alimentación, el vestido y la vivienda. La segunda sugiere la comprensión de que lo necesario no es contingente, por lo cual, el medio que logra superar el asalto de la mentada carestía no puede ser reducible a su mera valía económica sino considerado por su digno valor humano. En resumen, el salario no es la base de la conciencia, sino la manifestación empírica que oficia de condición de posibilidad del verdadero basamento de la conciencia, a saber, la sensibilidad. A su vez, la consideración primaria de tal hecho socio-económico (el salario) demuestra a las claras la muy reciente influencia de Engels en su pensamiento, con quien en un período de apenas diez días¹⁹¹ acababa de redactar (y beberse todo el licor de París...) el plan general para la redacción de *La Sagrada familia*, la cual será publicada el siguiente año (1845) en Bruselas.

¹⁸⁸ Síntesis entre dos primados explicativos puestos en paridad epistemológica por Marx: lo empírico (Engels) y lo humano (Feuerbach).

¹⁸⁹ Ibid., p. 149

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ “Desde el 28 de agosto hasta el 6 de septiembre de 1844, Engels, quien se hallaba en viaje de Inglaterra hacia Alemania, se detiene en París. Es en esos días cuando comienza el trabajo conjunto de Marx y Engels. *La Sagrada Familia*, ese gran rendimiento de cuentas con el idealismo alemán y sus epígonos los jóvenes hegelianos es pensada y puesta en forma. (...) [en] los Manuscritos Económico- Filosóficos (...) Marx profundiza el genial estímulo al artículo de Engels en los Anales”. Lukacs, G; op. cit., pp. 191-192

En conclusión: el salario no es lo determinante sino lo determinado por una “(...) lucha entre los capitalistas y los obreros”¹⁹², cuyo quinto acto siempre resulta trágico para la clase laboriosa ya que es el capital quien triunfa. Sin embargo, la conciencia de su necesidad vital como la autoconsciencia de la dignidad que se juega en la puja por su incremento a niveles dignos pone a las claras la sensibilidad humana que se imbrica en el concepto de salario, como también, la relevancia de su consideración teórico-práctica en la comprensión de la *cuestión social*.

Por otro lado, la importancia de lo salarial adquiere trascendencia merced al sujeto social que es su poseedor y demandante: el “proletario”. Concepto de reciente entronización y crucial relevancia para su actual y futura teorización, ya que desde los *Deutsche-französische Jahrbücher* (enero de 1844) viene asignando al proletariado la condición de sujeto de la revolución:

“Cuando el proletariado anuncia la disolución de todo el orden hasta ahora existente, expresa sólo el secreto de su ser, puesto que éste es la disolución práctica de aquel orden de cosas. (...) La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. El cerebro de esta emancipación es la filosofía y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía”.¹⁹³

Disolución, emancipación, revolución son categorías que pasan a conformar la semántica de un tipo social nuevo para una nueva era, de un modelo de hombre cuya negatividad servirá para afirmar una emancipación humana desde su misma *praxis* revolucionaria, y por ello, redentora de la injusticia social y económica en la que lo postra el orden imperante.

Ahora bien, salario y proletariado son dos compones de una tríada que requiere ser completada a los fines de comprender la naturaleza de su relación dialéctica. Para ello se hace necesario hablar de quien ostenta tanto el poder fáctico como simbólico en este cuadro y que, como consecuencia de eso, obtiene injustamente el mayor rédito: “el capitalista”. Poseedor de rentas de la tierra, industriales e “intereses del capital”, organizado políticamente, divulgador de una cultura que lo idolatra e inmune a toda coerción obrera, el capitalista se encuentra agazapado, en su contienda diaria, detrás de estas condiciones estructurales (gracias a la apropiación-posesión privada-privativa del capital¹⁹⁴) y superestructurales, seguro de la benéfica suerte que lo aguarda tras cada intentona proletaria tendiente a conmovier el *status quo* imperante.

¹⁹² Marx, K; op. cit., p. 51

¹⁹³ Marx, K; *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en Hegel, G, W, F; *Filosofía del Derecho*, Claridad, Bs. As. 1968, pp. 21-22

¹⁹⁴ Concepto que definiré más adelante en los siguientes términos: ¿Cómo es? “propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno” (*); ¿Como se adquiere? “Mediante el derecho positivo” (**); ¿Que es socio-políticamente? “(...) el poder de Gobierno sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino en tanto en cuanto es propietario del capital. El poder adquisitivo de su capital, que nada puede contradecir, es su poder”. (***) ; ¿Qué es socio-

Tal vez, el concepto que mejor patentiza la nefasta situación obrera ante el burgués es el de escisión: separación consuetudinaria del mundo de la riqueza, acaparado por los poseedores del capital, y confinamiento al mundo laborioso de la miseria debido a la venta de su fuerza de trabajo: “Para el obrero es, pues, mortal la separación de capital, renta de la tierra y trabajo”.¹⁹⁵ Peculiar mortalidad la que adviene de la mentada escisión, ya que por ella es privado de los medios de vida pero no del vivir (profundizaré ahora esta afirmación).

La relación capital-trabajo es pasible de análisis desde las dos “intuiciones puras” formuladas por Kant en la *Crítica de la Razón pura*, a saber, el “espacio” y “tiempo”. La existencia del proletario es en si misma una forma de existir espacio temporal, siendo, por un lado, el espacio “la forma de todos los fenómenos del sentido externo”¹⁹⁶, mientras que por el otro, el tiempo, es “la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno”¹⁹⁷. Nuestra receptividad intuye los fenómenos del mundo exterior espacialmente y los del mundo interior (nuestros estados psíquicos que hacen a nuestra autoconciencia) temporalmente. Pero como todos los fenómenos del mundo exterior se dan mediante las percepciones, las cuales pertenecen al mundo interno, podría decirse que el tiempo es la forma de todos los fenómenos del sentido exterior: “el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general”¹⁹⁸.

Lo expuesto en el párrafo anterior me permite completar mi reflexión de la siguiente manera: las relaciones de dominación burguesa, que tienden a la abstracción y a la escisión de los ámbitos sociales, provocarán un desgarramiento que excede la perspectiva gnoseológica comentada (kantiana), calando en lo más profundo de la existencia humana mediante la ontologización del dualismo. Tanto el “espacio” como el “tiempo”, en Marx, pierden su estatus trascendental e intuitivo para pasar a engrosar el mundo de las entidades inmanentes de manera ya no sintética sino analítica. Analítica con implicancias socio-económicas cruciales dado que en tal desgarramiento el “espacio” será parte del despojo abandonado por el poder burgués en “favor” del proletario, haciendo de su existencia vital un simple tonel donde se anquilosará residualmente su corporeidad en la

económicamente? “(...) trabajo acumulado”.(****); ¿Cuál es la proporción del beneficio que obtiene el capital? “(...) las ganancias del capital se regulan totalmente de acuerdo con el valor del capital empleado (...) Aunque aquí el trabajo del propietario se reduce casi a nada, reclama, sin embargo, beneficios en relación a su capital” (*****) ¿Qué motivo conduce al capitalista a usar el capital? “(...) la consideración de su propio beneficio”.(*****) Dominio capitalista del factor trabajo y motivos para ello “Las operaciones más importantes del trabajo están reguladas y dirigidas de acuerdo con los planes y las especulaciones de aquellos que emplean los capitales; y la finalidad que éstos se proponen en todos los planes y operaciones es el beneficio”.(*****)

(*) Ver Marx, K; *Manuscritos...* p. 69 / (**) Idem. / (***) Idem. / (****) Ibid., p. 70 / (*****) Idem. / (*****) Ibid., p. 74 / (*****) Idem.

¹⁹⁵ Ibid., p. 52

¹⁹⁶ Kant, I; *Crítica de la Razón pura*, V. Suárez, Madrid 1928, Tomo I, p. 130

¹⁹⁷ Ibid. T. I, p. 140

¹⁹⁸ Ibid. T. I, p. 141

brutal forma de “fuerza de trabajo”, identificada y reproducida como tal por el “sentido externo” del trabajador. Mientras que el “tiempo” pasará a ser la apetencia del burgués quien no solo concreta su apropiación, sino también, la reducción de aquella laboriosa potencia a las condiciones formales-materiales a posteriori de todos los fenoménicos obreros en general. El dominio burgués del “tiempo” ensayado en el modo de producción capitalista es la condición que posibilita el dominio del “espacio”, esto es, del cuerpo, vida y fuerza del obrero, dado que “el capitalista puede vivir más tiempo sin el obrero que éste sin el capitalista”¹⁹⁹. La propiedad espacial corre en paralelo a la dominación del tiempo, ya que lo desgarrado y confiscado servirá de plataforma semántica desde donde se constituirá el sentido interno del trabajador, y de esta manera, la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno afín al deseo burgués: “(...) quien domina y dicta los modos operatorios se hace también dueño de los tiempos de producción”.²⁰⁰

Esta productiva temporalidad excede el ámbito del trabajo, pasando a regir tanto los ciclos biológicos, como también, la vida comunitaria, familiar, amorosa, ociosa, salarial, educacional, sanitaria y todo lo que concierna a la existencia del viviente. La omnipresencia de lo temporal es instrumentalizada por el burgués como acicate desde donde se monta y doblega al obrero, al punto de generar en los mismos obreros un desprecio de lo temporal en favor de lo espacial, ya que: “Cuanto más quieren ganar, tanto más de su tiempo deben sacrificar y, enajenándose de toda libertad, han de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de esclavos. Con ello acortan su vida”²⁰¹. Acortamiento que consideran necesario para poder vivir materialmente mejor, en detrimento, claro es, tanto de su tiempo social como biológico. Y teniendo en cuenta que la esencia humana no es un dato inmutable, necesario, sino un contingente proceso de constitución en el tiempo, y que su condición de “ser genérico”²⁰² requiere, para ser alcanzada, de aquella temporalidad que ha sido consagrada a los trabajos y los días fabriles, resulta entonces que la “enajenación” humana pasa a ser la primera consecuencia de tal carestía temporal para la edificación de su conciencia. Derivación que será analizada en el próximo apartado.

Retomemos la categoría “salario” como expresión de la *cuestión social*. Su posición de mediación en la relación capital-trabajo hace de su análisis la fuente esclarecedora de la problemática aludida. Para la economía burguesa, el “salario” pierde su naturaleza cualitativa para pasar a ser considerado sólo desde su aspecto cuantitativo. Es solo un

¹⁹⁹ Marx, K; op. cit., p. 51

²⁰⁰ Coriat, B; *El taller y el cronómetro*, Siglo XXI, España 2000, p. 24

²⁰¹ Marx, K; op. cit., p. 54

²⁰² “El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre” (*). Aspectos todos que requieren, para su consecución, del tiempo que ha sido sacrificado en el altar de la miseria.

(*) Ibid., p. 111

quantum material y no una *qualitas* humana, un costo de producción y no un beneficio para el productor; en definitiva, un precio de las cosas y no una dignidad de las personas. De ahí que su consideración “científica” lo asemeje con una propiedad del reino animal: “El nivel mínimo del salario, y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo y para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la ‘*simple humanité*’, es decir, con una existencia animal”.²⁰³ De esta manera, la *cuestión social* es degradada a una cuestión económica basada en un proceso alquímico, estudiado por un Hermes Trismegisto moderno: Adam Smith. La legalidad del mercado, elevada al estatus de piedra filosofal, será la sustancia que permitirá la transmutación del *zoo politikon* en *homo oeconomicus* mediante el sometimiento de aquella ya “anacrónica” naturaleza a las modernas leyes de la oferta y la demanda. El metal resultante brillará por su utilidad comercial a pesar de su opacidad humana, lo cual no será otra cosa que la reducción del obrero a “mercancía”:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía”.²⁰⁴

Lo específico del proceso radica en la carencia comprensiva de lo que realmente esta sucediendo ya que es el obrero conducido por esta cinta de montaje humano a su cosificación sin saberse, mientras produce, producido para la sola producción, y con ello, para la ganancia del “inerte Mammón” de quien lo gerencia, el capitalista. El extremo de tal mecánica deshumanizante encuentra en las condiciones mismas de la relación capital-trabajo su más oscura trama, ya que el obrero debe no solo luchar por su subsistencia física, reproducida merced a las dádivas dadas por quien es el propietario de los medios de producción, sino que está compelido por esa misma necesidad humana a encomendarse a cualquier forma de trabajo en el mercado competitivo. Montaje socio-laboral fruto de la estratificación capitalista en la que, con palabras de Shakespeare, “sea como sea la obra el final será sangriento” para el proletario y sus magras condiciones de existencia, dado que “(...) la consecuencia necesaria para éste es el exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a la condición de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros”.²⁰⁵

Una categoría oficiará de condición de posibilidad explicativa de todo el cuadro descrito hasta acá. Desde ella Marx dará cuenta teórica de lo vicioso de un proceso

²⁰³ Ibid., p. 52

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Ibid., pp. 55-56

según el cual el hombre es constreñido a devenir en lo opuesto a su esencia, y de esta manera, a definirse por una suerte de activismo pasivo en la realización mecánica de sus faenas laborales. Todo lo cual constituye un aspecto más de la problemática que hace a la *cuestión social*. Esto nos conduce al concepto de “enajenación”.

3. Revisión genealógico-etimológica del concepto de *enajenación*

Una primera aproximación al término propuesto nos remite a la coyuntura del Antiguo Testamento, haciendo foco en la exégesis que hará Erich Fromm sobre uno de los conceptos que atraviesan su estructura argumental: “idolatría”. Lo esencial del término, según el autor, no radica en la mera adoración de lo divino sino en la postración idólatra ante los objetos cósmicos de su creación, y como consecuencia de ello, el mismo hombre deviene en cosa para sí dado que sólo es en relación con aquella cosa creada: “Transfiere a las cosas de su creación los atributos de su propia vida y en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo”.²⁰⁶ Lo expresado abre la posibilidad de enunciar un paralelismo entre los conceptos de “idolatría” y “enajenación”, a saber, adoración y cosificación. Para los dos primeros conceptos la etimología bien puede servir de guía. Del griego *εἰδωλολατρεία*, “idolatría” reúne en su origen nominal el sentido de “adoración” (*λατρεία*) e “ídolo” (*εἶδωλ*). Más aún, adorar es un verbo transitivo, y como tal, requiere de un objeto directo que lo determine indicando así el carácter descentrado y exógeno de la acción, connotando así un acto de abstracción subjetiva y confinando la conciencia a venerar la hipóstasis de su otredad. Otredad elevada a estatus de ídolo como efecto de aquel acto original y carente del recuerdo de su elevación, de ahí que se adora como lo otro de sí aquello que ha sido creado o enaltecido por el mismo agente y al hacerlo se convierte en cosa. Cosificación alienante, dado que mediante la transferencia de los propios atributos existenciales a la cosa logra vivificarla a costa de la pérdida vital de su propia existencia, y en simultáneo, deja de reconocerse y existir para sí. Pérdida que lo conduce a esa otredad en calidad de súbdito de sí en la figura de aquel otro logrando así estar, recordando la cita de Fromm, “(...) en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo”. Culto que en la moderna organización capitalista de la producción se llamará “trabajo alienado”, de ahí que, siguiendo a Karl Löwith, los que serán objeto de la crítica y combate de Marx no serán “(...) los dioses²⁰⁷, sino los ídolos. En el *Capital* Marx presentó como uno de los ídolos del

²⁰⁶ Fromm, E; *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México 1970, p. 55

²⁰⁷ Es más, la pretensión de Marx continúa con mayor ahínco programático la de Feuerbach: racionalizar la divinidad sin agotar su energía, lo que supondrá el ocaso de los dioses de la trascendencia para situar lo divino en la inmanencia humana. Expresaré lo afirmado con palabras del segundo, escritas un año antes (1843), que bien podrían ser las del primero en su etapa juvenil de lo *Manuscritos*: “La nueva filosofía no se funda, pues, en la divinidad, es decir, en la verdad de la razón sólo para sí misma, sino que se funda en la

mundo moderno y capitalista al 'carácter fetichista' de las mercancías, es decir, la forma mercantil propia de todos los objetos modernos de uso. En el fetiche de las mercancías se muestra la supremacía de las 'cosas' sobre los 'hombres' que las producen, la dependencia del hombre creador de sus propias criaturas. Ahora se trata de abatir dicha supremacía y no un poder religioso superior al hombre".²⁰⁸ Esta actitud iconoclasta la voy a tratar en el próximo capítulo.

En la modernidad, el concepto de "enajenación" presenta características jurídico-políticas instituyentes de una entidad organizativa superior. Así, para el contractualismo anglo-francés representa una cesión positiva de ciertos derechos individuales en beneficio de un tercero llamado "Sociedad civil", "Estado" o "República" lo cual granjeará diversos beneficios (preservación de la propia vida y de la propiedad, fundamentalmente en el modelo anglosajón) a cada uno de los miembros de la sociedad así instituida.

En Hobbes, el *artificium* a instituirse traerá con la espada la posibilidad de la *pax* entre los súbditos. Claro es que la necesidad coercitiva no erige *per se* la realidad de la coerción. Esta última requiere un acto de voluntad electiva y constitutiva que permita el pasaje del atomismo anárquico y violento a la unidad personal y pacificante en "(...) una unidad real de todo ello en una misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás."²⁰⁹ En Locke, lo benéfico de la enajenación es una consecuencia de la falta de objetividad en el juicio de los hombres, como también, en la carencia de un juez que permita alcanzar tal estatus epistémico; "(...) como la mayor parte de ellos (los hombres) no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro"²¹⁰.

En Rousseau la "enajenación" no es un hecho solitario e individual sino parte de un proyecto colectivo en pos de hallar "(...) una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes".²¹¹ El "contrato social" hará efectiva esta forma asociativa la cual permitirá el pasaje de una heterónoma libertad natural a otra de carácter convencional y autónomo. Claro es que su concreción requiere una cesión fundamental, a saber, "(...) la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad".²¹² De no ser así realizado el

divinidad, esto es, en la verdad de la totalidad del hombre"; "(...) ella [la "nueva filosofía"] se presenta en el lugar de la religión, ella posee en sí misma la esencia de la religión, ella misma es en verdad religión" (Ibid. Principio 65)

(*) Ver Feuerbach, L; *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona 1976, Principio 50

²⁰⁸ Löwith; K; *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Bs. As. 2008, p. 451

²⁰⁹ Ibid., p. 141.

²¹⁰ Locke, J; *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, Alianza. Bs. As. 1990, p. 133

²¹¹ Rousseau, J. J.; *El contrato social*, Austral, Madrid 2007, p. 45

²¹² Ibid., p. 46

acto de enajenarse en aquel todo asociativo, y algún sedimento de libertad natural o derechos quedase en alguno de sus miembros, las consecuencias serían trágicas para la comunidad dado que “(...) siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana”.²¹³ Algo que no podrá ocurrir cuando “(...) la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar (...)”.²¹⁴

En Hegel, la significación positiva atribuida a la cesión producto de la enajenación, perpetrada por cada individuo en favor de la mentada y enaltecida unidad política, es criticada desde el punto de vista de su actor social. La enajenación o extrañamiento no es realizada por el individuo sino por el representante de la unitaria totalidad ética, el “Estado”. De esta manera, el contractualismo será objeto de crítica desde una concepción organicista, la cual antepone a la parte el todo desde la postulación de una *aufheben* que en su misma superación contendrá en aquella unidad política la diversidad socio-económica.

“Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado”.²¹⁵

El Estado como síntesis de sus determinaciones históricas es “fin absoluto” por ser y representar la absolutez de todos los fines, el sentido último, rector y político de lo social y lo económico, como también, el espacio simbólico y fáctico del universo jurídico que oficia de condición incondicionada de la libertad del hombre en “la plenitud de sus derechos”. “Lo justo e injusto” existe como “Idea ética” independientemente de que exista un instrumento coercitivo que haga cumplir su sentido. Lo unitario entonces pasa a ser el sujeto actuante en el proceso de su auto escisión (*Entäusserung*), multiplicación (*Veräusserung*) y enajenación (*Entäusserung*) o extrañamiento (*Entfremdung*):

“A través de este movimiento, lo universal se une con el ser allí en general, del mismo modo que la conciencia que es allí se forma mediante esta enajenación en esencialidad. (...) Y el poder del Estado, que era solamente, por el momento, lo universal pensado, el en sí, deviene precisamente mediante este movimiento lo universal que es, la potencia real”.²¹⁶

Perspectiva dialéctica onto-política que sirve no solo de propuesta de ruptura con la teoría contractual, sino de diagnóstico histórico mediante la significación del mundo moderno como el momento de ruptura con aquella remota unidad que fue la *polis* helénica. Todo por obra de la riqueza (mundo económico; “sociedad civil”), disolviendo así al Estado

²¹³ Idem.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ Hegel, F; *Filosofía del Derecho*, Juan Pablo, México 1980, § 258.

²¹⁶ Hegel, G. W. F; *Fenomenología...* op. cit., p. 298

y haciendo de lo social algo lejano a su realización. De esta forma lo comunitario pasa a representar la pérdida de la esencia del hombre en el banquete orgiástico del mercadeo humano, y en simultáneo, el lúgubre espectáculo donde se escenifica la contradicción socio-económica que da sustancia a la *cuestión social*.

Es por todo lo dicho que Marx destaca la pertinencia de estos conceptos (vertidos en la *Fenomenología del Espíritu*, entre otras obras) para una auténtica crítica del mundo burgués y su ensamblaje filosófico y económico:

“La Fenomenología es la crítica oculta, oscura aún para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano”.²¹⁷

Y sobre aquellos “elementos de la crítica” velados en la obra destacase, entre otros, el de “enajenación” como proceso de autogeneración del hombre, es decir, “(...) como resultado de su propio trabajo”.²¹⁸ Apreciaciones que obligan a recalcar en su tratamiento de la “enajenación” en relación a la categoría que compulsa con el “capital” y, como ya hemos advertido, permite comprender la relación dialéctica que define la *cuestión social*, es decir, el “trabajo”.

4. El trabajo enajenado como condición de posibilidad de la *cuestión social*

Explicitemos los supuestos que hacen a la ciencia económica burguesa que, tras los análisis vertidos durante las dos terceras partes del “Primer Manuscrito” han quedado en estado de firmeza, al menos, enunciativa; “(...) la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; (...) la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc”.²¹⁹ Todas estas categorías son aceptadas desde su misma acepción anglosajona, aunque, cierto es, la *différence* específica radicaré en la postura crítica que mantendrá Marx ante tales afirmaciones, no por meros pruritos teoréticos sino por conformar, el mentado universo de categorías, la base conceptual del mas colosal sistema de la miseria, generador por antonomasia de *la cuestión social* donde “(...) el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías”.²²⁰ El proceso de objetivación del trabajador a “miserable mercancía” conlleva, como concomitancia fenomenológica, su denigrante subjetivación a la condición de “miseria obrera”. Acto co-constituyente fruto de la competencia y acumulación capitalista de la producción, donde el trabajo pasa a ser

²¹⁷ Marx, K; *Manuscritos...* op. cit., p. 186

²¹⁸ *Ibid.*, p. 187

²¹⁹ *Ibid.*, p. 104

²²⁰ *Idem.*

fungible como una cosa más entre las cosas del mundo. Posibilidad advenida de una transmutación ontológica fundamental, a saber, de ser un valor en sí mutó en “valor de cambio”, deviniendo de entidad humana a ente sensible, de ahí que la pregunta sobre su sentido sea trocada por su utilidad obligando a considerarlo desde la ciencia económica y no desde una *episteme* filosófica.

El yerro moral y científico de la hegemónica ciencia económica burguesa será destacado y enmendado epistemológicamente por Marx, primero, mediante su crítica a la pobre consideración que de la *praxis* laboral hace la “economía política”, y luego, mediante un tratamiento que recupere la totalidad como base epistemológica y comprensiva de la verdadera semántica del trabajo.

Para lo primero Marx propondrá un inquirir propio de una racionalidad filosófica, versada en la búsqueda de la *arjé*. Aunque en su caso no se buceará en el *ente* en pos de alcanzar un basamento que sirva de fundamento absoluto de lo real, sino para cuestionar los supuestos no explicitados de los que parte la economía política clásica, y que hacen no solo a su falibilidad sino al ocultamiento y naturalización de sus asertos con pretensiones nomotéticas en el imaginario social:

“La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital”²²¹.

Y en lo que hace a la relación entre beneficio del capital y el salario “(...) acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar”.²²² En definitiva, Marx le endilga a la ciencia económica una carestía básica de la que no puede carecer todo conocimiento que pretenda tal mote, siendo precisamente por ello solo una ideología justificatoria de los intereses capitalistas. Lo faltante sugerido no es más que la pregunta a cada una de sus respuestas por el por qué. Carencia inquisitiva aprovechada al máximo por Marx no solo para demostrar sus inconsistencias, sino para indicar el insatisfactorio estado cognitivo en el cual se halla dicha ciencia. De ahí que cada afirmación de aquella, para Marx, pseudo *episteme* podría ser desafiada en su veracidad con la simple y coloquial preposición compuesta que hemos sugerido: “Propiedad privada”, ¿por qué?; “fórmulas abstractas y generales”, ¿por qué?; “división del trabajo”, ¿por qué?; “capital”, ¿por qué? La economía clásica solo puede dar razones mercantiles a cada pregunta, no así sociales y mucho menos relacionarlas con su verdadera esencia, el trabajo enajenado. La zozobra en la que se ve inmersa la economía política tras cada inquirir connota lo endeble de su argamasa teórica, obligando así a

²²¹ Ibid., pp. 104-105

²²² Ibid., p. 105

continuar con la tarea demoledora desde la elucidación de las conexiones y relaciones entre sus multiformes categorías, obviadas todas por los economistas capitalistas, a los efectos de proyectar luz a su oscuridad epistemológica:

“Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema monetario”.²²³

Es en este tema donde se advierte con mayor nitidez la base hegeliana en la perspectiva de Marx, fundamentalmente por el uso del concepto de “enajenación” en este escrito (explicitado en el anterior apartado y a ser completado en breve en lo que respecta a Marx) junto con el de “conexión”.

Sobre este último concepto se puede destacar su deuda con la concepción relacionista hegeliana. Hegel entiende que tanto la postura de Hume como la de Kant, por su negación de lo “en sí” cognoscible y su afirmación de lo fenoménico como lo único cognoscible, entrañan un relativismo gnoseológico que inhibe la concepción de la filosofía como ciencia de la totalidad. Para ello, el pensamiento de la realidad cambiará el sentido del absoluto como “substancia”, en pos de un *novo* absoluto como conjunto de “relaciones”. El Ser parmenídeo (ser-en-sí) se disuelve en el Ser heraclíteo (ser-en-relación), haciendo de la “substancia” un momento efímero (pero necesario, dado que sobrevivirá en esencia en el proceso de “superación”) de las “relaciones”; esto es, una intersección momentánea y abstracta entre las relaciones concretas. La relación como concreta inteligible no es un accidente sino la naturaleza verdadera de las cosas. En definitiva, las relaciones son la condición de posibilidad de la totalidad y, por ende, de la concepción hegeliana de la filosofía como *episteme*.

Marx retoma dicho espíritu epistémico totalizante a partir del choque con la concepción economicista clásica desde la noción de “conexión”. La “economía política” es criticada²²⁴ desde tal perspectiva dialéctica por su substancialismo e ingenuo empirismo, dado que, por lo primero, piensa de manera autárquica y abstracta los conceptos que

²²³ Idem.

²²⁴ “La economía política clásica es pues la expresión ideológica de la auto alineación humana dentro de la sociedad capitalista. Pero Marx no se queda en esta constatación. Reconociendo los aportes de Smith y de Ricardo concretaza la contradicción de la economía política en el sentido de que si bien para los clásicos el trabajo lo es todo, reconduciendo todas las categorías económicas justamente al trabajo, al mismo tiempo estos clásicos muestran un mundo en el cual el portador del trabajo, el trabajador no es nada. (...) Muestra como el trabajo en el capitalismo hace ajeno al trabajador frente a su trabajo, como extraña al hombre de la naturaleza, de la especie humana y de los otros hombres, debido a que el hombre no puede reconocer al trabajo que, bajo las condiciones del capitalismo, es trabajo forzado; debido a que en el se siente desgraciado puesto que este “no es la satisfacción de sus necesidades sino un simple medio de satisfacer necesidades exteriores”. (*)

(*) Ver Lukacs, G; op. cit., pp. 195-196

debieran ser asidos desde sus “conexiones” (“relaciones” en Hegel) concretas que los constituyen. Mientras que por lo segundo, y como efecto de sus in-conexiones lógicas, cae en un grosero empirismo o idealismo unilateral que lo hace captar solo “el proceso material de la propiedad privada”, es decir, “explica siempre por circunstancias externas” que la confinan no sólo a un relativismo gnoseológico, sino a no advertir que lo manifiesto o fenoménico es resultado de un proceso cuyo “desarrollo necesario” debe ser explicado.

La inopia de estas conclusiones por parte del universo académico anglosajón, junto con su perseverancia en pensar desde un inconexo desgarramiento, los condujo a “(...) oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libre empresa a la de la corporación, la de la división de la tierra a la del gran latifundio”.²²⁵ Todo desde el débil parámetro de la casualidad y no de la causalidad científica, la cual los explicaría desde sus “conexiones” como “resultados necesarios, inevitables y naturales”²²⁶ de un “sistema monetario” que produce la “enajenación” que constituye y acrecienta, de manera cada vez más angustiante, las más diversas manifestaciones (“codicia, separación de trabajo, capital y tierra, desvalorización del hombre”,²²⁷ pauperismo, reificación, etc.) que hacen a la *cuestión social*.

Como se advertirá, Marx pregona un saber sobre lo económico cuya valía se nutre del veraz punto de partida (conexiones concretas insertas en el cosmos socio-económico), a diferencia del economicismo burgués afecto siempre a una “(...) imaginaria situación primitiva”²²⁸, carente no solo de potencialidad explicativa, sino también, de contacto con la realidad humana. Es por lo expresado que su base empírica rehuirá de ingenierías hipotéticas o de una historicidad teologal, muy propia de un tipo de racionalidad *iusnaturalista*, para centrar su *topos gea* en la fuerza fáctica de una *cuestión social* en proceso de despliegue y furibunda actualidad: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce (...) El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”.^{229/ 230} No es un violento o idílico “estado de

²²⁵ Marx, K; op. cit., p. 105

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Ibid., p. 106

²³⁰ Es nuevamente importante hacer notoria la aceptación y complicidad académica de la “economía política” con los hechos narrados. Más puntualmente, el economista admite y naturaliza el isomorfismo entre trabajador y mercancía, junto con su consecuente pauperización, como parte legítima del proceso extractivo de los excedentes sociales. De esta manera, su pretendida científicidad hace mixtura con un elemento ideológico (“inversión”) posibilitando el reemplazo del concepto por la ideología. A lo que se agrega su también acrítica aceptación de la “propiedad privada” (ver cita 223) como *factum* de la naturaleza humana en su entramado socio-económico. Todo desde la pomposa enunciación de la inviolabilidad de los derechos individuales; “Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre; la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre (**)

naturaleza” el que sirve de base explicativa a su concepción económica, como sí lo es en el contractualismo y en el paradigma librecambista, sino un estado de la cuestión social donde el sentido lógico de los hechos hace evidente la inversión de sentido llevada a cabo por la economía clásica. Expresemos lo sugerido en la siguiente aporía socio-económica: a mayor producción de “riqueza”, “mercancías” y “valoración de las cosas”, el obrero se hace “más pobre”, el “mundo humano” es más desvalorizado y su condición laboriosa es convertida en “una mercancía” cuya baratura lo dispone para la solicitud expoliadora del capitalista. La sensatez de Marx radica en explicar subvirtiendo el buen sentido de los hechos, su intencionada mistificación e inversión ideológica²³¹ consistente en mostrar a la mercancía como una cosa o que el valor surge del capital invertido:

“La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”.²³²

La situación social del siglo XIX es el escenario de la transvaloración de todos los valores en una dimensión tal que empequeñece la muy posterior exigencia nietzscheana enunciada en la *Voluntad de poder*, claro es, en este último caso, en pos de devolver la vital jovialidad a una existencia decadente y degradada por el positivismo racionalista. En Marx, la transvaloración no ha sido anunciada y reclamada por “Zaratustra” (otro hito nietzscheano sobre el tema en su homónima obra) sino divulgada y perpetrada por la

en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era ser fuera de sí, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí”.(*) De esta manera la “Economía política” burguesa pasa a ser la trama abstracta de la cuestión social al transformarse en ideología de la penuria mediante la prédica a “los miserables” de la miseria la aceptación, cual “buena nueva” teologal, de su estado, justificándolo por el valor de la abstinencia y renuncia a los “bienes terrenos”.* Ibid. Pag. 131

(**) El concepto de “enajenación” en los *Manuscritos* lo conduce a la formulación de una antropología negativa, la cual le permitirá explicar su consecuencia más extrema; la negación de la “esencia humana”. Tema que desarrollaré más adelante (pp. 88-ss.)

²³¹ En el marxismo, siguiendo a Raymond Williams, se pueden distinguir tres sentidos del término “ideología”, a saber: “A) Un sistema de creencias características de un grupo o clase particular. B) Un sistema de creencias ilusorias –ideas falsas o falsa conciencia- que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero o científico. C) El proceso general de la producción de significados e ideas”(*) Tanto la A como la B se combinan en el concepto de ideología como inversión ya que la misma supone tanto un sistema *eidético* ligado en su génesis y divulgación a una clase hegemónica, como también, aquellas creencias ilusorias tienen como finalidad edificar una falsa conciencia solícita con los intereses de la aquella clase dominante. Podría sostenerse que dicha inversión ideológica es la que posibilita tanto la constitución como preservación de la *cuestión social*, dado que la pauperización y enajenación humana (que hacen de lo social una cuestión) solo pueden explicarse por el beneplácito otorgado por los sujetos sujetos ideológicamente al sistema que de explotación capitalista.

(*) Ver Williams, R; *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona 2000, p. 71

²³² Marx, K; *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1974, p. 26

Techné. Técnica que, en su proceso de extracción del excedente social mediante la explotación humana, ha enmudecido la conciencia crítica de los hombres merced a un mecanismo ideológico subversor de la más elemental jerarquía axiológica, logrando fundir en la retina del obrero la felicidad de la miseria, propia de un ser devenido en mercancía. Devenir paradójico ya que tiene a lo devenido como agente del devenir: “El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”.²³³ Sugere y sutil disociación semántica entre “trabajo” y “obrero”. Las relaciones capitalistas de producción consumen dos pérdidas para el obrero, a saber, producto y capacidad: por la primera se queda sin su obra, por la segunda sin su actividad. Más aún, en tales relaciones el trabajo escinde sus posibilidades productivas ya que no solo hace cosas sino hombres cosificados, en este último caso, a partir de su deshumanización. De ahí que pierda su condición de trabajo humano, fruto de una necesidad enmarcada por las necesidades obreras, para pasar a ser un instrumento cósmico, resultado contingente de las necesidades del mercado. Contingencia que define lo inicuo del sistema de la miseria, ya que al cosificar la actividad laboriosa se la arranca de la dignidad obrera, por lo que ya no es una necesidad a ser respetada sino una eventualidad a ser desechada cuando quien la necesita, el mercado, así lo establece.²³⁴ Entonces: ¿Cuál será el criterio que regla la vida y muerte del obrero? No uno basado en valores sociales sino económicos, ya que habrá mayor cantidad de obreros cosificados como mercancías, y por tanto enajenados, en proporción a la mayor producción de mercancías. Nueva paradoja, la vida productiva del obrero (trabajo) conduce cíclicamente a su muerte por improductividad (desempleo) cuando la oferta supera a la demanda.

Alcanzamos en este estadio un concepto cuya centralidad comprensiva de la *cuestión social* obliga a un tratamiento más pormenorizado, la “enajenación”. Según Marx la enajenación se presenta cuando “(...) el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor”.²³⁵ La

²³³ Marx, K; *Manuscritos...* p. 106

²³⁴ Todo este proceso por el cual la vida productiva del obrero (trabajo) ingresa, como lubricado engranaje, en la maquinaria deshumanizante ensamblada por el capitalismo es explicado por Marcuse en los siguientes términos; “Marx explica la alienación del trabajo tal como ésta se manifiesta, primero, en la relación del obrero con el producto de su trabajo y, después, en la relación del obrero con su propia actividad. El obrero en la sociedad capitalista produce bienes. La producción de bienes en gran escala requiere capital, es decir, grandes cantidades de riqueza utilizadas exclusivamente para promover la producción de bienes. Los bienes son producidos por empresarios independientes privados, con el fin de obtener una venta provechosa. El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. El capital tiene el poder de disponer de los productos del trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menor los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que él mismo ha creado”. Marcuse, H; *Razón y revolución*, Altaya, España 1994, p. 271

²³⁵ Idem.

expresión “poder independiente” destaca la especificidad del producto del trabajo obrero en las condiciones del capitalismo imperante. El mundo de las relaciones pre-capitalista, el de los siervos de la gleba, los artesanos o los esclavos de la antigüedad, también se caracterizó por la producción de objetos bajo condiciones de opresión entre distintos estamentos, como bien lo narrará en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Sin embargo, lo específico de la organización económica moderna radica en que el producto comparte su dominio sobre el productor con el poseedor de los medios de producción. Para la posesión del objeto hace falta que éste (“el objeto”) posea un “poder” otorgado no por el victimario sino por la víctima del mismo imperio, el obrero. ¿Cómo? Mediante su extrañamiento. Múltiples expresiones (enajenación, alienación, desgarramiento, negatividad etc.), sumadas a la proferida (extrañamiento), hacen a la formulación hegeliana de marxismo. Como ya hemos analizado, el término aparece en la filosofía alemana por influencias de las concepciones contractualistas anglo-francesas, donde la realización del contrato por parte de los individuos o de la colectividad forja las condiciones para el orden social y la libertad humana (más allá de lo matices diversos entre los pertenecientes a dicha tradición). Tal poder conlleva el siguiente presupuesto: si toda sociedad política es un *artificium* o expresión de una voluntad general separada de sus artífices, su poder, escindido de los individuos, se mostrará ajeno a ellos. Bien es cierto que el hombre no puede alcanzar una vida verdaderamente humana sin la instauración de aquella organización supra individual, pero, como consecuencia de ello, tal potencia instituida escapa a su control o dominio de manera tal que por necesidad la vida humana será una vida “enajenada”.

En Hegel, el alcance socio-político del concepto de “enajenación” adquirirá ribetes metafísicos al ser extendido a la naturaleza y a la historia. Ambas pasaran a conformar la geografía espacio-temporal donde se “enajena” la “Idea”, aunque lo atinente a lo humano hallará su para-sí objetivo en la “historia universal” hasta alcanzar, en un estadio ulterior (“Espíritu Absoluto”), la identidad *eidética* original en la filosofía como “concepto”, el estadio más alto de la condición humana. Sin embargo, un lastre acompaña al proceso descripto, a saber, la materia de toda objetivación conlleva una herida en el concepto de libertad ya que por su naturaleza corporal impide la realización de la más auténtica libertad ideal. Lo cual acarreará, como consecuencia para nuestro tema, que toda “enajenación” es incompletitud, extrañamiento de la “Idea”, y por ello, su recuperación auténtica requerirá de la renuncia a tal objetivación. De ahí que las formas del “Arte”, la “Religión” y la “Filosofía” le permiten al “Espíritu” extrañado recuperarse mediante el retorno a sí (identidad entre “Idea” y “Concepto”). El tema de la “recuperación” o “apropiación” (*Aneignung*) de las fuerzas humanas atraviesa toda la *Fenomenología del Espíritu*. De hecho, la enajenación es necesaria para alcanzar la reconciliación (“recuperación”) total del hombre en un futuro reconciliado:

“Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo”. [Apartándose] “(...) de la apariencia coloreada del mas acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente”.²³⁶

Párrafos como estos le develan a Marx la “crítica oculta” subyacente en la *Fenomenología*, la cual será desarrollada por los jóvenes hegelianos, y de muy particular manera por Feuerbach (ver pp. 73-74). Este admite, recordemos, que la filosofía especulativa hegeliana ha despojado a la divinidad de sus atributos fantásticos reduciéndolos a “Idea”, sin embargo, con ello no ha hecho más que pulir y enmascarar la enajenación humana. El hombre pasa a ser un atributo de la “Idea” o su simple voz lógica como “concepto”, debiéndole así la misma pleitesía y culto que otrora rindió a Dios. De ahí que una nueva filosofía deberá partir tanto de la divinización del hombre como de su “ser sensible”, para lograr la liberación de la enajenación en “Dios” (falaz religiosidad), como también, en la “Idea” (pseudo filosofía), según Marx.

Ahora bien, siguiendo con los *Manuscritos*, el concepto acuñado por Marx sobre la “enajenación” difiere tanto de Hegel como de Feuerbach en los siguientes puntos: frente al primero negará la identidad entre enajenación y objetivación, mientras que al segundo le criticará su concepto abstracto del hombre y el no ver que el mundo sensible es actividad sensible de los hombres que lo conforman. Para Hegel, toda objetivación es enajenación, salida de la íntima perfección interior para negarse en una mundana imperfección exterior. Extrañamiento necesariamente erróneo, siendo su función el mero enriquecimiento del punto inicial abstracto a los efectos de hacer del todo un universal moldeado por las deficientes concreciones del mundo objetivo. De ahí que si solo lo verdadero vive en la forma de la interioridad, la conclusión que se desprende de ello será dejar el mundo esclavizante tal como es y encerrarnos en nosotros mismos, cual *Epicteto* ante el liberto *Epafrodito* o como en *Plotino*,²³⁷ donde el Espíritu se avergüenza de su cuerpo recuperando su libertad en el reino de lo Absoluto:

“(...) esto implica que el hombre autoconsciente, que ha reconocido y superado como autoenajenación el mundo espiritual (o la existencia espiritual universal de su mundo), lo confirma, sin embargo, nuevamente en esta forma enajenada y la

²³⁶ Hegel, G. W. F; *Fenomenología*... Pag. 113

²³⁷ Marx lee a Hegel como el Proclo de Alejandría (en realidad su pertenencia académica fue a la Escuela de Atenas), cuyo pensamiento judeo-cristiano-helenista intentará armonizar la filosofía con la teología desde una base teórica neoplatónica, plotiniana y emanacionista. Actitud que lo conducirá a explicar lo exotérico desde lo esotérico significando la existencia empírica individual desde la existencia de la “Idea”. Se sabe, por comentarios del mismo Hegel, no solo del acabado conocimiento que tuvo de su obra, sino también, de la profunda influencia que produjo en su concepción fenomenológica, como se puede inferir de su concepción (la de Proclo) triádica del proceso dialéctico desarrollada en la obra que lleva por título “Sobre la teología platónica”.

presenta como su verdadera existencia, la restaura, pretende estar junto a sí en su ser otro en cuanto tal (...) Aquí está la raíz del falso positivismo de Hegel o de su solo aparente criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la Religión o la Teología (...).²³⁸

En síntesis, la crítica de la imperfección del mundo exterior, en Hegel y según Marx, se resuelve al pensarla como necesaria, lo cual supondrá, como oscura consecuencia dialéctica, la ratificación positivista de lo imperfecto y dado; es decir, la aceptación *status quista* de la realidad social, política y económica junto con su justificación conceptual.

Podríamos decir que las coincidencias críticas hacia Hegel hermanan las posturas de Marx y Feuerbach; sin embargo, una ponderación apologética del segundo al filósofo prusiano lo distanciará de Feuerbach. Encomio centrado en el concepto de negatividad propio de la perspectiva dialéctica hegeliana (como ya comenté, la “crítica oculta” en la *Fenomenología*), el cual le permite concebir lo negativo como negatividad, el hacer como hacerse; en lenguaje idealista, la generación del hombre es pensada como autogeneración haciendo de su verdad el resultado devenido de su proceso. De esta manera, la objetivación es desobjetivación, es decir, enajenación y supresión de la enajenación, lo cual le permite a Hegel captar “(...) la esencia del trabajo y concebir el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo”.²³⁹ Algo que no supo advertir Feuerbach por no “concebir el mundo sensible como la actividad sensible y vida total de los individuos que lo forman”,²⁴⁰ esto es, “(...) no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana práctica”²⁴¹ quedándose solo en un “concepto abstracto” de hombre, y consecuentemente con ello, “no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales”²⁴², de los hombres en su mundo socio-económico.

Falencias y virtudes a ser enmendadas y recuperadas, respectivamente, en el concepto marxista de “enajenación”. “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación”.²⁴³ “Realización” es una palabra de origen hegeliano y que Marx utiliza prácticamente en el mismo sentido original, es decir, positivo, auténtico, como deber ser ontológico. De ahí que si la “Lógica” en Hegel se realiza, según el esquema triádico de la *Enciclopedia*, cuando su objetivación (“Naturaleza” y “Espíritu”) “retorna a la unidad” como “la verdadera causa de lo múltiple”, tal como lo expresa el Alejandrino Hegel (ver nota 237), por el contrario, en Marx el “trabajo” (su “Lógica”) se realiza cuando se objetiva en “el producto” (su “Naturaleza y “Espíritu”) para luego “retornar a la unidad”, es decir, a su agente real y único, el trabajador. Sendas secuencias,

²³⁸ Marx, K; *Manuscritos...* p. 196

²³⁹ *Ibid.*, p. 187

²⁴⁰ Marx, K; *La ideología...*, p. 49

²⁴¹ Marx, K; *Tesis sobre Feuerbach*, Grijalbo, Barcelona 1974, Tesis V, p. 667

²⁴² Marx, K; *La ideología...*, p. 49

²⁴³ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 106

la “dialéctica especulativa” y la que ahora nos interesa, el “materialismo dialéctico”, se ven obturadas en el mundo capitalista según advierte Marx: “Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento²⁴⁴, como enajenación”.²⁴⁵ ¿“Pérdida del objeto”? Pregunta coloquial ante tal hecho: ¿Dónde? En el proceso de su “objetivación”. ¿Cuándo? Respuesta también coloquial; cuando fue y no volvió (su productor objetivado). Ese no retorno implica una pérdida que tiene al trabajador como cómplice pasivo pero no como mentor activo, ya que ese sujeto histórico (el activo mentor) serán las mismas condiciones impuestas por el poseedor de los medios de producción, las cuales permiten explicar quien se queda con lo extraviado. ¿Y si el “objeto”-“producto” fue perdido, como logra desde la ausencia concretar mi “servidumbre a él”? Por su abstracta presencia en el proceso de su “objetivación”. La “objetivación” le otorga al “objeto” un “poder independiente del productor”, como se comentó en párrafos anteriores, y al mismo tiempo, hace del mismo “productor” una “mercancía” de su “producto” ahora perdido. De ahí que mi servilismo a él radica en la identidad ontológica que el obturado proceso de objetivación produjo, ya que ambos son ahora “mercancías”. Sin embargo, la pérdida del producto conllevará la pérdida de la condición humana del productor (por la mencionada identidad óptica hombre-cosa), lo cual conducirá a la “desrealización del trabajador” en beneficio de la realización de la “mercancía”.

Entablaré un juego semántico en español con las posibles traducciones de la palabra alemana *Aneignung* para repasar lo vertido hasta ahora. Marx identifica, en el final del párrafo analizado, la “apropiación” con el concepto de “extrañamiento” o “enajenación”. Sin embargo, con anterioridad hablé de dos posibles acepciones del término germano: “apropiación” o “recuperación”. Ambas entrañan acciones o efectos de dos diferentes verbos transitivos, apropiar y recuperar. El primero indica “hacer algo propio de alguien”, el segundo “volver a adquirir lo que se tenía”.²⁴⁶ Lo descriptivo de la primera significación contrasta con lo valorativo de la segunda, ya que en esta lo que se recupera me

²⁴⁴ Un valioso comentario de Perez Soto sobre el extrañamiento bien permite aclarar la cita de Marx: “El objeto ‘deviene extraño’ cuando somos impedidos de reconocernos en él, de volver al sí mismo que hemos puesto en él como otro. Pero esta distancia entre el sujeto y el objeto solo puede provenir de otro sujeto. Tal como la esencia del placer reside en el juego del deseo intersubjetivo, y lo requiere, así, lo único que puede hacer sufrir a un ser humano es otro ser humano, El extrañamiento es, pues, un asunto intersubjetivo. ‘Su verdad no está en el objeto’. (Justamente esta es la esencia del argumento antinaturalista) Este extrañamiento, formulado así, sin que haya instituciones que lo consagren y cosifiquen, está instalado en el orden del ser. No puede haber una sociedad libre que no lo experimente. No es deseable intentar un orden que lo niegue. Incluso su experiencia externa, la cosificación es, en algún grado, necesaria”.

Perez Soto, C; *Proposición de un marxismo hegeliano*, Arcis, Chile 1985, p. 79-80

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Para ambos casos tome como fuente el *Diccionario de la Real Academia española* en su vigésima edición on line; <http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm>

pertenecía. Es por ello que podríamos hablar de dos tipos de objetivación. Una coadyuva a la “recuperación” (extrañamiento - positiva) de la “esencia humana”, la otra compele a su “apropiación” (enajenación - negativa) por parte de dos señoríos; el del burgués y el de la mercancía. De ahí que un trabajo cuya objetivación no realiza al trabajador supone la carencia de su “recuperación” y la condena a su “apropiación” por un tercero, y en consecuencia, la enajenación del productor ante su producto. A su vez, a esta objetivación negativa Marx le quita el carácter de necesaria para subrayar su condición contingente e histórica, fruto de las inicuas condiciones materiales en las que se encuentra sumido el trabajador en el orden burgués, las que en su transcurrir van cincelandando la *cuestión social*: “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo”.²⁴⁷

La mentada enajenación del trabajador ante su producto, merced a la obturación del proceso de objetivación que inhibe su recuperación, termina haciéndose de la vida del auténtico productor: “La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto quedan a la dominación de su producto, es decir, del capital”. Su producto, cuya independencia, extravío y enajenación produjo un primer quiebre ontológico consistente, en lo ético, en hacer de una persona una cosa, y en lo socio-económico, de un “trabajador” una “mercancía”; en si mismo sufrirá una segunda mutación óptica, a saber, de “producto” a “capital”:

“La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”²⁴⁸.

Un “producto”, en su acepción latina, es un *productus*, una cosa producida. Un “objeto”, en la misma lengua, es un *obiectum*, un *ob*, “frente a” o “delante de”, y *iectum* como “puesto”, “lanzado”, “colocado”. No hay en estas etimologías ninguna ascendencia vivificante, creacionista, que como tal permite otorgar un poder de dominio al producto-objeto sobre el productor-sujeto, y sin embargo “se convierte en un poder independiente frente a él”. Para ello debe producirse una nueva metamorfosis, impensable para el mismo Ovidio, donde el producto deviene en productor y el objeto en sujeto bajo la abstracta y poderosa forma del capital. Este capital se le mostrará al sujeto como una “cosa extraña y hostil” producto de la enajenación.

²⁴⁷ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 107

²⁴⁸ Ídem.

Reevaluemos el proceso de objetivación (“producción del trabajador”) y enajenación (“perdida de su producto”): “(...) así como la naturaleza ofrece al trabajo medios de vida, (...) ofrece también víveres en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del trabajador mismo”.²⁴⁹ Los “medios de vida” y “medios para la subsistencia” conforman el *pléthos* del cual se vale el trabajador para existir como productor y hombre respectivamente. Son “medios” no fines en sí, ya que por su condición mediadora, son para algo u otro. A su vez, son entidades carentes de autarquía formativa o práctica dado que ambas posibilidades requieren de la voluntad del trabajador para ser formados o consumidos respectivamente.

Ahora bien, una consecuencia paradójica se ira gestando en la medida que se despliega el proceso de objetivación del trabajo:

“(...) cuanto más se apropia el trabajador al mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un medio de vida de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, víveres en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador”.²⁵⁰

Una problemática de naturaleza platónica podría servir de comprensión a lo que Marx esta sugiriendo, desde ya, en crítica a tal idealismo: a mayor adecuación al mundo sensible por parte del “trabajador” mediante “su trabajo”, mayor pertenencia al mundo inteligible gana a costa de su inadecuación a la vida sensible en un “doble sentido”; pierde materialmente el “objeto” de su trabajo, el cual es justamente el “medio de vida de su trabajo”, y se pierde biológicamente el sujeto trabajador por quedarse sin medios para su “subsistencia física”, dada la carestía de objetos que le permitirían adquirirlos. ¿Y acaso su pertenencia al mundo inteligible no logra reparar tales pérdidas? Claro que si... este mundo *eidético* le proveerá las formas ideológicas que lo mantendrán dócil y laboriosamente sometido en la contemplación del *eidós* que le resignificará todo desde la necesidad metafísica (divulgada por los reyes “filósofos” de la *episteme* económico-capitalista²⁵¹) del mercado. Todo lo cual explica a las claras las causas cognoscentes e ideológicas que subyacen y posibilitan el oscuro trueque realizado por el trabajador, donde los “víveres” mediatos (“medios de vida”) e inmediatos (“medios de subsistencia”), que

²⁴⁹ Ídem.

²⁵⁰ Ibid., p. 108

²⁵¹ Sus “sapiéntísimas” “leyes económicas” explicaran con claridad y distinción cartesiana lo que como “genio maligno” encubrirán, a saber, el trágico semblante de la *cuestión social* advenido de la enajenación del trabajador ante su objeto; “(...) cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador”. Ibid., p.108

hacen a su vivir, son despreciados y ofrendados al capital. Sin embargo, tal desprecio nunca es absoluto dado que es necesario preservar su existencia como cuerpo para ser gozado por el capital. De ahí que éste, en una nueva paradoja, le ofrecerá el pan y trabajo al obrero que le granjearán su hambruna servil: “El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador”.²⁵² Trabajando apenas puede mantenerse y manteniéndose solo trabaja; todo desde la santísima obediencia a las mentadas “leyes económicas” que compelen, con un *Deus vult* mundano, a la más abyecta cruzada desde un laicizado y castellanizado bramido popular: ¡El capital lo quiere!

Marx completará ahora su análisis del extrañamiento adicionando una perspectiva centrada ya no en su aspecto exógeno, el producto, sino en una dimensión endógena del mismo, a saber, el acto productivo:

“Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su relación con el producto de su trabajo. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma”.²⁵³

De acotar el tratamiento de la “enajenación” o “extrañamiento” al “producto” fruto del trabajo se estaría cercenando el aspecto más original del proceso, la acción productora, desoyendo, por ejemplo, al mismo Aristóteles quien siglos atrás sentenció que “conocer es conocer por las causas”.²⁵⁴ Ante la incompletitud del efecto como fuente explicativa Marx se aboca al análisis de la causa inicial. En este sentido, la cuestión pasa por el “acto de la producción” inmerso en relaciones “dentro de la cadena productiva misma”. Aspecto a considerar que entraña tanto el pasaje del efecto a la causa como, con otros términos, del objeto constituido (“producto”) al sujeto constituyente (“productor”), que como tal, produce siempre dentro de un universo inter-subjetivo. La afirmación de Marx sostiene que el “extrañamiento” no se da únicamente en el último eslabón de la cadena productiva sino en la actividad del productor, a la que refiere como el espacio de la “enajenación activa”. En síntesis, el extrañamiento del objeto (“producto”) resume la activa enajenación del sujeto (“productor”).

¿En que consiste, pues, la “enajenación del trabajo”?

“Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu”.²⁵⁵

²⁵² Idem.

²⁵³ Ibid. Pag. 109

²⁵⁴ Aristóteles; *Física*, Lib.II, Cap.3, 194b 18-20

²⁵⁵ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 109

La escisión entre trabajador y trabajo se manifestó, antes, con el fruto de su actividad, el producto; ahora, con el sujeto de la actividad, el productor. Al punto de poder ser comparado dicho proceso con un desmembramiento donde los brazos del trabajador son arrancados de su cuerpo perdiendo así su función orgánica, para pasar a integrar un mecanismo cuya vivificación pierde sus bríos volitivos en favor de tracciones mecánicas. El carácter metafórico de lo comentado no debe hacernos perder la naturaleza del desgarramiento perpetrado contra el trabajador, ya que el desgarramiento no será meramente del orden corpóreo (“mortifica su cuerpo”) sino también psíquico (“no se siente feliz sino desgraciado”), existencial (“arruina su espíritu”) y ontológico (el trabajo “es externo”, “no pertenece a su ser” y lo “niega”). Por todo, el trabajo “no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo”.²⁵⁶ La condición foránea del trabajo, en cuanto actividad, manifiesta su segunda pérdida, su segundo extrañamiento, y de esta manera, una nueva pedagogía atinente a la *cuestión social* que lo acucia: “(...) para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro”.²⁵⁷ La enajenación con “su producto” lo confinó al indigno espectáculo mercantil de su cotidianeidad, consistente en apreciar en el escaparate de la oferta lo que jamás podrá demandar. El extrañamiento con “su actividad” lo condenó a la lúgubre experiencia de verse a sí mismo en la vitrina de un demandante que lo ofertará como parte de su propiedad:

“De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.²⁵⁸

Inversión ántropo-zoológica explicable solo como efecto de una degradación de aquello que define al hombre, la “actividad productiva”. Las funciones fisiológicas pasan a conformar el principio y fin de la existencia del trabajador, en identidad con la ordenación funcional animal, agotando en dichos procesos biológicos lo que define a su condición humana como ser viviente y excluyendo lo que hace a su especificidad como hombre; su dignidad. Aspecto digno que excede lo meramente instintivo para radicar su sentido en una segunda naturaleza, consistente en una vida moralmente autónoma y libre de determinantes o compulsiones ajenas a su arbitrio.

Es por lo expresado que esta segunda forma de extrañamiento completa la cosificación del obrero, como también, su animalización, dado que si bien es cierto que el crecimiento, alimentación y reproducción hacen a lo pleotórico de las funciones humanas, “(...) en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las

²⁵⁶ Ibid., p. 110

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Idem.

convierte en fin único y último son animales”.²⁵⁹ En definitiva, esta “relación del trabajador con su propia actividad”, signada por el extrañamiento, la “impotencia”, la “castración” y extravío de “su vida personal”, sumado al agravante de ser su actividad misma la que es “dirigida contra él”, niega no solo su *praxis* como trabajador sino su existencia como ser viviente “pues que es la vida sino actividad”.^{260 / 261}

Siguiendo a Papaioannou (ver nota 261 y ***), la antropología monofisita de Marx le servirá de base reveladora de esta segunda forma de enajenación, a partir de la identificación entre “esencia humana” y “actividad productiva”. La esencia remite a una condición genérica, universal, la cual recibe, desde la particularidad activa del acto productivo, la completitud que hace a la totalidad del *antrophos*. Las relaciones capitalistas de producción truecan el principio ontológico de identidad por el de contradicción, oponiendo así la esencia con la existencia del trabajador.²⁶² De esta manera se consuma

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Ibid., p. 111

²⁶¹ Marx se coloca, con esta tesitura, en convergencia intelectual con gran parte de la historia del pensamiento alemán desde el último cuarto dieciochesco hasta sus días. La subjetividad como actividad es uno de los elementos distintivos de la filosofía de Kant, en ruptura con la primera modernidad. En el terreno gnoseológico el activismo aludido constituye al objeto de conocimiento, mientras que en el ético a la acción moral. En lo literario, lo mentado se hermana con la perspectiva goetheana del hombre: cuando *Fausto*, en la homóloga obra, se debate en pos de la traducción de la expresión *verbum* en el Nuevo testamento (*) al alemán, elige el término “*die Tat*” (acción) como el más pertinente; “Escrito está: ‘En el principio era la palabra’ (...) Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar valor tan elevado a la ‘palabra’; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el espíritu. –Escrito está: ‘En el principio era el sentido’... Medita bien la primera línea (...) ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea? (...) Debiera estar así: ‘En el principio era la fuerza’ (...) Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: ‘En el principio era la Acción’”. (**) Dos años después de la redacción de los *Manuscritos* Marx reafirmará, en la *Ideología alemana*, lo vertido en esa primera obra definiendo al hombre no en función de la teoría sino de la *praxis* (el trabajo) (**); “Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales (...) Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se ha encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción” (****).

(*) ¿La palabra inicial del Evangelio de San Juan es *verbum*, en griego *lógos*, la cual traducirá el personaje de Goethe, siguiendo el *Génesis*, como “acción”, lo que constituirá el decálogo de la vida de *Fausto*.

(**) Ver Goethe, J, W; *Fausto*, Altaya, Barcelona 1994, pp. 141-142

(***) “Una antropología monofisita, que quiere identificar las ‘fuerzas esenciales’ del hombre con sus solas fuerzas productivas, caracteriza la filosofía de Marx. ‘Qué es la vida sino actividad’, exclama Marx antes de afirmar que ‘toda actividad humana ha sido hasta ahora trabajo (*práxis*), y por lo tanto industria’”. Papaioannou, K; *De Marx y del Marxismo*, FCE, México, 1991, p. 73

(****) Ver Marx, K y Engels, F; *Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas*. (Cap. I. *La Ideología alemana*). En Marx Engels. Obras escogidas, Ed. Grijalbo, Barcelona 1974. Tomo I, p. 15

²⁶² “Para Marx, como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre existencia y esencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera,

una pseudo totalidad, en palabras de Sartre una “totalización coercitiva”²⁶³ (la cual permite identificar en el plano ontológico –contradicción entre esencia y existencia- lo que se manifiesta diferenciado en el sociológico –esclavo y obrero-); quedando así anudados en una experiencia diacrónica el obrero europeo con el esclavo antillano y pasando a ser entrambos la expresión de un desgarramiento entre ser y manifestación, esencia y existencia, como constituyente onto-dialéctico de la *cuestión social*. Esta falsa y escindida totalidad encuentra su cuasi acabamiento en los dos procesos de enajenación estudiados, esto es, “La enajenación respecto de sí mismo como, en el primer caso, la enajenación respecto de la cosa”.²⁶⁴

Sin embargo, resta por tratar una tercera determinación del trabajo enajenado. La misma parte, nuevamente, de una consideración antropológica muy en concordancia con lo referido en el párrafo anterior:

“El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre”.²⁶⁵

Retomemos uno de los términos de la contradicción esencial analizada: la “esencia humana”. Definamos la expresión para determinar su justa semántica: “vida productiva”, entendida como resultado de un proceso de relaciones dialécticas entre el hombre y la naturaleza, en síntesis, “trabajo”. Ahora define al hombre, lo que lógicamente remite a su esencia, como “ser genérico” o “vida genérica”. ¿Agrega algo a lo proferido? No en lo cualitativo si en lo cuantitativo ya que da especificidad a su condición humana. Como viviente genérico vive de la “naturaleza inorgánica”. Su universalidad, atributo necesario de su “ser genérico”, será bicéfala dado que en lo teórico “(...) las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz” son “una parte de la conciencia humana” (como objetos de la ciencia natural o del arte), mientras que en lo práctico son “(...) un medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”.²⁶⁶ Por lo primero vive como espíritu, por lo segundo como cuerpo. Ahora bien, dijimos que el

que no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser”. Fromm, E; op. cit. Pag. 58. Los individuos humanos quedan irremediabilmente separados así los unos de los otros por un egoísmo radical, tan hondo y deformante que en cada hombre lo específicamente humano queda subordinado a lo genéricamente animal, a lo puramente individual. El género queda subordinado al individuo, la esencia a la existencia y la sociedad se disuelve en una pluralidad de átomos aislados, cuya inevitable acción conjugada se lleva a cabo, o bien mediante la dominación directa de unos sobre otros, o bien mediante un mercado que concierne efímera y casualmente los apetitos diversos y no es en el fondo sino una forma también de subyugación de unos por otros, aunque indirecta. El hombre resulta así escindido.

²⁶³ Sartre, J, P; op. cit., p. 119

²⁶⁴ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 111

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Ibid., pp. 111-112

“trabajo enajenado” padece dos tipos de extrañamiento, a saber: por un lado “convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre”, por el otro, “lo hace ajeno de sí mismo (...) de su actividad vital”. Sendas pérdidas atentan contra el hombre como ser singular. El proceso sugiere una fenomenología invertida merced al influjo de su enajenada *praxis*, ya que en cada experiencia de la conciencia lo resultante no será su construcción sino de-construcción²⁶⁷. El trabajador entra en relación con la naturaleza elaborándola para, en simultáneo, al extrañarse de ella queda ésta convertida en “algo ajeno al hombre” (de-conciencia). Luego padecerá el extrañamiento de sí mismo al no reconocerse en su “actividad vital” (de-autoconciencia). Finalmente, como ser genérico, perderá los horizontes de sentido de su racionalidad social haciendo “del género algo ajeno al hombre”, es decir, “(...) hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual”^{268 / 269} (de-razón). Lo otro, su mismidad y los otros conforman el glosario de su extrañamiento, como también, las pérdidas propias de su enajenación laboral: “Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”.²⁷⁰ Cuando en realidad, lejos de ser un mero medio es un fin en sí, una “actividad vital”, “vida genérica”, “productiva”, en definitiva, “es la vida que crea vida”. En otros términos, el trabajo no es un medio de vida sino la vida un medio del cual se vale aquella actividad vital para vivificarla, para crear vida. La primera afirmación concibe al trabajo, el género y la producción de manera abstracta, separados de sus orgánicas relaciones co-constituyentes, y precisamente por ello el individuo se sirve de él como medio para su autocentrada satisfacción de una necesidad material, “mantener su existencia física”. La segunda inserta o concretiza en la trama genérica e inter-subjetiva aquella “actividad vital”, infundiéndole así no solo un carácter genérico sino la “conciencia” de su digna condición

²⁶⁷ El término de-construcción, si bien sugiere reminiscencias obligadas con el concepto elaborado por Jacques Derrida (*déconstruire*), no lo significaré desde aquella tradición posmoderna (con epicentro en el análisis deconstructivo de los elementos que constituyen una estructura conceptual) sino más bien en un sentido fenomenológico negativo (de-construcción de la conciencia), merced a la negación de la experiencia como efecto de una *praxis* enajenada.

²⁶⁸ Ibid., p. 112

²⁶⁹ “Para Marx, como para Hegel y otros muchos pensadores de la Ilustración, cada individuo representaba a la especie, es decir, a la humanidad como totalidad, la universalidad del hombre; el desarrollo del hombre conduce al desenvolvimiento de toda su humanidad. En el proceso del trabajo no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido. Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebató al hombre el objeto de su producción, también le arrebató su vida como especie, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada. Así como el trabajo enajenado transforma la actividad libre y autodirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física. La conciencia, que el hombre tiene de su especie, se transforma mediante la enajenación de modo que la vida de la especie se convierte en sólo un medio para él”. Fromm, E; op. cit., p. 60

²⁷⁰ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 112

de fin para la vida, haciendo que “la vida misma aparezca solo como medio de vida”.²⁷¹ La categoría que define la relación entre trabajo y hombre es la de mediación, ya que el hombre hace de su actividad vital un “objeto de su voluntad y de su conciencia”, aspecto que definen su actividad como libre. En el animal el término será inmediatez, dado que no se distingue de su “actividad vital”, siendo esta su instintiva mismidad, y por ende, carece de la libertad para oponerse voluntariamente a su activismo. Bien cierto es que el carácter productivo de la actividad vital asiste tanto a la naturaleza animal como a la condición humana, sin embargo, el reino zoológico solo produce lo que su necesidad inmediata le demanda:

“(…) mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera (…”.^{272 / 273}

Repasemos, según lo expuesto, la especificidad que define la actividad de producción humana: universal, libre de la necesidad física y de su producto, reproductiva de la naturaleza, inter-especie y formativa. Su producción es su vida como ser genérico, siendo “el objeto del trabajo (...) la objetivación de la vida genérica del hombre” merced al desdoblamiento activo de éste, para terminar, en un desdoblamiento cognitivo, contemplándose a sí mismo en aquel mundo que fragua con su *praxis* genérica

²⁷¹ Idem.

²⁷² Ibid. p. 113

²⁷³ Una forma de presentar la distinción entre hombre y animal es la que sugiere Kojève, obviamente al calor de las perspectivas dialécticas de Hegel y Marx, desde el concepto de “deseos antropógenos”. Las relaciones inter-subjetivas que se enmarcan en el seno de una sociedad son la condición de posibilidad óptica de todo desear. En otros términos, lo social conforma un páramo hedonista donde los deseos permiten constituir mi libertad y conciencia, ya que solo puede desear el “yo” lo deseado por el “nosotros”. Lo cual hace evidente la realidad antropogénica del desear, y con ello, su inescindible relación con el mundo social de pertenencia; “Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. (...) el Deseo antropógenos difiere pues del Deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se objeto: es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como una condecoración o la bandera del enemigo) puede ser deseado porque es objeto de otros deseos”. (*) Algo que Marx destacará como proto génesis de la enajenación; “La enajenación aparece tanto en el hecho de que mi medio de vida es de otro, que mi deseo es la posesión inaccesible de otro (...)” (**)

En términos antropológicos, la dicotomía con lo animal se enmarca en la especificidad de su mixtura entre la animalidad y política (*zoo-politikon*): El hombre es un ser socio-político cuya hominización es lograda mediante su *praxis* ciudadana, la cual requiere de lo social como ámbito dialógico de despliegue y realización; “El hombre difiere del animal porque es Ciudadano (*Bürger*); no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo (*Volk*) organizado en Estado (*Staat*). La *Vermittlung* (mediación) es en el fondo la acción en y por la Sociedad”. (***)

Kojève, A; op. cit. (*) p. 2-3; (***) p. 55 (**) Marx, K; *Manuscritos...*, p. 163

Todo lo cual es inexistente o mutilado en el “trabajo enajenado” ya que su desdoblarse es cercenado en su primer pliego por el extrañamiento con su objeto, su producto; “El trabajo enajenado, por tanto: hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual”.²⁷⁴ Soledad existencial que cosifica a lo otro, a sí y a los otros consumándose de esta manera la enajenación de hombre respecto del hombre:

“Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”.²⁷⁵

Marx destaca en este párrafo un doble aspecto velado de la enajenación; su pedagogía invertida²⁷⁶ y potencialidad tanto reproductora como destructora. Antes habló de una colosal de-construcción de la conciencia a partir del extrañamiento de sus relaciones triádicas (cosa-objeto, yo-sujeto y ser genérico-social), ahora refiere los efectos negativos de tal pedagogía invertida, entendiéndolo por ello, la universalización semántica que hace el obrero de su deshumanización. El “trabajo enajenado” halló en la aceptación pasiva del extrañamiento, por parte del trabajador, una de sus posibilidades de realización manifestada en el enfrentamiento “consigo mismo”. Resta entonces un nuevo enfrentamiento: con “el otro”. La enajenación de sí reclama completarse en la enajenación del otro a partir de su identificación con la propia condición de extrañamiento. Los significantes residuales dejados por la mentada pedagogía invertida le servirán al extrañado para justificar el extrañamiento de sus “otros”, es decir, para proferir un renovado y reproductor *deux volt* en contra de la resistencia de los “otros”, validando desde su mísero estadio el ingreso de aquella otredad genérica a la miseria: lo que es válido para mi trabajo y producto debe serlo para “(...) el trabajo y el producto del trabajo del otro”. Este imperativo socio-laboral se vale de la universal y necesaria potencia de su abstractivo y enajenado aserto para concretar la reproducción del más inmoral “reino de todos los [medios]”, donde toda “persona” devendrá en “cosa”: “En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador”.²⁷⁷

Facticidad económica y conceptualización filosófica han sido hasta ahora los basamentos del análisis desplegado por Marx. Por fáctico aludo al “extrañamiento entre el trabajador y su producción”, por concepto al “trabajo extrañado, enajenado”. Amabas

²⁷⁴ Ibid. p. 114

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Con tal expresión quiero indicar lo siguiente: el reconocimiento de lo otro, de sí y de los otros co-sustancian y definen las metas de una, digamos, recta pedagogía; su inversión implicará el extrañamiento de aquellas entidades, lo que tendrá como trágico colofón la cosificación de la naturaleza, el sujeto y la sociedad.

²⁷⁷ Ibid., p. 115

consideraciones, valido es aclararlo, son integradas dialécticamente en un todo explicativo, sin embargo, para completar dicha totalidad cognitiva solo falta el pasaje del “concepto” a la “representación”²⁷⁸ del mismo en la “realidad”.

Un indagación, deudora de las conclusiones que se vienen alcanzando, servirá de inicio de la pesquisa: si en los hechos el extrañamiento enmarca la relación entre el trabajo y su producto, y en lo conceptual el trabajo mismo es la expresión del extrañamiento, cabe entonces preguntarse lo siguiente; ¿A quién le pertenece lo que por efecto de sendos extrañamientos (del producto y de la actividad) deja de pertenecerme? Una primera respuesta puede ser formal: “A un ser otro que yo”.²⁷⁹ Otridad que obliga epistemológicamente a disminuir su abstracción para develar la semblante de su “ser”. Una primera representación del concepto de alineación encontró en “los dioses” (como también en el Dios monoteísta) la respuesta. Sin embargo, por debajo de lo divino yace lo humano, de ahí que: “El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el hombre mismo”.²⁸⁰ ¿En qué se sustancia su extrañeza para el trabajador? En que su insustancial tedio vital niega la sustancia humana definida otrora como “actividad productiva”; es decir, trabajo. ¿Pero decir “hombre” no es afirmar una identidad genérica? ¿Cómo puede un concepto genérico ser singular? ¿Cómo puede un particular caber en dos universales, esto

²⁷⁸ Como buen hegeliano de izquierda, el autor se muestra versado en la distinción que realiza Hegel entre “Representación” (*Vorstellung*) y “Concepto” (*Begriff*), desarrollada en las *Lecciones sobre filosofía de la Religión*. Escuetamente expresado, la distinción encuentra su basamento en que sendas categorías poseen la misma materia pero disímil forma, lo que le permite afirmar que los relatos mítico-teológicos son trasposiciones voluntarias (“representaciones”) de verdades históricas (“conceptos”). En tal sentido, la “representación” se identifica con un pensamiento imaginativo al que se le otorga un significado universal, a los efectos de elevar la comprensión popular o inteligencia común desde la contingencia sensible hacia lo necesario y absoluto propio de la idealidad; “Dios se presenta inicialmente al hombre en la forma de la representación, [esta es] una conciencia de algo que, en cuanto objetivado, se lo tiene ante sí. (...) El que el contenido religioso inicialmente esté presente la forma de la representación se conecta con lo antedicho, que la religión es la conciencia de la verdad absoluta tal como esta existe para todos los hombres. Ella existe así, inicialmente, bajo la forma de la representación. La filosofía posee el mismo contenido, la verdad (...) la filosofía no hace mas que transmutar nuestras representaciones en conceptos; el contenido sigue siendo el mismo” (*). Es por esto último que el “concepto” en Hegel oficia de *arkhé* de todo lo que se da en la realidad, como también, su finalidad. La exposición de Marx en los Manuscritos invierte el peregrinar especulativo hegeliano (como, por ejemplo, en la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas, donde la “representación” religiosa hallará su *aufheben* en el “concepto” filosófico) anteponiendo el concepto a la “representación”, de ahí su propuesta de estudiar “(...) cómo ha de exponerse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado, extraño” (**). Todo como efecto quimérico e imaginativo en lo real de su anterior tratamiento conceptual.

(*) Ver Hegel, G. W. F; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza Universidad, Madrid 1990. Tomo I, p. 275

(**) Ver Marx, K; *Manuscritos...*, p. 115

²⁷⁹ Ibid., p. 115

²⁸⁰ Idem.

es, como afirmación del Hombre y negación del hombre? Solo en el proceso histórico del capitalismo puede alcanzarse tal *contradictio in terminis*. La antropología monofisita de Marx, subyacente en las anteriores afirmaciones, puede ser ilustrada valiéndose del siguiente oxímoron, deudor en su lógica de la mentada concepción antropológica: un hombre que no trabaja. Lo absurdo de la frase sirve de *eironeía* y denuncia contra los agentes de la explotación capitalista. Ese “hombre” se queda con el “goce y alegría vital” del Hombre. Paradójicamente, una necesidad ontológica conduce a tamaña contingencia moral, ya que el hombre es el producto de sus relaciones sociales. Relacionismo co-constitutivo cuyo entrecruzamiento con las relaciones capitalista de producción degradará su naturaleza constituyente de la dignidad humana, para caer en la indignidad de compeler al hombre a relaciones de explotación

“(…) con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, [de esta manera] se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es dueño de este objeto”.²⁸¹

Dos órdenes hostiles de extrañamientos relacionales y un “concepto” propio de la “economía política” generan el “trabajo enajenado”: (a) La del “hombre” (trabajador) con su “objeto” (producto) y “acto de la propia producción” (trabajo); (b) La del “hombre” (trabajador) con “los otros hombres” (no trabajadores) como consecuencia de la del trabajador (“hombre”) con “su producto”. Mediante (a) se concreta el extrañamiento material (económico) y con (b) el espiritual (social). De esta manera hace de su “actividad productiva” su “castigo”, de su “producto” su “perdida” y de quien “no produce” el que dominará sobre su “producción” (actividad) y su “producto”. La reiteración del posesivo “su” remarca el carácter concatenado de su extrañamiento, y a su vez, la naturaleza orgánica del mismo, dado que cada momento del proceso hace a la totalidad. Como también el “su” hace foco en la complicidad del trabajador con el calvario de sus pesares, ya que desde su actividad y producto se castigará y confinará su existencia al dominio de su dominador tras su doble pérdida: “La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo”.²⁸²

En referencia al concepto económico-político de propiedad privada, podemos decir que se presente como un “concepto” axiomático de la episteme burguesa y que en análisis de la economía política, del cual Marx partió, ha sido tematizado como causa del “trabajo enajenado”. Aserto que debe ser enmendado ya que lo dicho en el anterior párrafo conduce a invertir su lugar en la cadena causal, a saber; “(…) el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es *más bien* una consecuencia del mismo, del mismo modo que los

²⁸¹ Ibid., p. 116

²⁸² Ibid., p. 117

dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano”. La divinización de la “propiedad privada” sugiere una mistificación ideológica. De ahí que solo una inversión de su, sacralización en su mundana laicización permitirá superar aquel yerro del “entendimiento humano”. Llegando entonces a develar la génesis de Dios en la angustia humana, como también, el origen de la “propiedad privada” en el angustiante “trabajo enajenado” el cual como causa la hace su efecto:

“Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la realización de esta enajenación”.²⁸³

Enunciemos algunas conclusiones alcanzadas: La contradicción relacional entre “trabajo” y “propiedad privada” se expresa en lo formal por leyes económicas que consolidan una distribución desigual en el reparto del excedente. Todo a pesar de afirmar, dicha ciencia, “(...) partir del trabajo como del alma verdadera de la producción”²⁸⁴ para luego contradecir su extático animismo mediante la justificación de magras retribuciones a los trabajadores. Ahora bien, Marx aclara que la contradicción real no es exógena (trabajo-propiedad privada) sino endógena (trabajo enajenado-trabajo enajenado) siendo la “economía política” la que expresa las leyes de tal contradicción. Lo cual le permite aseverar que “salario y propiedad privada son idénticos”²⁸⁵, y por tanto, ambos son consecuencias “necesarias de la enajenación del trabajo” ya que es en el “salario” donde el “trabajo” pierde su condición de fin para devenir en medio dispuesto servilmente para el “salario”. A punto de que cualquier aumento o “igualdad salarial”, como exige por ejemplo el Mutualismo proudhoniano²⁸⁶, refuerza y perpetúa tanto el “trabajo enajenado” como la miseria humana, sumándose entonces el socialismo utópico a la trama ideológica que, junto con la “economía política” burguesa, conducen a la distopia social. Desde esta perspectiva dialéctica la triada se vértebra teniendo al “trabajo enajenado” como vértice

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ Ibid., p. 118

²⁸⁶ Para Proudhon, las condiciones de desigualdad humana encontraran su enmienda económico cuando sea negada la propiedad privada (colectivización) y afirmada solo la posesión individual, lo que conducirá a que todos los trabajadores tengan el mismo trabajo y, por ende, igual salario; “(...) la cuantía limitada de la materia explotable demuestra la necesidad de dividir el trabajo por el número de trabajadores. La capacidad que todos tienen para realizar una labor social útil, es decir, una labor igual, y la imposibilidad de pagar a un trabajador de otro modo que con el producto de otro trabajador, justifican la igualdad en la retribución”.* Tesis negada por Marx dado su carácter reproductor de la enajenación y explotación humana ya que la igualdad salarial “(...) no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto”.

(**)

(*) Proudhon, P. J.; *¿Qué es la propiedad?*, Anarres (Utopía libertaria), Bs. As. 2005, p. 109

(**) Marx, K; op. cit. Pag. 118

causal desde donde se producen dos consecuencias de idéntica naturaleza y disímil enunciación: “salario” y “propiedad privada”. La superación de tal estado de cosas no se dará en la esfera de la “representación” (consecuencias) sino del “concepto” (causa), (al igual que no se superó el mundo mítico pagano por el cristiano, ambos consecuencias de la enajenación del creyente, hasta que se liberó a este de sus enajenantes creencias). De ahí que la disolución del dominio espectral requiere de un acto de conciencia socio-política que eche luz y sangre sobre la injusticia iluminada, alcanzando así la “emancipación de los trabajadores” como símil de la humana:

“(…) esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación”.²⁸⁷

Por todo lo expuesto se advierte que el concepto de “trabajo enajenado” pasa a conformar el punto de Arquímedes desde donde se apoyarán las posibles explicaciones que hacen a la *cuestión social* decimonónica (como también en el XX y... XXI), otorgando así a su más empírica manifestación, la “propiedad privada”, el lugar de la mediación particular y concreta desde donde se sustancian dos relaciones constitutivas de la *cuestión social* mentada, a saber; “(…) la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación de no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo”.²⁸⁸ La primera relación extraña al trabajador de su actividad y de su producto confinándolo al dominio de un hombre sobre sí; la segunda, centrada en el “no trabajador”, construye su égida sobre lo extrañado, es decir, el trabajador y su producto. Actividad dialéctica que resume el proceso orgánico que constituye y permite comprender a la “(…) vitalidad como holocausto de la vida”²⁸⁹ y génesis de la *cuestión social*.

5. La *cuestión social* desde la perspectiva dialéctica marxista

Ensayaré tanto ahora como en la siguiente sección un doble cierre tendiente a destacar lo que de manera pormenorizada fue analizado en los anteriores apartados.

El desarrollo capitalista al que, como momento histórico, nos remite el análisis de la *cuestión social* en Marx no refiere al de mediados del siglo XVIII, rudimentario en lo técnico y limitado en extensión (Inglaterra y algunas regiones de Escocia y Gales), sino al de la primera mitad del siglo XIX, de mayor complejidad científica-técnica y alcance internacional (obviamente Inglaterra, como también Francia, Alemania, Holanda, Bélgica y, de manera más escueta, España, Italia y el centro europeo), como bien lo sostiene Eric

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Ibid., p. 120

²⁸⁹ Idem.

Hobsbawun.²⁹⁰ Evidentemente, en lo sustancial se replica el paradigma anglosajón del siglo XVIII, sin embargo, la magnificación trágica de sus consecuencias sociales, efecto de su mayor amplitud en *quantía* y *qualitas*, terminará de delinear la especificidad dialéctica del naciente “desarrollo capitalista”. A lo que se suma su distinción con las formas pre-capitalistas de acumulación: tanto el mundo antiguo como medieval se caracterizó por la producción de objetos bajo condiciones opresivas, sin embargo, el despliegue del sistema capitalista conducirá a una diarquía opresora sobre un único súbdito, a saber, la del burgués sobre el proletario y la del producto sobre el productor. La primera se explica por el advenimiento de la propiedad privada de los medios de producción, la segunda por el “extrañamiento” del objeto fruto de la laboriosidad subjetiva, y consecuentemente con ello, la extensión de su dominio sobre el componente laboral de la relación. Relación mística, por cierto, consistente en la adoración que mantiene el trabajador sobre su producto merced a la cual le confiere autarquía ontológica de su propio ser. Todo lo cual se completará con su prosternación ante los atributos que le transfirió a la cosa en concomitancia con la “cosificación” de su ser.

Esto es lo que deseo tematizar bajo el concepto de *cuestión social*, concepto que se basa en una fractura en la estructura socio-económica capitalista tal y como lo muestran tanto el concepto de enajenación como su consecuencia aporética fundamental; cohesión-fractura. Esta última dupla sugerida refiere a lo siguiente: a mayor producción de riqueza, mercancías y valor de las cosas, el obrero se hace más pobre, el mundo humano es más desvalorizado y su esencia laboriosa es convertida en una mercancía, cuya baratura lo dispone para la solicitud expoliadora del capitalista. La pauperización y desigualdad, (sumadas a la cosificación aludida) pasan a conformar la manifestación social de la aporía entre cohesión y fractura, cuya triádica e interna dialectización tiene tanto al desarrollo capitalista como a la propiedad privada y trabajo enajenado en el rol de momentos orgánicos de su despliegue. El carácter histórico de estos tres últimos estadios habla a las claras de la contingencia de su manifestación, y de esta manera, de la necesidad de superar el estado de cosas que definen a la *cuestión social*. Para ello hace falta resolver la aporía moderna desde la disolución de la principal contradicción que la genera; capital y trabajo. Empresa socio-política que en pos de su consecución demanda la renuncia a toda esta pseudo-objetivación fruto del compeler de las relaciones capitalistas de producción, para poder así alcanzar la recuperación de las fuerzas humanas extrañadas en la *praxis* socio-económica cotidiana. ¿Cómo? Si el trabajo es la esencia del hombre el producto que resulta de tal actividad es su objetivación, de ahí que una auténtica dialéctica debe postular la recuperación de lo perdido en una unidad superadora y en la misma existencia del trabajador. Dicha recuperación de lo extrañado solo puede ser lograda en el “comunismo”, entendido por el autor como aquel en-sí-para-sí que sintetizará el resultado

²⁹⁰ Hobsbawun, E; op. cit., p. 60.

del mentado proceso. En resumidas cuentas podría sostenerse lo siguiente: la *cuestión social* es explicada desde la cuestión socio-económica y simultáneamente permite comprender la cuestión socio-política. Esta última cuestión, sin embargo, obliga a pensar lo político sin Estado desde una tipo de conciencia de clase²⁹¹ que sin velos ideológicos, y por ende sin “cámaras oscuras” que subviertan la realidad, pueda tomar por asalto algo máspreciado que el cielo o la Bastilla, a saber, su “emancipación humana” alcanzada como efecto de la disolución de la *cuestión social*, el comunismo,“(…) es decir, la supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es, en consecuencia, la supresión positiva de toda enajenación (...) y su regreso a su existencia humana, es decir, social”.²⁹²

Podría decirse, siguiendo a Hannah Arendt, que “(...) la alienación del mundo²⁹³ determinó el curso y desarrollo de la sociedad moderna”²⁹⁴, de ahí la centralidad que tuvo la *cuestión social* en la perspectiva de Marx. Sin embargo, una novedosa periodización del curso llevado por la alineación, por parte de la filósofa alemana, sugiere la necesidad de replantear su abordaje dialéctico a partir de lo ocurrido en el siglo XX:

“La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna. (...) La primera etapa de esta alienación se señaló por su crueldad, por el infortunio y miseria material que significó para un número constantemente incrementado de ‘pobres trabajadores’, (...) La segunda etapa se alcanzó cuando la sociedad se convirtió en el sujeto del nuevo proceso de la vida, como lo había sido antes la familia. La pertenencia a una clase social reemplazó a la protección previamente ofrecida por la familia, y la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la unidad familiar. (...) Al igual que la familia y su propiedad fueron reemplazados por la pertenencia a una clase y por el territorio nacional, la humanidad comienza ahora a reemplazar a las sociedades nacionalmente ligadas, y la Tierra sustituye al limitado territorio del Estado. Cualquier cosa que sea lo que nos aporte el futuro, el proceso de la alienación del mundo, iniciado por la expropiación y que se caracteriza por un progreso siempre creciente de la riqueza, asumirá proporciones aún más radicales si se le permite seguir su propia e inherente ley”.²⁹⁵

La extensión de la cita me permite condensar brevemente tanto el derrotero transitado como por recorrer. La *cuestión social* en los albores de la modernidad sufrió la mutación de lo familiar, propio del escenario estamental de la baja Edad Media, a un

²⁹¹ “(...) la verdad de la reconciliación humana no aparecerá al nivel de la ideología o de la ideología política; será al nivel de los proletarios pauperizados, condenados por el capitalismo a no tener necesidades, donde se reconocerá la importancia atribuida por el socialismo a la ‘necesidad’ como fin en sí y medida de sí mismo”.(*)

(*) Ver Papaionnou, K; op. cit., p. 108

²⁹² Marx, K; *Manuscritos...*, p. 140

²⁹³ Concepto que la autora define como “(...) el incremento del poder humano sobre las cosas de este mundo surge (...) de la distancia [extrañamiento] que establece el hombre entre él y el mundo, es decir, de la alienación del mundo”.(*)

(*) Ver Arendt, H; *La condición humana*, Paidós, Bs. As. 2009, p. 350, nota 2

²⁹⁴ Ibid., p. 292

²⁹⁵ Ibid., pp. 283-285

análisis de la sociedad de clases. Sin embargo, lo socio-económico de la problemática servirá de mediación, a partir del siglo XX, a una nueva gran transformación de la *quaestio socialis* en *quaestio humanitas*,²⁹⁶ obligando a pensar su dialéctica desde nuevas categorías que puedan dar cuenta de lo acaecido en pos de su comprensión. Labor teórica a ser desarrollada en el próximo capítulo desde la “dialéctica negativa” de Theodoro Adorno.

6. Consideraciones finales

Nuevamente tomaré las tres categorías de análisis ya trabajadas en el cierre del anterior capítulo sobre Hegel (contradicción, enajenación e isomorfismo), para ahora ponerlas en relación de significación con la propuesta de Marx.

La **contradicción** encuentra su fundamento en relaciones socio-económicas centradas en los conceptos antagónicos de “Capital” y “Trabajo”. En Hegel, el polo dominador no se vale de una realidad técnica (Capitalismo) para ejercer su égida señorial, sino onto-antropo-social. En Marx, aquella técnica consustanciada con la modernidad occidental, y como efecto de una pretérita e inicua “acumulación originaria”, parteará la historia moderna en base a una renovada contradicción entre opresores y oprimidos cuya hegeliana “lucha a muerte” no será entre señores y siervos sino burgueses y proletarios. La esencia de tal contradicción parte del esencialismo ideológico burgués consistente en atribuir a una entidad etérea, *das Kápital*, autarquía ontológica y *arquía* axiológica frente a una “inesencial” predicación, el proletariado. Jerarquía onto-axiológica de aporética manifestación dado que a mayor riqueza y valoración de las cosas mayor pobreza y desvaloración de los hombres, disponiéndolos así para la expoliación.

Ahora bien, como en Hegel, puede también señalarse un aspecto positivo de la contradicción atinente a su superación. Como fue descrito con anterioridad, y ahora con lenguaje dialéctico, el para si de aquel en si aporético sella su trágico estigma en la sociedad mediante la polarización socio-económica y cosificación humana, sin embargo, la condición histórica del mismo indica su contingencia, y por tanto, su plausible superación. ¿Cómo? Disolviendo la contradicción Capital-Trabajo mediante una masiva acción socio-política: Revolución. ¿Cómo se arribara a tal estadio práctico? Con el recuerdo de lo humano en el hombre, esto es, suprimiendo la enajenación ínsita en los lineamientos de la

²⁹⁶ Solo a modo de adelanto del próximo capítulo (IV) diré que la transformación referida de la *cuestión social* en humana supondrá la pérdida de las esperanzas decimonónica en una subjetividad redentora, dado que es en ese mismo sujeto donde se ha enseñoreado el “extrañamiento”. La enajenación no partirá ahora (siglo XX) de lo otro de si sino que mora en si, no es un alejamiento de si sino un acercamiento a si, no indica una privación de lo otro sino una posesión que nos priva de nosotros y lo otro, no es una extroyección que nos extraña sino una introyección que nos identifica, en definitiva, no surge de la prelación de señores o burgueses sino de la “primacía del sujeto”, en palabras de Theodoro Adorno.

“economía política” burguesa que niegan la antropología monofisita marxista, consistente ésta en identificar a la “esencia humana” con la “actividad productiva”. Las relaciones capitalistas de producción atentan contra la identidad entre esencia y existencia generando así la contradicción entre el par de términos sugeridos. Su rebasamiento solo podrá alcanzarse una vez que sean “recuperadas” las fuerzas humanas “extrañadas” en la *praxis* socio-económica cotidiana, gracias a la “supresión” de la “propiedad privada” y su argamasa super-estructural.

En segundo lugar, el autor le criticará a Hegel el entender que toda “**enajenación**”²⁹⁷ supone enriquecimiento, es decir, que toda “enajenación” sea “objetivación” de un en si *eidético* que requiere, para completarse, de su necesaria “negación” en un mundo ruin e injusto a los efectos de retornar a si (“negatividad”) de manera plena y libre, pero, claro es, renunciando a los bienes del mundo por su carácter inconciliable con aquella esencia inteligible. Para Marx, dicha teología filosófica tiene la dignidad de haber reemplazado a la divinidad por la “Idea” (mérito filosófico) pero le indigna que en tal enroque lo suprasensible o esotérico oficie de fundamento y sentido de lo sensible o exotérico (demérito teológico). En su postura, aquella “enajenación” de la existencia en la esencia es contingente, y por tanto, evitable o superable a partir del enfrentamiento a las ideas y relaciones dominantes de una época como productos enajenantes dispuestos por la clase dominante para perpetuar su dominación. ¿Qué será para él, entonces, la “enajenación”? La “objetivación” no es de una esencia ideal sino de una realidad esencial: “el trabajo”. Este se “objetiva” cuando se realiza en el “producto” para luego, por causa de la “negatividad”, “retornar a la unidad” de quien fue su actor real y esencial; “el trabajador”. ¿Dónde yace el problema del periplo narrado? En su obturación. Las relaciones capitalistas de producción obturan la “realización” u “objetivación” del trabajo a partir de la pérdida del producto elaborado por el trabajador. ¿En que momento se concreto tal pérdida? En el mismo proceso de “enajenación” dado que la negación no es negada, el trabajador no se reapropia de lo trabajado, el objeto construido no es reconocido como tal por su constructor. Además del poder burgués para generar tal relación de explotación existe un segundo poder que, en complicidad con el primero, funde en la conciencia proletaria la genuflexión ante los acontecimientos narrados: “el producto”. El objeto producido al ser “enajenado” deviene

²⁹⁷ El tandem expresivo “extrañamiento”-“enajenación”, de recurrente uso en la obra de Marx, he decidido acotarlo en este apartado al segundo de los términos. Opción que se justifica no tanto por motivos de fidelidad con el texto en alemán (Marx los usa frecuentemente como sinónimos en los *Manuscritos* –ver en esta tesis p. 88, cita en nota 253-) sino más bien por cuestiones didácticas, dado que bien me permite destacar el aspecto negativo que Marx le asigna, y en simultáneo, su oposición con la noción hegeliana de “extrañamiento”. Didaxis que implicará entender al “extrañamiento” (*Entfremdung*) como una necesidad de objetivación propia de la existencia humana en su eternidad, mientras que a “enajenación” (*Entäusserung*) como un forma de objetivación contingente resultante del trabajo enajenado y productora de una ilusión de objetivación positiva, siendo la cosificación su real consecuencia junto con la extinción del carácter subjetivo de los social y su consecuente transformación en una *cuestión social*.

“extraño”, como un “poder independiente” ante su ahora dependiente productor (enajenación del objeto), y desde él se concretar con mayor fuerza la dominación no del hombre sobre el hombre sino del producto sobre su humanidad (enajenación del sujeto). Con otras palabras, se comienza con la “enajenación” del proletario con su “producto” para concluir con la “enajenación” del mismo productor con su “actividad”, resultándole ajeno no solo lo que hizo sino como lo hizo. Esta “relación del trabajador con su propia actividad”, signada por la “impotencia”, la “castración” y extravío de “su vida personal”, niega no solo su *praxis* como trabajador sino su existencia como ser viviente “pues que es la vida sino actividad”: “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”. A lo que se suma un tercer tipo de “enajenación”, a saber, la del hombre con su vida como “ser genérico”. Si como conclusión de la segunda “enajenación” se ha perdido el sentido de la vida como “actividad”, ahora extravío la condición social de su vivir al poner al “género” como mero “medio de la vida individual”, como trágica consecuencia de hacer del “genero algo ajeno al hombre” metamorfoseando así al otrora *zoon politikón* en un moderno *homo oeconomicus*. En síntesis, la enajenación laboral devenida de la contradictoria escisión capital-trabajo lo ha conducido a no reconocerse en lo otro, consigo y con los otros, como también, a degradar su “actividad vital” (trabajo) al rango de medio para satisfacer sus necesidades, haciendo de su laboriosa dignidad algo fungible en el mercado de sus pesares.

Finalmente, la estructura **isomórfica** hombre-mercancía comienza definiéndola de la siguiente forma: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce (...) El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”. La analogía con la concepción isomórfica hegeliana entre hombre y cosa queda evidenciada en la anterior cita. Puntos en común: “desvalorización” y complicidad. Sin embargo, el campo semántico de sendos conceptos obliga a una distinción. En Hegel, la “desvalorización” tiene como mentor al “señor” merced a su dominio tanto de la “realidad cósmica” como del mismo “siervo”. En Marx, la “desvalorización” del hombre es una consecuencia de la “valorización del mundo de las cosas”. Coseidad que cobra vida para hacerse de la vida de quien la vivificó. En esta particularidad radica la distinción con las cosas producidas mediante las relaciones pre-capitalistas de producción, a saber, la cosa se enseñorea de quien la elaboró. Lícito es decirlo entonces que la cosa ha devenido en “mercancía”, la que con su reflejo en el “obrero” logrará consumir el ya predecible efecto isomórfico, lo convertirá en “mercancía”. La comprensión de tales asertos alquímicos obliga a destacar el componente idolátrico ínsito en dichas relaciones. Recordemos que la

crítica de Marx no es a los dioses sino a los ídolos, cuya manifestación socio-económica se evidencia en el “fetichismo de la mercancía” explicable como la supremacía de la cosa (“mercancía”) sobre el hombre, confinando así al creador (“productor”) a la dependencia de su criatura (“producto”). Esta identidad entre el “hombre” y su “mercancía” legitimará el uso de legalidades dispuestas para los productos de manera indistinta con los productores, haciendo que, por ejemplo, la demanda regule no solo la producción de mercancía sino también de obreros. O a la inversa, el exceso de la oferta provocará no solo una reducción de las “mercancías” sino también de los “trabajadores”. En conclusión, el trabajador cuando produce es en simultaneo producido para la producción; proceso productivo y reproductivo cuyos réditos se acotan a quien gerencia el sistema de la miseria merced al sentido teleológico que logra imponer, a saber, se trabaja, vive, padece y autocosifica en reverencia y beneficio del “inerte Mammon” de aquel que se ha hecho de la posesión privada de los medios de producción: el capitalista.

“En orden a la modificación de formas e instrumentos de producción en el sentido de una inteligencia progresista —y por ello interesada en liberar los medios productivos, y por ello al servicio de la lucha de clases— ha acuñado Brecht el concepto de transformación funcional. Él es el primero que ha elevado hasta los intelectuales la exigencia de amplio alcance: no pertrechar el aparato de producción sin, en la medida de lo posible, modificarlo en un sentido socialista”.²⁹⁸

IV. ADORNO

1. La *Dialéctica negativa*

El proyecto dialéctico adorniano parte del incumplimiento, a su juicio, del programa dialéctico del idealismo absoluto hegeliano, consistente en alcanzar la disolución de la diferencia entre objeto y sujeto merced a la desaparición de éste en aquel. Extravía alcanzado, según Hegel, por la entrega de la subjetividad cognoscente al objeto conocido, esto es, a su autárquica realidad onto-histórica, lo cual permitirá concluir en un sistema que de cuenta del proceso experimentado. Adorno, adelantaba, se distancia del mentado programa dialéctico por diversas inconsistencias y en simultáneo propone un proyecto dialéctico negativo que logrará básicamente concretar lo que la dialéctica de Hegel solo logró enunciar, a saber, una auténtica enajenación en el objeto: “Si el pensamiento se enajenara de veras en la cosa, si se rigiera por ella y no por la categoría, el mismo objeto comenzaría a hablar bajo la mirada atenta del pensamiento”.²⁹⁹ Autenticidad que lo lleva a ponderar al lenguaje retórico (medio por el cual los contenidos son abiertos sin andamiajes sistémicos) como forma de superación del concepto (adicto a la subordinación del contenido al formalismo nomotético), dado que en la configuración sistemática no se expresa meramente una concepción epistémica de lo real, sino también, la ordenación propia de la *ratio* burguesa de lo social junto con la compensación simbólica de su cautiverio (construcción de un *artificium* suprasensible que reduce la libertad a mera intelección –pensamiento-) y falta de emancipación.

Presentada en lo general la propuesta adorniana partiré ahora de dos conceptos *ad hoc* a mi interés analítico sobre la mentada obra en cuestión: “Aporía” y “refuncionalización”. Podría decirse que, para nuestro tema, el primero de los términos remite a lo paradójico, mientras que el segundo a su resolución. Me valdré de ambas categorías a los fines de plantear un primer esbozo propedéutico sobre el sentido de la temática con que titulo este capítulo.

²⁹⁸ Benjamín, W; *El autor como productor*, Itaca, México 2004, p. 54

²⁹⁹ Adorno, T; *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid 2005, p. 35

En estricto sentido etimológico una *ἀπορία* (aporía) supone una inhibición o dificultad para continuar un tránsito o senda encarada. En nuestro caso puntal, la dificultad que nos ha dejado sin paso no es motriz sino de índole lógica, sustanciada en un razonamiento que se enfrenta a las contradicciones de sus propios asertos. Problemática que enfrenta la obra de Adorno y que puede ser inicialmente formulada recurriendo a su antológica negación estética: "(...) luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema (...)".³⁰⁰ Afirmación que por su temeridad intelectual se enfrenta a una embrionaria inconsistencia: "La situación del arte después de Auschwitz es aporética: su propia existencia puede ser cómplice del sufrimiento humano pero su rechazo —y el de la cultura— puede reconducir a la barbarie".³⁰¹ Lo bello artístico o poético, como manifiesto cultural, no queda exento de complicidad con lo manifestado por su convivencia silenciosa con la fealdad bárbara. Como también, su rechazo por tal inconsistencia ética puede facilitar la senda de la barbarie. Y sin embargo, el poeta sentencia que "solo la belleza salvará al mundo"³⁰². Paradoja estética que intentará disolver el filósofo de Frankfurt y que me sirve sólo de prolegómeno a lo que ahora si encararé: su dialéctica aporética.

El tratamiento de la misma obliga, primeramente, a definir el concepto de "Iluminismo". El "*Sapere aude*"³⁰³ kantiano expresa la fe laica de un atrevimiento consistente en tener "el valor de servirte de tu propia razón"³⁰⁴, haciendo de ella tanto el fundamento de la existencia como sujeto-ciudadano, como también, el de los objetos-entes en general. Este espíritu dieciochesco servirá de sentido definitivo al siglo XIX e iluminará la historia desde la categoría de "progreso". Optimismo que se traduce como propio de una época, la "época de ilustración"³⁰⁵.

Ésta historia oficial de la "Ilustración" pondera los sueños de un visionario, pero omite aquellas inconsistencias teórico-prácticas que serán denunciadas en las próximas

³⁰⁰ Adorno, T; "*La crítica de la cultura y de la sociedad*" en *Prismas*, Ariel, Barcelona 1962, p. 29

³⁰¹ Entel, A; *La Escuela de Frankfurt*, Eudeba, Bs. As. 2005, p. 196

³⁰² Dostoyevski, F; *El idiota*, Alianza, Madrid 2005, p. 45

³⁰³ "Atrévete a saber" (*), exigencia que define el espíritu emancipador de la Ilustración dieciochesca y que encuentra en Kant a uno de sus máximos representantes.

(*) La frase fue escrita por Horacio en el siglo I a.c. (*Epistularum, liber primus*, Epistola II, Verso 40, en Horacio; *Obras completas. Epístolas*, Planeta, España 1992, p. 271**), y pertenece a una carta que el mismo envió a su amigo *Lellio*. Tiene muchas traducciones pero, en el contexto de la carta (en la cual habla sobre los múltiples mecanismos que *Odiseo*, en su regreso de *Troya*, usó para superar todas las pruebas con que se enfrentó) se puede entender como "tener el valor de usar tu habilidad para pensar". Otros la traducen como "atreverse a pensar". Paradójicamente, la elección hecha por Kant de tal expresión latina como lema de la "Ilustración", parece adelantarse a la utilización que hará Adorno de la figura del héroe itaquense como génesis de la misma racionalidad ilustrada, claro es, desde una perspectiva crítica de la misma.

(**) *Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude* (El que empieza algo ya tiene conseguida la mitad: atrévete a ser sabio; empieza ya).

³⁰⁴ Kant, I; "Respuesta a la pregunta ¿Que es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1995, p. 25

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 34

centurias (XIX y XX). Tal vez Rousseau fue uno de los primeros en dar a su pluma un sentido crítico de su época, como lo atestigua su *Discurso sobre las artes y las ciencias*. Sin embargo, Horkheimer y Adorno serán los que, desde reminiscencias nietzscheanas, recuperarán aquel discurso decimonónico contra la vacuidad de la razón como soporte y destino del hombre.

¿Qué es la “Ilustración”, según Horkheimer y Adorno? Un proceso histórico cuya semántica definitiva solo puede ser asida desde un abordaje dialéctico. Dialecticidad que péndula en una ambigüedad fundamental: la potencialidad bárbara de la civilidad que proclama. Potencia que demanda una crítica de la razón ilustrada, donde la misma “Ilustración” sea el blanco de sus saetas. La coyuntura de la obra donde se vertiera tal crítica, *Dialéctica de la Ilustración*³⁰⁶ -1944-, hace evidente la inferencia de no solo estar, la época, muy lejos de la emancipación del hombre en el “reino de (todos) los fines”^{307/ 308} sino, muy por el contrario, estar cayendo en un “nuevo género de barbarie”³⁰⁹ que patentiza la “autodestrucción de la ilustración”³¹⁰. Ésta es la aporía central del escrito y que puede ser expresada según la siguiente doble tesis: “El mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología”³¹¹. Nuevamente; ¿Qué es la ilustración? El intento del hombre por liberarse del temor y erigirse en señor. Proyecto que entraña el dominio de la naturaleza a partir de su reducción a “pura materia o sustrato de dominio”³¹², disponiéndola así para la solicitud volitiva del poder humano. La *mimesis* es desplazada por un principio lógico; identidad. Ésta última expresa el sentido que anima la dominación, la disolución de la diferencia fagocitando lo desconocido. La necesidad de dominio deja de ser acotada a una clase o época histórica, para pasar a significar la característica definitoria de la “civilización europea”, por lo que su presencia es postulada como existente desde la conciencia mítica

³⁰⁷ Kant, I; *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Encuentro, Madrid 2003, p. 74.

³⁰⁸ En este reino moral existe una posibilidad dual de ser. Dualismo estructural cuya realidad radica en la convivencia de dos mundanidades, la del “ser” y la del “deber ser”, la de las “cosas” y la de las “personas”, en un mismo micro cosmos social, permitiendo discriminar entre dos ordenes de valores; relativos y absolutos. Para los hombres en dicho reino “(...) no rige ya el precio de las cosas que solamente sirven como medios para otro fin que se tiende a alcanzar y cuyo valor surge y consiste exclusivamente en este carácter indirecto, sino la dignidad que cada sujeto se atribuye a sí mismo por el hecho de concebirse como autor de su determinación de voluntad individual y general al mismo tiempo. Claro está que con ello, al enfocar otro orden completamente distinto que no es el de lo empírico-fenoménico, parece que nos situamos de nuevo bajo el conjuro de la metafísica: pero esta metafísica no radica en un nuevo concepto de cosa que se enfrente y se contraponga al concepto del objeto de la experiencia, en la afirmación de una sustancialidad ‘interior a la naturaleza’, sino pura y exclusivamente en aquella certeza fundamental que nos infunde la conciencia de la ley ética, como conciencia de la libertad”. Cassirer, E; *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1993, pp. 293-294

³⁰⁹ Horkheimer, M y Adorno, T; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998, p. 51

³¹⁰ *Ibid.*, p. 52

³¹¹ *Ibid.*, p. 56

³¹² *Ibid.*, p. 65

antigua: “los mitos que caen víctimas de la ilustración eran ya producto de ésta”.³¹³ Los mitos buscaban “narrar, nombrar, contar el origen”³¹⁴, es decir, explicar, controlar, doblar, reduciendo la realidad natural a doctrina o racionalidad abstractiva.

En conclusión, el decurso de la ilustración, en la historia europea, es un proceso de “desencantamiento del mundo”³¹⁵. El mismo supone la reducción de la realidad a la égida de un sujeto dominador y disolvente de la singularidad. La “aporía” consiste en que las promesas emancipatorias que sirvieron de *leitmotiv* a su briosidad transhistórica condujo a un proceso de alineación y cosificación, eliminando así todo sentido que trascienda la facticidad dada. De esta forma, la reducción ilustrada redujo a la misma Ilustración, abriendo así las puertas troyanas de la necesidad y coerción mítica, categorías de las que pretendía liberar al hombre.

Queda por tratar el segundo término propuesto en el encabezado de este capítulo; “refuncionalización”. Una plausible y angustiante pregunta puede ser formulada tras la anterior explicitación de la encrucijada aporética a la que conduce la Ilustración; ¿Qué legitimidad tiene postular o bregar por una sociedad mejor, esto es, libre, humanizada y justa, si la mecánica del enmascaramiento ínsito en la *ratio* ilustrada-instrumental todo lo disuelve y cosifica? ¿Si la misma renuncia a la naturaleza e ingreso en un “nuevo género de barbarie” es connatural al pensamiento dialéctico-conceptual, es decir, a la razón

³¹³ Ibid., p. 63

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Ibid., p. 59. La expresión “desencantamiento del mundo” es tematizada, en sentido filosófico, por Max Weber (el cual la toma de Friedrich Schiller*) en los siguientes términos: “La unión de virtuosos religiosos en una secta ascética activa, realiza enteramente dos objetivos: el desencantamiento del mundo y la obstrucción del camino de salvación mediante una evasión del mundo. El camino de salvación deja de ser una “evasión contemplativa del mundo” y deviene un “trabajo en este mundo”, ascético y activo”. (**)
(...) “La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento, empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está significativa y éticamente dirigido en alguna dirección”. (***)
Conceptos que permiten reflejar cómo los procesos de racionalización técnica de las sociedades occidentales quedan vacíos de sentido para los miembros de una nación. Los categóricos imperativos de competitividad y legalidad, fomentados desde el mundo económico y público-estatal, conducen a los ciudadanos a un individualismo egocéntrico y a la despersonalización de las relaciones humanas. Weber, M; *Sociología de la religión*, Colofón, México 1999 (**). p. 39 (***) p. 95

(*) Un poema filosófico de Schiller permite comprender el sentido del término “desencantamiento del mundo” (“*Entzauberung der welt*”). El nombre del poema es “Los Dioses de Grecia” y en una de sus partes expresa con angustiante nostalgia la pérdida que entraña el “desencanto”; “Hermoso mundo, ¿Dónde estas? ¡Vuelve, / amable apogeo de la naturaleza! / Ay, solo en el país encantado de la poesía / habita aun tu huella fabulosa. / El campo despoblado se entristece, / ninguna divinidad se ofrece a mi mirada, / de aquella imagen calida de vida / sólo quedan las sombras”. Schiller, F; *Poesía filosófica*, Hiperion, Madrid 1994 Pag. 21. “Mundo”, “naturaleza”, “diversidad”, “vida” temáticas todas víctimas del proceso de racionalización moderno (“desencantamiento”) y que tiene a la “no-identico”, en términos de “Dialéctica negativa”, como principal blanco de la victimaria “identidad”.

misma, como se puede enmendar su potencial autodestructivo desde sus mismos conceptos?

La crítica radical de la Razón al estilo de Schopenhauer o Nietzsche, junto con su consecuente radical negación, como también, la opción de la *Lebensphilosophie* donde la “experiencia vivida” (*Erlebnis*) goza de primacía ontológica y epistemológica sobre la reflexión filosófica³¹⁶ (la precedencia de la existencia-vida sobre la esencia-concepto como principio básico de toda filosofía existencialista), no conformarán la argamasa de la propuesta superadora adorniana.

De ahí que el término “refuncionalización” permita sumar un indicio esclarecedor de su intencionalidad resolutiva, ante el sortilegio en el que se ve sumida tras la mentada “aporía”. La génesis del concepto nos conduce a Bertold Brecht. En el primer tercio del siglo XX, el Partido Comunista alemán consideraba al arte moderno como una gris manifestación de la decadencia del cosmos ideológico burgués, por lo que su desprecio como sendero revolucionario era total. A contrapelo de tal mirada, Brecht (y su círculo berlinés³¹⁷ integrado por varios comunistas extra-partidarios) consideraba que “(...) las nuevas técnicas estéticas podían ser ‘remodeladas’ (*umfunktioniert*), transformadas dialécticamente de herramientas burguesas en herramientas proletarias que pudieran provocar una conciencia crítica de la naturaleza de la sociedad burguesa”.³¹⁸ En furibunda oposición al “teatro clásico” (aristotélico), su posición artística centraba sus premisas en una concepción “dialéctica del teatro” (épico), la cual parte de una noción antropológica situada e histórica, representando al hombre por su carácter histórico y en contraste con otras épocas. El délfico autoconocimiento es mediado por lo social en relación con el carácter contradictorio y conflictivo de la existencia humana. La soberanía del *cógito* es conmovida por las condiciones materiales y socio-culturales devenidas en *arkhé* de toda *ratio*. En palabras de Benjamin:

“El teatro épico pone en cuestión el carácter recreativo del teatro, conmociona su vigencia social al quitarle su función en el orden capitalista”³¹⁹ (...) “Comprobar que

³¹⁶ Concepción cimentada en la filosofía de Simmel y que será prematuramente criticada por Adorno (mas allá de la influencia de aquel autor sobre su pensamiento); “(...) esa filosofía de la vida de Simmel orientada psicológicamente y con un tono irracionalista, ha mantenido el contacto con la realidad de la que trata, claro, pero ha perdido a cambio todo derecho a dar sentido a una empiria acuciante, y se ha resignado a un concepto naturalista de lo viviente, ciego y aún sin esclarecer, al que trata en vano de elevar a una aparente y nada clara trascendencia del plus-de-vida”. Adorno, T; *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona 1991, p. 72

³¹⁷ Desde 1927, comenta Buck Morss (referencia en la siguiente nota -318-, p. 60), Adorno permanecerá mucho tiempo en dicha ciudad, donde no solo frecuentará a su futura esposa (Gretel Karplus) sino que se rodeará de un grupo de intelectuales entre los que se destacan los siguientes nombres: Walter Benjamín, Siegfried Kracauer, Ernst Bloch, Otto Klemperer, Moholy-Nagy, y de modo importante, a Bertolt Brecht y sus amigos, los compositores Hanns Eisler y Kurt Weill, junto con su esposa, la actriz Lotte Lenya.

³¹⁸ Buck Morss, S; *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, Madrid 1981, p. 61

³¹⁹ Benjamin, W; *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Bs. As. 1998, p. 25

la escena es una institución moral se justifica en vistas únicamente de un teatro que no solo procura conocimientos, sino que los produce”³²⁰

Toda esta inversión del sentido funcional de lo teatral llevada adelante por Brecht sedimentará en Adorno una perspectiva “refuncionalizadora”, ya no del arte escénico sino de la teoría social: “La teoría (marxista) de la sociedad ha surgido de la filosofía, si bien, al mismo tiempo, trata de hacer funcionar al revés (“refuncionalizar”) las cuestiones que ésta plantea, determinando la sociedad como el sustrato que la filosofía tradicional llamaba entidades eternas o espíritu”³²¹. Inversión onto-genealógica que servirá de guía programática para el núcleo académico frankfurtiano: “Para la ‘teoría crítica’ del Instituto de Frankfurt bajo la dirección de Horkheimer, era central la creencia de que los métodos teóricos burgueses, ‘como un instrumento material de producción’, podían refuncionalizarse en herramientas liberadoras”.³²² Con palabras de Benjamin, en empatía tanto teórica como ideológica con Brecht, se podría resumir lo planteado en los siguientes términos:

“En orden a la modificación de formas e instrumentos de producción en el sentido de una inteligencia progresista —y por ello interesada en liberar los medios productivos, y por ello al servicio de la lucha de clases— ha acuñado Brecht el concepto de transformación funcional. El es el primero que ha elevado hasta los intelectuales la exigencia de amplio alcance: no pertrechar el aparato de producción sin, en la medida de lo posible, modificarlo en un sentido socialista”.³²³

Como conclusión general, la denuncia “aporética” contra la Ilustración no conduce a la condena de su *organon*, la *ratio*, al confinamiento perpetuo tras la revelación de su criminalidad, sino a su redentora “refuncionalización” a los fines de sumir su barbarie histórica en el “nunca mas” al que conducirá la conciencia del recuerdo crítico de su pasado. Podría sostenerse entonces que las lúgubres conclusiones arribadas en *Dialéctica de la Ilustración* le sirvieron a Adorno de incentivo para reconstruir la razón desde su negación crítica en *Dialéctica negativa*:^{324 / 325 / 326}

³²⁰ Ibid., p. 26

³²¹ Adorno, T., Horkheimer, M; *Sociológica*, Taurus, Madrid 1966, p. 213

³²² Buck Morss, S; op. cit., pp. 86-87

³²³ Benjamín, W; *El autor...*, p. 54

³²⁴ Existe toda una línea de continuidad entre los ensayos escritos por Adorno para *Dialéctica de la Ilustración* (el Excurso I, “Odiseo o mito e iluminismo” y “La industria cultural. Iluminismo como engaño de masas”) y la primera parte de *Dialéctica negativa* (“La necesidad ontológica” y “Ser y existencia”).

³²⁵ “Dialéctica negativa: ésta era una nueva denominación para el antiguo programa de Adorno de la liberación filosófica, para la concepción de una ‘dialéctica intermitente’ que ya había sido enfatizada en el libro sobre Kierkegaard, en la cual el recurso de la verdad transubjetiva se opone a la dominación total mítica del sujeto espontáneo. Dialéctica negativa: esta era la lógica del desmoronamiento del espíritu despótico y el órgano de la que ya en el libro sobre Kierkegaard se llamaba trascendencia de la nostalgia’. Ella trabaja para el final del pensamiento unitario y de la propia función correctiva”. Wiggershaus, R; *La Escuela de Fráncfort*, FCE, México 2010, p. 749

“(…) aquí Adorno retoma y desarrolla la crítica racional a la realidad social realizada con anterioridad, pero yendo un paso más adelante, puesto que ahora, además de denunciar el concepto de razón imperante que ha propiciado una irracionalidad manifiesta, va a asentar los principios para una nueva racionalidad de carácter crítico, dialéctico y negativo”.³²⁷

Podría decirse, tras lo proferido, que con tal intento teórico Adorno retoma el espíritu crítico del materialismo dialéctico de Marx y Engels, ya que ambos pensadores advirtieron y criticaron la cosificación antropológica y explotación social del hombre por el hombre a partir del advenimiento de la racionalidad capitalista. Y sin embargo, es en las “constelaciones” socio-históricas, que dicha racionalidad ha producido, donde los mismos autores ven los elementos o posibilidades teórico-prácticas para dar una resolución definitiva a la *cuestión social*, a partir de la emancipación humana en una sociedad sin opresores ni oprimidos. Proyecto redentor que Adorno aplaudirá en sus fines no en sus medios, dado que los senderos clásicos de la emancipación se hallan viciados, en su mundo contemporáneo, por una “falsa *praxis*” que no solo condena a la impotencia toda acción anti-sistémica, sino también, hace del mismo “activismo” revolucionario un nutriente del mismo sistema que pretende derrocar. De ahí que solo una dialéctica no positiva, esto es, negativa, pueda enmendar el yerro devenido de una racionalidad dispuesta para la dominación.

2. Dicotomías dialécticas

En esta sección me propongo situar en relación de oposición conceptual dos concepciones dialécticas, la hegeliana y la adorniana, al simple fin de no solo diferenciarlas sino obtener a partir de su dicotómica ordenación una definición específica de la “Dialéctica negativa”.

Platón *dixit*:

“Ahora, dividiendo en dos al género propuesto, intentemos avanzar nuevamente siempre según la parte derecha del segmento, conservando lo que se comunique

³²⁶ Crítica, negación y dialéctica son ideas fundamentales en el pensamiento de Adorno y, en general, en toda la Escuela de Fráncfort. Desde un principio ésta definió su tarea como una reflexión crítica sobre la sociedad y el concepto de razón dado en ella, para poner así al descubierto sus carencias y contradicciones, tal como lo muestran las siguientes palabras de Max Horkheimer y que sirven de prólogo a la obra de Martin Jay sobre la Escuela de Frankfurt: “Un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente”.

Jay, M; *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social. (1923-1950)*, Taurus, Madrid 1989, p. 9

³²⁷ Wellmer, A; *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid 1993, p. 138

con el sofista, hasta que llegemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza propia para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximas por su origen a este tipo de método”.³²⁸

Acompañando el espíritu metodológico platónico dividiré en dos el “género propuesto”, la dialéctica, a los fines de diferenciar la perspectiva dialéctica de Adorno con la que en este caso le tocará ocupar el lugar del sofista, Hegel, “hasta que llegemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común” con la *Dialéctica negativa*. De esta manera no solo se alcanzará una distinción sino también una definición del modelo dialéctico en consideración. Motiva tal puja conceptual el hecho de haber construido Adorno su edificio dialéctico en los basurales despreciados por Hegel, donde justamente el universal, temeroso de su seguridad epistémica, no osará deambular:

“Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. Su tema serían las cualidades por ella degradadas, en cuanto contingentes, a *quantité négligeable*”.³²⁹

El “Concepto” hegeliano, por ejemplo, en el silogismo dialéctico de la *Enciclopedia*, parte de la pura abstracción del “Ser” hasta alcanzar en la “Idea Absoluta” una completitud vacua, un pensamiento esquelético de la totalidad sin carnalidad, de ahí su negación en la “Naturaleza” y reconciliación en el “Espíritu”, el cual encuentra en la “Filosofía”, como “Concepto” en-si para-si, aquella totalidad³³⁰ comprensiva que conformó la añoranza de

³²⁸ Platón; *Sofista*. 264e -265a

³²⁹ Adorno, T; *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 2005, p. 19

³³⁰ Mucho antes que Adorno, Marx cuestionó la “totalidad” hegeliana por su carencia de realidad efectiva, o peor aun, por su ceguera ontológica ante la *cuestión social* como motor del pensamiento: “Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica. Dicho de otro modo, se convierte en una condición social, asociada a una forma histórica particular de sociedad. La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases. La totalidad dialéctica también incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social. En el proceso de la sociedad de clases, esta reproducción asume varias formas en los diferentes niveles de su desarrollo, las cuales constituyen el marco de todos los conceptos dialécticos”. (*) La negatividad (relación contradictoria entre capital y trabajo) que subyace en el sistema de estratificación social capitalista conforma el núcleo de la totalidad marxista. La contradicción pierde su fuerza especulativa como atributo del “Ser” *eidético* y gana en virulencia práctica como manifestación del antagonismo social. Continuando a Marx, “la ‘totalidad’ que Adorno

todo el sistema; “Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad acreditada en el contenido concreto como realidad efectiva suya”..³³¹ El despliegue descripto anuda, tras su consecución, el final con el principio en la figura lógica de la identidad abstracta merced a la “astucia” despreciativa de lo no idéntico o particular. Adorno, en furibunda oposición a tal onto-metodología afirmará que “Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto”..³³² Los derrotados de la historia, los que no quepan en las categorías del poder, en definitiva, lo irreductible a la unidad expresa un sentido acallado que debe ser oído en sus lamentos para que desde su balbuceo agonizante se vivifique un auténtico pensamiento conceptual.

Como enuncié en el primer párrafo de este capítulo, expondré dicotómicamente ambos modelos dialécticos a los efectos de sumar claridad a lo que hasta ahora solo he esbozado, comenzando, en cada dualidad a proponer, con la postura del “sofista” berlines para luego “despojar” a su tesis de lo que tenga en común con la del frankfurtiano. Lícito es aclarar que lo que referiré sobre Hegel será siempre desde la lectura que hace Adorno de su filosofía, sin entrar en la polémica sobre la pertinencia o no de su labor como exégeta del primero.

Dialéctica cerrada / Dialéctica abierta: Hegel entiende a la “dialéctica” como un método cuya forma lógica es independiente de la objetualidad con la que entra en relación no solo gnoseológica (comprensiva) sino ontológica (fundamento). Es por ello que el pensamiento dialéctico no solo organiza a la cosa (objeto relativo) sino también a si mismo (sujeto absoluto) desde la identidad con lo que se pretende truncamente como otredad, mediante la fagocitación ínsita en cada conciliación. Todo lo cual permite vislumbrar el carácter supra-metodológico de la dialéctica al asumirla como la realidad misma, lo cual supone sumir la contradicción entre el concepto y la cosa en la contingencia que prepara la necesaria identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto. Para Adorno la dialéctica no es un método, dado que su forma lógica es dependiente del objeto, mas aun, es la cosa la que origina el pensamiento dialéctico a partir de contradicciones inconciliables ante cualquier intento de unidad conceptual. La confrontación, lejos de mostrarse contingente, evidencia el necesario estilo relacional entre el concepto y la cosa otorgando al movimiento dialéctico, otrora redentor, un carácter irredento consistente en negar toda identidad. Falsedad identitaria cuyo heurístico sofisma, identidad en la

pensaba no era la del sistema metafísico cerrado de Hegel, sino la significación marxiana de la estructura socioeconómica de relaciones que caracterizaba al orden burgués”. (**)

(*) Ver Marcuse, H; *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona 1994, pp. 306-307

(**) Ver Buck Morss, S; op. cit., p. 159

³³¹ Hegel, G. W. F; *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid 2005, § 574, § 602.

³³² Adorno, T; *Dialéctica negativa*, p. 19

diferencia, será impugnado por la contradictoria veracidad que sentencia la diferencia en la diferencia de cada concepto con su objeto.

Por otro lado, la dialéctica hegeliana es tan “cerrada” como los claustros desde donde el filósofo impartía sus lecciones sobre el curso de la “Idea”, es decir, se constriñe al presente escindiéndose de toda realidad y limitándose a contemplar estáticamente su deambular pretérito:

“Si debe estar efectivamente cerrado, no tolerar nada fuera de su jurisdicción, por más dinámicamente que se lo conciba, el sistema se hace, en cuanto infinitud positiva, finito, estático, que se sustente a sí mismo de este modo, por lo cual Hegel celebraba el suyo, lo paraliza. Dicho burdamente, los sistemas cerrados tienen que estar acabados”.³³³

Trascendentalismo epistémico cuyo único rebose es su esterilidad tanto comprensiva como práctica, dado que el abordaje externo de sus conceptos cierran el objeto al encuentro de lo “no idéntico” que lo define y dinamiza. Y a su vez, el mentado cierre dialéctico excede el ámbito del conocimiento para erigirse en cerrojo social bajo la figura teórica del “sistema”, cuya *praxis* real encuentra en la burocracia su más grisácea plasmación. El idealismo, al absolutizar el pensamiento, volatiliza todo contenido en pensamiento y, de este modo, absolutiza también al sujeto. Pero lo que se mueve en un sentido sistemático es el mundo burocratizado, no el sujeto. De ahí que la configuración sistemática³³⁴ de la sociedad termine oprimiendo a la subjetividad en nombre de la cual se justifica sí misma:

“Si, en cuanto sistema cerrado y por tanto irreconciliado con los sujetos, la sociedad fuese examinada por dentro, sería demasiado dolorosa para los sujetos siempre y cuando éstos sigan existiendo de algún modo. El presunto existencial de la angustia es la claustrofobia de la sociedad convertida en sistema”.³³⁵

Una dialéctica “abierta”, en cambio, rehúye de quietudes académicas parapetadas en un presente contemplativo para dejarse tentar por la contingencia inconmensurable de

³³³ Ibid., p. 36

³³⁴ “(...) Adorno sostiene que, cuando se completa la totalidad como sistema, no existe la diferencia entre primera y segunda naturaleza. La segunda naturaleza (que ha operado hasta entonces negando lo distinto de sí misma e incorporándolo a ella) ocupa el lugar de la primera” (*); “Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible recordar el ser-devenido de la trama; tanto más irresistible la apariencia de naturaleza. Con el distanciamiento de la historia de la humanidad con respecto a la naturaleza, esa apariencia se refuerza: la naturaleza se convierte en símil irresistible de la cautividad”. (**). “Dado su carácter totalizador, los sujetos que logren consagrarse serán los que hablen el lenguaje de esta otra naturaleza. La capacidad de adaptarse automáticamente a sus dictados se convertirá en criterio de habilidad y competencia. Si se permiten las excepciones al estilo es porque ellas confirman la regla”. (***)

(*) Ver Schwarzbock, S; *Adorno y lo político*, Prometeo, Bs. As. 2008, p. 226

(**) Ver Adorno, T; op. cit. Pag. 328-329

(***) Ver Schwarzbock, S; Idem.

³³⁵ Adorno, T; op. cit., p. 33

un futuro tan disímil como singular. Sus conceptos inmanentes solo pueden nutrirse de sentido a partir de la penetración *epistémica* de la realidad que los asalta con su irreductible especificidad, fertilizando así la filosofía desde conceptos que abren los objetos en pos de la mostración de su no identidad. Podría sostenerse que la apertura de la dialéctica pregonada por Adorno retoma el proyecto hegeliano consistente en dotar a la filosofía del contenido perdido por el apriorismo kantiano, y de esta manera, poder pensar contenidos y no contentarse con el mero análisis de formas vacuas. Proyecto sustentado en la presuposición hegeliana de que el sujeto puede entregarse al objeto para, dialécticamente, reencontrarse en la misma objetualidad. Actitud filosófica valorada por Adorno ya que “(...) apunta contra el idealismo una verdad sobre el modo de comportamiento del sujeto pensante: realmente tiene que ‘contemplar’ el objeto porque él no crea el objeto y la máxima del conocimiento es ayudarle”.³³⁶ Y sin embargo, la aludida entrega al objeto fue viciada por la libertad subjetiva, esto es, por una concepción de la subjetividad como demiurgo de la objetividad merced a su soberana autonomía, sin advertir que el mismo concepto de libertad autónoma es una quimera producida por la heteronomía social. En definitiva, la dialéctica hegeliana, que se proponía dismantelar al sujeto para perderse en el objeto, terminó encerrándose en el entramado sistemático de los conceptos y afirmando la prioridad del sujeto como aquel que impone a la realidad su sentido. De este modo, al hacer que la dialéctica culmine en el mismo principio que estaba presupuesto desde el comienzo, Hegel la cierra sobre sí misma y la convierte en ontología³³⁷.

Prioridad del sujeto / Prioridad del objeto: El idealismo trascendental kantiano postula al objeto como una construcción unilateral, desde el punto de vista gnoseológico, del sujeto. Los cinceles categoriales (“conceptos puros del entendimiento”) con que se esculpe la objetividad, por su carácter apriorístico, son estructuralmente independientes de toda mediación con las “intuiciones empíricas”, aunque, ciertos es, gnoseologicamente son necesarias (las “intuiciones empíricas”) para ofrendar contenido al continente conceptual: “Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos)”.³³⁸ Con Hegel, aquella unilateralidad cognitiva es criticada y trocada por una bilateralidad ontológica. En su intento por recuperar el momento objetivo dinamizará la relación sujeto-objeto a partir de la dualización del carácter constructivo. El sujeto construye el objeto y éste a la subjetividad. Relación co-constitutiva vertebrada por una cadena de mediaciones que conducen, en el enfoque fenomenológico, a una unidad sintética superior, donde el objeto agota su estatus óntico de otredad al devenir idéntico a

³³⁶ Idem.

³³⁷ Estos últimos comentarios, como también la lógica expositiva de este artículo, son deudores de las excelentes clases dadas por la Dra. Silvia Schwarzbock sobre la *Dialéctica negativa* en Adorno en la materia que sobre la *Escuela de Fráncfort* la docente impartió en la *Maestría en Ciencias sociales y Humanidades* (UNQui).

³³⁸ Kant, I; *Crítica de la Razón pura*, Taurus, Madrid 2005, p. 62

su inicial opuesto, el sujeto, alcanzando así la verdad como totalidad orgánica de relaciones dialécticas: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”³³⁹. Concepción que no solo cierra la tradición idealista germana sino que mejor representa el mote acusativo, proferido por Adorno, del primado subjetivo como introito a la tragedia filosófica y humana:

“El filosofar de Hegel sobre contenidos tuvo como fundamento y resultado la primacía del sujeto o, según la famosa formulación de la consideración inicial de la Lógica, ‘la identidad de identidad y no-identidad’. (...) Si el concepto de dialéctica idealistamente adquirido no alberga experiencias que, en contra del énfasis hegeliano, sean independientes del aparejo idealista, a la filosofía le resulta inevitable una renuncia que rechace el examen de contenidos, se limite a la metodología de las ciencias, considere a ésta la filosofía y virtualmente se suprima”.³⁴⁰

Como corolario cognitivo, el “pensamiento identificador” queda unido a la dialéctica sujeto-objeto (y por ende a la dialéctica histórica de la Ilustración) mediante la identificación de lo no-idéntico con la identidad, del objeto con el sujeto. Y como secuela humana, la negatividad enmarañada en el “pensamiento identificador” conduce a la reificación del hombre. ¿Cómo? Lo cosificado por la identificación, el objeto, cosifica al cosificador, el sujeto. “La identidad se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación en la que el objeto al que tiene que orientarse el sujeto devuelve a éste lo que el sujeto le infligió”.³⁴¹ La presunta dialéctica co-constitutiva devela toda su potencialidad co-cosificadora, como también, la doble faz negativa de su hegemonía: “ideología” y “dominio”. La identificación es dominio, más aún, el pensamiento identificador es reificación e ideología. En él se produce la cosificación del sujeto individual que ha de renunciar a su autonomía, sometiéndose a una sociedad falsa (con apariencia de verdadera), donde el dominio se hace universal, donde toda diferencia queda reintegrada y recuperada en algún aspecto particular de la identidad general del sistema social. En términos de Dialéctica de la Ilustración:

“El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas”.^{342 / 343}

³³⁹ Hegel, G. W. F; *Fenomenología...*, p. 16

³⁴⁰ Adorno, T; op. cit., p. 19

³⁴¹ Ibid. Pag. 144

³⁴² Horkheimer, M y Adorno, T; *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 81

En palabras de Dialéctica negativa:

“Reificación y consciencia reificada produjeron, junto con el despegue de las ciencias naturales, también el potencial de un mundo sin defecto; ya antes era lo cósicamente deshumanizado condición de humanidad; al menos ésta acompañó a figuras cóscicas de la consciencia, mientras que la indiferencia por las cosas que son apreciadas como puros medios y reducidas al sujeto contribuyó a liquidar la humanidad. En lo cóscico se hallan compenetradas ambas cosas, lo no-idéntico del objeto y el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción, a su propio, para ellos desconocido, contexto funcional”.³⁴⁴

Solo un enroque de prioridades podrá otorgar a la dialéctica el contenido, vida y libertad perdidos bajo la abstractiva égida del pensamiento identificador. Demanda copernicana cuya titulación no será otra que la de la “prioridad del objeto”.³⁴⁵ La misma parte de un debate crítico sobre cual debe ser el contenido del pensar dialéctico. A tal respecto podrá sostenerse que el modelo del primado subjetivo halló en la “identidad” entre principio y final el contenido de su quehacer intelectual. En clara dicotomía, la primacía del objeto albergará como materia prima la “resistencia”³⁴⁶ de lo otro a la mentada “identidad”: “(...) de ahí su fuerza. En ella hay también un sujeto en la medida en que la hegemonía real de éste produce las contradicciones, pero éstas se han filtrado en el objeto. Achacar la dialéctica puramente al sujeto, suprimir la contradicción, por así decir,

³⁴³ “Aquí ya se hace clara la conexión interna entre lo que Lukács llamaba ‘reificación’ y la difusión del modo de pensar de las ciencias de la naturaleza: al tornarse los seres humanos, junto a la Naturaleza viva y los procesos de la vida social, en objetos de descripciones y explicaciones al modo de las ciencias de la naturaleza (cuantificador, causal, funcional), se ven equiparados así, tanto en su autocomprensión como en sus relaciones sociales, a cosas, es decir a los objetos del físico”.

Wellmer, A; op. cit., p. 141

³⁴⁴ Adorno, T; op. cit., pp. 181-182

³⁴⁵ Dos tipos de “primacía” Adorno plantea, la que se alcanzará en un estadio futuro (positiva) y la que preparará su advenimiento (negativa): “La primacía del objeto en el sentido positivo significaba: apertura del sujeto diferenciante para el objeto percibido en la diferenciación cualitativa. La primacía del objeto en el sentido negativo significaba: dominación de las fuerzas sociales independizadas sobre los individuos sin poder alguno, el estado de la sociedad con la carencia de un sujeto social total. Donde existiera la primacía del objeto en el sentido positivo, existiría también un ‘plus de sujeto’. Del objeto se podía pensar que el sujeto se eliminará. Pero de la primacía del objeto en un sentido enfático solamente podía hablarse donde había la libertad de un sujeto, con respecto al objeto y donde este sujeto que percibía en forma diferenciada no se ocupaba del objeto ni por compasión ni obligatoriamente, ni de manera sumisa ni astuta, sino que se entregaba al objeto y se convertía en órgano de la fusión, de la capacidad de reacción mimética y disciplina conceptual”.

Wiggershaus, R; op. cit., pp. 751-752

³⁴⁶ “La dialéctica (desarrollada en Hegel en el marco del sistema idealista, y utilizada como principio del filosofar con contenido) contenía la experiencia de la resistencia del objeto contra el sujeto, de lo no idéntico contra la identidad. En opinión de Adorno, esto no solamente permitía, sino que prácticamente exigía una dialéctica de una filosofía de lo no idéntico, antisistémica. (...) Pero no solamente se inclinaba hacia la dialéctica lo que en cierto modo oponía resistencia desde abajo. Hacia la dialéctica se inclinaban también los supuestamente primeros conceptos filosóficos, los más altos principios. Precisamente en su pretensión de totalidad fracasaron”. Ibid. Pag. 750

por sí mismo, suprime también la dialéctica, al ampliarla hasta convertirla en la totalidad”.³⁴⁷ La circularidad totalizante, que como condición de posibilidad del “sistema” gobernó todo los sentidos, es destronada, tras el cambio de predominio en favor del objeto, por la especificidad particularizante nacida de la “resistencia” a la identidad, es decir, lo “no-idéntico”³⁴⁸. ¿Qué puede proferirse de la particularidad no-idéntica? Prácticamente todo lo que fue despreciado por el pensamiento identificador y que ahora sirve de parapeto contra él: individualidad, singularidad, excepción, diferencia, concreción, contingencia. Todos estos conceptos reniegan del “Concepto” de manera conceptual. Es decir, el lenguaje no le es vedado a su realidad ya que Adorno no destierra a la racionalidad en su crítica a la razón identificadora. De esta forma niega a los que niegan a lo no-idéntico el abrigo conceptual por consideraciones vitalistas que lo definen como irracional e irreductible a toda *ratio*.³⁴⁹ Desde la perspectiva de su relación con el objeto, el sujeto de la primacía objetiva no construye-cosifica el objeto (el que luego devolverá la gentileza) sino que se abandona a él borrando su condición de reflejo de sí para pasar a inscribirse en el objeto como una realidad acontecida y no puesta. Metodológicamente expresado, Adorno propone ir al encuentro del universal ínsito en el particular y no añadido a éste merced a un trascendentalismo identificador. Su peculiar inductivismo³⁵⁰ pretende recuperar la preeminencia de la partícula-objeto en desmedro del deductivismo clasificador, afecto por principio al rigorismo nomotético. Sin embargo, el universal al que se arriba no se haya tras el sumario catalogo de particularidades ponderadas en lo que de tienen en común, sino desde el buceo singular e irreductible del objeto en consideración. Es en el “detalle” donde el universal mora y debe ser captado, sin paradigmas, normas o *adaequatio* que reduzcan el árbol al bosque, pero advirtiendo como lo boscoso anida en el pecíolo de una de sus hojas; “La exigencia filosófica de sumergirse en el detalle, la cual no se deja guiar desde arriba por ninguna filosofía, por intenciones infiltradas en ella, ya se hallaba en Hegel”.³⁵¹ Sin embargo, será Benjamin quien, desde su prisma microscópico³⁵²,

³⁴⁷ Adorno, T; op. cit., p. 155

³⁴⁸ “Si los ensayos de *‘Ideologiekritik’* del Instituto exponían la falsedad de la identidad (de la pretensión hegeliana de la racionalidad de lo real), Adorno afirmaba la posición inversa, la no-identidad, era el lugar de la verdad”. Buck Morss, S; op. cit., p. 168

³⁴⁹ Ver nota 315 y comentarios del párrafo al que alude.

³⁵⁰ “El método era descrito como ‘inductivo’, no en el sentido tradicional de recolectar experiencias individuales hasta que éstas alcanzaran el peso de ‘leyes universales’, sino en el sentido de buscar ‘lo universal dentro del particular, no por encima o más allá de él’ porque ‘la sociedad es un ‘sistema’ en el sentido material de que cada campo social particular o relación contiene y refleja de diversas maneras el todo en sí’. Adorno sostenía que el método de Benjamin había redimido a la inducción”.

Buck Morss, S; op. cit., p. 150, Nota 41

³⁵¹ Adorno, T; op. cit., p. 280

³⁵² “La ‘mirada microscópica’ de Benjamin, como la llamara Adorno, a través de la cual se destacaban los objetos más triviales, era una característica personal, pero era también algo más. Como herramienta para el conocimiento filosófico, era un medio para que cada mínima particularidad del objeto liberar una significación que disolvía su apariencia

citológico, detallista³⁵³, infundirá en Adorno la atención en la dignidad de lo minúsculo sosegado por el imperio de lo mayúsculo: “Su sentencia (la de Benjamin) de que la célula más pequeña de realidad observada pesa tanto como el resto del mundo atestigua tempranamente la autoconsciencia del estado actual de la experiencia (...)”³⁵⁴

Haciendo un balance de lo comentado hasta ahora, las conclusiones a las que se arriban pueden ser resumidas en los siguientes términos: la subjetivación del objeto, perpetrada por la primacía subjetiva, conlleva como fruto póstumo la objetivación del sujeto, esto es, su reificación. De ahí que solo la prelación del objeto pueda redimir a éste del sujeto y al sujeto de la cosificación, dado que como se concluyó en *Dialéctica de la Ilustración*, en el dominio del objeto el sujeto se infringió un autosacrificio; hacerse cosa. *Dialéctica negativa* retoma la aludida noción de sacrificio (por el cual el sujeto se constituía como sí mismo renunciando a la naturaleza interior para dominar la exterior) con el fin de explicar cómo el sujeto, al establecer su prioridad sobre el objeto, ha quedado cautivo de sí mismo, encerrado por los mismos conceptos que él ha creado para conocer la realidad. La primacía del objeto pretende entonces resistir a la identificación mediante la centralización de lo no-idéntico³⁵⁵ como nuevo órgano del cuerpo filosófico: “En los detalles únicamente

reificada y la revelaba como algo más que simplemente idéntica a sí misma. Al mismo tiempo, el conocimiento liberado permanecía adherido a lo particular en lugar de sacrificar su especificidad material en un nivel de abstracta generalización ahistórica”.

Buck Morss, S; op. cit., p. 162

³⁵³ Sobre el estilo benjaminiano de conocimiento basta citar una anécdota que sobre el pensador Ernst Bloch rememora; “La primera pregunta que le hizo a mi prometida es muy reveladora. Nos lo encontramos paseando pensativo, por así decir, con la cabeza inclinada, por la calle *Kurfürstendamm* y mi prometida Karola, que le veía por primera vez, después de haberme oído hablar muchísimo de él, le preguntó que en qué iba pensando. Él respondió: ‘Querida, ¿se ha fijado alguna vez en la apariencia tan enfermiza que tienen las figuritas de mazapán?’ Una pregunta genuinamente benjaminiana, autoirónica, pero nada era demasiado excéntrico, excéntrico para los demás, por supuesto, como para no merecer, dado el caso, ser reparado, ser mirado”. Revista *Minerva*, Año IV, Nro. 17. Ed. Circulo de Bellas Artes, Madrid 2011. Artículo: Bloch, E; *Recuerdos de Walter Benjamin*, traducido por Guadalupe González. Publicado originalmente en *Der Monat*, 18 (216), septiembre de 1966. Ernest Bloch, *Erinnerungen, from: Über Walter Benjamin*, pp. 16-23.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968.

³⁵⁴ Adorno, T; op. cit., p. 280

³⁵⁵ Lo “no idéntico” es lo que rehúsa de la conciliación con lo universal. Es lo que excluye la preformación subjetiva del fenómeno. Solo acepta contenidos idénticos a las formas subjetivas. Lo determinado (“no-idéntico”) niega la determinación como falsa dado que no lo contiene sino que lo subsume o absorbe. Este es el costo de la identidad ya que la conversión de lo no idéntico en idéntico cosifica la identidad; “La identidad debe su fuerza de resistencia contra la Ilustración a la complicidad con el pensamiento identificador: con el pensamiento en general. Éste muestra su lado ideológico no cumpliendo nunca el juramento de que el no-yo es en último término el yo; cuanto más se apodera de él el yo, tanto más completamente se encuentra el yo rebajado a objeto. La identidad se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación en la que el objeto al que tiene que orientarse el sujeto devuelve a éste lo que el sujeto le infligió. Debe aceptar la razón contra su razón. Por eso la crítica de la ideología no es algo periférico e intracientífico, algo limitado al espíritu objetivo y los productos del subjetivo, sino filosóficamente central: crítica de la consciencia constitutiva misma”. Adorno, T; *Dialéctica negativa*, p. 144. Por ello la

hay que buscar lo que antes haya querido poner en ellos el sistema. (...) Sobre lo concreto no se ha de filosofar, sino partir de ello”.³⁵⁶

De acuerdo a lo expuesto sobre esta última empresa redentora resta preguntarse lo siguiente: ¿Cómo? La respuesta nos conduce a una nueva dicotomía.

Dominación / Emancipación: El primero de los términos alude a un tipo de tiranía exógena, basada en el dominio de lo otro y de sí a partir de la primacía del sujeto; el segundo refiere a una liberación endógena, sustentada en la emancipación de sí y de lo otro merced a la prioridad del objeto. El dominio es una contingencia nacida del “pensamiento identificante” consisten en reducir al individuo a la funcionalidad del sistema; la emancipación es una necesidad surgida de la “resistencia” a toda identificación y tiene a la recuperación de la autonomía como *leitmotiv* de su enfrentamiento.

La “refuncionalización” de la dialéctica positiva en negativa, esto es, abierta, tiene como propósito superar sin contener el pensamiento identificante que desde Hegel hasta la ontología heideggeriana ha cimentado la tradición filosófica occidental. La consecución de tal meta permitirá que el sujeto se abandone al objeto logrando así conocerlo a él y no a su mismidad. Esta es una de las propuestas con que Adorno enmarca su faena teórica. La otra, como venimos comentando en esta dicotomía, reviste un sentido práctico, a saber, emancipar al sujeto de su bicéfala tiranía: la cosificación de lo otro por sí y de sí desde lo otro, dado que la subjetivación del objeto condujo a la objetivación del sujeto, como fue señalado con anterioridad. Ahora bien, una gnoseología auténtica alcanzará el conocimiento del objeto cuando libere a éste de la “represión” a la que lo somete el idealismo identificador centrado en la anticipación constitutiva del sujeto, consistente en convertir al objeto en lo idéntico con el concepto presupuesto de antemano. Todo lo cual nos conduce nuevamente al concepto de “emancipación”:

“Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto detrás de lo que éste puede experimentar.³⁵⁷ Ella escapa al círculo subjetivo primario de la experiencia, le está preordenada. Cuando en la actual fase histórica se juzga, como se suele decir, demasiado subjetivamente, la mayor parte de las veces el sujeto se hace automáticamente eco del *consensus omnium*. Este sólo daría al objeto lo suyo cuando, en lugar de contentarse con la copia falsa, se resistiera al valor medio de tal objetividad y se liberara como sujeto. De esta emancipación, no de la insaciable represión del sujeto, depende la objetividad hoy en día. El predominio de lo objetivado en los sujetos, que les impide llegar a ser sujetos, les impide asimismo el

identidad es la forma originaria de la ideología dado que su *modus operandi* consiste en adecuarse a la realidad que oprime.

³⁵⁶ Ibid., p. 41

³⁵⁷ Los mecanismos subjetivos de mediación no son del sujeto sino de la objetividad, la que se vale del sujeto constituyente como prolongación de su objetiva constitución. De ahí que la prioridad del objeto, como a continuación se explicará, depende de la emancipación del sujeto de lo objetivado y no de la represión perpetrada por la subjetividad contra el objeto.

conocimiento de lo objetivo; éste es el resultado de lo que antaño se llamaba el 'factor subjetivo'".³⁵⁸

"Objetividad" y "objetivado" son dos categorías que denotan disímiles prelações. La primera indica la del objeto mientras que la segunda la del sujeto. Lo auténtico de la "objetividad" nacida de la primacía objetiva radica en que el objeto puede ser sin sujeto. Lo inauténtico de lo "objetivado" surgido de la prelación subjetiva consiste en que el sujeto no puede ser sin objetos. Con palabras de mayor contenido vivencial, el mundo puede existir sin hombres y no los hombres sin mundo.³⁵⁹ La inversión idealista de tal evidencia condujo no solo a un yerro cognitivo sino humano, dado que se hizo al sujeto un represor de toda mundanidad (incluso la propia) transformándolo en apéndice de sus pensamientos trascendentales mediante el "predominio de lo objetivado en los sujetos", lo que justamente les "impide llegar a ser sujetos". Solo la "resistencia" a la medianía advenida de consensos-conceptos universales-idénticos otorgará al "objeto lo suyo" y al sujeto la libertad conquistada gracias a la "emancipación" de si y de lo otro, como consecuencia de la "primacía del objeto". De esta manera la subjetividad pierde su privilegio ontológico, ser constitutiva, para ganar un privilegio gnoseológico, ser comprensiva; en otros términos, la identidad entre el sujeto y el objeto ha sido la meta del idealismo, del pensar identificador, la no identidad entre ambos conforma el principio de la *Dialéctica negativa*, otorgando al objeto la otrora preeminencia del sujeto pero sin el poder disolvente de la identificación ya que el sujeto se encuentra superpuesto y no puesto por el objeto, dado que él es una forma mas del objeto:

"Mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad; mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada. Un indicio de la prelación del objeto es la impotencia del espíritu en todos sus juicios como, hasta el día de hoy, en la organización de la realidad".³⁶⁰

A la inversa, un barrunte de la primacía del sujeto es la coincidencia entre la cosa y el concepto previo, entendida dicha identidad como propia del pensamiento identificante consistente en oponer a lo no-idéntico (cosa) el aludido concepto, al simple fin de doblegarlo a su omnisciente juicio. De esta manera, la actividad del concepto queda a merced del sujeto para su instrumentalización ante lo que no se ajusta a su abstractivo

³⁵⁸ Ibid., p. 164

³⁵⁹ "La dialéctica negativa era un pensar lo otro. No se redondeaba hasta llegar a ser un sistema, no era una continuación de una categoría a la otra, como en Hegel. Mas bien advertía, de caso en caso, siempre de nuevo que se debería dejar libre lo no idéntico, del cual el pensamiento identificante, el espíritu autónomo nunca se independiza, que él solamente podía deformar con consecuencias impredecibles. Las hipostatizaciones no pueden tener éxito a largo plazo, y por ello la única salida razonable es la reconciliación, el reconocimiento del objeto, del otro, de lo extraño: decía la consecuencia de la *Negative Dialektik*". Wiggershaus, R; op. cit., p. 751

³⁶⁰ Ibid., pp. 176-177

principio. Este pensamiento reproduce la subjetividad, dado que solo conoce lo puesto por aquel instrumento (concepto) que es propiedad del sujeto, haciéndose regresivo en lo intelectual y reaccionario en lo socio-político quedando, por tanto, sumido en la falsedad de sus asertos.

Ahora bien, aquel carácter reproductivo de la subjetividad solo puede ser concretado mediante una crucial abdicación: la renuncia al potencial utópico del pensamiento. De ahí que el pensamiento que quiere la utopía tiene por predilección lo no-idéntico definido como aquello que rehúye de la identidad. El proyecto anti-mítico de Adorno lo hace denunciar el mito moderno, la razón identificante, junto con su rémora trágica, a saber, el totalitarismo. En su lugar postula el pasaje del mito a la utopía³⁶¹, entendida esta última como una forma de pensar que respeta la diferencia despreciando la totalidad que conduce a la imposición sustantiva sobre su mundo de pertenencia; “La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos³⁶² lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos”.³⁶³ ¿Acaso no entraña tal

³⁶¹ “A pesar de que Adorno hable de la utopía como recuerdo (...) eso no quiere decir que este pensando en la restauración de alguna edad dorada, cualquiera que ella fuera. La dialéctica no retrocede. Muchos menos la dialéctica abierta, que no pretende recuperar su principio (plenamente desarrollado) para cerrarse sobre él. La sociedad emancipada sería la realización de lo que no fue respetado de lo ya sido. Son las posibilidades negadas por las sociedades del pasado las que en ella podrían realizarse. El orden que la emancipación traiga consigo no puede anticiparse buscando sus precedentes en la historia”.

Schwarzbock, S; op. cit., p. 260

³⁶² Adorno habla de dos tipos de conceptos: los que cierran (identifican - forman) y los que abren (expresan - develan). Los primeros cosifican, los segundos vivifican. Su crítica filosófica no desprecia navegar en la misma sustancia del filosofar, el concepto, pecho colocándose en contra de la tendencia que por siglos ha enmarcado el pensamiento identificante, la reificación conceptual. De esta manera se arribará a lo “no idéntico”, es decir, lo “privado de conceptos”, para con conceptos manifestar si máculas conceptuales su verdad; “Una confianza, por problemática que sea, en que a la filosofía le es posible; en que el concepto puede trascender al concepto, lo preparatorio y lo que remata, v, por tanto, alcanzar lo privado de conceptos, es imprescindible a la filosofía, al igual que precisa de algo de la ingenuidad de que ésta adolece”. (Ibid., p. 21). En tal proyecto filosófico se cuelean reminiscencias del Nietzsche del *Origen de la Tragedia*, donde tras su crítica al moralismo conceptual socrático, cuya literaria expresión es la obra de Eurípides, el autor termina entronizando a Esquilo como garante único del autentico arte trágico, por el simple hecho de que en éste lo conceptual (*apolíneo*) no identifica-forma lo no idéntico (*dionisiaco*) sino que solo lo expresa-devela; “La relación compleja del espíritu apolíneo y del instinto dionisiaco en la tragedia debería, por lo tanto, en realidad, ser simbolizada por una alianza fraternal de estas dos divinidades. Dioniso habla la lengua de Apolo, pero Apolo habla finalmente la lengua de Dioniso, y de este modo es alcanzado el fin supremo de la tragedia y del arte”. (*) En términos adórnianos, la apolínea subjetividad tiene como meta la comprensión de la dionisiaca objetividad. Sin embargo, de tal privilegio cognitivo no se deriva (como si lo hizo el idealismo identificador) un privilegio ontológico, esto es, constituir el objeto. Que el sujeto pueda comprender al objeto significa simplemente que su propia mediación impide que la alteridad del objeto sea radical. La mediación representa un *minimum* para que pueda haber alguna comunicación con la alteridad. La subjetividad así entendida, pasa a ser la forma propia de la objetividad humana y no su fundamento; “Antes que constitutiva, la mediación subjetiva es el bloque ante la objetividad; no absorbe lo que ésta esencialmente es, el ente. Genéticamente, la consciencia autonomizada,

propuesta una nueva renuncia, la del pensamiento que *per se* es identidad? No. La “identidad racional”³⁶⁴ será el punto de llegada al que conducirá el potencial utópico del pensar. El objeto no es idéntico con su concepto, sobre todo en el presente estado social, un estado de falsedad. El sujeto, la conciencia que percibe esto, lleva a cabo un “pensamiento no idéntico”³⁶⁵ o realiza propiamente la “dialéctica negativa”, cuyo fin último sería, no obstante, llegar a esa “identidad racional” donde objeto y concepto preservaran su relación dialéctica, lo que traducido a relaciones sociales sería la llegada a ese estado utópico y feliz³⁶⁶, donde no se dieran las condiciones de opresión y sufrimiento o, cual “reino de todos los fines”, se cumpliera con necesidad para toda posteridad el imperativo adorniano fundamental consistente en negar la posibilidad de otro Auschwitz³⁶⁷:

quintaesencia de lo activo en las acciones del conocimiento, se desgaja de la energía libidinosa de la esencia específica hombre”. (**)

(*) Ver Nietzsche, F; *El origen de la tragedia*, Austral, Madrid 2007, p. 162

(**) Ver Adorno, T; op. cit., p. 176

³⁶³ Adorno, T; op. cit., p. 21

³⁶⁴ Adorno introduce con su noción de “identidad racional” una nueva categoría en su pensamiento. Va a distinguir entre tres tipos de identidad. Por un lado estaría el “pensar idéntico” explicado y que justamente es el que rechaza; por otro, un “pensamiento no idéntico” que defiende y, por último, lo que llama “identidad racional”, que sería el ideal a alcanzar; “Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad racional y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador”. Ibid., p. 143 La apuesta a la razón sigue estando presente, como fórmula redentora ante la magra situación social del hombre, aunque refuncionalizada desde la experiencia de la resistencia a la identidad. De ahí que la razón en Adorno es principio mítico (“identidad”) de la “caída” humana, medio de elevación (“no identidad”) y utopía asequible (“identidad racional”).

³⁶⁵ “Existía también una dimensión utópica de la no identidad referida al particular concreto. La transitoriedad de los particulares era promesa de un futuro diferente, mientras que su pequeña dimensión, su resistencia a la categorización implicaba un desafío a la misma estructura social que expresaba. Leer la no identidad de los particulares como una promesa de utopía era una idea que Adorno tomó de Ernst Bloch. Al insistir en el reconocimiento de aquello que ‘no existe todavía’ (¡*Vochnicht-seiende!*), Bloch fundaba la esperanza de futuro en aquellas ‘huellas’ de utopía ya experimentadas en el presente. En su discurso inaugural, Adorno retomaría su pensamiento: ‘sólo en las huellas [*Spuren*] y las ruinas’ había esperanza de hallar una justa y genuina realidad”. Buck Morss, S; op. cit., p. 168

³⁶⁶ “Solo puede hablarse de felicidad para una categoría de individuo que supere el encierro de sí mismo. No existe para Adorno felicidad que sea auténtica y, sin embargo, se da a espaldas del mundo. La infelicidad ajena (es la lección a la que se puede arribar leyendo la Dialéctica negativa en clave ‘eudemonista’) es el índice de que la propia no es auténtica. Solo si todos estuvieran en condiciones de ser felices se podría calificar a la propia felicidad de auténtica”. Schwarzbock, S; op. cit., pp. 256-257

³⁶⁷ “El horror ante lo que ha acontecido en el siglo XX, la experiencia del nazismo y los campos de concentración, se transformaron en un lugar recurrente de Adorno, en una suerte de nuevo imperativo: ‘que Auschwitz no se repita’. Pero, además, su desafío incluía también a la creación artística y la sentencia dio lugar a diversos debates en torno a la encrucijada planteada: ‘La crítica cultural se encuentra frente al último escalón a la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía’”. Entel, A; op. cit., p. 195

“La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. ‘Mientras siga habiendo un mendigo, seguirá habiendo mito’; por eso la filosofía de la identidad es mitología en cuanto pensamiento. (...) Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la *praxis* socialmente transformadora.”³⁶⁸

Solo resta una última inquisición a lo expuesto: ¿Cómo hablar de lo *no idéntico*? ¿Qué lenguaje permite platicar sin la lengua de la identidad? En definitiva: ¿Cómo expresar lo universal de lo particular? El sortilegio planteado conduce, en pos de su resolución, al concepto de “constelación” desde su relación con la “monada” leibniziana. Leibniz, define la “*mónada*” como una entidad inmaterial que carece de fragmentos espaciales y cuyas partes básicas son una función de sus percepciones y apetitos. A su vez, cada “*mónada*” percibe todas las demás con grados distintos de claridad, excepto Dios, que es capaz de percibir todas las *mónadas* con perfecta luminosidad. Si bien Leibniz concede que la idea de “*mónada*” tiene su origen en los fenómenos de la experiencia interna, no por ello sería lícito recluirla en el recinto de tal experiencia, dado que la idea de “*monada*” comienza a constituirse o darse en el momento en que su intuición se extiende o “*transyecta*” a la totalidad de los fenómenos, de los cuales la “*monada*” se presenta como su imagen devenida de la relación dialéctica entre ella y el mundo:

“Es preciso, incluso, que cada *Mónada* sea diferente de otra cualquiera”³⁶⁹, [como también que en tal diferenciación no deje de expresar a todas las otras sustancias simples, mostrándose así como], (...) “un perpetuo espejo viviente del universo”.³⁷⁰ (...) “Así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada *Mónada*”.³⁷¹ /
372

Adorno, valiéndose del mencionado antecedente teórico-conceptual, definirá a la “constelación” como el conjunto histórico sedimentado en un fenómeno. Sedimentos que, como en cada “*monada*” leibniziana, se reflejan en cada fenómeno sin por ello quitarle su particularidad. Cada fenómeno, así entendido, sería un “perpetuo espejo viviente del universo” que conforma su mundo de pertenencia. Es decir, el fenómeno no se da aisladamente, sino en configuraciones, en “racimos de conceptos”, racimos que componen la “constelación”. Además, ésta se encuentra relacionada por el mismo proceso con otros conjuntos de constelaciones distintas. En todo caso, ni las constelaciones ni los

³⁶⁸ Adorno, T; op. cit., p. 191-192

³⁶⁹ Leibniz, G. W.; *Monadología*, Pentalfa, España 1981, p. 79, § 8

³⁷⁰ Ibid., p. 121, § 56

³⁷¹ Ibid., p. 121, § 57

³⁷² Son las cualidades de la “*mónada*” las que permiten distinguir a cada una de las demás (Par. 8). Y las *mónadas*, aún cuando no interactúan recíprocamente entre ellas, tampoco están incomunicadas propiamente, antes bien, cada una está presente en todas las demás. Por ello, si cada “*mónada*” debe referirse a todas las demás se comprende que, si estas son infinitas, el número de cualidades de cada “*mónada*” deba también ser infinito.

fenómenos pueden partir de cero, tienen que tener en cuenta el significado histórico acumulado a su alrededor, no para atenerse a él, sino para superarlo:

“El objeto se abre a una insistencia monadológica que es consciencia de la constelación en que está: la posibilidad de inmersión en lo interno ha menester de eso exterior. Pero tal universalidad inmanente del individuo es objetiva en cuanto historia sedimentada. Esta se encuentra en él y fuera de él, es algo que lo engloba y en lo que ello tiene su lugar. Darse cuenta de la constelación en que está la cosa significa tanto como descifrar la que él porta en sí en cuanto algo devenido”.³⁷³

La matriz histórica de la “constelación” hace que las cosas yacentes en su interioridad alberguen sedimentadamente las huellas de la historia³⁷⁴. En lenguaje dicotómico: la “Idea”, como historia fundamentada, sujeta el devenir desde un universal trascendente instrumentalizado por el sujeto constituyente y soberano; la “constelación”, como historia sedimentada, se encuentra sujeta al devenir merced a un universal inmanente ínsito en el singular³⁷⁵ que lo porta, expresa y co-contribuye en su superación.

³⁷³ Adorno, T; op. cit., p. 157

³⁷⁴ Foucault planteará una concepción de grandes similitudes con la “constelación” adorniana, en lo tocante a la relación entre las palabras y las cosas, desde el concepto de *episteme*. Destacaré los tres aspectos más relevantes de la analogía sugerida, a los fines de echar un dejo más de luminosidad en la del pensador germano: 1. “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica”. (*) 2. Describir una episteme implica describir la región intermedia entre “Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro”.(**) 3. Finalmente, la descripción no refiere los conocimientos según su decurso a una objetividad nomotética, sino que “(...) lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y ‘manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología””. (***)

(*) Ver Foucault, M; *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Bs. As. 1968, p. 166

(**) Ibid., p. 5-6

(***) Ibid., p. 7

³⁷⁵ “Fue en cuanto método de análisis textual (pero ubicado dentro del marco de la teoría marxista) como él enfocó de Benjamín devino para Adorno una herramienta potencialmente fructífera para su propio proyecto, la liquidación del idealismo. Un análisis microscópico que pudiera identificar lo general (la estructura social burguesa) dentro de lo particular (los detalles de los textos filosóficos burgueses) podía llegar a indicar algo más que la función social de las ideas (*ideologiekritik*); auguraba la posibilidad de efectuar enunciados de verdad objetiva, aunque históricamente específicos. En lugar de demostrar simplemente las implicancias ideológicas de las escuelas filosóficas, la forma en que estas posiciones generales (irracionalismo, positivismo y otras similares) actuaban como soporte del *status quo*, este método llevó a Adorno a profundizar en las particularidades de los

Es por lo expresado que pensar constelativamente implica pensar sin sistema ni objetividad nomotética, no estructurar el conocimiento en forma deductiva sino respetar lo fragmentario que refleja en cada uno de sus fragmentos lo general dentro de lo particular, logrando así pensar lo no idéntico.

3. De Weimar a Frankfurt: la transubjetivación de la *cuestión social*

Poco más de una centuria antes de la publicación de la *Dialéctica negativa* (1966), Karl Marx anunciaba (1848) con pompa amenazante el deambular de una “espectro” por el industrializado continente europeo. Fantasma cuyo semblante se anudaba en el grito agónico de los expoliados del sistema y que con ímpetu justiciero se disponía, entendía el autor de *Das Kapital*, a hurtar la fusta de los expoliadores para hincársela en el vientre de su poder: la posesión privada de los medios de producción. Empresa que demandaba la colectivización de la conciencia que, lejos de un mero gregarismo, le ofrendaría a los revolucionarios algo más que el pan de sus días, a saber, la libertad en un mundo “sin opresores ni oprimidos”. El proletario encontraría así su apoteosis en prescindencia de elevadas cumbres metafísicas o teologales, para hacer yacer en la llanura de sus vidas la beatitud terrena y única.

Poco más de cuatro décadas antes de aquel *Manifiesto* antropocéntrico y programático, Hegel teorizará (1807) sobre la revelación dialéctica de una novedosa forma de conciencia y *praxis* social, signada por la misma explotación y reificación que turbará tiempo después el ánimo teórico-práctico de Marx, pero en su caso, el sujeto de la *quaestio* no será el proletariado europeo sino el esclavo antillano. Estos, en su “lucha a muerte” con sus amos, obtendrán un rédito espiritual: devendrán sujetos. Subjetivación socio-política que los conducirá a fundar un Estado para su libertad, tras sacudir las cadenas de su cautiverio sobre los cuerpos de sus cancerberos.

Ambos pensadores fueron comentados y analizados en la segunda y tercera parte de este trabajo de tesis, más allá de sus disímiles tratamientos dialécticos de la *cuestión social*, muestran un desapego crítico común contra formas de abordaje de tal problemática desde parámetros abstractos, formalistas, individualistas y ahistóricos, sentando así las bases de una concepción filosófica y social asentada en fundamentos intersubjetivos. Enfoque de ruptura con el prisma intrasubjetivo caro tanto al idealismo trascendental kantiano, como también, a la ideología liberal que lo rubrica en lo económico y político.

Ahora bien, el periplo socio-histórico y conceptual narrado, cuyo itinerario va de Santo Domingo a Londres, se inscribe, como queda asentado en las consideraciones

textos filosóficos, de modo que las mismas palabras y sus detalles aparentemente insignificantes devenían plenos de sentido. La verdad no – intencional era el objeto de análisis de Adorno”. Buck Morss, S; op. cit., p. 166

proferidas por Hegel y Marx, en la ponderación del mundo intersubjetivo como base ontológica, epistémica y axiológica de cualquier proyecto superador de la por entonces acuciante *cuestión social*. A pesar de que para el primero la respuesta deberá ser institucional (Estado)³⁷⁶, mientras que para el segundo socio-política (Revolución). En furibunda oposición a tal *arkhé* comunitaria, la experiencia histórica que Adorno vivió le infundió cierto pesimismo ante la comunal categoría, sustanciando su postura en el desemejante decurso temporal que asaltó su existencia y que he decido trazar desde Weimar a Frankfurt. Como consecuencia de lo afirmado, el basamento intersubjetivo como resolutivo de la *cuestión social* perderá su condición de tal, lo que lo conducirá a un tipo de reflexión filosófica que aborde la *cuestión social* de forma transubjetiva³⁷⁷:

“(…) los primeros teóricos críticos [de Hegel a la izquierda hegeliana, incluyendo obviamente a Marx] habían vivido en una época cuando una nueva fuerza “negativa” (vale decir, revolucionaria) estaba agitándose en la sociedad, una fuerza que podía considerarse como el agente que realizaría su filosofía. En la década de 1930, sin embargo, las señales de la integración del proletariado a la sociedad eran cada vez más visibles; esto fue especialmente evidente para los miembros del *Institut* después de su emigración a Estados Unidos. Así, de la primera generación de teóricos críticos en la década de 1840 podría decirse que la suya era una crítica ‘inmanente’ de la sociedad basada en la existencia de un ‘sujeto’ histórico real. Hacia la época de su renacimiento en el siglo XX, la Teoría Crítica se veía cada vez más forzada hacia una posición de trascendencia por el debilitamiento de la clase obrera revolucionaria”.³⁷⁸

En el caso puntual de Adorno, la deconstrucción de aquella esperanza intersubjetiva comenzará a definirse en el transcurso de las décadas del veinte y treinta, a partir de dos experiencias históricas de gran polaridad ideológica pero idéntico efecto en su visión de la *cuestión social*: la República de Weimar y el Nazismo.

El final de la primera Guerra mundial asaltarán la voluntad teórica de los intelectuales alemanes con una novedad geopolítica, y en simultáneo, con un dilema a resolver. Sobre lo primero podría decirse que el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia provocará el

³⁷⁶ Afirmación que descansa en la concepción política de Hegel sostenida en su *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, a la luz del análisis realizado en este trabajo sobre la dialéctica “señor y siervo” en la *Fenomenología del Espíritu*, podría sostenerse que es en el proceso socio-cultural ínsito en la actividad laboral donde se sustancia el contenido volitivo general que dará solución a la *cuestión social*.

³⁷⁷ Podría decirse que en Hegel y Marx la respuesta a la pregunta sobre la *cuestión social* es respondida con diverso contenido pero idéntico continente (inter-subjetividad). Todo lo cual habla de un doble optimismo (antropológico e histórico) basado en formas de conciencia que alcanzan su emancipación merced a diversas formas de *praxis*. En Adorno, la *praxis* misma es el problema, dado que su égida sobre la conciencia humana, lejos de conducirla a la liberación, la sumergen aun más en el lodazal de un paradójal cautiverio, siendo el cancerbero de su suplicio un reflejo de su subjetividad. De ahí que el marxismo-hegeliano adorniano renegará tanto del sujeto absoluto como del proletariado, lo cual obliga a postular una instancia transubjetiva como respuesta a la pregunta sobre la *cuestión social*, a los fines de oponerla, como sostiene Wiggershaus, a la “dominación mítica del sujeto espontáneo”.

³⁷⁸ Jay, M; op. cit., p. 85

cambio de la gravitación política, en clave revolucionaria, del centro europeo (según indicaban los dictámenes académicos) al este euro-asiático (como lo decreta la *praxis* real). Ante tal evento, la intelectualidad de izquierda se enfrentará a una triada de posibilidades. Una primera opción implicaba apoyar al socialismo moderado y su más reciente creación jurídico-política, la República de Weimar. Otra posibilidad, de corte radical, suponía aceptar el éxito de la experiencia soviética, plegarse a los dictámenes de Moscú y en consecuencia minar el compromiso burgués de Weimar. Finalmente, un tercer curso de acción, deudor de la crisis radical en la que quedó sumido el marxismo tras la guerra fue:

“(…) la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista, con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura. Así comenzó un proceso que inevitablemente condujo a las regiones más pobremente iluminadas del pasado filosófico de Marx”.³⁷⁹

Pobreza lumínica cuya causa se centra en el materialismo mecanicista de la “Tercera Internacional”, caracterizado por un reduccionismo economicista que esclerosa el devenir dialéctico mediante la unilateralización de las explicaciones, basadas en la base estructural. Lo cual conduce no solo a la omisión de consideraciones circulares (entendiendo por ello co-constitutivas) sobre el movimiento de lo real, sino también, a la exclusión de lo super-estructural como co-determinante de esa misma realidad. Algo que será denunciado y atacado por György Lukács con el acusativo de “marxismo vulgar” a tales concepciones, superables mediante la re-hegelianización de la dialéctica. Bibliográficamente expresado implicará volver a los textos del joven Marx (los filosóficos). Sin embargo, este apego a las raíces hegelianas en Marx pregonado por Lukács (algo que Adorno verá como positivo) no supondrá una identificación con el prisma del pensador húngaro por parte del teórico crítico. Ello se debe a que los postulados de Lukács en, por ejemplo, *Historia y conciencia de clase*, se hallan inficionados de presupuestos metafísicos que conllevan la restauración del idealismo de la identidad, según advierte Adorno. Analicemos ambas posiciones.

Lukács concibe al proletariado como el sujeto-objeto de la historia, forjando así una necesaria identidad entre la conciencia de clase y las fuerzas objetivas de la historia: “(…) el proletariado como clase sólo puede conquistar y conservar su conciencia de clase, elevarse al nivel de su tarea histórica -dada objetivamente-, en el combate y en la acción (...)”.³⁸⁰ A lo que adicionará más adelante el siguiente aserto político-metafísico: “Justamente porque el proletariado sólo puede liberarse como clase suprimiendo la sociedad de clases en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad, debe coincidir, por un lado, con la revelación de la esencia de la

³⁷⁹ Ibid., pp. 25-26

³⁸⁰ Lukács, G; *Historia y conciencia de clase*, Cs. Sociales del Instituto del libro, La Habana 1970, p. 74

sociedad y, por el otro, debe constituir una unidad cada vez más íntima de la teoría y la práctica”.³⁸¹ Ciertamente es que Luckács negó de Hegel aquellas afirmaciones tendientes a identificar los hechos de la existencia con la inexorable voluntad motora de la “Idea” o “Espíritu Absoluto”, mas aun, trato de distinguir entre “necesidad histórica” e “inevitabilidad histórica”, la primera como verdad científica, la segunda como falsedad mítica: “El espíritu absoluto de Hegel ha sido la última de esas grandiosas formas mitológicas, forma en la cual se expresaban ya la totalidad y su movimiento, aunque de una manera no conciente de su esencia real”.³⁸² A pesar de ello, una dificultad propia de la epistemología histórica con finalidades socio-políticas lo obligó a presentar su concepto del devenir histórico en afinidad con el finalismo hegeliano, el cual ve en lo real no solo el decurso de lo racional sino el progreso en la “conciencia de la libertad”. Aludo con lo proferido a la necesidad de salvar su teoría de la fatal (para su causa) quietud relativista si no identifica el sentido de la historia objetiva con la conciencia proletaria. De no decretar tal identidad, la conciencia de clase no pasa de ser un mero perspectivismo clasista.

Aporía epistémica que Adorno no sufrirá, es mas, será objeto de su blanco crítico la solución presentada por Luckács, iniciando así su divorcio no con la causa proletaria sino con el sujeto-objeto de la misma, el mismo proletariado: “Adorno no identificaba el punto de vista subjetivo de una clase colectivamente revolucionaria con la conciencia correcta, ni tampoco aceptaba ningún concepto abarcador acerca del curso objetivo de la historia como totalidad. (...) La historia no garantizaba la identidad de razón y realidad. La historia se desplegaba en los espacios entre sujetos y objetos, hombres y naturaleza, cuya no identidad era precisamente la fuerza motora de la historia”.³⁸³ Más allá de la implícita denuncia a lo que Popper llamará “miseria del historicismo” significado como fuente teórica del totalitarismo, me interesa destacar un aspecto de la crítica adorniana ligado a uno de los polos de la dualidad propuesta en la obra de Lukacs; la “conciencia de clase”. Redunda ya decirlo que el concepto no solo remite, en el comunista hegeliano, al proletariado como negación de la negación entre sujeto y objeto, sino también, a su rol activo en su propia emancipación. Ambas definiciones serán negadas por Adorno, no solo por sus inconsistencias teóricas (metafísica de la identidad) sino porque para él, el “materialismo dialéctico” (*Diamat*) es el mal materialismo, mientras que un materialismo sin imágenes, ni clases heroicas, ni escatologías redentoras es el verdadero materialismo. Con otras palabras, Adorno no aceptará el *Diamat* en su aspecto crítico (*Ideologiekritik*), junto con su intencionalidad propositiva (el proletariado como sujeto-objeto y garante de la Revolución). Desde su prisma conceptual, la tarea del intelectual debe trocar la pretensión revolucionaria por la comprensión académica, lo que conllevará un cambio del foco analítico, otrora centrado en el proletariado (marxismo clásico) y ahora en el cosmos

³⁸¹ Ibid., p. 99

³⁸² Ibid., p. 52

³⁸³ Buck-Morss, S; op. cit., p. 109

burgués (Teoría crítica)³⁸⁴: “Adorno aceptaba un análisis social marxista y utilizaba categorías marxistas al criticar los productos ‘*geistige*’ de la sociedad burguesa. Pero el conjunto de su esfuerzo teórico se dirigía a continuar interpretando al mundo (...)”³⁸⁵. Algo que lo acerca al Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, (los textos llegaron a manos de los teóricos del “Instituto de investigación social” a fines de la década de 1920, Luckács los leerá por primera vez en 1930) no en términos de modelo para la vida revolucionaria sino en el reconocimiento de la instancia teórica como forma abstracta de la *praxis* social: “Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquello cuya forma viva es la comunidad real, el ser social (...) De aquí también que la actividad de mi conciencia general, como tal, es mi existencia teórica como ser social”.³⁸⁶

Toda esta *Kritik* será la que generará tempranamente en Adorno la transubjetivación de la *cuestión social*, acaecida tanto por los fracasos, debilitamiento y ocaso de la primavera política asentada en la constitucionalidad de Weimar, como también, por el advenimiento del Nazismo al poder. A pesar de que durante su vida en Frankfurt aquel desencanto sociológico (entendiendo por tal expresión el dejar de compartir con dicha clase intereses sociales otrora comunes) no producirá un eco importante en el *Institut*³⁸⁷ y su amigo-director, algo que cambiará con el exilio en los Estados Unidos en un sentido marcadamente pesimista..³⁸⁸ Mas allá de las vicisitudes y experiencias que provocaran tal viraje, me interesa centrarme en el periodo de retorno a Europa, una vez terminada la guerra (1949). Hecho que realizará en compañía de Horkheimer, con quien enrocará la dirección del renacido “Instituto de Investigación social”. Sin embargo, una nueva ponderación se sumará al anterior recorte del periplo adorniano, la que tendrá como epicentro la última década de su vida (1960-1969). Motiva este nuevo recorte la situación de efervescencia social y política en Europa y particularmente en Alemania.

Como prolegómeno comprensivo a lo que expondré vale aclarar que los sedimentos conceptuales que se asentaron en las conciencias de ambos amigos, son un eco de al menos dos experiencias de sus vidas: el fascismo y el comunismo. Del primero les atemorizará (una vez derrocado el régimen nazi) su carácter de *Dýnamis*, medida esta por

³⁸⁴ Adorno entendía que su labor filosófica debía enfocarse en el debilitamiento o destrucción del idealismo burgués, lo cual suponía exponer sus contradicciones internas hasta lograr su disolución dialéctica. Propuesta que supondrá un nihilismo de carácter metodológico, dado que de la nada que surgirá tras el accionar de su “lógica de la desintegración” advendrá el ser de una nueva lógica negativa.

³⁸⁵ Ibid., p. 99

³⁸⁶ Marx, K; *Manuscritos...*, p. 142

³⁸⁷ “El fracaso del proletariado en alcanzar una conciencia emancipada fue la principal problemática del Instituto de investigación, mientras que el interés de Adorno en cuestiones tales como la verdad de la teoría, o la validez del arte como interrogante totalmente separados del problema de la conciencia del proletariado, determinó que la misma noción de un sujeto revolucionario colectivo quedará excluido de su teoría”. Buck-Morss, S; op. cit., pp. 148-149

³⁸⁸ Cf. Jay, M; op. cit., p. 87

el resurgimiento de movimientos socio-políticos filonazis (aunque sin posibilidad de competencia electoral por la veda explícita a su ideario, más allá de su solapada pervivencia en el “Partido Demócrata Nacional”), como también, la continuidad en el reconstruido ejército alemán de militares vinculados al extinto partido de Hitler (de hecho ambos colaboraron con Estados Unidos en la depuración del ejército de todo elemento potencialmente fascista). Del segundo les preocupaba su *Enérgueia* epocal, tanto en el plano de su *praxis* histórica (URSS, China y los países del Pacto de Varsovia) como en sus epígonos teóricos (el *Diamat*). Sendas amenazas generarán entre ellos una alineación (evidente en Horkheimer menos clara en Adorno) casi automática en defensa de cualquier política devenida de las potencias occidentales, y sobre todo, del país que los albergó en su exilio. Concretamente, la ideología del respecto a las libertades individuales ocupará el pedestal más alto en su tabla axiológica del mundo contemporáneo, lo cual generará fricciones con los militantes estudiantiles.

La mayor presencia política del movimiento estudiantil me permitirá valerme de una de sus características a los efectos de ahondar en centrarme en un concepto que será central en el análisis de la transubjetivación de la *cuestión social*. Aludo con lo referido al término “activismo”, categoría de la que se vale Adorno para describe el advenimiento de un tipo de acción que niega la acción y que será significada como de “falsa *praxis*” o “pseudoactivismo”. Si bien una modalidad del “activismo” son los grupos de acción directa, como la “*Rote Armee Fraktion*”, que producen atentados, la mayor parte de la militancia vuelve a concentrarse en la universidad organizando medidas de fuerza dentro mismo de las casas de estudios (tomas de edificios, ocupación de aulas, paros, interrupción de clases para discutir temas políticos, etc.). En 1967 Adorno participa, junto a Horkheimer, de un encuentro con la “Liga Socialista de Estudiantes Alemanes”, intentando explicarles la reticencia de ambos frente al “activismo” que, cada vez con mayor virulencia, se cuele en los espacios académicos y comunales. Al siguiente año, su perspectiva crítica de tal forma de manifestación se verá corroborada por el atentado que sufrirá un político de extracción marxista (Rudi Dutschke) por parte de un joven Neonazi (Joseph Bachmann). Hecho que conducirá a Adorno a la adhesión de una solicitud publicada en el diario *Die Zeit* pidiendo la investigación del atentado. A pesar del compromiso asumido en pos de la elucidación del terrible evento, no permitirá que sus clases del seminario en Sociología que imparte en Frankfurt, sean utilizadas para debatir acerca de los medios políticos con los que se cuenta para enfrentar las leyes del “estado de excepción”, dada su negación del “activismo” como fórmula posible de protesta. Más aun, en sus clases comenzará a mostrarse crítico de toda forma de violencia estudiantil que encuentre su legitimidad tanto en el concepto de protesta social como en la noción, de difícil corroboración, de haberse alcanzado las

condiciones objetivas para una revolución³⁸⁹. A partir de este quiebre furibundo entre el intelectual y el estudiantado militante comienza a plasmarse una relación crítica entre la acción de protesta y la crítica adorniana, ya que a mayor, en sus términos, “falsa *praxis*”, mayor descalificación *teórica* de aquella *praxis* por parte del profesor universitario.

El desarrollo teórico de la postura de Adorno acerca de la protesta estudiantil, significada críticamente como “activismo”, será llevado adelante en la correspondencia que mantendrá con Marcuse entre febrero y agosto de 1969, y a su vez, en los escritos “Resignación” y “Notas marginales sobre teoría y *praxis*” (ambos en la misma fecha sugerida). Dada la relevancia del tema en relación al objeto de esta tesis, he optado por la exposición de los principales argumentos en contra del “activismo” en la última obra aludida, a los efectos de hacer evidente la concreción socio-histórica que ganó su perspectiva dialéctica sobre la *cuestión social* en el final de su vida para, en un ulterior apartado de cierre, hacer dialogar los conceptos por verter con las conclusiones alcanzadas en su *Dialéctica negativa* y que fueron objeto de análisis en los capítulos anteriores.

4. Activismo, discusión y violencia como formas vacuas para una *falsa praxis*

Una inquisición fundamental guía el planteo de la problemática sobre la *cuestión social* en “Notas marginales sobre teoría y *praxis*”³⁹⁰, a saber; ¿Por qué la *praxis* ha devenido falsa? Arcano teórico cuya elucidación demandará una analítica múltiple, donde se integrarán conceptos de psicología social, junto con lecturas sociológicas, filosóficas y, podría decirse, vivenciales (su trunca experiencia con el estudiantado alemán como docente y rector en Frankfurt). La causa explicativa de la crisis que ha falseado la *praxis* es su escisión de aquel elemento que otrora le sirvió de sustento, sentido y basamento teleológico:

“La *praxis* sin teoría, bajo la condición más progresiva del conocimiento, debe fracasar, y según su concepto la *praxis* lo debiera realizar. Una falsa *praxis* no es

³⁸⁹ “Después de la revuelta del mayo francés, de las luchas callejeras en Berkeley, de la multitudinaria marcha realizada en Bonn en contra de las leyes del estado de excepción, se abre paso a la impresión, por parte de los militantes estudiantiles, de que ha surgido una situación objetivamente revolucionaria. La huelga activa, con piquetes y tomas de universidades, se piensa como una forma de alianza con el estilo de lucha de la clase trabajadora” (Teórico III). Dicha cita, como los comentarios vertidos en los últimos párrafos sobre la coyuntura alemana a mediados de los sesenta, son deudores de las clases que sobre la temática dio la Dr. Silvia Schwarzbock en la maestría que es objeto de esta tesis.

³⁹⁰ La publicación de *Marginalien zu Theorie und Praxis* será en 1969, escrito que, junto con *Zu Subjekt und Objekt* (“Sobre sujeto y objeto”), iban a ser incluidos como “Epilegómenos dialécticos” en la tercera edición de *Dialéctica negativa*. Por eso permanecieron inéditos y fueron publicados finalmente en la primera edición de las Obras completas (1970) dentro del segundo tomo de “*Kulturkritik und Gesellschaft*”. En lo que respecta a la edición castellana de la cual me serviré, el texto aparece en “Consignas” (1973), donde se compendian varios artículos del autor, con el título indicado y dentro de un último capítulo de cierre nominado como “Epilegómenos dialécticos”.

praxis. (...) La aversión a la teoría, característica de nuestra época, su extinción de ningún modo casual, su proscripción por la impaciencia que pretende transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que, en su contexto, esa tesis quiso significar que los filósofos hasta entonces se habían reducido meramente a interpretarlo... semejante aversión a la teoría constituye la debilidad de la *praxis*".³⁹¹

La paráfrasis de Marx sugerida en la segunda parte de la cita habla a las claras del periplo negativo en el que ha caído la *praxis* desde su entronización decimonónica, esto es, su unilateralidad. La afamada denuncia marxiana hecha a la filosofía clásica alemana en su *Tesis sobre Feuerbach* (XI) puede ser completada con otra de sus más iluminadas afirmaciones sobre la *praxis* real: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma material, así el proletariado halla en la filosofía su arma espiritual (...) El cerebro de esta emancipación es la filosofía y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía".³⁹² Teoría y *praxis* son idénticos conceptuales (aunque pocos veces dicha identidad se replique antropológicamente), obligando tal aserto a una necesaria semántica convergente en su tratamiento, donde se negará toda divergente autarquía ontológica entre ambos términos por el yerro dialéctico que conllevaría. En otras palabras, la aversión teórica tiene efectos prácticos traducibles en frustrantes y recurrentes fracasos por la incomprensión de lo que se busca o hace. La evidente manifestación de esta crisis de la *praxis* se percibe en el desconcierto ante la siguiente pregunta leninista; "¿Qué hacer?". Pregunta que en el revolucionario ruso encontró en la comprensión teórica de su coyuntura el brazo conductor para una futura y exitosa *praxis* emancipatoria, y que los jóvenes estudiantes alemanes desoyen en pos de un voluntarismo irreflexivo que ni siquiera se muestra lector de algún "*Iskra*"³⁹³ germano. Estado de cosas que refleja una suerte de desesperación ante una realidad significada por ellos como pétrea e inmovible, por lo que se produce en la *psiqué* del militante una compensación psíquica que los lleva, por un lado, a generar una suerte de nostalgia colectiva por la *praxis*, y por el otro, a sobrevalorarla acriticamente: "El pase a la *praxis* sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría y multiplica esa impotencia mediante el aislamiento y fetichización del momento subjetivo del momento histórico: la espontaneidad. Tal deformación se produce a modo de reacción frente al mundo regimentado".³⁹⁴ La absolutización unilateral de la acción sin la mediación y guía del pensamiento crítico conduce a la paradoja racionalidad de hacer más fuerte lo que se combate. En términos socio-políticos, la ceguera comprensiva y su consecuencia práctica,

³⁹¹ Adorno, T; "Notas marginales sobre teoría y praxis", en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1993, p. 166

³⁹² Marx, K; "Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Hegel, G. W. F; *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires 1968, p. 22

³⁹³ Apelativo de la gazeta publicada por los socialistas alemanes en el exilio y que tuvo, entre otros, a Vladimir Lenin como miembro del equipo directivo.

³⁹⁴ Adorno, T; op. cit., p. 167

la precipitación activista, por su desconocimiento de las fisuras ante una presunta totalidad pétreo deriva en una restauración de lo indeseado.

A lo que se suma un hecho epistemológico que agrava aun más la ya desesperante situación: “Se confundiría con la tendencia tecnocrático-positivista a la que cree oponerse y con la que guarda mayor afinidad que la que se imagina”.³⁹⁵ Podría decirse que la “espontaneidad” decisoria hace de la razón de la *praxis* una *praxis* sin razón y de la razón revolucionaria una racionalidad restauradora. Cuando una figura interna a la totalidad se opone a ella como si el ciclo del espíritu aún no se hubiera completado, ese acto de rebelión fortalece al todo, aumentando su capacidad de absorción. El resultado equivale a una restauración: lo que se creía superado vuelve, pero no es exactamente la misma figura (porque la dialéctica no retrocede), sino una nueva figuración que ha perfeccionado sus rasgos al salir airosa de la confrontación:

“A muchos les suena plausible la proposición de que contra la totalidad bárbara ya solo surten efecto los métodos bárbaros. La violencia, que hace cincuenta años pudo parecer todavía justa, y para un breve período, ante la esperanza demasiado abstracta e ilusoria de una transformación total, después de la experiencia del terror nacionalsocialista y estalinista, y frente a la persistencia de la represión totalitaria, se encuentra inextricablemente unida a aquello mismo que debió ser cambiado”.³⁹⁶

A su vez, la deformación de la *praxis* no se acota al aspecto decisionista del “activismo”, sino también, a su manifestación dialógica representada por la “discusión”. Entrambas prácticas son significadas por Adorno como formas de la *pseudopraxis*, siendo esta última el sucedáneo de la verdadera *praxis*, la política. La política pasa a ser el concepto no “estrecho” (no limitado) de la *praxis*: “Un concepto de *praxis* que no sea estrecho ya únicamente puede referirse, entretanto, a la política, a aquella situación de la sociedad que condena a la irrelevancia la *praxis* de cualquier individuo”.³⁹⁷

Resonancias hegelianas conllevan dicha concepción del fenómeno político, al sumir la acción individual en el océano de la totalidad socio-política, obteniendo de esta no solo su sentido sino verdadera dignidad. Afirmaciones puestas en confrontación con la moral kantiana, la que pretende hacer nacer el fundamento del obrar correcto de manera intra-subjetiva, erigiendo así “(...) al individuo como sustrato de la acción justa, que, para Kant, es radicalmente racional”.³⁹⁸ Aserto negado por Hegel en los siguientes términos; “(...) no porque encuentre algo no contradictorio es esto justo, sino que es justo porque es lo justo”.³⁹⁹ “Lo justo” “es”, no por la actividad de una voluntad legisladora sino por una voluntad general; se fundamenta, no en una subjetividad trascendental sino en la intersubjetividad inmanente; se comprende, no por el escrutar del entendimiento abstracto

³⁹⁵ Ibid., p. 168

³⁹⁶ Ibid., p. 169

³⁹⁷ Ibid., p. 164

³⁹⁸ Idem.

³⁹⁹ Hegel, G.W.F; *Fenomenología...*, p. 255

sino por el seguimiento que demanda la razón concreta; es vivenciado no en la contemplación reflexiva del “cielo estrellado”⁴⁰⁰ sino en la vida transformadora de un pueblo; se halla, no el *burgos* sino en la *pólis*; se practica, no como burgués sino como ciudadano. Todo lo cual patentiza la mentada “condena a la irrelevancia”, por parte de Hegel, de cualquier obrar “individual” si se lo compara con su antónimo axiológico, el “Estado”: el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en la figura mas rica y mas importante, la acción inteligente universal del Estado –una acción en comparación con la cual el obrar del individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas vale la pena hablar de ello”.⁴⁰¹ La apología hegeliana de la estatalidad presupone una crítica dual, esto es, a la moral kantiana y al liberalismo dieciochesco en sus postulados más caros, que ven en la acción del auto-referencial burgués la fuente de los bienes sociales. La sede de lo ético no encuentra su raigambre en el individuo robinsoniano y monológico, como lo piensa Kant (la *Moralitat*), sino en la “Eticidad” (*Sittlichkeit*), cuyo momento superior es el Estado, pensado como realidad ética y sitio del auténtico obrar universal.

Ahora bien, el reconocimiento adorniano de Hegel no estará exento de críticas a dicha concepción, no tanto por sus razones lógicas sino por sus consecuencias prácticas sopesadas por el peso de su reciente experiencia histórica; “Pero nadie se llame a engaño: precisamente en la ampliación política del concepto de *praxis* es puesta, al mismo tiempo, la represión del individuo por lo universal. (...) desvalorizar la acción del individuo, y por tanto de todos los individuos, es paralizar también lo colectivo”.⁴⁰² Es claro que Adorno se inclina por una lectura cuasi popperiana de Hegel, al menos en lo que refiere al concepto de Estado, conduciéndolo a juzgar la totalidad estatal del filosofo prusiano como génesis teórica del Estado totalitario. Sin embargo, en su análisis sostendrá que los dos idealistas alemanes representan el punto más alto de la “autoconciencia burguesa de la *praxis*”, lo que debe ser leído como un reconocimiento parcial de ambos, dado que encarnan también el grado sumo de la escisión antagónica entre “(...) lo particular y lo universal”, fuelle constituyente de la aludida “falsa *praxis*”. Separación onto-socio-política que continúa su negativa prevalencia durante la vigésima centuria en espera de una novedosa irrupción, a saber, el hallazgo “(...) en la realidad [de] una figura de la *praxis*, figura posible, mas elevada; su descubrimiento necesita de la reflexión teórica”.⁴⁰³ El uso de la categoría “figura” no es casual, dado que, a mi entender, en su connotación apela reminiscencias del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* (nuevamente), donde con el

⁴⁰⁰ “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”. Kant, I; *Crítica de la Razón práctica*, Losada, Bs. As. 2003, p. 138

⁴⁰¹ Hegel, G.W.H; op. cit., p. 249

⁴⁰² Adorno, T; op., p. 164

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 165

término “figura” sugiere una dual disquisición: “figuras de la conciencia” y “figuras de un mundo”:

“El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo”.⁴⁰⁴

Este párrafo oficia de separación de aguas entre dos momentos fenomenológicos: el primero, (“Conciencia”, “Autoconciencia” y “Razón”) toma al individuo de manera teórica, singular, como una abstracción ahistórica; el segundo, (“Espíritu”, “Religión” y “Saber Absoluto”) como un individuo concreto e histórico, cuya hominización solo puede realizarse en el mundo deviniendo uno con la misma mundanidad. Todo lo cual pone en el centro la antelación lógica (no histórica) de la teoría sobre la *praxis*, es más, esta última pasa a ser un epifenómeno subsidiario (en lo intelectual) de la aquella primera etapa abstractiva. Conclusión a la que parece sumarse Adorno (como venimos exponiendo desde el análisis de la “Tesis XI” sobre Feuerbach de Marx que Adorno tomó como *leitmotiv* de su argumentación) con afirmaciones que reclaman la necesidad “de la reflexión teórica” como medio que permitirá el “descubrimiento” de una “posible” “figura de la *praxis*”. Al definir la actividad teórica como un “descubrimiento” sugiere una relación con la *praxis* que no será ontológica (creacionista) sino epistemológica (comprensiva), otorgándole así a los procesos socio-históricos (“figuras de la *praxis*”) un relativa autarquía (dado que la “reflexión teórica” también contribuye a su transformación) ante su plausible intelección. Como ocurre con la relación entre entidades ideales (por ejemplo, la geometría) y el hombre que las estudia, donde lo descubierto no depende ontológicamente de su descubrimiento (la realidad del teorema de Pitágoras, su racionalidad, no nace en el siglo V a.c, sí solo su “descubrimiento” epistémico, aunque, cierto es que en aquellas abstractas entidades el descubrimiento no altera lo descubierto, como si ocurre con las “figuras” históricas).

Y si antes habló de una *praxis* sin estrechez como lo que define a la política, su opuesto axiológico y conceptual, una “*praxis* estrecha”, será aquella que surgirá de una dialéctica de la desesperación, de un decisionismo carente de reflexión, de un hacer sin saber, en definitiva, de la condenación a una *praxis* sin teoría: “He aquí una dialéctica desesperada; del anatema que la *praxis* impone a los hombres no es posible escapar sino a través de la *praxis*, mientras que, al mismo tiempo, ella -insensible, estrecha, carente de espíritu- contribuye como tal a reforzar ese anatema. La novísima aversión⁴⁰⁵ a la teoría,

⁴⁰⁴ Hegel, G. W. F; op. cit., p. 261

⁴⁰⁵ La aversión a la teoría sería la causa de que el activismo fracase. El activismo intentaría compensar la falta de análisis de la situación objetiva con la fetichización del momento subjetivo, es decir, con la fetichización de la espontaneidad. La impotencia frente

que inerva esto, hace de ello un programa”.⁴⁰⁶ Las acciones que emanaran de tal condena a la *praxis* no harán más que redundar en el beneficio del *status quo* imperante, dado que acontecen en un mundo donde la libertad no tiene espacios de tránsito por donde puedan circular las acciones pretendidamente disruptivas, o peor aun, esta “falsa *praxis*” escogerá los senderos reglados por el omnímodo poder que pretende conmovier, contribuyendo así tanto a su preservación como acrecentamiento. Ello se debe a que por más que se quiera evitar con las prácticas activistas dicha paradoja, cualquier camino alternativo por el que se opte, en un mundo sin senderos para la libertad, reconducirá aquel tránsito revoltoso en alguno de los otros tantos caminos que por la misma “estrechez” de la *praxis* que lo anima certificará con su frustración el dicho que describe la lógica vial imperial: “todos los caminos conducen a Roma”.

A modo de cierre destaco lo siguiente: queda firme la noción de que en un mundo no-libre toda *praxis* concreta necesariamente no hace más que acicalar la espuela del poder. Por lo que se hace evidente que en un sistema sin hendiduras por donde verter una práctica que contribuya en la fragmentación del poder, solo podrá representar la libertad autentica un tipo de actividad abstracta, a saber, la “teoría”. Es en ella donde las prefiguraciones para la *praxis*, yacentes en un mundo sin libertad, no pueden concretar sus estreches sobre dicha actividad teórica. Lo que entraña una última paradoja, expresada por Hegel y retomada por Adorno, sobre la naturaleza dignataria de la libertad: “(...) el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas”.⁴⁰⁷ A lo que el filósofo prusiano adiciona una consideración dialéctica sobre el destino del pensamiento, esto es, dar un ahí para la libertad: “(...) esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica”.⁴⁰⁸ En el mismo sentido, Adorno deposita en la “teoría” la dignidad de ser el espacio simbólico de la libertad, y a su vez, el motor o estímulo que desencadena el proceso negativo de despliegue en lo otro de si: una *praxis* sin estrechez. De esta manera, la “teoría” se convierte en fuerza productiva práctica y adquiere la capacidad de transformar la realidad justamente por su diferencia respecto de la acción inmediata: “La teoría representa lo no estrecho. A pesar de su propia esclavitud ella es, en un mundo no

a lo que se quiere cambiar y no puede cambiarse, entonces, deformaría aun más la *praxis* hasta sustituirla por la violencia. Contra la totalidad bárbara los activistas sostendrían que sólo son efectivos los métodos bárbaros, conllevando tal sentencia una nueva recaída en la barbarie insita en la abstracta racionalidad del “ojo por ojo”, o peor aun, en nuestro formato telúrico de la barbarie, “cuando uno de los nuestros caiga, caerán cinco de los de ellos”... A todo lo cual Adorno responderá; “O la humanidad renuncia al ojo por ojo de la violencia, o la *praxis* política presuntamente radical renueva el viejo horror”. Adorno, T; op. cit., p. 169

⁴⁰⁶ Ibid., p. 163

⁴⁰⁷ Hegel, G. W. F; *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 2005, p. 520, § 482

⁴⁰⁸ Ibid., p. 521, § 482

libre, paladín de la libertad”.⁴⁰⁹ Para que la teoría pueda reflexionar sobre la *praxis* es necesaria la separación entre ambas. Sólo a partir de la teoría es posible que surja la humanidad como el sujeto de la verdadera *praxis*, es decir, como el sujeto de la política, y desde ella dar una respuesta verdadera a la *cuestión social*.

5. La *cuestión social* desde la perspectiva dialéctica adorniana

Una aproximación inicial a la temática enunciada en el título obliga a destacar, por un lado, el carácter aporético de la *cuestión*, y por el otro, la solución paradójica a la que conduce la propuesta adorniana. Por lo primero refiero al origen causal de la problemática *social*, el cual hace epicentro en un aspecto estructural y connatural de la racionalidad occidental, a saber, la *ἀπορία* (aporía) entre liberación-emancipación y alienación-cosificación. El desencanto mundano, efecto semántica de la reducción ilustrada, ha conducido a la sociedad por el continuo sendero de la necesidad y coerción de manera antitética al contenido de sus promesas emancipatorias, dado que la elevación del sujeto a la condición de dominio (acaecida durante la historia occidental) no es más que la antesala de su descenso a la servidumbre. Sin embargo, la mentada denuncia aporética no conduce a la negación de la razón sino a una renovada crítica que la reinstale como nuevo epicentro resolutivo de las problemáticas a las que condujo (he aquí lo paradójico).

Claro es que para lograr este cometido deberá concretarse una “transformación funcional” de su disolvente condición intelectual. Es decir, deberá enrocarse la “identidad” por lo “no-idéntico”, lo que en lenguaje astronómico supondrá un nuevo giro al preterido giro copernicano al simple efecto de restituir preeminencias eclipsadas por la “primacía del sujeto”. ¿Qué implicancias para nuestro tema acarrearía la concreción de la “primacía del objeto”? Tanto para Brecht, Benjamin y Adorno la “refuncionalización” es la respuesta al señoreo mundano de una “falsa *praxis*”, la que en una resignificación de la hegeliana “astucia de la razón” reconduce todo acto anti-sistémico de los individuos históricos al mismo cauce que pretendía impugnar, logrando así fortalecer la hegemonía reificadora de su caudal. De ahí que toda manifestación originada en el primado de la razón subjetiva inficiona en la sociedad el dominio y cosificación que pregonaba superar. En lenguaje cientista social, la contradicción económica capital-trabajo junto con su aporía sociológica cohesión-fractura, entabas semblantes conceptuales de la *cuestión social*, no solo son la expresión fenoménica del nouménico primado subjetivo, sino también, parte programática y consecuencia no querida de la aludida “falsa *praxis*”. De ahí que para Adorno “una falsa *praxis* no es *praxis*”, dado que no solo no conmueve los cimientos del sistema sino que ayuda a su consolidación. A la inversa, una verdadera *praxis* se sustancia en la exegesis adorniana de la “Tesis XI” sobre Feuerbach de Marx, conllevando así una apuesta a lo

⁴⁰⁹ Adorno, T; op. cit., p. 163

teórica como “descubrimiento” y “apertura” dialéctica de una nueva perspectiva de abordaje sobre la *cuestión social*. Ello es así por el simple hecho de que en un “sistema” sin grietas por donde se pueda colar una acción redentora de la *quaestio socialis*, sólo cabe replegarse en la “teoría” como espacio sin estreches y causa potencial de un auténtico proceso negativo de despliegue en lo otro de sí: una *praxis* sin estrechez. En definitiva, la teoría no es más que un momento de la práctica, justamente aquel donde son sedimentados los conceptos que potenciarán y conducirán su manifestación en pos de una auténtica emancipación humana. Momento ulterior al teórico y que dará a la noción de *praxis* su acabamiento y realización.

El mentado repliegue en la abstracción contemplativa no debe ser leído como claudicación ante la asfixia totalitaria que impone la égida del “sistema”, sino una de las formas de la dignidad humana, a saber, la “resistencia”. La “teoría” como “resistencia” supone distancia, reflexión, crítica de la pseudorealidad sin transitar por los senderos de su “falsa *praxis*”, lo que como ya sugerimos fortalece lo que se pretende debilitar. A su vez, la atribución de tenacidad a la actividad teórica permite emparentarla con la “resistencia” que supone la “primacía del objeto”. Primado que pretende resistir a la identificación mediante la centralización de lo “no-idéntico” como nuevo órgano del cuerpo filosófico: “En los detalles únicamente hay que buscar lo que antes haya querido poner en ellos el sistema. (...) Sobre lo concreto no se ha de filosofar, sino partir de ello”. ¿Qué implicaría para nuestro tema partir de lo concreto? Comprender que el carácter contradictorio y aporético de la *cuestión social* no puede ser superado o reducido por dos tipos de apriorismo subjetivo: el revolucionario y el reformista. El primero conduce a un activismo acritico mientras que el segundo a un pasivo bienestarismo. En sendas prelações lo universal en lo particular es acallado por un exógeno universalismo principista y sensualista, respectivamente. Si bien ambos se presentan como modelos antagónicos, su dual relación con la *cuestión social* no hace más que favorecer la preservación y agravamiento de la misma *cuestión*, dado que la hipóstasis de la acción revolucionaria (“activismo”), como la del sensualismo consumista inficionado por la “industria cultural”⁴¹⁰, acicalan el proceso de “identificación” perpetrado por la “astucia” del “sistema”. Nuevamente. ¿Cómo se puede filosofar a partir de lo concreto ante la totalitaria mediación subjetiva? Merced a un plus de subjetividad, esto es, la mera subjetividad se fusiona en el objeto entregándose al sentido yacente en sus cualitativos “detalles”, sin máculas

⁴¹⁰ Entendida como un “entretenimiento” (*amusement*) que permite sustraerse (momentáneamente) de una laboriosidad mecanizada para, desde su misma lógica mecanicista, permitir la recuperación psíquica del trabajador a los fines de retornar a su monótona jornada productiva: “Los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión. Pero cada uno de ellos es un modelo de la gigantesca maquinaria económica que mantiene a todos desde el principio en vilo: en el trabajo y en el descanso que se le asemeja”. Horkheimer, M., Adorno, T.; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, España 1994, p. 172

identificadoras o reduccionistas. Agregado que entraña una curiosa autarquía, la del sujeto inmerso en el objeto. En la tradición kantiana, tanto la objetividad gnoseológica como la autonomía moral suponen también un plus de determinación atribuida a la estructura trascendental de la subjetividad (como “Categorías” e “Intuiciones puras” en el acto de conocer, o como “*Factum* de la Razón” –Deber- en la acción moral). En Adorno lo universal mora en el particular “no-idéntico”, lo cual define no solo su carácter inmanente, sino también, el *topos gea* de su arraigo: la contradicción-aporética capital-trabajo. El estilo literario que dejará traslucir su oscuridad semántica no será el drama (afecto a racionalizar-moralizar-identificar los acontecimientos) sino la tragedia en sentido nietzscheano (ver nota 362), esto es, la expresión y o revelación de lo vital, instintivo, diverso, caótico, azaroso y contradictorio que obligará a *Apolo* “hablar finalmente la lengua de *Dionisio*” (Nietzsche *dixit*). En palabras de Adorno, el universal contingente inscripto en el necesario particular puede ser referido mediante la explicitación de la “constelación” que, como historia sedimentada, se refleja en cada fenómeno social sin quitarle por ello su condición singular. A la inversa, cada sociedad es el “espejo viviente” del universal. La matriz histórica de la “constelación” hace que las sociedades que yacen en su interioridad alberguen sedimentadamente las huellas vitales, múltiples y contradictorias de la-su historia. De esta manera se abre una “objetividad heterónoma” al sujeto que le permitirá a este conocer sin conocerse, y por ello, tener una auténtica experiencia de la *cuestión social* sin primacías abstractivas e identificadoras. Todo lo cual le permitirá alcanzar una doble “emancipación”: de si y de lo otro. Por lo primero logrará experimentar al objeto desde la inmersión de la universalidad en su singularidad (“detalles”), por la segunda dejará de ser cosificado por su propia actividad autónoma, ganando así la mas alta autonomía como hombre. En definitiva, la *Dialéctica negativa* otorga al objeto la pretérita preeminencia del sujeto pero sin el poder disolvente de la identificación, ya que el sujeto se encuentra superpuesto y no puesto por el objeto, dado que él es una forma mas del objeto, y éste, la materia que albergará el contingente universal que deberá asir el sujeto para comprender su significado.

¿Qué decir de nuestro tema, la *cuestión social*, tras las afirmaciones realizadas? Desde el punto de su abordaje requerirá un planteo que no la reduzca a recetas, modelos o paradigmas de universales y necesarias legalidades. La *Dialéctica negativa* reclama ir al encuentro del pecíolo que sostiene la hoja de su sentido, a los “detalles” donde se depositan los sedimentos de su historia, a la revoltosa vitalidad social que indica su “resistencia” a la identificación. Proyecto de abordaje que obliga a una estrategia que tenga a la crítica de las armas como antesala reflexiva que conducirá a las armas de la crítica. Criticismo que lejos de postulados abstractos, propios de la “Razón pura”, hará

crecer “desde el pie”⁴¹¹ la poesía filosófica cuyo *aeda-teorético* cantará-escribirá desde el vitalismo negativo de su perspectiva dialéctica. ¿Puede ser rubricada de utópica esta propuesta? Sí. Aserto que no supone un límite sino posibilidad. La “no identidad” de los particulares como *arkhé teorética* y fundamento de la “resistencia” mas que un escapismo es una promesa dinámica de “utopia”. Dinamismo propio de la elevación al estado de reconocimiento de aquello que no existe como meta de lo existente. Lo cual conduce a una nueva inversión, ya no de Kant sino de Marx, que conminará al pasaje del socialismo científico al socialismo utópico a partir del seguimiento de las “huellas” “no idénticas” que yacen escuetamente dispersas en el desierto de la “identidad”. La sensibilidad que anunciará el advenimiento de lo “utópico” a este mundo distópico será la *eudemonia*,⁴¹² como también, la exigencia de su autenticidad nos servirá de crítica lacónica a nuestro individualismo e “idéntica” concepción: “La infelicidad ajena es el índice de que la propia no es autentica. Solo si todos estuvieran en condiciones de ser felices se podría calificar a la propia felicidad de autentica”.⁴¹³

6. Consideraciones finales

Nuevamente retomo el eje analítico centrado en los conceptos de contradicción, enajenación e isomorfismo para evaluar las consideraciones que sobre cada uno de ellos hará Adorno, como también, contrastar diferenciando su perspectiva acerca de las mentadas categorías con las de Hegel y Marx.

La “Dialéctica de la Ilustración” muestra a las claras la **contradicción** que anima no meramente a un sistema económico sino a la razón occidental, a saber, la contradictoria relación entre objetivos y secuelas. La “Ilustración”, nominación que condensa el sentido transhistórico de aquella racionalidad europea, hace de la contradicción entre “civilización y barbarie” una “aporía” que conduce a la autodestrucción de la misma “Ilustración”. La doble tesis que ilustra esta des-Ilustración se anuda en la siguiente sentencia: “El mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología”. Reincidencia que enmarca el sentido de la

⁴¹¹ Aludo con la expresión entre comillas a la canción de Alfredo Zitarrosa “Crece desde el pie” (1984). Música cuyo sentido poético negativo se cuela entre sus versos.

⁴¹² Entiendo que Adorno quiere darle a la felicidad un sentido que excede el mero bienestar individual, autocentrado y egoísta. De ahí que cierta reminiscencia del concepto aristotélico de *eudemonia* se deja traslucir en su concepción, ya que le exige a la felicidad no solo su vivencialidad sino un comportamiento afín con marcos comunitarios. MacIntyre interpreta en el sentido que destaco el sentido del concepto en los siguientes términos: “El uso aristotélico de esta palabra refleja el firme sentimiento griego de que la virtud y la felicidad, en el sentido de prosperidad, no pueden divorciarse por entero” (*). Prosperidad como condición de próspero, es decir, que propicia o favorece que algo bueno se realice, en consecuencia, es una actividad (*praxis*), en donde lo ético y el bienestar se co-constituyen a partir del obrar virtuosamente y sentir plazeramente. (*) MacIntyre, A; *Historia de la Ética*, Paidós, España 1994, p. 66

⁴¹³ Schwarzböck, S; op. cit., pp. 256-257

“aporía”, dado que si la “Ilustración” permitió escapar del temor y dominio del “mito” y la “naturaleza” sobre el hombre, la misma “Ilustración” fue la que condujo al hombre al mismo temor y dominio del que prometió liberarlo. ¿Cómo superar este lúgubre destino? Si en Hegel y Marx la contradicción, necesaria o contingente respectivamente, sirve de plataforma para su superación dialéctica, en Adorno la develación aporética de lo contradictorio sume cualquier estadio redentor en el descrédito dado que toda inicua contradicción no deja resquicios a la contingencia sino solo a la necesidad. A pesar de ello, una dialéctica sin síntesis ni identidades podrá servir de nuevo modelo de raciocinio ante la manifestación de lo contradictorio, como también, y como efecto de aquel *novo cógito*, una nueva concepción de la *praxis* serviría de sendero para la auténtica emancipación humana. Por lo primero aludo a un enroque de primacías que tenga al “objeto” como beneficiario de tal inversión, es decir, a lo “no-idéntico” como punto de partida de todo filosofar. Ante él, la contradicción deja de ser un momento para pasar a ser una legalidad epistemológica que negará todo intento de reduccionismo disolvente afín al dominio del “sistema”. ¿Qué nueva *praxis* servirá para ello? Dos conceptos sugieren la respuesta: “refuncionalización” y “resistencia”. El primero permitirá criticar el sentido aporético de la contradicción a partir de la inversión funcional de los métodos teóricos burgueses para transformarlos en herramientas liberadoras, como muy bien lo resumirá el imperativo propositivo de Brecht; “(...) no pertrechar el aparato de producción sin, en la medida de lo posible, modificarlo en un sentido socialista”. De esta manera se evitará la caída en un estéril vitalismo cuasi irracional, salvando así a la razón del ostracismo metodológico. En cuanto a la noción de “resistencia” Adorno sugiere un retorno a lo teórico pero como renovado momento de la *praxis*. En su exégesis de la “Tesis XI” sobre Feuerbach de Marx, lo que el pensador de los *Manuscritos* sugiere, a su entender, es que la interpretación teórica oficia de condición de posibilidad abstracta de su concreción práctica, de ahí que si bien Marx critica el quedarse en la mera contemplación del mundo, no por ello quiere excluirla del proceso transformador. Es más, la incompreensión de esta primaria necesidad hermenéutica conducirá a un “activismo” tan infecundo como la aludida negación de la razón. Solo el descubrimiento racional de una nueva “figura de la *praxis*”, centrado en la experiencia socio-histórica en el que es inscripto el teorizar, podrá ofrendar un sendero para la acción que la desande de aquellas sendas vacuas a las que la compele la “falsa *praxis*”.

En cuanto al concepto de **enajenación** podría sostenerse lo siguiente: si en Hegel el “siervo” se enajena tanto en la “coseidad general” como en su “servicio” al “señor”, en Marx es el “trabajador” el que se enajena tanto en su “producto” como en la misma “actividad” y, por último, en su condición social de “ser genérico”. En ambos, la enajenación supone una extroyección negativa, una salida de si en un para si, en Hegel, enriquecedor, en Marx, empobrecedor. La “recuperación” devendrá, en el primero, por el necesario decurso de la

experiencia de la conciencia, en el segundo, también por una necesidad pero no de continuidad sino de ruptura con la contingente y espuria experiencia de la conciencia. Entrambos pensadores depositan su fe laica en un proceso dialéctico signado por relaciones inter-subjetivas donde el desenmascaramiento procesal (Hegel) o violento (Marx) de aquella enajenación tendrá al sujeto (filosófico –Hegel- o social –Marx-) como principio y fin de su resolución. Adorno, muy por el contrario, pierde las esperanzas decimonónica en una subjetividad redentora, dado que es en ese mismo sujeto donde se ha enseñoreado la enajenación. La “enajenación” en Adorno no parte en lo otro de sí sino que mora en sí, no es un alejamiento de sí sino un acercamiento a sí, no indica una privación de lo otro sino una posesión que nos priva de nosotros y lo otro, no es una extroyección que nos extraña sino una introyección que nos identifica, en definitiva, no surge de la prelación de señores o burgueses sino de la “primacía del sujeto”. Con esta última expresión Adorno se posiciona en la tradición pos ilustrada que impugna a la razón su carácter disolvente de la singularidad humana, constituyente a su vez de una sentimiento gregario afín con lo engranajes de un “sistema” diseñado para la “dominación”. Bajo esta coyuntura, lo social deja de ser reclamado como el macro sujeto del cambio sino, muy por el contrario, el espacio intersubjetivo donde se clausura toda transformación emancipadora. En tal sentido, tanto el “activismo” como el consumismo acritico al que dispone la “industria cultural”, sirven de lubricantes para la manufactura del “sistema” mediante la mecánica de la “identificación”. Solo una suerte de neo-realismo gnoseológico, consistente en retornar al “objeto”, podrá evitar la totalitaria mediación subjetiva, lo que lejos de anularla (a la subjetividad) la ampliará por su fusión con el sentido yacente en el “objeto” recuperado. Curiosa autarquía se ganará con tales afirmaciones, dado que en ella el “sujeto” se autonomizará por su inmersión en el “objeto”. ¿Cómo superar la “enajenación” sin la apelación a la sociedad como sujeto de la transformación? A partir de un retorno a la contemplación. En un mundo donde la “falsa *praxis*” recanaliza toda hacer disruptivo en beneficiar del “sistema” de dominio, urge ponderar el aspecto *teorético* de la *praxis* para ofrendarle a su venidera acción un cause que no pueda ser reducido a la “identidad” vacua, y por ende, termine sumando fortalezas a lo que se pretende derrocar. En conclusión, la “enajenación” adorniana, significada como la “identificación” de lo “no idéntico” con la “identidad”, hace de la *cuestión social* una problemática sin cuestiones a resolver dado que la contradicción capital-trabajo, junto con la explotación y pauperización que la secundan, son tratadas como realidades que se resisten a la “verdad” del “sistema”, como una contingencia a ser superada por la modernización capitalista, y por tanto, como una anomalía a ser normalizada tras su “identificación” con las “racionales” leyes del mercado.

En cuanto a la **isomorfía** hombre-sistema Adorno sostendrá lo siguiente: “El sistema, la forma de exposición de una totalidad a la que nada resulta externo, plantea el

pensamiento como absoluto frente a cada uno de sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos (...). “Totalidad”: Concepto, meta y psicosis del idealismo filosófico. “Sistema”: Orden, sentido y delirio del “Absoluto” como “sistema”. Todo quepa en la interioridad del “sistema” para, en simultaneidad con su ingreso, dejar de ocupar un espacio en aquel interior por la pérdida de su singularidad en la totalidad disolvente. El primer término (“totalidad”) engulle lo “no-idéntico” del hombre, el segundo lo vomita identificado. Sin embargo, el “sistema” es un subproducto de la “crisis de la causalidad” dado que nada en él es primero, nada es causado o causante, todo se posiciona a la misma distancia del centro. La desaparición de la causalidad deja un sedimento que, en soledad motora, opera como única causa: la *cuestión social*. Ello es así por el simple hecho de que todo depende de todo tanto de manera vertical como horizontal. Sistemática que sustancia y vertebra el poder neutralizador e identificante de la “industria cultural”, tal como lo expresa en *Dialéctica de la Ilustración*: “En la industria cultural el individuo es ilusorio no sólo debido a la estandarización de sus modos de producción. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda. (...) Lo individual se reduce a la capacidad de lo universal de marcar lo accidental de tal modo que pueda ser reconocido como lo que es. (...) La pseudoindividualidad constituye la premisa indispensable del control y de la neutralización de lo trágico: sólo gracias a que los individuos no son en efecto tales, sino simples puntos de cruce de las tendencias del universal, es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad”. Los sistemas totalitarios de la primera mitad del siglo XX, y particularmente el nazismo, dispusieron del individuo merced a la omnipotente hegemonía de un instrumento político, el Estado. Demostraron con su instrumentalización la certeza hobbesiana, expuesta en el *Leviatán*, sobre su naturaleza: “no existe sobre la tierra mayor poder”. Poderío cuya nefasta racionalidad logro cincelar hombres a imagen y semejanza de las bestias, o peor aun, como premonitoriamente lo sentencio Goethe en *Dr. Fausto*: “Un poco mejor podrían vivir aquellos pobres mortales si no se le hubiesen dado ese fuego de la luz celestial, al que dan el nombre de Razón, y que no utilizan sino para ser mas bestiales que toda bestia”. Razón de Estado que condujo a un Estado sin razón en concomitancia con la deshumanización de sus miembros. En compañía histórica con dichos sistemas totalitarios, pero con mayor pervivencia y actualidad, la “industria cultural” se valdrá también de aquel dominio totalitario gracias a su carácter sistémico. Sin embargo, su sistema de dominación ganará en efectividad y duración al evitar hacerse evidente a sus manufacturados e inconcientes miembros. Sin estandartes que rememoren una mítica grandeza racial, ni con un *Führer* que declame sobre diversos sentidos socio-políticos redentores de la decadencia occidental o reclame para su *Volk* un vitalista *Lebensraum*; la “industria cultural” tiene el don de concitar obediencia sin declamaciones ni reclamaciones, es decir, sin hacerse notar en su sistemático dominio.

Este es el motivo por el que su poder se hace mas irresistible en la medida en su existencia no es percibida como tal. Operatoria cuya plausible analogía haya en el acto mágico del hechizo su pertinente comparación. La liturgia que anima sus conjuros busca someter o influir sobre la voluntad de los hombres mediante el encantamiento de sus deseos, fines, motivos o demás actos devenidos de su ya extinto arbitrio individual. A través de la “industria cultural” la *cuestión social* actúa sobre los hombres tallando en su aparato psíquico los contornos de un rostro sin rasgos peculiares, singulares o disímiles. Homogeneidad psíquica lograda de manera tan espontánea que las víctimas de su égida se encuentran bajo el hechizo de sus productos aun cuando los consuman inadvertidamente. Como lo sostendrá Schwarbock, “(...) cada producto reproduce dentro de sí el gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión, tanto en el trabajo como en el descanso planificado”. Isomorfía (sujeto-producto) cuasi mística que no solo retrotrae al hombre a un pasado mágico donde diversos brebajes servían de expiación y normalización de las personas, tal como ahora lo hace el mercado de consumo, sino también, destruye su hábitat cultural representado como “segunda naturaleza” para, mediante la nivelación, mensurabilidad e incorporación de las diferencias, terminar ocupando el lugar de la naturaleza misma en omisión de la distinción aristotélica entre primera y segunda. Para que la operación isomórfica de la “industria cultural” sea confundida con la vida misma debe destruirla en su mismidad, asimilándola tanto a su estilo como a legalidades formales y nomotéticas. Es un axioma de todo “sistema” el no dejar nada fuera de su sistematicidad negando lo “no-idéntico” mediante su incorporación a la “identidad” totalitaria, destronando así de su pedestal a la “primera naturaleza” para ocupar su lugar con la otrora segunda, la que tras su efectiva entronización se posicionó como única, como bien lo expresará en *Dialéctica negativa*: “Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible recordar el ser-devenido de la trama; tanto más irresistible la apariencia de naturaleza. Con el distanciamiento de la historia de la humanidad con respecto a la naturaleza, esa apariencia se refuerza: la naturaleza se convierte en símil irresistible de la cautividad”. Cautiverio nacido de la relación isomórfica hombre-sistema merced a la cual la *cuestión social* deja de convocar plumas que la interpelen o denuncien, para pasar a conformar el “único” y “necesario” cosmos de la industrializada “naturaleza” humana.

CONCLUSIÓN GENERAL:

PERSPECTIVISMO DIALÉCTICO Y *CUESTIÓN SOCIAL* EN HEGEL, MARX Y ADORNO

Tricotomía dialéctica y *cuestión social*

La terna de pensadores que ha servido de encuadre para esta tesis se caracteriza por hacer de la dialéctica el método o estilo reflexivo que, con mayor pertinencia, permite proferir afirmaciones esclarecedores ante la problemática social que aquejó (y aqueja) a occidente en las dos últimas centurias, como trágico efecto del ominoso desarrollo del sistema capitalista. Sin embargo, como se trasluce tras los análisis dedicados separadamente a cada uno de ellos, el campo semántico del término dialéctica lejos queda de ser cerrado en un sentido específico, dada la plétora de significados que se desprenden de las teorizaciones llevadas adelante por Hegel, Marx y Adorno. Diversidad que si bien enriquece este tipo de abordaje reflexivo, para este trabajo de tesis entraña un desafío dual, a saber, detectar las líneas de continuidad y de ruptura entre las distintas concepciones dialécticas a los fines de dar un cierre sintético a lo hasta ahora analítico de la exposición. Es evidente que mi propuesta de tratamiento dual ponderará siempre las identidades o disimilitudes entre sus perspectivas en relación a la *cuestión social*, para lograr así sumar a la mentada riqueza epistemológica la potencia comprensiva sobre nuestro objeto de investigación.

A posteriori, entonces, de tal exégesis sobre el concepto de lo dialéctico en los tres autores estudiados, cerraré este trabajo con una conclusión donde quede decantada mi posición sobre la perspectiva dialéctica que sobre la *cuestión social* los tres pensadores mantienen, a la sombra de todo lo tematizado en cada uno de los cuatro capítulos de mi tesis.

Trilogía dialéctica: rupturas y continuidades

La Dialéctica especulativa hegeliana, desde el punto de vista lógico, puede ser definida como un deductivismo taxonómico ya que lo particular es considerado un momento cuya verdad se define por su retorno a la generatriz universalidad. Entre sus características más ostensibles está la de poseer independencia de su objeto lo cual le permite comprenderlo y fundarlo, de ahí que lo metódico se anude con lo ontológico. El materialismo dialéctico marxiano, en lo lógico, es un inductivismo histórico-relacional donde el punto de partida empírico permite arribar a conclusiones universales y concretas. A su vez, es co-dependiente con su objeto dada la circularidad que hace a su metodología, aunque la base material oficia de fundamento de sus explicaciones. Finalmente, la dialéctica negativa adorniana responde a un modelo inductivo a-taxonómico, donde lo universal se encuentra dentro de lo particular, redimiendo así a la inducción del

reduccionismo disolvente de las particularidades del que es acusada, merced a su dependencia con el objeto que la hace respetuosa de su autarquía para, en simultáneo, fundarse en él. Afirmaciones que desligan a la dialéctica del mote metodológico para pasar a ser una forma de evocación de los sustratos que componen cada singularidad de la realidad significada como acontecimiento.

Lo expresado distintivamente en el párrafo anterior permite comprender el sentido, también distintivo, del pensamiento dialéctico en cada uno de los autores. En Hegel nace del “Concepto”, el cual procede fagocitando lo otro de sí mediante la “identidad” de los opuestos presupuesta en cada conciliación. En Marx surge de las “condiciones materiales de producción”, la “sensibilidad” o la condición menesterosa del hombre, evitando así caer en ideologías que subvierten la realidad mediante fundamentos metafísicos, siendo la identidad no una conciliación disolvente sino la superación de la escisión entre el hombre y sus “medios de vida”. En Adorno, en cambio, nace de la “cosa” u “objeto” en respeto a su condición “no-idéntica”, por lo que permite la liberación de toda otredad de su identificación al captar la diferencia que dicho pensar rehusará conciliar.

La argamasa lógica que sustenta cada una de las concepciones dialécticas mantiene también una disímil relación con dos principios ontológicos, a saber, contradicción e identidad. En Hegel las contradicciones son contingentes siendo la identidad entre el concepto y sus manifestaciones una necesidad del devenir dialéctico. La máxima que resume su sentido es: identidad en la diferencia. En Marx, si bien la contradicción es una necesidad que anima al sistema capitalista, el carácter histórico de este último indica su contingencia superable mediante una identidad cuyo vértice no se hallará en la subjetividad teórica sino en la *praxis* intersubjetiva, asertos cuyo sentido lógico puede ser expresado como una identidad indiferenciada. En Adorno, en cambio, las contradicciones son necesarias y por lo tanto no pueden ser superadas, siendo la identidad una imposición falaz y por tanto rechazable. Su máxima sería: diferencia en la diferencia de cada concepto con su objeto o diferencia no idéntica.

En cuanto a la asignación de prioridades la diferencia entre cada una de las tres será evidente. En Hegel se prioriza y enaltece al Sujeto absoluto: la identificación de la alteridad con el “Concepto” es alcanzada tras su *viacrucis* fenomenológico en la forma de un Sujeto absoluto que, tras el agotamiento de la experiencia de su conciencia, halló en el reflejo de sí no solo el final de su periplo sino la “totalidad” de su ser devenido en “sistema”. En Marx adquiere primacía el Sujeto social: la identidad de los opuestos es fruto de un merecimiento obtenido a sangre y fuego mediante la “lucha de clases”, tras el largo decurso de la historia occidental, donde una sociedad sin estratos sociales ni coerción estatal hará del “ser genérico” la premisa del Sujeto social. Para Adorno el primado corresponde al Objeto constelación: la no identidad de los contrarios expresa la “resistencia” de lo “no idéntico” ante la “identidad” como símil de la resistencia del objeto al

sujeto, siendo la “emancipación” una necesidad surgida de resistir a la identificación, teniendo como finalidad la recuperación de la autonomía perdida por la históricamente extensa prelación de la subjetividad. Liberación que lejos de anular al sujeto supondrá un plus de subjetividad, a saber, la del sujeto “superpuesto al objeto”. Objetualidad que albergará un conjunto de “sedimentos históricos” (su “constelación” de pertenencia) cuyos reflejos en el objeto, lejos de quitarle singularidad, le aportaran su particular especificidad haciéndolo un “espejo viviente del universo”.

Por último, cada perspectiva dialéctica no estará exenta de algún marco teleológico. En tal sentido la “Idea”, en Hegel, como principio ontológico y teleológico se vale de la “negación” en lo sensible natural (para-si) como en lo espiritual (en-si/para-si) para recomponerse en una unidad concreta y superior (“negatividad”), de ahí que las contradicciones que motorizan el devenir ofician de contingencia in-azarosa al converger en una necesaria identidad de lo disímil. *Télos* escatológico que decretará el fin lógico, no fáctico, que sustanció el despliegue de lo real (ej. “Fin de la historia”, “Muerte del arte”, etc.). Para Marx, las “relaciones capitalistas de producción” son una contingencia temporal cuyo nacimiento histórico indica su necesario fenecer, historicidad donde la identidad es negada por la esencial contradicción entre el Capital y el Trabajo. La expresión social de la aludida contradicción será la “lucha de clases” definida como beligerancia que de manera transhistórica ha enmarcado el sentido de la reyerta (“amos y esclavos”; “patricios y plebeyos”; “señores y siervos”; “burgueses y proletarios”). El curso de la historia occidental culmina en la modernidad capitalista, donde sus actores principales protagonizan el quinto acto del drama, siendo el triunfo del polo históricamente dominado sobre el dominador el final del proceso dialéctico, y en simultáneo, el fin del instrumento de dominio, el Estado. Hecho que permitirá el advenimiento, en términos leninistas, de una “sociedad comunista” donde la identidad socio-económico entre sus miembros anunciará el fin de las contradicción que definió a la *cuestión social*. En Adorno el primado de lo irreductible como proyecto de emancipación ante la primacía del sujeto compelerá a un tipo de querer que no sea inficionado por la “identidad” sino, muy por lo contrario, lo “no-idéntico”. Ese “querer lo no-idéntico” liberará a la subjetividad a partir de su superposición en el “objeto”. El pensamiento que brotará de tal objetualidad subjetivada conducirá a la plausible “utopía” de la “identidad racional”. La misma surgirá de la experiencia obtenida tras la consagración de un “pensamiento no-idéntico”, sirviendo por ello de ideal a ser alcanzado. La apuesta a la razón es renovada bajo su postulación como fin deseable, aunque ahora, lo que se ofrece con ella no es un mero cambio de paradigma epistemológico sino de disolución de la contradicción capital-trabajo, tal como el mismo Adorno lo expresó; “Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad racional y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador”.

Conclusión: la *cuestión social* desde las tres perspectivas dialécticas

La perspectiva hegeliana parte de la autoconciencia, como momento fenomenológico, por poseer un valor especulativo singular en lo atinente al análisis dialéctico de la *cuestión social* . Destacaré y analizaré las principales categorías que integran el momento sugerido.

Vida, deseo, temor y escisión: El tipo de experiencia que define a la autoconciencia surge de la superación de la filosofía del conocimiento de Kant, cuya conclusión hegeliana puede resumirse en la negación de lo *nouménico* y en la consecuente afirmación de que mas allá del objeto no hay nada. Delimitación que lejos de limitar el ejercicio intelectual obliga a redireccionar la experiencia de la exploración teórica a la práctica. Si antes la dimensión gnoseológica permitía significar la experiencia ahora la reflexión antropológica define el marco de la indagación. Pues ya en estas palabras puede bien advertirse un aspecto propio de la *cuestión social* , a saber, el repliegue de la conciencia sobre sí. Lo *social* , para ser *cuestión* , debe retornar sobre sí, dejar de medirse por su producción cósmica para poder pensarse por su condición humana. Reflexión, decía, antropológica dado que halla en la vida y en el deseo dos de sus primeras revelaciones. La primera, sin embargo, puesta en situación de amenaza-por la acción del deseo. En este último término es donde Hegel asienta el punto arquimédico de la *cuestión social* en lo tocante a la constitución de sus actores, dado que la apetencia es considerada por él como la raíz de la autoconciencia, siendo su actividad el deseo de lo otro de sí como forma de afirmación de sí. Esa otredad es el viviente que comparte con el deseante la misma condición de vivir pero, merced a las disímiles condiciones de vida entre ambos, el mejor posicionado logrará valerse de ese otro ser vivo para vivir. Si bien Hegel no especifica la causa explicativa (fuerza, astucia, salud, condiciones materiales, ímpetu apetitivo, madurativa experiencia etc.) de la disímil posición de uno frente a otro, me interesa, para mi tema, destacar que la consecuencia de tal condición antropológica no podrá ser el pacto de unión sino la escisión entre amos y esclavos.

Por lo dicho, tanto la constitución de las relaciones sociales, como la cuestión problemática de lo constituido (relaciones de dominio), son la manifestación del deseo. Claro es que una vez instituido lo *social* como *cuestión* la apetencia es cuasi desarraigada del esclavo (solo preserva su deseo de vivir) por el peso de la necesidad de sobrevivir, como también, por una condición onto-antropológica que lo confina al estadio de mera conciencia. Refiero con esta última consideración a que el esclavo cuando elige vivir hace de su misma elección algo nulo, por la simple razón de que lo que ha elegido es justamente el sometimiento objetivo a su deseo de supervivencia, a de ahí su inclinación por someterse a la vida más que a su amo. En lenguaje especulativo, la conciencia servil es conciencia objetual por lo que la necesidad y no la libertad determinan su relación con

la naturaleza y con su señor, para el cual el siervo, merced a su temor reverencial ante la vida, es un objeto dispuesto para su solicitud señorial y medio de vínculo con la naturaleza. Este último comentario aporta una nueva consideración dialéctica acerca del proceso psíquico de legitimación que coadyuva no solo en la constitución de la *cuestión social*, sino fundamentalmente, en la preservación de la contradicción aporética que la anima. Aporía entre cohesión-fractura cuya estabilidad es mantenida tanto por la pérdida parcial del deseo del trabajador como por el temor a la pérdida de la vida, siempre amenazada por la necesidad. El proceso de dominación psico-social que aúna la negación del deseo con la afirmación del temor contribuye, por concomitancia funcional, en la constitución psíquica de la legitimación y prolongación del proceso, logrando que el trabajador sea dominado por lo que lo domina en lo psíquico (el temor) y no por quien lo domina en lo físico (el señor), y a su vez, no pueda concebir algo distinto a su situación dada la carestía de apetencias en las que se haya sumido.

Cabe aclarar algo sobre dicha carencia. Como lo sugerí anteriormente, un nivel de deseo aun preserva la conciencia laboriosa, a saber, el deseo de conservarse como viviente lo cual instituye lo social pero, por lo acotado y simple de dicha apetencia, no contribuye al pasaje de la mera necesidad de vivir a una digna vida libre. Ello explica como el temor fija al hombre en el deseo que lo esclaviza (la vida), y por ello, adiciona a lo *social* una *cuestión*, un problema irresuelto, el estar viviendo sometido a otro para poder vivir. La aporía queda definida como la estabilización de la cohesión social (por el deseo de vida del viviente) junto con la cuestión latente del riesgo de su fractura (dada la necesaria escisión –contradicción- entre opresores y oprimidos)

Reconocimiento, mediación e introyección del dominio: El tipo específico del reconocimiento señorial es definido por su unilateralidad, la cual supone ser reconocido sin reconocer a quien lo reconoce. En la *cuestión social* dicha particularidad conformará la estrategia del opresor y el programa del oprimido. Entrambos actores bregan por dos plausibles dimensiones del reconocimiento, a saber, inautenticidad y autenticidad. Quien oprime sabe que su acción opresora solo puede realizarse por la negación del reconocimiento al oprimido, pero, y en esto radica su carácter estratégico, debe reconocerlo desde la falsedad. En el señor la manutención zoológica del siervo y sus inicuas condiciones laborales conforman la dádiva material de su pseudo reconocimiento, haciendo que el siervo continúe con sus suplicios diarios ya que siente que su gran temor al señor absoluto (la muerte) permanece velado a su temerosa conciencia; en el plano histórico de la *cuestión social* dicha falsedad perderá aquel estilo material y grosero para pasar a expresarse en el delicado formalismo de los derechos civiles, sociales y políticos que se entretajan entre los fatigosos pesares de los que venden su fuerza de trabajo al señor del capital, otorgándoles así la ponzoña que aquietará su rebeldía. Sin embargo, el éxito de la estrategia señorial capitalista no borra la pseudo autarquía en la que reposa su

poder opresor como ser independiente, dado que depende del reconocimiento de los trabajadores a sus condiciones opresoras, abriendo así una hendidura potencial en su égida opresora. Especulativamente expresado, la *cuestión social* es sostenida por dos tipos de mediaciones dialécticas, inmediata y mediata. La primera pertenece al capital y sus poseedores, quienes no elaboran sino solo gozan (por acrecentamiento el capital y por consumo del poseedor) lo elaborado (plus valor y bienes) por el trabajo. La segunda al trabajador, quien elabora sin gozar de su elaboración amén de las dadas formalista que lo reconoce solo como medio o solo como herramienta para satisfacer sus necesidades. Desde ya que aquel goce dual del capital, la pura negación que lo sustancia, por su separación del proceso productivo se aniquilará a si mismo por su incompletitud y dependencia, de ahí la grieta antes mencionada que se deja vislumbrar en su dominio sólido.

Ahora bien, es necesario que el dominado introyecte la dominación, la vea como necesaria, inevitable y plena de sentido. ¿Por qué? Por que solo así el dominador puede completar la circularidad dialéctica que vertebrará la estabilidad de sus privilegiadas condiciones de dominación, claro es, momentáneamente. Socialmente expresado, una superación negativa opera en el trabajador, de ser objeto de dominio del capital a ser objeto de dominio de sí. Reflujo dialéctico que configura al trabajador como agente interno de su servidumbre, adicionando así una experiencia axiológica negativa a su conciencia, esto es, a la desvalorización cósmica y heterónoma que sobre el trabajador realiza el capital se suma una paradójica y "autónoma" mengua ética consistente en significar su sumisión como verdadera, ineludible y justa. Hegel bien entiende que las condiciones de posibilidad del dominio son inter subjetivas, como también, dicho relacionismo opresor debe expresarse no solo en el plano pragmático sino semántico, calando hondo en la conciencia del trabajador y haciendo nacer en su voluntad un socio-histórico *factum* de la razón, el de la sumisión a deberes cuya máxima de acción expresa imperativamente particulares universalizados. El mundo del ser capitalista se introyecta en el deber ser del trabajador logrando así la alquimia que ofrecerá la panacea universal a toda "patología" disruptiva ante su "sano" dominio. El éxito de dicha moralina posibilitó instituir lo *social* para, en simultáneo, impedir (insisto, momentáneamente...) que sea una *cuestión*, dada la naturalización en la conciencia moral del oprimido de los mandamientos del opresor.

Angustia, apetencia reprimida, formación y liberación: El señor absoluto que compele la voluntad de los trabajadores a la aceptación cuasi servil de las condiciones de explotación impuestas por el capital, es la causa existencial que permite comprender el rostro herético de la necesidad de vivir, y por ende, el temor a la contingencia de la muerte como trágica consecuencia de no poder cumplimentar con aquella primigenia pasión humana. Empero, a pesar de la indignante penuria a la que es arrastrada la conciencia laboriosa una dignidad psíquica se contrapondrá a lo indigno del cuadro social narrado.

Sedimento psíquico que estremecerá lo fijo de la conciencia laboral diferenciándola y, ulteriormente, enfrentándola a su opresor: el temor. En paráfrasis de Hegel *ad hoc* a la comprensión del origen de lo *social*, no como entidad humana sino *cuestión* socio-política, podría decirse que el temor ante la necesidad-muerte es el origen de la sabiduría emancipatoria del trabajador. Estadio tembloroso vivenciado por aquella conciencia que trabaja con angustia y que si bien habla de una limitación también le sugerirá una posibilidad, la negación abstracta de toda objetualidad. La angustia ante la mortuoria necesidad le ha permitido percibir su esencia como un todo, la vida como totalidad, disolviendo en tal aprendizaje dialéctico todas las particularidades en dicha esencia, ya que ante la necesidad de auto conservarse cualquier renunciamiento es minimizado en su valía. Situación límite desconocida por el poseedor del capital, quien por su temerario desprecio ante la finitud y lujoso vivir mantiene en la ignota otredad tanto la necesidad como la experiencia angustiante por su presencia continua. De ahí que en el trabajador aquella trágica evidencia y dolosa conciencia conformen sustantivamente su subjetividad, conduciéndolo primero a la negación abstracta de toda objetualidad vía fluidificación, como sugerí, de toda particularidad, para luego, pasar a la negación concreta de lo fluidificado mediante su transformación laboriosa.

En este estadio es donde se supera el mero servicio al capital, mecánico, temeroso y dócil, para comenzar a sentir la resistencia de la cosa al intentar elaborarla junto con el consecuente sufrimiento que le acarrea su trabajo. El trabajo, como apetencia reprimida, le proporcionará una nueva experiencia que lo sumirá nuevamente en la contemplación, a saber, la de su obra. Sin embargo, la contemplación de su producto es disímil a la contemplación del burgués dado que éste contempla en el escaparate del mercado lo que consumirá sin espejarse en lo consumido dado que no estuvo presente en su transformación, a la inversa, el productor al elaborar el producto y no consumirlo lo contempla, y en tal acto se le revela un contorno que reconoce, el de su rostro. De esta manera es como el trabajo lleva a la contemplación del ser independiente (producto) y de si (productor) merced al reflejo en sí de su para sí, lo cual realiza el pasaje de su conciencia al estadio autoconsciente.

¿Que implicancia tendrá para el trabajador su devenir autoconsciente? El trabajo realizado en la cosa le permitió tanto objetivar su subjetividad como reconocerse en lo manifiesto. Reconocimiento que excede con creces la preceptiva délfica primordial, dado que no se trata de conocerse en la introyección sino en lo extroyectado, y por tanto, en el mismo universo de relaciones sociales que le han permitir pulir el producto para lograr espejarse. Es por ello que no solo se conoce como hombre, sino también, como ser entramado en relaciones sociales de dominio donde su devenida autoconciencia dejará de aceptar la realidad como dada, tal como lo hacia su ya otrora conciencia, para comenzar a sentir que lo real mismo es puesto, y por ello, impugnabile en su pretendida veracidad. Es

en ese momento cuanto se abre el sendero de la *praxis* para completar en el mundo social heredado lo hecho con el mundo cosico, a saber, transformarlo, cambiarlo o revolucionarlo. Esta verdadera negatividad pasa a ser la condición que posibilita la liberación y requirió no solo de lo social como plataforma, sino principalmente, de un proceso formativo que elevó la mera conciencia gregaria al de autoconciencia crítica merced a la cual pudo advertir la inicua *cuestión* que anida en lo *social*.

En Marx la *cuestión social* se explica por el dominio histórico sobre el proletario desde una opresión doble conformada por el tándem burgués-producto. El primero advenido tras la concreción de la propiedad privada de los medios de producción; el segundo a partir del extrañamiento del producto (mercancía) ante el productor (proletario), junto con su consecuente mistificación ideológica y cosificación humana frente a los atributos que otrora transfirió a su producto y ahora, alineación mediante, les rinde pleitesía. Todo lo cual contribuye en la conformación de uno de los nudos gordiano que define la *cuestión social*: la aporía cohesión-fractura. Condición aporética que en lo conceptual implica que a mayor producción de riqueza, mercancías y valor de las cosas, el mundo humano es más desvalorizado y su esencia laboriosa es convertida en una mercancía (isomorfismo hombre-mercancía); mientras que en lo manifiesto la pauperización y desigualdad entre los hombres conforman la rémora que inhibe y patentiza la trama trágica de la *cuestión social*. El carácter histórico de lo analizado y descrito define su contingencia, y por lo tanto, la plausibilidad y necesidad de una espada de *Aléxandros* que corte la aporía que no puede ser desanudada desde las categorías usuales del pensamiento. *Praxis* socio-política de teórica primacía (siguiendo a Adorno) que implicará la comprensión de la necesaria renuncia a toda pseudo-objetivación fruto del compeler de las relaciones capitalistas de producción, para poder así alcanzar la recuperación de las fuerzas humanas extrañadas en la *praxis* socio-económica cotidiana. En clave teórica la recuperación de lo extrañado es el sendero dialéctico a transitar, mientras que en lo propositivo es el “comunismo” la manifestación socio-política de aquella dialectización. El efecto humano inmediato que advendrá con su sufriente arribo (el del Comunismo) no será otro que la “emancipación humana” que, como consecuencia de la disolución de la *cuestión social*, implicará la “supresión positiva de toda enajenación” (como negatividad lógica e histórica) y el retorno de la condición social del hombre. La contradicción, que en un primer momento mostró su faz constitutiva mas antagónica (capital-trabajo; burgués-proletario) y aporética (cohesión-fractura), en el final del proceso dialéctico patentiza su *Dynamis* disolvente ante lo constituido valiéndose en lo lógico de la negatividad recuperadora y en lo social de la negación revolucionaria. *Enérgeia* histórica cuya concreción presupone la *anamnesis* de lo humano en el hombre, es decir, el recuerdo de la identidad entre su “esencia humana” y la “actividad productiva”.

Repasando lo afirmado desde el concepto de “enajenación” puede sostenerse que el extrañamiento de la esencia humana en una contradicción esencial signada por el antagonismo y la aporía es contingente, y por tanto, superable. Primero desde un acto de autoconciencia socio-histórica donde la clase proletaria objetiva no una esencia ideal (inversión ideológica) sino una realidad esencial, el trabajo. La autenticidad de dicha objetivación es tal por realizarse en un producto que retorna simbólica (se reconoce en él) y fácticamente (vive de su producción). En segundo lugar, por una acción socio-política: la Revolución. En ella el recuerdo de lo humano en el hombre enajenado rebalsa el aspecto autoconsciente para traducirse en una *praxis* inter-subjetiva cuya semántica no es otra que la de transformar aquellas condiciones opresivas (tanto estructurales como super-estructurales) que sirvieron de cosmos directriz y dominador del proletariado. Todo este periplo liberador permitirá superar el confinamiento al que las tres formas de enajenación (del obrero con su “producto”, “actividad” y “ser genérico”) fueron paulatinamente sometiendo al obrero, como también, dar un cierre histórico a la problemática humana que entrañó la *cuestión social*.

Y como cierre de esta sección conclusiva, la *cuestión social* en Adorno puede ser enmarcada, en un primer tratamiento, como una consecuencia connatural de la “civilización occidental” (a pesar de ser tematizada como *cuestión* a partir de los siglos XVIII-XIX). La forma aporética que rubrica el sentido de la racionalidad ilustrada conllevará, sobre lo social, la trágica consecuencia de hacerlo víctima de la promesas que pregona aquella *ratio* presuntamente emancipadora. La coerción del sistema económica y la carencia de las necesidades vitales redactan los prolegómenos del drama social advenido de los mismos principios racionales que lo fundan, siendo tanto la cosificación (propia del “pensamiento identificador”) como la alineación del hombre (“respecto de los objetos dominados” es decir, de su propio “contexto funcional”), los yugos que condenan su existencia.

Planteadas las causas y consecuencias del drama social, Adorno ensayará dos vías de análisis donde, en cada una, evidenciará su posicionamiento crítico o propositivo en respuesta a la cada vez mas acuciante *cuestión social*.

Comenzando por la vía crítica, Adorno advierte sobre la pérdida de un actor social otrora mitificado como hacedor resolutivo de la *cuestión social*: el proletariado. Weimar y el Nazismo ofrecen testimonios históricos acerca de la imposibilidad de identificar a una clase social con la conciencia correcta, como también, la inexistencia de garantías fácticas que permitan pregonar de forma redentora la identidad entre razón y realidad. Su abordaje, entonces, más que un giro realizó un pasaje analítico y propositivo desde la intersubjetividad como respuesta resolutive a la transubjetivación de la *cuestión social* como develamiento y nuevo enfoque programático. Es por lo último expresado que para Adorno la labor intelectual debe omitir consideraciones acerca de la revolución social para

encomendar su *métier* a la comprensión académica como nueva forma abstracta de la *praxis* social.

Ahora bien, negado el valor epistemológico y axiológico de la dimensión intersubjetiva en lo atinente a la comprensión y resolución de la *cuestión social*, Adorno se mostrará crítico de las distintas figuraciones mundanas⁴¹⁴ surgidas de su anterior preeminencia, entre las que se destacan la “militancia estudiantil”. La forma de comprender su criticidad de aquella categoría puede alcanzarse desde los conceptos coligados: “activismo” y “falsa *praxis*”. La reivindicación acritica de la acción por la acción misma, eslogan del activista, junto con el séquito de violencia que conlleva permite denunciarlo tanto por su carácter “regresivo” como restaurador. Lo expresado entra en relación con lo que define como “falsa *praxis*”, la que no solo hunde en la impotencia toda acción en contra del sistema, sino también, lo fortalece y preserva de toda impugnación antisistémica. La razón de ello estriba tanto en el yerro conceptual que escinde teoría y *praxis*, como en la fetichismo del momento subjetivo (como otra nefasta consecuencia de la “primacía del sujeto” ante el objeto). La “espontaneidad” como justificación de la acción injustificada se muestra, desde una perspectiva psicosocial, como una reacción ante un mundo que en su marmórea regimentación produce una desesperanza cuya compensación propositiva será la esperanza mágica en el actuar por el actuar, siendo la expresión que mejor define las consecuencias negativas que afectaran por lo mentado a la *cuestión social* el siguiente oxímoron socio-político: rebelión conservadora.

Si hasta ahora Adorno hizo un diagnóstico de la claustrofobia en la que se halla la *cuestión social*, las categorías de su terapéutica filosófica ofrecerán senderos que no reconduzcan a los caminos ya transitados. La “refuncionalización” de los conceptos burgueses es una de sus primeras propuestas, junto con la “resistencia” frente a un mundo donde triunfa la “falsa *praxis*”. Resistencia teórico-crítica cuyo mayor logro será el “descubrimiento” de una nueva relación con la *praxis* que no se deje tentar por el creacionismo irreflexivo propio del activismo, lo que supondrá otorgarle a la “reflexión teórica” un rol fundamental en la transformación positiva de la *cuestión social*. Para lo cual exige Adorno una apertura de la dialéctica, es decir, una “dialéctica abierta” cuya forma lógica se muestre subsidiaria del objeto y no reductora de este a la unidad conceptual, figura lógica del “sistema” y condición de posibilidad de la burocratización de la vida social. Si la cosa origina el pensamiento, el pensamiento expresa sin reducir e ilumina sin

⁴¹⁴ El sentido de la expresión es deudor del concepto hegeliano de “figuras de un mundo” (*) las cuales difieren de las meras “figuras de la conciencia” por su carácter real e histórico. El individuo, en la primera figuración mentada, ya no es el abstracto yo sino el muy concreto nosotros. A su vez, y es esto lo que quiero destacar en mi uso del concepto, la condición histórica de las figuras del mundo no habla solo de su contingencia sino de su necesaria finitud como verdades históricas, y por ende, la necesidad del pasaje a una nueva figuración que mejor exprese el destino de la razón, esto es, su realización.
(*) Ver Hegel, G. W. F.; *Fenomenología*, op. cit. p. 261

oscurecer la particularidad en la noche de los universales. De todo ello resultará la “prioridad del objeto”, cuya materia prima es la comentada “resistencia” no sólo ante la falsedad práctica, sino también, a la identificación en la identidad indiferenciada. El sujeto de este primado objetivo no cosificará al objeto sino que se abandonará e inscribirá en él al contemplarlo como lo acontecido. Desde esta episteme, y merced al renovado primado objetual, la *cuestión social* dejará de ser explicada como un atributo ineludible del sistema en sus variopintas manifestaciones (mercado, Estado, taxonómicas legalidades, sentido común, mediaciones mediáticas, etc.), para pasar a ser comprendida desde la particularidad de sus “detalles”, morada por antonomasia del universal no-idéntico. Perspectiva dialéctica que permitirá una política real (y no mera *Realpolitik* como justificación realista del primado subjetivo) como concepto “no estrecho” de la *praxis*, la cual se colocará como potencia por encima del individuo y como acto en él para evitar así “la represión del individuo por lo universal”. De esta forma es como el dominio se evidenciará como una contingencia nacida del “pensamiento identificante”, y la “emancipación” como una necesidad que surgirá de un pensamiento que no ve en la “utopía” un inasequible ser del más allá sino un deber ser que se impondrá en el mas acá gracias a la “resistencia” ante la medianía de la “identidad”. La racionalidad subyacente de esta intelección emancipadora se sustanciará en la “constelación” como historia sedimentada en el fenómeno, esto es, en aquellos “racimos de conceptos” que se espejan en el fenómeno particular sin privarlo de su singularidad. Análisis microscópico que no obvia lo macro en su específica forma de sedimentación en lo micro, para poder así comprender no solo la especificidad del fenómeno sino la trama en la que se halla inmerso, a los fines de explorar las posibilidades para una verdadera *praxis* que, lejos de reconducir al “sistema”, nos conducirá a una siempre plausible resolución de la *cuestión social*.

Bibliografía general

Adorno, T; *Prismas*, Ariel, Barcelona 1962.

----- *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona 1991

----- *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid 2005.

----- *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1993.

Adorno, T., Horkheimer, M; *Sociológica*, Taurus, Madrid 1966.

Althusser, L., Balibar, E.; *Para leer el Capital*, Siglo XXI, México 2004.

Althusser, L.; *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1967.

Aranguren, J. L.; *Ética*, Alianza, Madrid 1986.

Arendt, H; *La condición humana*, Paidós, Bs. As. 2009.

Armstrong Kelly, G; *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*.
Ed. John O'Neill, Albany, NY, 1996

Aristóteles; *Física*, Gredos, Madrid 1994.

----- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.

Attali, J; *Karl Marx o el espíritu del mundo*, FCE, Bs. As. 2007.

Benjamín, W; *El autor como productor*, Itaca, México 2004.

----- *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Bs. As. 1998.

Borgianni, E. y Montaña, C. (org); *La política social hoy*, Cortez, San Pablo 2000.

Bourdieu, P; *El sentido práctico*, Taurus, Madrid 1991.

Brecht, B; *Loa a la dialéctica en Poemas y canciones*, Alianza, Madrid 1999.

Buck Morss, S; *Hegel y Haití*, Norma, Bs. As. 2005.

----- *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, Madrid 1981.

Cassirer, E; *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1993.

Considéran, V; *Manifiesto político y social de la democracia pacífica*. Primera edición cibernética, Biblioteca Virtual Antorcha (www.antorcha.net), (sine data)

Copleston, F; *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 2004.

Coriat, B; *El taller y el cronómetro*, Siglo XXI, España 2000.

Castel, R; *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós. Buenos Aires. 1997

D'Hont, J; *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, París, 1968.

Donzelot, J; *La invención de lo social*, Nueva Visión, Buenos Aires 2007.

Dostoyevski, F; *El idiota*, Alianza, Madrid 2005.

Dri, R; *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Bs. As. 2001.

Duque, F; *Hegel, la odisea del Espíritu*, Pensamiento, Madrid 2007.

Elias, N; *El proceso de la civilización*, FCE, México 1994

Engels, F; *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Progreso, Moscú 1980.

Entel, A; *La Escuela de Frankfurt*, Eudeba, Bs. As. 2005.

Epicteto; *Manual*, Gredos, Madrid 1988.

Fanon, F; *Piel negra, mascararas blancas*, Abraxas, Buenos Aires 1973.

Fariñas, M. J; *La sociología del derecho de Max Weber*, UNAM, México 1989.

Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Bs. As. 1964.

Feuerbach; L; *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona 1976.

Foucault, M; *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Bs. As. 1968.

Fromm, E; *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México 1970.

Galeano, O; *Memorias del fuego*. Tomo II, Siglo XXI, Madrid 1990.

----- *La venas abiertas de America latina*, Siglo XXI, México 1973.

Goethe, J, W; *Fausto*, Altaya. Barcelona 1994.

Grüner, E; "Haiti: una (olvidada) revolución filosófica", en Revista *Sociedad*, Facultad de Cs. Sociales, UBA, Bs. As. 2010, Nro. 28

Gutierrez Escudero, A; *Población y economía en Santo Domingo, 1700-1746*, Artes Gráficas Padura, Sevilla 1985.

Hegel, G. W. F; *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires 1992.

----- *El sistema de la eticidad*, Nacional, Madrid 1983.

----- *Filosofía del Derecho*, Claridad, Bs. As. 1968.

----- *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, FCE, México 1985.

----- *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza Universidad, Madrid 1990.

----- *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid 2005.

Heidegger, M; *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995.

----- *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid 1992.

Hobbes, T; *Leviatán*, FCE México, 1994.

- Hobsbawun, E; *La era de la Revolución*, Crítica, Barcelona 2011.
- Homero; *Odisea*, Gredos, Madrid 1991
- Horacio; *Obras completas. Epístolas*, Planeta, España 1992
- Horkheimer, M; "Medios y fines", en *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1971.
- Horkheimer, M y Adorno, T; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998.
- Hume, D; *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- Hyppolite, J; *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona 1991
- Iamamoto, M; *Servicio Social y División del Trabajo*, Cortez, San Pablo 1997.
- Ianni, O; *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México 2006.
- Jaeger, W; *Paideia*, FCE, México, 1994.
- James, C, L, R; *Los jacobinos negros*, FCE, Madrid 1980.
- Jaspers, K; *Introducción a la filosofía*, Círculo de lectores, 1989.
- Jay, M; *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social. (1923-1950)*, Taurus, Madrid 1989.
- Kant, I; *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2005.
- Crítica de la Razón práctica*, Losada, Bs. As. 2003.
- *Filosofía de la Historia. Respuesta a la pregunta ¿Que es la Ilustración?*, FCE, México 1995.
- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Ed. Encuentro, Madrid 2003.
- Kierkegaard, S; *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid 1982.
- Kojeve, A; *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Bs. As. 1982.
- Leibniz, G. W.; *Monadología*, Pentalfa, España 1981.
- Locke, J; *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, Alianza. Bs. As. 1990.
- Löwith; K; *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Bs. As. 2008
- Lukacs, G; *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona 1970.
- *El desarrollo filosófico del joven Marx*. Revista: Dialéctica, Nro. 2, 1977.
- *Historia y conciencia de clase*, Cs. Sociales del Instituto del libro, La Habana 1970.

- Marcuse, H; *Razón y revolución*, Altaya, España 1994.
- Marx, K; *Manifiesto del partido comunista*, Planeta-Agostini, España 1994.
- *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 2003.
- *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Moscú 1989.
- *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1974.
- *Tesis sobre Feuerbach*, Grijalbo, Barcelona 1974.
- Mintz, S; *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Viking Penguin, Nueva York 1985.
- Müller-Doohm, S; *Adorno. Una biografía intelectual*, Herder, España 2003.
- Netto, J; *Capitalismo monopolista y Servicio Social*, Cortez, Sao Paulo 1997.
- Nietzsche, F; *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid 1985.
- *El origen de la tragedia*, Austral, Madrid 2007.
- Papaioannou, K; *De Marx y del Marxismo*, FCE, México, 1991.
- Perez Soto, C; *Proposición de una marxismo hegeliano*, Arcis, Chile 1985.
- Pinkard, T; *Hegel: una biografía*, Acento, Madrid 2001.
- Platón; *Sofista*, Gredos, Madrid 1991.
- Podetti, A; *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Buenos Aires 2007
- Pöggeler, O; *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg 1993.
- Polanyi, K; *La gran transformación*, De la Piqueta, Madrid 1989.
- Proudhon, P. J.; *¿Qué es la propiedad?*, Anarres (Utopía libertaria), Bs. As. 2005.
- Rosenkranz, K; *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin 1977.
- Rousseau, J. J.; *El contrato social*, Austral, Madrid 2007.
- Sandor, P; *Historia de la dialéctica*, Siglo XX, Buenos Aires 1964.
- Sartre, J, P; *Crítica de la Razón dialéctica*. (Tomo II), Losada, Buenos Aires 1963.
- Schiller, F; *Poesía filosófica*, Hiperion, Madrid 1994
- Schwarzbock, S; *Adorno y lo político*, Prometeo, Bs. As. 2008.
- Valls Plana; R; *Del Yo al Nosotros*, PPU, Barcelona 1994.
- *El trabajo como deseo reprimido en Hegel*, Taurus, Madrid 1982.

Víctor Hugo; *Los Miserables*, Varias.

Villacañas Berlanga, J., L.; *La filosofía del Idealismo alemán*, Síntesis, Madrid 2001

Weber, M; *Ensayo sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires 1998.

----- *Sociología de la religión*, Colofón, México 1999

Wellmer, A; *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid 1993.

Wiggershaus, R; *La Escuela de Fráncfort*, FCE, México 2010.
