

La dialéctica negativa en el joven Marx: una lectura adorniana de la crítica al hegelianismo

FACUNDO NAHUEL MARTÍN
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
CONICET
facunahuel@gmail.com

Resumen: En este trabajo se evalúan algunas de las continuidades y rupturas entre el hegelianismo y la obra temprana de Karl Marx. Se intenta mostrar, contra la lectura althusseriana, que la crítica de la dialéctica hegeliana acometida en los *Manuscritos* de 1844 sitúa a Marx fuera de todo marco antropocéntrico y de todo primado del sujeto. El recurso al pensamiento de Adorno permitirá precisar algunos elementos propios de una dialéctica negativa en el planteamiento juvenil marxiano. Esta relectura autoriza, asimismo, la recuperación de ciertos trazos de dicho planteamiento en el contexto filosófico contemporáneo.

Palabras clave: materialismo, sujeto, objeto, especulación, crítica

Abstract: In this article I intend to analyze some of the differences and resemblances between Hegel and Marx's early work. I will try to prove that, against the Althusserian interpretation, the young Marx does not endorse any form of anthropocentrism or primacy of the subject. This analysis will also be oriented by some of the concepts of Adorno's *Negative Dialectics*. Revisiting Marx this way will enable us to critically reconsider the possible relevance of early Marxian thought in the contemporary philosophical context.

Key words: materialism, subject, object, speculation, critique

En este artículo presentaré una interpretación del pensamiento juvenil de Marx en una clave no humanista. Trataré de mostrar que los conceptos nodales de los *Manuscritos* de 1844 no comportan, como se interpreta habitualmente, una carga antropocéntrica o subjetivista. La crítica hacia la filosofía hegeliana desplegada por el joven Marx augura ya una ruptura con el horizonte de una filosofía especulativa centrada en el sujeto. Para precisar esta lectura de Marx recurriré al concepto adorniano de dialéctica negativa, no ligada al primado de la identidad subjetiva. Ésta es, por lo tanto, mi hipótesis: la “dialéctica” original del joven Marx trasciende toda relación especulativa entre sujeto y objeto, por lo que es ya una dialéctica negativa que se instala más allá del horizonte del antropocentrismo y la totalidad subjetiva. Esta lectura, que

Dianoia, volumen LVIII, número 71 (noviembre de 2013): pp. 53–78.

vuelve sobre la relación entre Marx y Hegel, permite cuestionar la concepción althusseriana de un joven Marx antropocéntrico y subjetivista. Asimismo, esta revisión (en clave no humanista) de la relación entre el joven Marx y Hegel habilita algunas vías para plantear de nuevo la vigencia posible del planteamiento marxiano en el horizonte filosófico contemporáneo.

La relación de Marx con Hegel fue, sin duda, ambigua. En las tradiciones filosóficas y políticas heredadas de Marx, esa ambigüedad fue habitualmente interpretada a partir de la idea de inversión de la dialéctica. Se mentaría así cierta continuidad dialéctica en una ruptura con ciertos elementos del hegelianismo. El pensamiento filosófico y social del joven Marx, como intentaré mostrar, se produjo a partir de un dislocamiento teórico con respecto al hegelianismo. Ese dislocamiento, sin embargo, no es absoluto, ya que Marx continuó valorando la dialéctica como una aportación insoslayable para su propia elaboración intelectual. En este trabajo me propongo evaluar el alcance de las continuidades y rupturas entre algunos aspectos del pensamiento hegeliano y la obra temprana de Marx. Sugeriré una reformulación que trascienda la idea de una inversión de la dialéctica como momento fundante del pensamiento de Marx. Asimismo, el recurso al pensamiento de Theodor Adorno permitirá iluminar algunas claves de este movimiento. Como intentaré mostrar, en la relación del joven Marx con Hegel operan ya algunas notas fundamentales del concepto de una dialéctica negativa.

La adhesión de Marx a la dialéctica fue puesta en cuestión profundamente en el pensamiento francés, tanto en el marxismo estructuralista como en las derivaciones contemporáneas del posmarxismo. Louis Althusser señaló que Marx había llegado a producir su propio pensamiento únicamente en virtud de un dislocamiento con respecto a Hegel. La piedra clave de la crítica althusseriana contra la dialéctica radica en su rechazo de toda *primacía del sujeto*. Este concepto se correlaciona, para Althusser, con el de “totalidad expresiva”. Althusser localiza la producción de la filosofía *madura* de Marx en un simultáneo dislocamiento con respecto al humanismo feuerbachiano y la dialéctica hegeliana. En un principio, Hegel no partiría de una concepción esencializada del Origen o del Sujeto (Althusser 1977, p. 141). Por el contrario, las categorías dialécticas serían la “moneda” que se pone en circulación cuando se rechaza la filosofía del sujeto y del origen (Althusser 1977, p. 143). Sin embargo, para Althusser, Hegel “mistifica” doblemente la dialéctica. En primer lugar, porque su dialéctica es idealista, es decir, *especulativa*: produce su propio contenido en el movimiento espontáneo de su autodesarrollo. En la dialéctica especulativa, el sujeto absoluto se des-

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

pliega incluso en su propia materia. El Origen, negado como punto de partida puro, es conservado transfigurativamente como totalidad final del proceso (Althusser 1977, p. 144). En segundo lugar, la dialéctica hegeliana procede con figuras mistificadas (la negación y la superación). Bajo estas figuras, Hegel comprendería la realidad como parte de una *totalidad* cuya esencia actual se manifiesta universalmente en cada determinación particular (Althusser 1977, p. 145). La negatividad dialéctica no sería sino el motor de la manifestación de lo universal en lo particular que le estaría subordinado. La reducción de la heterogeneidad de lo real a la expresión de un principio único y la infatuación del sujeto por elevarlo a totalidad productora serían, pues, las dos caras de la dialéctica especulativa.

El pensamiento maduro de Marx (excluidos los *Manuscritos* de 1844, de los que nos ocuparemos aquí) implica, en la reconstrucción althusseriana, un dislocamiento con respecto al totalismo y el subjetivismo dialécticos. El Marx maduro, entonces, abandonaría todo recurso a la idea de una totalidad producida especulativamente para considerar al propio sujeto como un resultado descentrado de un todo social sobre-determinado y desigual.

Asimismo, en varios exponentes de la tradición posmarxista, de gran pregnancia en el horizonte filosófico contemporáneo, se profundiza la continuidad entre Marx y Hegel para movilizarla críticamente contra el proyecto emancipatorio marxiano. El tramo principal del cuestionamiento posmarxista al pensamiento de Marx destaca una (presunta) pretensión identificante en este último. Marx, se dice, estaría atado a un ideal reconciliador subrepticamente totalizante, que llevaría a ocluir la conflictividad y pluralidad características de la sociedad democrática. Este tipo de crítica a Marx fue desarrollado paradigmáticamente por Claude Lefort en *La invención democrática*. Lefort sostiene que, en su crítica al Estado y el derecho, Marx sentaría las bases para el totalitarismo, que “tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares” (Lefort 1990, p. 16). Lefort parece extender el cuestionamiento de Althusser a la “totalidad expresiva” dialéctica (vigente sólo en el *joven* Marx) al proyecto marxiano de una sociedad comunista como tal, enfatizando una dimensión ética más que epistémica. Lefort no intenta detectar una *rupture épistémologique* en la maduración intelectual de Marx, sino condenar el contenido de su proyecto emancipador como tal. Marx, por haber descuidado la inherente conflictividad de lo social, no podría proveer un concepto de lo político (y de los derechos del hombre) compatible con el ejercicio democrático. La fascinación por la totalidad y la falta

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

de atención hacia el carácter irreductible de lo particular y diverso en la sociedad pondrían al conjunto del proyecto revolucionario marxiano en la peligrosa senda del totalitarismo.

En *La democracia contra el Estado*, Miguel Abensour sostiene que Marx comparte con las metafísicas idealistas de la Modernidad el supuesto de la centralidad del sujeto. Es interesante destacar su trabajo porque explícitamente vincula el “totalismo” marxiano con el legado de la dialéctica. Para Abensour, si la exterioridad del Estado político puede ser reconducida a la inmanencia cerrada sobre sí de una democracia absoluta, entonces el hombre puede llegar a ser el sujeto y principio incondicional de su existencia social. El pueblo emancipado en la democracia que sobrevendría al fin de la revolución social sería “principio, sujeto y fin” (Abensour 1998, p. 107) de su propia vida colectiva. Así, la crítica marxiana encerraría un “objetivo de reconciliación” exacerbado que implica “una metafísica de la subjetividad, [...] una negación de la exterioridad [...] un rechazo de la alteridad y una forclusión de la finitud” (Abensour 1998, p. 106). El precio de la unidad del *demos* originario consigo mismo es la imposición de la identidad sobre la diferencia en la sociedad y, por lo tanto, la negación del conflicto. Para Abensour, Marx levanta su ideal democrático contra las escisiones conflictivas de la individuación moderna. Para ello apela, empero, al horizonte metafísico de la modernidad filosófica: “remite la objetivación política a un sujeto erigido en una posición de soberanía [...] como presencia a sí” (Abensour 1998, p. 106). Si la escisión de la esencia humana en el Estado puede superarse, ello se debe a que para Marx el hombre sería originariamente sujeto soberano, pleno y total de su propia realidad. Para Abensour, por todo esto, el ideal democrático de Marx está ligado a una peligrosa pretensión de unificación social.¹

En suma, existe una larga corriente de pensamiento, dominante sobre todo en Francia, que interpreta la persistencia de la dialéctica en el pensamiento de Marx como lastre idealista, antropocéntrico y centrado en el sujeto, que conlleva una visión especulativa de lo social y esconde aspiraciones políticas totalitarias. En este horizonte, Althusser se propone diferenciar el pensamiento maduro de Marx del hegelianismo de su obra juvenil. El posmarxismo no se centra en una ruptura epistemológica, sino que intenta fundar un horizonte filosófico diverso, pero entiende que la crisis del proyecto marxiano original está fundada en

¹ Puede encontrarse una crítica similar de Marx en Laclau 2003, p. 50 (véanse también Laclau y Mouffe 1985, y Laclau 2005). También véase la crítica de Rancière a la “metapolítica” (Rancière 2007, pp. 117 y s.).

buena medida en una insuficiente ruptura con la metafísica idealista y su centramiento en el sujeto.

En este trabajo me propongo defender una interpretación diferente de la obra capital del pensamiento juvenil de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Intentaré mostrar que es posible recuperar el concepto de *ser genérico* [*Gattungsein*] fuera del horizonte de pensamiento del antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. De este modo, la idea de que se haya producido un corte epistemológico entre los escritos marxistas tempranos (presuntamente ligados al hegelianismo) y los escritos maduros (posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*) debe ser puesta en duda. Pero, fundamentalmente, así podría recuperarse el proyecto marxiano de las críticas posmarxistas. Reconsiderar la noción marxiana de la dialéctica en una clave adorniana (como dialéctica negativa) puede resultar de utilidad para dicha recuperación.

Abordaré las diferencias entre Marx y Hegel a partir de la *relación entre el sujeto y el objeto*. Como trataré de mostrar, algunas categorías elaboradas por Adorno en *Dialéctica negativa* permiten interpretar cuáles son los puntos de continuidad y ruptura entre Hegel y el joven Marx, contribuyendo a desenmarañar el significado filosófico de la “inversión de la dialéctica”. En esta interpretación de Hegel, así como de las continuidades y discontinuidades trazadas por Marx, se seguirá, pues, la elaboración teórica de Adorno y su peculiar concepto del materialismo filosófico.

Podrá objetarse que, dentro del amplio legado de la teoría crítica, las referencias a Hegel y Marx son cuantiosas y constantes, por lo que el privilegio otorgado a Adorno puede parecer un tanto arbitrario. Baste mencionar a *Marx y su concepto del hombre* de Erich Fromm, o *El concepto de naturaleza en Marx* de Alfred Schmidt, como trabajos a los que podríamos acudir. También son importantes las contribuciones más actuales de Axel Honneth, que hacen una reapropiación efectiva de Hegel (Honneth 1997), o el ya clásico libro de Herbert Marcuse, *Razón y revolución*. Sin embargo, sin excluir la legitimidad de ulteriores investigaciones que consideren el problema desde el conjunto de la teoría crítica, recurriré de modo privilegiado a Adorno debido a su insistencia en la no identidad entre sujeto y objeto y a que apela a una lectura “no especulativa” de la dialéctica. Por ejemplo, Schmidt mantuvo una relación teórica más definidamente agonística ante el estructuralismo (véase Schmidt 1973), mientras que Marcuse se preocupó escasamente por el carácter totalista de la dialéctica hegeliana. La pertinencia de Adorno en torno a la gestación de una filosofía atenta a lo “no idéntico”, en cambio, lo vuelve particularmente adecuado para entablar una

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

discusión crítica con la corriente de pensamiento francesa mencionada. Si se puede mostrar (como aquí se intentará) que operan *ya en el joven Marx* algunas de las invectivas antiidentitarias de la dialéctica negativa, entonces sería posible dar algunos pasos hacia su recuperación crítica en el contexto contemporáneo. Frente al estructuralismo marxista y al posmarxismo, Adorno es decididamente un pensador dialéctico cercano a Hegel; sin embargo, Adorno también se distancia del hegelianismo en algunos puntos que, como veremos, resultan de valor para reinterpretar y recuperar el proyecto marxiano en el contexto actual.²

De acuerdo con la lectura crítica de Adorno, el materialismo filosófico se emancipa de la idea del primado del sujeto y especialmente de la idea de un sujeto absoluto. La especulación, la unidad de sujeto y objeto bajo el primado del sujeto, sería puesta en cuestión por el impulso materialista a entregarse al devenir de la experiencia histórica. A la vez, en el pensamiento de Marx se encuentra una reformulación de la dialéctica en ruptura con el elemento especulativo. Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* están impregnados de hostilidad a la totalización de la experiencia histórica y natural bajo el primado del sujeto. Se localiza aquí una autonomización del momento negativo en la dialéctica como fundamento de la transición al materialismo marxiano.

La índole diferente de lo que no es sujeto (la naturaleza, pero también el otro hombre) aparece en el pensamiento de Marx como algo irreductible al despliegue del idealismo absoluto. La naturaleza, que en la dialéctica especulativa era un mero momento negativo, una escisión en sí de la identidad espiritual que retorna a la identidad, es en el pensamiento de Marx —como intentaré mostrar— la instancia nodal y no superable del pensamiento. La dialéctica se resuelve así en la mediación de términos heterogéneos, no identificables el uno con el otro, como una dialéctica negativa. De este modo, el sujeto que se realiza en la historia no tiende a la especulación, a la unidad metafísica con su otro. En especial, de este modo la naturaleza no se reduce al espíritu, sino que permanece autónoma. Esto compone el giro materialista en la dialéctica, giro hacia la autonomía del momento negativo, la cual deja de ser mera instancia de diferenciación de lo absoluto en trance de ser superada. La hipótesis que orienta este trabajo es, pues, la siguiente: la inversión marxista de la dialéctica hegeliana se realiza a partir del abandono del motivo especulativo en la relación entre sujeto y objeto,

² Martin Jay ha señalado el carácter distintivo de Adorno en la tradición del “marxismo occidental” en un sentido que refuerza la lectura que hago. Véase Jay 1984.

y, correlativamente, mediante la autonomización del momento negativo, no idéntico, en el seno de la mentada relación.

1 . *La lectura adorniana de Hegel: la unidad de especulación y experiencia*

El concepto adorniano del materialismo filosófico se construye a partir de un intento de crítica interna a la elaboración especulativa del idealismo hegeliano. Su concepto de materialismo filosófico es contrario a la formulación especulativa propia del idealismo absoluto. Si ésta parece concreta, atenta al devenir histórico y la experiencia, es sólo porque busca reducir ese devenir a un principio idealista llevado a la hipérbole. La concreción del sistema del idealismo es falsa para Adorno, pues se adhiere a las cosas sólo para confirmar su reducción al sujeto pensante.

En este apartado intentaré mostrar, a partir de la lectura de Adorno, cómo Hegel socava la separación (establecida por el idealismo trascendental) entre las condiciones de posibilidad de la experiencia y la experiencia misma, elaborando la unidad del sujeto absoluto. Me basaré para esto en la *Fenomenología del espíritu*, especialmente en su introducción, así como en los comentarios de Adorno expuestos en sus *Tres estudios sobre Hegel* y en *Dialéctica negativa*.

Para Adorno, Hegel impugna la escisión entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Hegel identifica, según Adorno, “la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto del sujeto fuese el mismo ser” (Adorno 2002a, p. 131). En la filosofía de Hegel, el sujeto dejaría de ser trascendental (portador de las condiciones puras de posibilidad de la experiencia) para volverse absoluto (sujeto que produce, en su autodespliegue metafísico, la objetividad). Ante la mirada dialéctica, el sujeto debe penetrar en el interior de la cosa misma que es conocida, hasta comprender que ella es en sí misma *para él* y que existe sólo en función de su ser conocida por él. El resultado de este movimiento, sin embargo, va más allá de constatar la correlación entre los polos del conocimiento. El resultado de la dialéctica es la transformación de la relación entre objeto y sujeto: el sujeto hegeliano no se limita a pensar las cosas sino que, a su vez, las produce. La unidad especulativa de sujeto y objeto significa que el sujeto supera la aprehensión extrínseca de la cosa, llegando a captar su interior, a comprender que la cosa proviene de la propia potencia generativa del sujeto. De ahí que el sujeto hegeliano sea no el individuo que se opone siempre a la realidad y queda, por lo tanto, fuera de la verdad, sino la

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

sustancia, la totalidad de la realidad que se produce a sí misma como algo autoconsciente.

En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel discute la tesis de que sería necesario comenzar por una crítica de las facultades del conocimiento: “siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación previa de su naturaleza y límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad” (Hegel 1994, p. 51). Expresiones como ésta están dirigidas palmariamente contra la posición crítica de la filosofía trascendental, que querría, antes de abocarse a la tarea del conocimiento, inventariar sus límites y condiciones. Esa filosofía supone, por lo tanto, una separación entre el conocimiento y su objeto, viendo a aquél ya como un instrumento (que por lo tanto modifica lo que conoce al abordarlo), ya como un médium (que se interpone entre el conocedor y lo conocido). En ambos casos, el criticismo lleva a la imposibilidad de aprehender la verdad, pues torna al conocimiento en un “medio que produce de un modo inmediato lo contrario a su fin” (Hegel 1994, p. 51). Al haber siempre un factor distorsionante entre el conocedor y lo conocido, el objeto se vuelve en última instancia inaprehensible, lo que resulta escandaloso a los ojos de Hegel. El escándalo se duplica cuando el objeto de que se trata es lo absoluto. El criticismo acaba por postular que el conocimiento se halla separado de lo absoluto, o sea fuera de la verdad, pero sigue pretendiendo alcanzar un conocimiento verdadero (Hegel 1994, p. 52).

Frente a la concepción criticista, que juzga inconducente, Hegel vindica la unidad entre el conocimiento, la verdad y lo absoluto. Declara, entonces, que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto” (Hegel 1994, p. 52). El saber absoluto, término del movimiento dialéctico, es la comprensión de la unidad del conocimiento y su objeto, o de lo absoluto que se autoconoce y autoproduce a la vez.

La separación de sujeto y objeto, o sea la separación entre el conocimiento y lo conocido, sólo sería concebible, para Hegel, fuera de la consideración fundamental, la consideración de lo absoluto. Pero, a su vez, esta consideración es necesaria y ningún conocimiento particular puede escapar a ella. Así, sólo es verdadera en última instancia la unidad de sujeto y objeto, la unidad metafísica del conocimiento y el ser, mientras que la escisión no dinamizada dialécticamente reconduciría al escepticismo. En la concepción hegeliana, el objeto acaba por reducirse al sujeto absoluto y su omnipotencia productiva (insisto, el sujeto del idealismo absoluto debe comprenderse metafísicamente y no es homo-

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

logable con el sujeto individual). En este marco, el concepto se revela como la totalidad, como unidad del ser y el pensar.

La expresión “idealismo especulativo” manifiesta la unidad antes expuesta. El término “especulación” indica la unidad metafísica entre el sujeto y el objeto. Pero no se trata de una coincidencia que llegara a producirse contingentemente entre términos diversos. Si el sujeto es lo absoluto, el objeto al que se dirige no puede ser, pues, otra cosa que él mismo. Para Hegel hay unidad entre lo conocido (la experiencia en la que se muestran los objetos) y lo cognoscente (el sujeto con sus categorías). Si se los pensara separados, se enfrentaría al sujeto una materia sensible dada que lo volvería, al menos, parcialmente pasivo y lo colocaría fuera de la verdad interior del objeto. Para un sujeto concebido en términos de especulación, para el sujeto de un saber absoluto, semejante cosa no tiene sentido, sino que, por el contrario, el interior mismo de la cosa es un sucedáneo del autodespliegue del saber.

La unidad de conocimiento y objeto, sin embargo, no es un presupuesto que Hegel asuma, sino el término del movimiento que su obra describe. En el comienzo, el conocimiento no se manifiesta como absoluto. “Su aparición —dice Hegel, refiriéndose al saber— no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada [. . .]. Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella” (Hegel 1994, p. 52). La conciencia debe recorrer un camino para llegar a la unidad plena con su objeto o al saber absoluto. En su aparición, en su primera manifestación fenoménica, el conocimiento asume una forma ligada a la escisión. Como saber inmediato, es un saber de lo inmediato, de los objetos dados a la experiencia que se presuponen singulares e independientes de la conciencia. En su autodespliegue, el saber debe, entonces, negarse en su manifestación primera, volviéndose contra sí mismo en cuanto saber de lo inmediato que postula la autarquía de su objeto singular. Por eso el escepticismo es un momento necesario de la dialéctica (Hegel 1994, p. 55): la conciencia natural que está en el punto de partida debe llegar a mostrarse en su no verdad para que, sobre los resultados de su desmoronamiento, emerja el saber absoluto.

En relación con el escepticismo aparece la negatividad que pone en marcha la dialéctica. El saber verdadero sólo se alcanza sobre la exposición de la no verdad de la conciencia inmediata. Una negación de la aparición primera del conocimiento está, entonces, supuesta en el movimiento de la conciencia hacia la unidad con su objeto o hacia el saber absoluto. La conciencia natural debe llegar a “desesperar” de sus pretensiones inmediatas de poseer el saber, para que, del seno de

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

esa desesperación, surja el saber absoluto. Así, “la conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real” (Hegel 1994, p. 54).

La negación dialéctica, inscrita en el movimiento de la conciencia, no es una negación abstracta cuyo resultado sería una mera nihilización de todas las cosas. Por el contrario, la negación dialéctica es negación determinada, negación de aquello “de lo que es resultado” (Hegel 1994, p. 55). El movimiento negativo no lo aniquila unilateralmente todo, sino que sólo niega una forma determinada del saber y del objeto (en particular, niega el saber inmediato o natural, que supone la independencia de su objeto). Por ser negación *determinada*, la negación dialéctica es también *productiva*: engendra cada vez una forma nueva, empujando el movimiento del saber absoluto. El movimiento negativo del escepticismo, que lleva a la conciencia natural a desesperar, es a la vez el movimiento por el que se alcanza el saber absoluto o la conciencia realiza su experiencia.

En suma, para Hegel no existe algo como un conocimiento de las cosas por un lado y unas cosas conocidas por el otro. El saber, para él, es en última instancia el todo, en cuanto que produce finalmente a su objeto. Si pasamos de la introducción al capítulo final de la *Fenomenología*, vemos que, cuando llegamos al saber absoluto, el objeto se muestra como un momento subordinado a la conciencia que lo aprehende. “[El objeto] es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad” (Hegel 1994, p. 461). La conciencia comprende, al fin, que lo que parecía enfrentársele como algo independiente en la cosa, no era sino un enajenarse ella misma. Para adquirir determinación y particularización, la conciencia necesita exponerse a la negación de sí. El movimiento conduce, entonces, a la reapropiación de la cosa por la conciencia, que se revela como la que pone la totalidad de sus determinaciones.

La *Fenomenología* es, en conjunto, una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, una descripción del movimiento del saber que se llega a comprender a sí mismo como absoluto. La experiencia, aquí, es “el movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto” (Hegel 1994, p. 58). La experiencia es el movimiento incesantemente negativo por el que la conciencia desespera de su saber inmediato o natural y asciende trabajosamente al saber absoluto. La pretensión del sistema filosófico de aprehenderlo todo en una unidad pensable alcanza con Hegel su máximo punto: la totalidad sistemática se amplía hasta abarcar lo que tradicionalmente abstraigo, la experiencia. Según Adorno, Hegel va verdaderamente por el todo: “[Hegel] reivindica, por consiguiente, tanto haberse adueñado del es-

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

píritu en sus experiencias interpretativas del mundo como construir la experiencia en el movimiento del espíritu” (Adorno 2002b, p. 66). Hegel piensa de modo *especulativo* y *concreto* a la vez. Especulación (preeminencia del elemento intelectual, reducción de la experiencia al dominio del sujeto) y concreción (atención a las particularidades de la experiencia, hostilidad a la separación entre el pensamiento y su contenido empírico) son para él lo mismo. Para otorgar a la idea ya no primacía, sino poder para producir la realidad, Hegel debería, al mismo tiempo, atar el pensamiento a la realidad. Si los separara, poniendo por un lado las condiciones de posibilidad de la experiencia y por el otro sus contenidos, por un lado al sujeto y sus facultades puras y por el otro la materia objetiva amorfa, por un lado lo sistemático y por el otro lo empírico, recaería en la escisión de la filosofía crítica objetada en su introducción.

Por el contrario, para Hegel, las condiciones de posibilidad de la experiencia no son ajenas al despliegue efectivo de la experiencia real: el saber, para poder enseñorearse de la cosa hasta producirla, debe ser al mismo tiempo incapaz de separarse de ella. Así, no hay conocimiento por fuera del recorrido necesario y único de la experiencia de la conciencia. Claro que no por eso el sujeto absoluto hegeliano se inclina ante una empiria diferente de él: no hay, para él, experiencia que no sea a la vez su propia producción. El sujeto, que en el criticismo aún era concebido bajo las formas de la individualidad y la universalidad abstracta, contrapuestas a la realidad, deviene en el pensamiento de Hegel la sustancia misma de lo real, el todo.

2. La crítica de Adorno y el concepto de materialismo

Frente la totalidad del sistema del idealismo, Adorno propone una inversión de la reducción subjetiva que conlleva una recuperación parcial, pero crítica, de la dialéctica hegeliana. Esta inversión tiene dos caras. Por un lado, para el materialismo adorniano el objeto no puede reducirse al sujeto. La materia sensible no es producida por el pensamiento, que debe mantener por fuerza un momento de pasividad. Sujeto y objeto son de índole diferente en su correlación. Por otro lado, el sujeto carece de pureza, está empapado de objetividad. El hombre deviene sujeto del conocimiento y la acción, permaneciendo como un ser natural y empírico. De lo contrario, el materialismo revertiría en idealismo trascendental. El sujeto no puede asimilar el interior del objeto, ni al revés. Sin embargo, el sujeto es objetivo: se conforma en un movimiento histórico y natural. El sujeto del conocimiento es el sujeto real y

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

empírico, no una humareda intelectual pura. La ruptura materialista afirma, por un lado, la irreductibilidad de sujeto y objeto, y, por el otro, su *afinidad* sin identidad. La cosa no puede ser un producto del pensamiento ni agotarse en su ser pensada, pero el sujeto no es tampoco una abstracción intelectual, sino que pertenece al mundo objetivo.

Expliquemos lo primero. Las pretensiones del sujeto del idealismo de construir una totalidad sistemática llevan a su propio desgarramiento total. La contradicción inmanente a la totalidad espiritual vuelve antinómico el sistema idealista: “la intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; ésta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa” (Adorno 2002b, p. 30). El sistema se erige sobre el principio constructivo de la razón, a partir del que quiere producir la *empíria*. Como sistema, pretende abarcar el todo, eliminando toda diferencia exterior. Debe ser el sistema de todo lo real, el principio de todo fenómeno. Pero, para sostener el carácter fundante de su principio, el sistema debe hacerse invulnerable volviéndose absolutamente limitado, estático y cerrado en sí ante lo fenoménico que quiere abarcar. Su contradicción interna, su ser total, estático, cerrado y limitado, lo vuelve a la vez dinámico, abierto, infinito. En este punto, Adorno reinterpreta la negatividad incesante del sistema idealista (incluido el hegeliano, cuya totalidad sólo es posible a través de un insoluble movimiento negativo) como signo de un antagonismo irresoluble entre identidad y no identidad. El sistema pretende abarcar el todo, pero sólo puede hacerlo manteniendo una relación perpetuamente negativa con el elemento de la experiencia, a la que empero subsume. Si es preciso que la conciencia “desespere” del saber inmediato para acceder al saber absoluto, como parece sostener Adorno, entonces el propio saber absoluto se ve contaminado de una negatividad irreductible que mina sus pretensiones totalistas.³

³ Una lectura contemporánea de Hegel que lo acerca al planteamiento adorniano puede encontrarse en Žižek 1992, p. 229: “este poder negativo, desgarrador, que amenaza nuestra identidad es al mismo tiempo una condición positiva de ella”. La diferencia principal radica en que Adorno moviliza la persistencia imborrable de la contradicción contra el carácter programáticamente idealista del pensamiento de Hegel, mientras que Žižek parece desconocer esa dimensión programática. Así, si bien Adorno admite que “la experiencia es la moviente contradicción de tal verdad absoluta”, agrega inmediatamente que “en Hegel, el ser y el fundamento son ‘determinaciones reflexivas’ del sujeto” (Adorno 2002a, p. 63), lo que da cuenta de la persistencia de la contradicción de Hegel con su propio programa.

Para Adorno, el sujeto no puede apresarse acabadamente al objeto, porque allí donde aquél se pretende principio del sistema, se desgarran completamente. La singularidad de la cosa, el componente sensorial e inmediato del conocimiento, no es reductible a la mediación conceptual. Sostiene Adorno: “la lógica dialéctica [...] respeta en el pensamiento lo que hay que pensar, el objeto, incluso cuando éste no se pliega a las reglas mentales” (Adorno 2002a, p. 132). El intento materialista del pensamiento consiste en, sobre la base de las contradicciones del sistema idealista, entregarse a lo que es de otra índole, al objeto. Esto supone que la cosa no es en sí misma reductible al sujeto, sino que permanece diferente. El primer momento del giro materialista, en suma, consiste en afirmar la autonomía relativa de la dimensión objetiva del conocimiento. El objeto y, con él, todo el mundo de lo sensorial no pueden atenuarse hasta expresar la potencia hiperbólica de una subjetividad absoluta que se desplegaría incluso objetivamente. La concreción del idealismo es falsa: depende de someter la experiencia a la totalidad del pensamiento.

Ser materialistas es, según lo anterior, afirmar la autonomía relativa de la naturaleza y de la experiencia. Esa autonomía no es, con todo, absoluta; porque no hay conocimiento sin componente subjetivo: “la objetividad del conocimiento requiere a su vez del pensamiento, de la subjetividad” (Adorno 2002a, p. 132). No podemos, claro está, recaer por el giro materialista en un realismo ingenuo. La autonomía relativa del contenido empírico no significa que éste sea accesible sin la mediación del pensamiento. Significa, en cambio, que esa mediación no puede producir sus propios contenidos. La autonomía de la materia, de lo objetivo, sensible y natural en el pensamiento, no excluye un papel constitutivo para el sujeto. En cambio, la autonomía relativa o limitada del momento sensible nos pone en guardia contra todo intento de extremar la potencia del sujeto para calar en el interior de los contenidos empíricos hasta verse como productor suyo. En fin, ser materialistas, en este primer sentido, significa *separar limitadamente* el sujeto del objeto para mostrar la relativa autonomía de este último. Esto, insisto, no equivale a negar el carácter constitutivo que las operaciones conceptuales subjetivas tienen en la empiria, sino a no atribuir a esas operaciones un poder omnímodo.

Ahora bien, si no se movilizan a su vez las afirmaciones anteriores, el materialismo parece recaer en una suerte de idealismo trascendental. Decimos que el impulso hegeliano a la totalidad subjetiva era excesivo; tal vez, entonces, sería mejor volver a una mesurada filosofía de los límites, que dé al sujeto lo que es del sujeto y al objeto lo que es del

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

objeto. Tal cosa no constituiría un giro materialista, sino el intercambio de un idealismo por otro. Lo que Adorno no puede aceptar es el formalismo: la determinación conceptual que torna la experiencia en objeto para un sujeto no puede ser *pura*. Eso supone un sujeto trascendental independiente de la *empíria*, que porta unas condiciones del conocimiento separadas del objeto. Para salir de esta especie de recaída en el kantismo, el giro materialista cuestiona a su vez la interioridad pura de la conciencia. De ahí la disputa con el “yo pienso”, la “pura identidad” del sujeto kantiano, que se pretende “como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal” (Adorno 2002a, p. 24). El carácter abierto al objeto, pasivo y necesitado de un contenido dado que manifiesta el sujeto trascendental, no basta para acabar de sacarlo de su interioridad soberana. Para subvertir desde dentro el idealismo es preciso, además, mover la frontera entre sujeto y objeto. Adorno sostiene frente a Kant que no sólo el contenido dado como exterior al sujeto es empírico-objetivo, sino que también el propio sujeto y las formas que porta lo son.

Las formas kantianas son una especie de datos; así, pues, en el “para nosotros” que Kant emplea una y otra vez [...] se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres. (Adorno 2002a, p. 24)

La operación materialista adorniana consiste en introducir al sujeto en el interior de la objetividad. El yo trascendental, entonces, ya no puede separarse del empírico. La filosofía materialista opera una “inversión de la reducción subjetiva” (Adorno 2002b, p. 163). Allí donde el yo pretende abstraerse de la facticidad para fundar sus propias categorías puras, “lo olvidado persigue al sujeto como un castigo”. Así, “la reflexión gnoseológica se contagia de ese carácter objetivo, de cuya ausencia le gusta tanto extraer superioridad sobre el ámbito de lo fáctico” (Adorno 2002b, p. 26). El materialismo de Adorno supone que en toda operación abstractiva perdura aquello que se abstrae, de modo que la objetividad expulsada del sujeto del idealismo se conserva inconscientemente en él. Para Adorno, el sujeto no sólo es incapaz de superar su diferencia con el objeto, sino que también *pertenece al mundo objetivo*. Él mismo, como sujeto, se constituye objetivamente. La segunda cara del giro al materialismo es, pues, la interpretación de la subjetividad en términos histórico-materiales. “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar”

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

(Adorno 2002a, p. 158). El sujeto no puede producir su experiencia, pero tampoco permanece indiferente ante ella. La otra cara de la primacía materialista del objeto consiste, pues, en la mediación del sujeto por la objetividad. El sujeto, en resumen, es el hombre real que vive en la naturaleza y la historia y no un sujeto puro. Este breve recuento de las ideas de Adorno nos provee los lineamientos de un concepto de materialismo útil para comprender el significado de la dialéctica negativa. Ahora pasaremos a rastrear en Marx este mismo giro materialista.

3. *Los Manuscritos de Marx I: dialéctica y naturaleza*

Busquemos ahora, a partir de lo anterior, los lineamientos de un giro materialista en los *Manuscritos* de Marx. Este giro tiene, como se dijo, dos caras: por un lado, la imposibilidad de la reducción del objeto a la subjetividad; por el otro, la reconducción del sujeto a la objetividad histórica e incluso natural. Lo primero aparece en Marx en la refutación de la especulación hegeliana (en el último manuscrito) y en la imposibilidad de que el hombre viva en unidad inmediata con su praxis (especialmente en los manuscritos sobre el trabajo alienado y sobre el comunismo y la propiedad privada). La hostilidad a la especulación (que Marx identifica con la *abstracción*) se refiere, precisamente, a la imposibilidad de reducir la objetividad al movimiento autoproducido de la conciencia. La caracterización del ser genérico como actividad libre y consciente conlleva, a su vez, la imposibilidad de que el hombre coincida inmediatamente con su praxis. Esas dos imposibilidades son correlativas: la negación del sujeto absoluto supone la inhabilidad histórica para acceder a una identidad plena con el mundo objetivo. Al mismo tiempo, el giro materialista tiene otra cara, la reconducción objetiva del sujeto. El sujeto que se produce y aliena en la historia no se agota para Marx en el pensamiento o en la interioridad de la conciencia. Se trata, en cambio, del *hombre real*, atado a las fuerzas naturales y sociales. El sujeto, para Marx, tiene dos características centrales. Primero, es un existente sensorial, tanto porque se relaciona con el mundo natural como porque él mismo es corpóreo, natural. Segundo, es histórico, crea en el despliegue de su actividad productiva las condiciones de su propia vida. La naturalidad e historicidad inherentes al ser humano lo devuelven a la pertenencia objetiva de la que la especulación parecía arrancarlo.

Comencemos, entonces, analizando la manera como Marx interpreta la imposibilidad para el sujeto de reducir la objetividad a la propia potencia. Marx critica que Hegel comience su dialéctica en la abstracción,

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

en “lo infinito, lo universal abstracto” (Marx 2004, p. 188) para luego postular lo “real, sensorial, concreto, finito, particular” y, finalmente, superar eso real en una nueva abstracción e infinitud. Para Marx, *abstracto* se opone, antes que a *concreto*, a *sensorial*, *natural*, *objetivo*, *particular*. Marx opone lo abstracto y lo real-empírico. Para Hegel, el saber absoluto no es una abstracción, sino lo más concreto, porque ha alcanzado la unidad con su objeto. Marx, sin embargo, ve en ello la abstracción más profunda, porque tal unidad supone que la objetividad en cuanto sensorial-natural, en cuanto lo otro del pensamiento, es superada en su ser-otro y reconducida al pensamiento.

El núcleo de la dialéctica negativa de Marx está en el dislocamiento ante el saber absoluto. “Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que autoconciencia” (Marx 2004, p. 194). El objeto, en la *Fenomenología*, es postulado por la autoconciencia como alienación de sí, como lo negativo. La victoria sobre la enajenación es, entonces, el retorno a sí de la autoconciencia, que supera su ser otro o la coseidad. El objeto es, pues, lo negativo, la autoconciencia enajenada, pero también tiene un significado positivo, que radica en su nulidad o en su ser superado (Marx 2004, pp. 195 y 196). Así, todo el movimiento de la conciencia es un retorno a sí desde la enajenación en el objeto. Contra esta reducción subjetiva, Marx sostiene la imposibilidad de reconducir la naturaleza a la conciencia, atacando tanto el punto de llegada como el punto de partida hegelianos. Contra el salir de sí y retornar a sí de la especulación, enarbola la autonomía del momento negativo, o sea la afirmación del ser sensible como instancia irreductible a la actividad especulativa.

Con lo anterior pasamos a la otra cara de la inversión de la dialéctica: Marx no parte de un saber absoluto que postula como su otro a la objetividad, sino de la posición intraobjetiva del sujeto humano. “El hombre real, corpóreo, que está sobre la tierra firme y completamente redonda, que inhala y exhala todas las fuerzas naturales, postula sus capacidades esenciales reales, objetivas” (Marx 2004, p. 197). La actividad humana no es la actividad pura de la conciencia, sino la “actividad objetiva [. . .], la actividad de un ser natural objetivo” (Marx 2004, p. 198). Para Marx es abstracto partir de la idea como algo puro que está en sí mismo. De igual modo, el concepto de un saber absoluto que supera la objetividad es igualmente abstracto en la medida en que sale de la determinación real y sensible del pensamiento.

Las dos caras de la dialéctica negativa se correlacionan en las objeciones de Marx a Hegel. El punto de partida para Marx es el hombre como ser sensible, real y objetivo. Una vez que nos trasladamos a ese

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

punto de partida, no es posible aspirar a la totalidad especulativa: el hombre, en cuanto ser objetivo, es por fuerza un ser necesitado de su otro. “El hombre es inmediatamente un ser natural [. . .]; el hombre es, como ser natural, corpóreo, sensorial, pasivo, condicionado y limitado” (Marx 2004, p. 198). Sólo la abstracción especulativa puede soñar con un sujeto que sea actividad absoluta. El sujeto real y empírico es tanto activo como pasivo: despliega sus capacidades esenciales siempre en relación con otro, con un objeto exterior diferente de él. Un ser natural es aquel para el que “los objetos de sus impulsos existen fuera de él” (Marx 2004, p. 198). Un ser que no tiene otra naturaleza fuera de sí mismo no es un ser objetivo. Ser objetivo es ser para otro; por lo tanto, ningún ser objetivo puede ser el todo. Un ser natural es un ser que es objeto para otro ser, un ser que tiene “su naturaleza fuera de sí” (Marx 2004, p. 199). Sólo un ser no objetivo, un ser identificado con el pensamiento puro, podría pretender abarcar la totalidad de lo real. “Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto, ni tiene un objeto. [. . .] sería el único ser, estaría aislado y solo”, porque “en cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto” (Marx 2004, p. 199). Sin embargo, “un ser no objetivo es un no ser” en la medida en que “es un ser irreal, no sensorial, sólo pensado, [. . .] sólo imaginado” (Marx 2004, p. 199). Lo que en la dialéctica especulativa era un momento negativo en el retorno a sí de la autoconciencia, es para Marx el corazón de la dialéctica: el ser objetivo, natural, sensorial. El sujeto, justamente porque es también natural-objetivo, es siempre un ser necesitado de la realidad exterior. No puede reconducir el objeto al nivel de su autoproducción pura, porque él mismo comparte con aquél su naturaleza.

4. *Los Manuscritos de Marx II: ser genérico e historia*

Ahora bien, el hombre tiene una existencia tanto natural como histórica: “el hombre no es sólo un ser natural, sino un ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo, por ende un ser genérico” (Marx 2004, p. 199). Hasta ahora consideramos la vigencia de una dialéctica negativa en Marx desde una perspectiva bajo la que el hombre no tiene especificidad alguna en la naturaleza. Esto nos permitió ya comprender el giro materialista en los términos del propio Marx. Nos falta, sin embargo, elaborar ese giro desde el punto de vista de la génesis de la *historia humana*, el “acto de origen” (Marx 2004, p. 200) del hombre. Porque la naturaleza no está disponible inmediatamente para el sujeto humano, ni subjetiva ni objetivamente. Por el contrario, el hombre se vincula con ella mediatamente, es decir, como un *ser genérico*.

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

Desde el punto de vista del ser genérico humano también se ratifica el giro materialista. La inherencia objetiva de la subjetividad significa en este caso que el sujeto humano es su propia existencia social, de modo que se constituye como tal objetivamente. No se trata tanto de que el sujeto de conocimiento posee también un cuerpo que lo vuelve inherentemente natural, como en el manuscrito dedicado a Hegel, sino de que el hombre *se subjetiva en la interacción social*. Pero, además, el hombre siempre se enfrenta en esas relaciones con lo que le es diferente. El sujeto situado en medio de la historia no puede llegar a totalizarla como absoluto porque el rasgo invariante que se realiza en la objetivación histórica, la producción conforme lo universal, no le permite coincidir con el objeto.⁴ La praxis genérica humana es un poner a distancia y mediatizar *lo dado*. Opera siempre, por lo tanto, con un material objetivo que no produce por sí misma. Las dos caras de la inversión de la dialéctica, la inmanencia histórica de la subjetividad y la imposibilidad de reducir el objeto al sujeto, por lo tanto, se confirman también en relación con el ser genérico. Para explicar esto, primero caracterizaré brevemente los conceptos básicos de la antropología marxiana.

Marx concibe al hombre como un ser genérico, que se vincula consigo mismo y con el mundo a través de lo universal. “El hombre [. . .] se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como con un ser *universal* y, por ello, libre” (Marx 2004, p. 111). El ser genérico no es otra cosa que el ser *consciente*, el ser que es “para sí” o que produce su vida trascendiendo en cada caso lo inmediato. Para Marx, la capacidad para superar lo inmediato separa al hombre del animal. “El animal produce sólo bajo la coacción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también libre de la necesidad física, y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad” (Marx 2004, p. 113). Puesto que el hombre tiene una actividad vital *consciente*, ésta “no es una determinación con la que coincida inmediatamente” (Marx 2004, p. 112). La no coincidencia inmediata del hombre con su práctica implica la imposibilidad para asimilarse al objeto hasta el fondo.

El carácter negativo ligado a la universalidad de la praxis humana puede esclarecerse apelando nuevamente al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*. En “La certeza sensible”, Hegel sostiene que aun la

⁴ La lectura adorniana de Marx que aquí proponemos se diferencia especialmente de la interpretación de Lukács (1985), para quien el proletariado debía realizarse como “sujeto-objeto idéntico” de la historia.

más llana forma de la conciencia humana, la conciencia del *esto*, el objeto singular dado inmediatamente a la experiencia, es una conciencia de lo universal. El *esto* singular se da bajo la doble determinación del *ahora* y el *aquí*, que lo anclan a la inmediatez. Podemos decir, por ejemplo, si preguntamos por el *ahora*, que “el ahora es la noche”, dando cuenta de esta determinación singular. Sin embargo, al cabo de un tiempo, cesa la noche y acaece el día, sin que por eso deje de ser *ahora*. El *ahora* y el *aquí* revelan entonces su universalidad: “El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como algo *negativo* en general” (Hegel 1994, pp. 64–65).

Lo universal, nos enseña Hegel, tiene el carácter de la mediación y de lo negativo. Universal es aquello que es por medio de la negación de lo singular, que no es “esto ni aquello”, sino que perdura a través de la desaparición de todos los “estos” y “aquellos” que lo instancian. Cuando Marx habla de que el hombre produce “universalmente” se refiere, pues, a que su actividad posee una dimensión negativa, extática. La paradoja de la universalidad es que alcanza su propia permanencia a través de la negación de lo singular. Universal es lo permanente, pero perdura a través de la sucesión de los momentos singulares de los que es la permanencia. Así, hay en la constitución de la universalidad un elemento de distanciamiento ante lo dado inmediatamente. Cuando Marx caracteriza la praxis humana como universal está, en suma, apuntando a ese carácter negativo o extático que la recorre. Claro que hay una diferencia entre Marx y Hegel: el segundo moviliza lo negativo como escalón en el ascenso del saber inmediato al absoluto. Marx, por el contrario, no cree que la dimensión sensorial del conocimiento pueda superarse, sino que esgrime la caracterización negativa de la universalidad para respaldar la irreductible otredad de la cosa ante el concepto. Lo que en Hegel corrobora las pretensiones absolutas de la autoconciencia, en Marx las frustra. Puesto que pensar conceptualmente el objeto es ponerlo a distancia o concebirlo en lo que lo trasciende y niega, entonces el pensamiento y la cosa no pueden identificarse nunca. Pensar universalmente, devenir consciente, conlleva la imposibilidad de la coincidencia de sujeto y objeto en el marco de una dialéctica negativa.

Lo que constituye la praxis humana es, por ende, la negación o mediación de lo inmediato, la toma de distancia con respecto a los contenidos sensibles, se refieran éstos al mundo circundante o al propio cuerpo. Hay una correlación entre la capacidad de concebir lo dado a la luz de la universalidad del pensamiento y la capacidad de trascenderlo *en la práctica*, transformando el mundo para vivir en él. El hombre

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

puede independizarse de la coacción de la necesidad física inmediata, lo que no significa desatenderla, sino *demorar* su satisfacción. La universalidad pensante no es, luego, sino un momento del “metabolismo” del hombre en la naturaleza. Las relaciones concretas que los hombres entablan entre sí y con la naturaleza son el modo histórico como producen su vida. El ser genérico como ser consciente no es, en suma, más que la capacidad que el hombre tiene de transformar la naturaleza y, de ese modo, crear su propia historia.

Ahora bien, ¿es el ser genérico humano, caracterizado por la actividad libre y consciente, una esencia invariable? Es preciso comprender lo genérico a la luz de lo histórico. Decimos que la condición genérica humana consiste en la mediación de lo inmediato. Pero, al mismo tiempo, el *modo* que asume la mediación, el orden social específico bajo el cual el hombre se constituye en sujeto, es históricamente variable. La historia es, para Marx, el alumbramiento del ser genérico humano. No es una esencia trascendente que subyace a la historia humana, sino, por el contrario, es la actualización misma de esa historia. Dice Marx refiriéndose al hombre: “El íntegro movimiento de la historia es, por ende, como su auténtico acto generativo —el alumbramiento de su ser empírico— también para su conciencia pensante el movimiento sabido y consabido de su devenir” (Marx 2004, p. 142). El ser genérico es la actualización social de las capacidades humanas. “Para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad de las propias capacidades esenciales del hombre” (Marx 2004, p. 148). El hombre no permanece inalterado en su existencia social, sino que su ser genérico le va en esa existencia. Al objetivar sus capacidades, al producir sus objetos y producir las relaciones sociales bajo las que esos objetos son apropiados, el hombre objetiva, realiza, su propio ser. El hombre es lo que produce, es su producción o su propio ser histórico. Por eso, “la industria es sólo el libro *abierto de las capacidades esenciales del hombre*” (Marx 2004, p. 150).

No hay para Marx una esencia humana escondida detrás de la historia, sino que el hombre constituye su esencia en la inmanencia de las propias relaciones sociales. Antes decíamos que la condición genérica de la praxis humana radica en la mediación de lo inmediato. Con ello constatamos lo que Marx considera una *invariante* de toda actividad cultural. Esa invariante, sin embargo, remite eminentemente a la historia humana, no la trasciende, porque el problema no es que el hombre simplemente habite en la negación universal o mediatice su sensibilidad, sino cómo, bajo qué relaciones sociales lo hace. El problema del

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

hombre es de qué modo histórico constituye su ser genérico, su producción y su praxis.

Podemos reformular lo anterior de otro modo: el hombre no sólo produce historia, sino que es también producido por ella. Sin esa tesis adicional Marx no sería un materialista. Que el hombre es producido por la historia implica que ejerce el trabajo de la mediación o la negación en el seno de una corriente colectiva que a su vez lo crea como sujeto. El trabajo de la mediación está socialmente condicionado, incluso socialmente constituido. Así, la invariabilidad constatada en torno a la mediación de lo sensible en la cultura no es, para Marx, lo central. Lo central es de qué modo concreto realizan los hombres esa mediación, qué relaciones contraen entre sí, o sea, cómo se constituye su subjetividad. El sujeto humano se forma en el proceso interactivo de la sociabilidad; por lo tanto, es un sujeto práctico, histórico, *objetivo*.

En suma, Marx asocia la capacidad intelectual para tomar distancia de lo dado en la experiencia y la capacidad práctica para transformar la naturaleza. Pero —a su criterio— el hombre no sólo modifica el mundo circundante, sino que al hacerlo crea la historia, que a su vez lo condiciona como sujeto.

Podemos citar a Étienne Balibar, un pensador de la órbita althusseriana, para refrendar esta lectura del joven Marx. Él señala que la esencia humana no es una propiedad inherente al individuo singular, sino que es el entramado de las relaciones sociales en que los hombres se vuelven sujetos (Balibar 2006, pp. 32–35).⁵ En resumen, la capacidad para trascender lo dado inmediatamente a la experiencia no es ella misma una potencia estática, sino que se realiza históricamente.

Ahora nos falta la segunda determinación de la inversión de la dialéctica. ¿Por qué el sujeto que pertenece a la historia no puede devenir en ella sujeto-objeto idéntico, sujeto absoluto, aunque sea en una forma secularizada? Ante todo, porque la actividad del hombre no se realiza en sí misma, sino en relación con la naturaleza. La naturaleza es, para el hombre, su “cuerpo inorgánico”. Así, aparece como medio de vida inmediata que le garantiza la subsistencia, pero también y ante todo como “materia, objeto y herramienta de su actividad vital” (Marx 2004, p. 112). El hombre realiza su ser al elaborar un mundo objetivo

⁵ Balibar se refiere principalmente a textos posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*, o sea, según la lectura althusseriana, que están en una relación de ruptura epistemológica con el humanismo de los *Manuscritos*. Sin embargo, creo que es posible atribuir al joven Marx, sin violencia sobre el texto, la tesis según la cual la esencia humana es la propia praxis histórica. Las largas citas unos párrafos atrás muestran suficientemente que para Marx el ser genérico es su propia actualización histórica.

que se le enfrenta libremente como algo que le es diferente. No coincide inmediatamente con su práctica porque ésta misma es un poner a distancia, un hacer extático o negativo. Toda práctica vital humana necesita, por ende, un objeto sobre el cual ejercerse, un objeto del cual apropiarse. La producción humana como actividad negativa se realiza en relación con la naturaleza. Luego, la naturaleza es para el hombre su propia vida y realización. “La naturaleza aparece como la obra y la realidad del hombre” (Marx 2004, p. 113). Explicaré más profundamente lo anterior. El hombre que produce su vida se apropia de una porción de realidad porque se vincula con los objetos que le son dados en términos de sus propias capacidades (sociales y naturales a la vez). Una cita más:

Para el hombre social la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad humana y, por ello, en realidad de las *propias* capacidades esenciales del hombre, todos los *objetos* se convierten en *objetivación* de sí mismo, en objetos que realizan y confirman la individualidad del hombre. (Marx 2004, p. 148)

Al apropiarse de un objeto, el hombre lo pone en relación con sus facultades, lo torna un objeto suyo o un objeto en que él mismo se realiza. La apropiación humana, con todo, se distingue de la mera *posesión*. Un hombre puede apropiarse de un objeto que, sin embargo, permanece distinto y distante de él y, para hacerlo, no necesita poseerlo ni violentarlo. El hombre que se apropia de la naturaleza —o de otro hombre— es el que se realiza en ellos, no el que los posee o los consume, sino el que despliega sus capacidades intrínsecas en relación con ellos. Y esta realización puede producirse aun cuando el ser humano no sea activo frente al objeto, aun cuando padezca ante él:

La apropiación de la realidad humana, su relación con el objeto, es la puesta en práctica de la realidad humana; es, por ello, tan múltiple como lo son las determinaciones del ser y las actividades humanas; acción humana y pasión humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodesfrute del hombre. (Marx 2004, p. 146)

El ser genérico, mediante la universalidad del pensamiento, despliega una actividad apropiadora sobre el mundo. Por eso lo recorre un elemento negativo, de toma de distancia frente a lo sensible. Ese elemento negativo da cuenta de la exterioridad o diferencia radical del objeto ante el hombre. Pero, además, la apropiación humana no reduce lo

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

distinto en la cosa a la identidad del sujeto apropiador. Por el contrario, en esa distancia, ante la alteridad de su objeto (con la carga de pasividad que impone), el hombre también se realiza. La pasividad y la negatividad dan cuenta de que la naturaleza, siempre puesta en relación con la praxis humana, es sin embargo radicalmente diferente del hombre. Luego, el sujeto no puede realizarse en la historia como algo absoluto, sino que produce su ser histórico siempre en relación con lo que le es diferente. El “momento negativo”, el ser natural relativamente autónomo, no puede, pues, superarse. Así, el sentido mismo de la negatividad se ha transfigurado. Si en Hegel lo negativo se identifica con el aparecer-otro o momento de enajenación de la sustancia-sujeto, en el pensamiento de Marx lo negativo es una fuerza que recorre toda actividad humana, pues es constitutiva del ser genérico en cuanto que éste se vincula mediatamente con el ser inmediato. La apropiación humana de la naturaleza se levanta, para Marx, sobre la base del objeto relativamente independiente y encierra un momento de pasividad ante él (por más que ese momento no pueda escindirse del elemento subjetivo activo).

Conclusiones

En el análisis precedente intenté mostrar en qué consiste el giro materialista del pensamiento marxiano. Este giro materialista informa el carácter insuperablemente negativo de la dialéctica marxiana. Esta dialéctica, cuyo concepto se elaboró a partir de Adorno, reposa sobre dos pilares: la reconducción del sujeto al interior de la objetividad tanto histórica como natural, y la simultánea imposibilidad de reducir el objeto a la autoproducción pura del sujeto. Por un lado, el sujeto es él mismo objetivo, sensorial. Para el materialista, no hay separación entre un sujeto *empírico* intramundano-fenoménico y un sujeto *puro* abstracto y exclusivamente cognoscente. Pero, además, como sostiene Marx en “Propiedad privada y comunismo” y en “El trabajo alienado”, el hombre en cuanto *ser genérico* no sólo pertenece a la naturaleza, sino que se crea en su propia historia. La acción orientada por fines y mediada por el pensamiento conceptual (el “producir universalmente”, el *ser genérico*) permite al hombre transformar la naturaleza que lo rodea —y a la que pertenece— generando la historia. Pero él mismo no permanece indiferente a la historia que produce, porque su ser genérico no es una propiedad universal y abstracta inherente a cada individuo. El ser genérico humano, como potencia que genera la historia, se realiza en sus objetivaciones. El sujeto, por lo tanto, se configura en la trama

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

histórica misma. Así, también desde el punto de vista del ser genérico, el sujeto forma parte de la objetividad, en este caso histórica, producida humanamente. Por otra parte, el hombre es incapaz de incluir su objeto en una totalidad producida por él mismo. Como ser natural, es siempre un ser para otro: ser natural es ser en relación con otro que me tiene a mí por objeto. El sujeto está enlazado profundamente a la finitud y la determinación de la existencia empírica, lo que le niega toda capacidad de asimilación de la totalidad. Al sujeto real-empírico le está vedada la identidad especulativa con la cosa. Como ser genérico, al mismo tiempo, el hombre produce su vida en una relación negativa o transformadora con respecto a la naturaleza exterior. Así, se vincula siempre con la objetividad que no puede producir por sí, sino que le es en parte dada. El ser genérico transforma la naturaleza, no la crea. El objeto natural, entonces, permanece irreductible al sujeto aun a través de las apropiaciones que éste efectúa y aun cuando sólo se accede al objeto natural con la mediación de la actividad apropiadora.

En resumen, no hay en los *Manuscritos* lugar para la idea de un sujeto absoluto, que pueda abarcar o totalizar la objetividad (contra la reconstrucción althusseriana, pero también contra las invectivas de los posmarxistas). Pero, al mismo tiempo, tampoco hay una interioridad pura en la que el sujeto pueda recluirse fuera de todo vínculo objetivo. El momento negativo en la dialéctica, así, se autonomiza hasta volverse el centro del pensamiento marxiano. Lo sensorial-objetivo se reasegura porque la objetividad deja de ser algo superable en la potencia de la autoconciencia. A su vez, se afirma la oposición o la irreductibilidad, pues el sujeto ya no puede incluir totalizadamente la cosa o reducirla a sí mismo. La autonomía del momento negativo es la recuperación de lo natural y empírico, pero también de lo diverso y oposicional, en el interior de la dialéctica. La imposibilidad de elevarse a la totalidad especulativa y superar la objetividad es, pues, el corazón de la dialéctica negativa que ya se anuncia en los *Manuscritos* de Marx.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M., 1998, *La democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi, Colihue, Buenos Aires.
- Adorno, Th., 2002a, “La sustancia experiencial”, en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Editora Nacional, Madrid, pp. 63–95.

Diánoia, vol. LVIII, no. 71 (noviembre de 2013).

- Adorno, Th., 2002b, *Dialéctica negativa*, trad. H.A. Murena, Editora Nacional, Madrid.
- , 1991, “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayi, Paidós, Barcelona, pp. 103–134.
- Althusser, L., 1977, *Posiciones*, trad. Nuria Garreta, Anagrama, Barcelona.
- , 1973, *La revolución teórica de Marx*, trad. e introd. Marta Harnecker, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Balibar, É., 2006, *La filosofía de Marx*, trad. Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Braverman, H., 1987, *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX*, trad. Gerardo Dávila, Nuestro Tiempo, México.
- Engels, F., 1975, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editorial Ateneo, Buenos Aires.
- Fromm, E., 1965, *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, G.W.F., 1994, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Honneth, A., 1997, *La lucha por el reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballesteros, Grijalbo, Barcelona.
- Jay, M., 1984, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, UCLA Press, Los Ángeles.
- Laclau, E., 2005, *On Populist Reason*, Verso, Londres/Nueva York.
- , 2003, “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en las luchas políticas”, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. C. Sardoy y G.Homs, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 49–93.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres/Nueva York.
- Lefort, C., 1990, *La invención democrática*, trad. Irene Goff, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lukács, G., 1985, *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, Madrid.
- Marcuse, H., 1971, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid.
- Marx, K., 2004, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedita, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg, Colihue, Buenos Aires.
- , 2003, *Sobre la cuestión judía*, trad. Gervasio Espinosa, Prometeo, Buenos Aires.
- Rancière, J., 2007, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires.
- , 2006, *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires.
- Schmidt, A., 1976, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. Julia M.T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, Siglo XXI, Madrid.

- Schmidt, A., 1973, *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, trad. Gustavo Muñoz, Alberto Corazón, Madrid.
- Virno, P., 2004, *Cuando el Verbo se hace carne*, trad. Eduardo Sadier, Cactus/Tinta Limón, Buenos Aires.
- Žižek, S., 1992, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI, México.

Recibido el 23 de noviembre de 2012; aceptado el 14 de febrero de 2013.