




---



---

**ARTICULOS**


---



---

# ORIENTAR LA DIALECTICA

DOMINGO BLANCO FERNANDEZ

Málaga

---

## 1. EL PROBLEMA

---



Para Hegel la dialéctica no era un método, si por tal se entienden unas formas previas que se proyecten sobre una materia exterior. Las formas lógicas se mantienen unificadas orgánicamente en virtud del contenido sapiencial, puesto que la razón lógica es lo real que mantiene en conexión a todas las determinaciones abstractas y constituye su unidad absoluta. El carácter originario de la verdad reside en el proceso de mediaciones que tiende a la totalidad efectiva.

Hacia así justicia el idealista absoluto a la parcialidad del entendimiento que condena los aspectos negativos de la realidad sin alcanzar a ver su inevitable articulación dialéctica con los aspectos positivos en la unidad real.

Desde supuestos materialistas sigue vigente esa crítica de la parcialidad. El joven Marx censura a Hegel porque había visto los aspectos positivos del trabajo pero no sus aspectos negativos; y la *Miseria de la filosofía* ridiculiza la pretensión proudhoniana de rechazar los «lados malos» del capitalismo conservando los «buenos». (Es la misma miseria filosófica, sea dicho de paso, la que pretendería enjuiciar aisladamente los aspectos «positivo» y «negativo» del socialismo real). El entendimiento parcial, que ve lo negativo como separable del conjunto actual, y sólo lo positivo de la alternativa que ofrece, se incapacita para articular un proyecto viable a la medida de lo real y condena su crítica a la inoperancia o a una eficacia exclusivamente destructiva. Engels había advertido claramente que la negación dialéctica presupone en cada caso un con-

tenido determinado: el de la naturaleza específica que en tal o cual realidad hace posible la germinación de sus tendencias internas. No hay una ley abstracta de la negación de la negación que exprese una causalidad constructiva de ningún tipo. El proceso dialéctico no es un esquema vacío que se aplique a los hechos, sino que sólo es pensable desde el análisis de unas mediaciones y contradicciones específicas. Lo que importa para que la semilla germine no es que muera, sino que se cumplan todas las condiciones para que lo haga de un determinado y único modo. La negación de la negación es pura demolición si no respeta el sistema de las condiciones concretas que harán posible la maduración de sus tendencias positivas. Marx y Engels sabían que «hundimiento del capitalismo» no era sinónimo de socialismo porque siempre subsiste como mínimo otra posibilidad: la ruina de las fuerzas productivas. Por eso, lo decisivo no está en reunir la fuerza capaz de aplastar lo negativo, sino en el reconocimiento y en el desarrollo de las condiciones de la transformación en su concreta sistemática.

También la dialéctica materialista exige entender cada cosa en su versión al conjunto. Lo concreto, para Marx, es la apropiación del mundo por el pensamiento mediante la síntesis de muchas determinaciones, la unidad de lo múltiple. También aquí, como en el idealismo, lo verdadero tiene que ser tensión al todo. La capital diferencia está en que, para la dialéctica materialista, *el todo es lo imposible*. El contenido racional que en Hegel coincidía con la *omnitudo realitatis*, con todo lo que merece llamarse realidad, se reduce ahora a una *coincidencia definitivamente parcial*, que descarta incluso cualquier perspectiva de acercamiento asintótico. La síntesis de muchas determinaciones (¿cuántas bastan?) no podrán convertirse en la síntesis de todas las determinaciones. Ahora se reconoce que todo sistema de pensamiento opera una sustracción.

Si no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser (social y natural) el que determina su conciencia, toda empresa de conocimiento responsable comienza *in medias res*, sin que pueda saldar su deuda con la materia infinita y heterogénea de que resulta.

Al levantar acta de la heterogeneidad realidad-orden conceptual y de la primacía del orden práctico-material, el materialismo crítico declara imposible el concepto del concepto en cuanto círculo totalizador de lo real-racional. Un pensamiento dialéctico se sabe materialista cuando se resigna a presuponer conocimientos y preferencias dados.

En suma, Hegel y Marx tendrá siempre razón contra las críticas que niegan lo real al confrontarlo con un deber-ser imaginario. Que lo que sólo es real en su conexión a otra cosa reciba un ser propio y una determinación separada será siempre el temible poder de la imaginación y del entendimiento. Ahora bien, por mucho que logre articularse un proyecto de nuevas estructuras sociales, por más que haya procurado atender la multiplicidad de aspectos y su entrelazamiento, por fuerza se tendrá que asentar sobre síntesis parciales. Y puesto que nunca completará el exhaustivo examen de los factores en juego, de posibilidades y de consecuencias, ningún grado de concreción le garantiza contra imprevistos que le desvíen muy lejos de sus objetivos. El 23 de abril de 1885, Engels escribía a Vera Zassulich:

«Quienes se gloriaban de haber hecho una revolución, se dieron cuenta al día siguiente de que no sabían lo que habían hecho; vieron, en fin, que la revolución realizada no se parecía en modo alguno a lo que ellos habían querido hacer».

Pero Engels prefirió tachar lo que había escrito a continuación: «Acaso sea esto lo que el futuro nos reserva también a nosotros». Tachadura tan elocuente, al menos, como la confidencia. Se comprende que los pensadores revolucionarios no den al viento semejantes consideraciones, porque no se moviliza a las masas con incertidumbres, ni un suelo vacilante puede ofrecerse como punto de apoyo a la palanca revolucionaria. Pero bajo el silencio queda intacto el problema de un materialismo crítico y revolucionario.

La dialéctica es materialista porque reconoce la no-filosofía definitiva del *primun vivere* y, con ella, una dispersión exterior. Si el ser determina la conciencia, en efecto, sólo por *irreflexión pretendería la conciencia determinar el ser que la determina*. ¿Pero no es este dilema el que arriesga consumir el Materialismo Histórico al determinar la Idea del Modo de Producción determinante del orden de las ideas?. Un Sistema de los Modos de Producción presentado como La Ciencia de la Historia es una Metateoría de la Praxis y de la Teoría a la que para ser un idealismo absoluto no falta otra cosa que la conciencia y el reconocimiento explícitos.

El problema se planteó y se planteará siempre que se postula un fundamento de la racionalidad teórica. En efecto, ¿cómo evitar la subrepción de la Idea en el fundamento, salvo vaciando a éste de toda determinación?. La pretensión de saltar a una practicidad material que funda el conocimiento ¿no nos condena a una preconcepción arbitraria de esa praxis o, de lo contrario, a despojarla de cualquier

contenido significativo?. ¿Cómo romper el círculo vicioso de la razón, el concepto del concepto, sin saltar por eso a lo irracional?. Supongamos que se sostiene, como el joven Fichte, que el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de hombre que se es. Una de dos: o se ha perpetrado de antemano la subrepción de una tipología (unos hombres buscan la seguridad y otros prefieren la libertad), en cuyo caso esa interpretación de los tipos de hombre tendría que depender de los tipos de hombre así interpretados y la famosa sentencia significa que el tipo de filosofía que se elige depende de la filosofía que se ha elegido (quede para el debate posterior si no habrá que decir otro tanto de la referencia de Spranger-Wittgenstein a la *Lebensform*, de la *Lebenswelt* fenomenológica y de cualquier presunta teoría de la praxis); o bien se renuncia al reduccionismo teórico y nos atenemos a la pluralidad humana que está ahí, compleja y contradictoria, en la diversidad indefinida de lo singular, en cuyo caso la filosofía que se elige se hace depender de ilimitados imponderables, es decir, de todo y de nada.

Excluída la interpretación totalizadora del Materialismo Histórico y dado que la síntesis dialéctica ha de reconocerse no-total y no-imparcial, ¿cómo eludir el voluntarismo, la arbitrariedad y la contingencia del contenido?. Si, contra la ilusión del idealismo absoluto, el proceso de pensamiento o el movimiento de la Idea no es productor de la realidad, tampoco la reproduce en su totalidad concreta y nunca podemos asegurar que su razón no sea insuficiente. ¿Cómo evitar entonces que la dialéctica materialista siga siendo una razón a la deriva?. ¿Qué podría limitar, anclar, orientar la síntesis materialista para poner fin a la desorientación actual?. Este problema, el problema de nuestro tiempo, y desde luego el de una filosofía que hoy se proponga salir del atolladero hegeliano, lo había formulado Kant en el decisivo opúsculo de 1786: *Was heisst sich in Denken orientieren?*

---

## 2. LA RESPUESTA KANTIANA

---

Orientarse, en sentido propio, significa encontrar el oriente. Para ello, dice Kant, para orientarme en el horizonte, convencionalmente dividido en cuatro regiones, me es indispensable experimentar respecto de mí mismo el sentimiento de una diferencia: la de la derecha y la izquierda. Habida cuenta de los datos objetivos, como la salida del sol, sólo me oriento geográficamente por medio de un principio de diferenciación subjetivo.

Pero ¿hay algún principio subjetivo de diferenciación, algo equivalente a la distinción de la mano derecha y de la izquierda, por lo que se refiere a la orientación del pensamiento?.

Kant responde que sí: el reconocimiento de la necesidad inherente a la razón. No la necesidad de la razón en su uso teórico, pues nada nos obliga a buscar una razón suficiente de todo lo contingente. Al contrario, la filosofía crítica se propone librar a la razón especulativa de sus embrollos dialécticos a partir de una clara delimitación de sus fronteras, impidiendo que aplique a la experiencia la idea de totalidad. Entonces, dada la insuficiencia de los prin-

principios objetivos del conocimiento para que la razón determine su propio poder de juzgar en todo lo que exceda los estrictos límites de la experiencia, ¿cuál puede ser ese principio subjetivo de diferenciación?. El pensamiento no se orienta, no efectúa una elección entre ideas referentes a lo extrasensible, por ningún conocimiento, por ningún concepto, sino por la incondicionada necesidad que la razón experimenta en su uso práctico. El uso puro práctico de la razón consiste, no en conocimiento (la filosofía práctica no podría ser el contrasentido de una concepción de la libertad, de una teoría de lo suprasensible), sino en la *prescripción* de las leyes morales que conducen al mayor bien posible: la moralidad, que no es posible más que por la libertad (Kant, Akademie Ausgabe, T. VIII, pp. 138 s.). Ante la formulación de esa ley moral, ya la *Crítica de la razón pura* había previsto la decepción del filósofo lector que exclamaría: «¿Esto es todo lo que sabe decir la razón pura cuando abre perspectivas más allá de los límites de la experiencia? (...). ¡Sin duda que el entendimiento común habría podido decirnos otro tanto sin necesidad de llamar a consulta a los filósofos!». Y Kant había respondido: «¿Por ventura exigís entonces que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebese el entendimiento común y solamente pueda seros descubierto por filósofos?. Lo que censuráis es precisamente la mejor confirmación de la exactitud de nuestras afirmaciones, pues descubriré que, en relación con lo que interesa a todos los hombres sin distinción, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo concerniente a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común» (KrV, A 831). Pues bien, esta razón común es la que tiene prioridad sobre la razón teórica, es la que orienta «no ciertamente por medio de fórmulas generales abstractas, sino por el uso ordinario, en algún modo como la distinción de la mano derecha y de la mano izquierda» (KpV 277).

La razón humana, dice Kant, no cesa jamás de tender hacia la libertad. Porque razón y libertad son la fuente de todo conocimiento, su poder es insondable; la crítica de la razón práctica se limita a registrar la ley de universalidad que la razón común se da a sí misma para garantizar su libre ejercicio, pero como ese poder no podría ser determinado por ningún conocimiento por su misma capacidad de franquear toda predeterminación, la conciencia que alcanzamos de la razón y de la libertad sólo puede ser conciencia del no-saber. Esta es precisamente, advierte Kant, la gran dificultad de la filosofía del no-saber: la de que debe remontar hasta las fuentes del conocimiento. Lo que Kant hace, por tanto, no es postular unas bases del conocimiento precomprendiéndolas arbitrariamente, como habría hecho la primera Introducción fichteana del 97 si nuestra interpretación era correcta, sino registrar y dejar grabada, para que no se nos vaya de la memoria, la ley que todo discurso presupone en la práctica como su condición de posibilidad, hasta para negarla. Por eso, para limitar la razón, no es preciso salir de ella y hacerla depender de intereses externos o de uno u otro tipo de hombre, sino que *la alternativa es interior al ejercicio racional*. Desde el momento en que se habla y se escucha, y en la misma medida se toma partido por la racionalidad, se ha elegido un modo de conducirse, sin que decir esto implique que tipología ni reduccionismo, y sin prejuzgar nada acerca del surtido de intenciones mixtas que, más o menos inad-

vertidamente, puedan enturbiar o corromper nuestra voluntad de racionalidad. No digo que el diálogo conlleve haber optado por un tipo de hombre, porque no hace falta decir tanto, sino que intentar sinceramente la comunicación significa una preferencia por el comportamiento que tiende al entendimiento mutuo. No se razona fuera de la racionalidad. Por tanto, o bien la razón se quiere a sí misma, y sólo puede quererse en la docta ignorancia de su libre origen, o prende transgredir la ley que limita su saber a la vez que lo posibilita, y en este caso trabaja en su autodestrucción. El entusiasmo de la razón, el desbordamiento exaltado de sus límites, la *Schwärmerei* conduce bien pronto, dice Kant, a la confusión de lenguas (*die Sprachverwirrung*), a la Babel de las interpretaciones, puesto que sólo las prescripciones de la razón son universalmente válidas y, sin sujetarse a ellas, queriendo pronunciarse sobre un absoluto heterogéneo que está más allá de su alcance, cada uno *selecciona* abandonándose al capricho de su inspiración. Cuando la razón pasa así a creerse independiente de su propia necesidad, cuando el espíritu humano llega al penoso estado de la incredulidad para con sus propias leyes morales y rechaza cualquier deber incondicional, cuando se niega a reconocer el imperativo universal de libertad que su propio discurso supone, sólo la fuerza de la autoridad exterior puede impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden, precisamente a costa de someter el pensamiento, como los demás asuntos, a los reglamentos del país. Pues no sólo la libertad de hablar o de escribir puede sernos arrebatada por un poder superior, y esta advertencia kantiana es decisiva, *sino también la libertad de pensar*: «¿Acaso pensaríamos de verdad, pensaríamos bien si no pensáramos, por así decirlo, en común con otros que nos hacen partícipes de sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?». Por eso, concluye, el Estado que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, que impide o coarta el pluralismo *público*, les quita igualmente la libertad de pensar —el único tesoro que nos queda pese a todas las cargas civiles y el único capaz de aportar remedio a los males de esa condición civil—. Contra la *Schwärmerei* en filosofía que es el *mal radical* porque al destruir la autonomía racional pone rumbo a la locura, el tribunal de la *allgemeine Menschenvernunft* debe proclamar de nuevo «el contrato social de la razón» en la salvaguardia de la libertad de pensar. La razón es para sí misma, ante todo, un deber-ser de la libertad intersubjetiva que la posibilita, y por esta necesidad de la razón se orienta el pensamiento.

### 3. ORIENTAR LA DIALECTICA MATERIALISTA

¿Cuál puede ser la pertinencia de este recuerdo de Kant al tratar de la dialéctica materialista?

A) Nos permite poner de relieve, ante todo, los siguientes cuatro puntos fundamentales, comunes a las dos posiciones:

1º) Materialismo significa, sin más, limitación crítica de la razón especulativa y exclusión de sus pretensiones totalizadoras; o lo que lo mismo, significa que el orden

del saber no limita con una teoría de la praxis, sino con la conciencia del no-saber, con algo como un negativo de conciencia o una conciencia negativa, desde la cual puede y debe

2º) otorgarse prioridad a la conciencia práctica común como ley de universalidad, que prescribe tratar a cada individuo humano como fin en sí y nunca meramente como medio;

3º) la orientación del pensamiento por esta necesidad radical y universal de emancipación, de liberación que supone

4º) el pluralismo *público*, la posibilidad de comunicar y hacernos partícipes de nuestros pensamientos a la luz pública. No se insistirá bastante en el necesario reconocimiento público del pluralismo. El monolitismo ideológico público desata la fermentación desordenada de la opinión privada. No es fácil transmitir el alcance de ese pluralismo *privado*, en el que la *incomunicación* se hace también *intrasubjetiva*, a quien no ha experimentado cómo se piensa en el detalle de una vida cotidiana al dictado ideológico, pero un trato prolongado con esa experiencia social obliga a tomar en serio la advertencia kantiana sobre la *Sprachverwirrung* y el viaje a la locura, y justifica el énfasis con que concluye apelando a los «hombres de gran talento» para que no cuestionen a la razón *el privilegio* de ser la piedra de toque decisiva de la verdad.

B) Y, en segundo lugar, nos permite perfilar el carácter ético-materialista por contraste con el formalismo kantiano de la praxis:

Pues, en efecto, para Marx, «el fin en sí», «el verdadero reino de la libertad» sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad material y por la coacción de fines externos, pero, por eso mismo, sólo puede florecer sobre la base de ese reino de la necesidad en el que los productores asociados regularán racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza y lo pondrán bajo su control común, con el menor gasto posible de esfuerzo y en las condiciones más dignas de su condición humana.

No más que en Kant, tampoco en Marx «filosofía de la praxis» puede significar el absurdo de una teoría de lo preobjetivo; pero sí una regresión determinante de las implicaciones en un ejercicio dialéctico que no puede reducirse a seguir el entrelazamiento entre las ideas, porque la mediación abre a la imaginación productiva con sus raíces en la sensibilidad y en el orden de la actividad práctico-material. Es en la organización, necesidades, temores y jerarquía de preferencias del cuerpo propio donde encuentra su tope y su referencia fija la Babel de las interpretaciones. No hay reflexión que deconstruya la carne. La necesidad radical de emancipación no podría ser un imperativo puramente formal dado su obvio condicionamiento a la satisfacción no sólo de las necesidades transhistóricas (comer, beber, vestirse, cobijarse, reproducirse) sino de las necesidades generales en su concreción y grado históricos, ya que a medida que se desarrolla la producción material se extiende el reino de la necesidad natural y se extienden también las fuerzas productivas capaces de satisfacerlas.

Pues bien, es de este legítimo carácter «materialista», y por la misma ambigüedad del término, de donde deriva el peligroso error de conceder prioridad absoluta, en la jerarquía de las necesidades, a las «materiales» o corporales, a costa de la libertad. La Ética materialista arriesga así diluirse en una general indeterminación, puesto que no es posible referirse a las necesidades naturales haciendo abstracción de su decurso histórico, pero con éste se introduce una relatividad que amenaza la incondicionalidad de las prescripciones de razón práctica. Por eso, no cabe hablar de filosofía práctica materialista si no se comienza por dejar sentado categóricamente:

1º) Que la relatividad de las necesidades no afecta, obviamente, al límite existencial sin cuyo mínimo no sería posible preservar en su integridad o normalidad y reproducir la vida corporal;

2º) que la relatividad tampoco puede afectar a la necesidad de libertad, al margen de la cuestión de si la extensión histórica de las necesidades desarrolla paralelamente el deseo de más libertad; y

3º) que no se da solución de continuidad entre esas necesidades-límite y el sistema variable de necesidades resultante del *consensus* social, pero que sólo en aquellos *minima moralia* encuentran todas las variaciones consensuales sus puntos fijos de embaste o su esqueleto subtensor.

Nunca falta quien, de buena fe «materialista», espera «compensar» la pérdida de libertad acentuando el igualitarismo en cuanto a la satisfacción de las necesidades naturales. En el extremo de esta línea, la defensa de las libertades llega a parecer sintomática de derechismo. Que esta posición se siga autoconsiderando marxista no es la menor de sus paradojas. Contra los socialistas antiliberales, siempre dispuestos a conquistar la igualdad al precio de la libertad, Marx creía y escribía que los trabajadores «tienen necesidad de su coraje, del sentimiento de su dignidad, de su orgullo y de su espíritu de independencia aún mucho más que de su pan» (reléase completo el artículo del *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 septiembre 1847). Habría que convenir en otro calificativo para la dialéctica post-idealista, ya que incluso el pensamiento de Marx parece haber caído bajo la maldición que pesa sobre el término «materialista»: la de evocar el altruismo del Gran Inquisidor.

Pensar por sí mismo no es necesidad particular ni suntuaria. Si hay evidencias morales, ésta debe ser una, por más que, en cenáculos intelectuales, la encontremos menesterosa hoy de más ayuda que en el siglo XVIII. Sin embargo, quizá es aún más decisivo y palmario que, sin libertad, en el paradójico igualitarismo-autoritario, se hace imposible averiguar hasta dónde se satisfacen o no las necesidades naturales. Por su extremosidad es bien conocido, o debería serlo, que mientras en Occidente (incluso por un Josué de Castro) se saludaba la victoria de la revolución china sobre el hambre milenaria, el hambre provocaba en aquel país, entre 1959 y 1962, unos cincuenta millones de muertos (datos del P. La Dany, redactor del *China News Analysis*). Para negar el kantiano formalismo de la praxis no hay que postular el primado de las necesidades de supervivencia sobre la necesidad de libertad, sino su co-implicación, nexo dialéctico o entrelazamiento, puesto que aquéllas y ésta aparecen mediadas por el

imperativo de universalidad y de verdad. La Escuela de Budapest ha destacado como merece que, entre las *notwendigen Bedürfnisse*, Marx no incluía sólo las necesidades «materiales», sino también la de formar y ejercer la capacidad del juicio crítico o la libre adscripción a un sindicato. Porque cada libertad está en función de las demás, decía, atentar contra una es atentar contra la indivisible libertad: «nada es más absurdo que creer, cuando se trata de una existencia particular de la libertad, que ésa sea una cuestión particular» (*Werke*, Dietz, I, 76 s.). En su continuada lucha contra la censura, incluso dentro del partido obrero alemán, sabía en juego la salud mental: «La censura consagra el principio de que la enfermedad es un estado normal, o que el estado normal, la libertad, constituye una enfermedad» (Ibid. I, 59).

No son, pues, categorías ni ideas lo que orienta la dialéctica post-idealista, sino prescripciones universales y mutuamente independientes, a cuya sujeción absoluta se condiciona cualquier ulterior interacción entre teoría y práctica.

En consecuencia, la primera tarea que ante sí debería reconocer una filosofía de la praxis (una crítica no-formalista de la razón práctica) sería la de preguntarse en qué quedan los criterios, prescripciones o indicadores clásicos, marxianos, una vez depurados de su confusión con posibles elementos utópicos o metafísicos, y con las extrapolaciones de una Antropología filosófica que, quizá por no haberse explicitado en la obra de Marx, parece haber escapado a la piqueta crítica.

Sólo puedo aquí aludir a algunos de los puntos más necesitados de libre examen. Ante todo, a las expectativas de abolir la división social del trabajo en manual e intelectual y la parcelación del trabajo, en cuanto a su más que probable deuda con el ideal del «individuo desarrollado en su totalidad», finalidad extrañamente individualista del comunismo marxiano (1) y basada a su vez en la *Schwärmerei*, en la desmesurada especulativa del «Hombre total». Ahora bien, no se puede desconocer que las otras expectativas se articulan con éstas dialécticamente, de modo que si la nacionalización de los medios de producción mantiene la división manual-intelectual y la parcelación del trabajo, en lugar de a la socialización y a la extinción del Estado, tenderá inexorablemente a la concentración estatal de todos los poderes políticos y económicos y sólo extinguirá, como se ha dicho, la perspectiva de extinción del Estado. Sin embargo, liberadas de hipotecas

1. El ideal clásico, renacentista y goethiano de la armonía individual parece menos conforme al Telos comunista que el ideal de una complementariedad intersubjetiva tal como, por ejemplo, lo exponía esquemáticamente Fichte en su tercera lección sobre la desestimación del sabio (1794): «La tendencia a la sociabilidad o la tendencia a instaurar relaciones de reciprocidad con seres razonables y libres —en cuanto tales— comprende las dos tendencias siguientes: la tendencia a la comunicación, es decir, la tendencia a enriquecer a los demás en el dominio en que nosotros mismos nos hemos cultivado más; y en segundo lugar, la tendencia a dejarse enriquecer por el otro en el dominio en que se ha cultivado más que nosotros. Así, la cultura *parcial* que la naturaleza ha dado al individuo se vuelve propiedad de la especie entera; y a cambio, la especie entera da su cultura al individuo».

Sin perjuicio de seguir considerando alienantes a numerosos trabajos parcelarios, se debería convenir en que la cuestión de la formación parcial del individuo no tiene por qué asociarse necesariamente a los problemas de su servidumbre o de su alienación.

metafísicas, las expectativas podrían reformularse, por ejemplo, como proceso superador de la exterioridad fuerzas de trabajo-condiciones de trabajo; como reconversión de la enseñanza básica y secundaria, de los *mass-media*, de las organizaciones políticas y laborales para volverlos más permeables a las necesidades efectivas, por una parte, y más aptos para informar y formar sobre los problemas concernientes a los fines comunes, por otra parte, de modo que sus cometidos específicos puedan complementarse en la tarea de elevar y generalizar la capacidad ciudadana de servirse del propio entendimiento; como necesidad de articular la imprescindible autonomía de la investigación científico-tecnológica con órdenes de prioridades al servicio de un interés general democráticamente definido. (En este segundo plano de la interacción teoría-praxis, remitir al interés general sin la última precisión postularía el camino más corto al jacobinismo de turno). Por otro lado, habría que preguntarse si no apela asimismo a una racionalidad totalizante, olvidada de su libre origen precisamente indisociable del flujo de las necesidades, la intención de someter a estricta obediencia el volumen cambiante de las necesidades por la medición de éstas y del tiempo de trabajo disponible, y por la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario para cada actividad. Aunque no pueda por menos de acusarlo el dinamismo innovador, no se elimina la casualidad del mercado por el *coup de dés* de la planificación. A ésta vendrá a ser el mercado paralelo como la moral paralela a la ideología oficial.



Sin entrar en estos problemas, se convendrá en que un materialismo crítico debe evitar la figuración de una formación social por proyección al futuro de una Idea del Hombre. Ha de contener una crítica del reduccionismo antropológico, pero sin resolverse en otra Antropología. No porque niegue la posibilidad de una Antropología, sino porque afirma la posibilidad de demasiadas, cada una de las cuales puede contener, no sólo conjeturas, sino verdades profundas y hasta decisivas para la inteligencia y la vida del que la estudia, sin que por eso las diversas antropologías dejen de ser parciales, inconmensurables, irreductibles unas a otras, ni se excluyan por fuerza mutuamente. Siempre se está a tiempo de acceder a nuevos puntos de vista sobre el hombre y quizá incluso de inventar o descubrir nuevas ciencias del hombre. Comprenderle significa no encerrarle en ningún reducto especulativo, por admirable que sea.

El segundo y decisivo paso de la filosofía de la praxis será el de explicitar los *minima moralia* lo suficiente como para asegurarse de que la contradicción no se cobija en el propio esqueleto normativo.

Empezando por el principio, ¿de qué se trata?. ¿De desarrollar indefinidamente las necesidades naturales y las fuerzas productivas o de limitar su crecimiento en beneficio del tiempo libre?. La célebre página de referencia (*Das Kapital* III, 828, Dietz) vincula la necesidad de reducir la jornada de trabajo, condición fundamental para que florezca *das wahre Reich der Freiheit* (y condición que no parece involucrar contenidos doctrinales), con la necesidad de desarrollar la productividad del trabajo como condición para aumentar la riqueza material de la sociedad. Perdida la confianza decimonónica en el crecimiento ilimitado, parece irremediable pronunciarse por la austeridad contra el crecimiento o por el consumo contra el tiempo libre. (La crisis energética viene a recordar brutalmente a la filosofía dialéctica su materialismo, es decir, su estado de expuesta a la comunicación con la no-filosofía. Bien entendido que la «comunicación con la no-filosofía» apenas puede llevarse más lejos que a la disponibilidad crítica para contar con su posible irrupción *per biatum* desbaratando esquemas y forzando esenciales replanteamientos. Entrelazado con los dos anteriores, éste es el plano más general de la interacción teoría-praxis).

Ni siquiera nos sentimos ya tan seguros como lo estuvo Marx de que, puestos ante la disyuntiva, la inmensa mayoría de los trabajadores preferiría las horas libres (necesidad radical) al mayor salario (necesidad particular). Esta opción se entrelaza, además, con otra que plantea el mismo pasaje cuando postula que el intercambio de materias con la Naturaleza se regule racionalmente y en común «con el mínimo gasto de esfuerzo» y «en las condiciones más dignas de la naturaleza humana». Doble condición que impone otra pregunta: ¿es más humanista promover la progresiva incorporación del mayor número a la dignidad de una capacitación filosófica, estética, científica o tecnológica, que exigiría paralelamente esfuerzos crecientes (moral del *Streben*, como en Fichte) o, por el contrario, orientarse hacia un progreso de la comodidad como el que defendía el renaciente comunismo de Babeuf: «*Il s'agit de trouver un état où chaque individu, avec la moindre peine, puisse jouir de la vie la plus commode*» (moral del mínimo esfuerzo, que es también la de un Paul Lafargue)?. ¿O se trata de postular entre ambos extremos alguna fórmula de compromiso, algún punto medio difícilmente determinable?

Ante la enormidad de estas cuestiones, baste apuntar aquí algunos criterios mínimos. 1º) El imperativo de austeridad, que vendría impuesto por la perspectiva de crecimiento industrial limitado o cero, es preciso disociarlo de una moral del mínimo esfuerzo. 2º) También aquí el ejercicio de la racionalidad toma partido por la dignidad y el esfuerzo consiguiente (sin por eso autorizarse a reprimir el derecho a la diferencia de los que rehúsen). 3º) La necesidad de elegir es inexorable y cada opción contiene su propia negatividad. Si la ambivalencia real es la primera verdad de la dialéctica, mal podría eludirse al pensar los fines. Una dialéctica materialista repudia cualquier figuración de positividad utópica y se obliga a postular un telos finito, positivo y negativo, y en apertura crítica a su propia revisión (excepto hacia el imperativo de universal-

dad que condiciona la posibilidad de todas las demás revisiones).

La alternativa, en suma, no sería la de «austeridad o esfuerzo» porque ni ambas opciones se excluyen, ni el esfuerzo en cuestión se orientaría preferentemente al consumo de bienes materiales, sino a las necesidades de realización personal e intersubjetiva que, por su misma superioridad, son las que deberán limitar unas necesidades materiales por sí mismas no susceptibles de saturación (Agnes Heller). En las artes o en el pensamiento, la fruición ni siquiera es separable del *studium* autoformador, del esfuerzo de producción y reproducción.

Hay que reparar en esta dialéctica para no positivizar el fin en sí que Marx situaba en la actividad libre del ocio creativo. Incluso la intensidad del tiempo más gratuito y ajeno a méritos, el del amor, la amistad, el juego o la fiesta guarda proporción a la carencia, a la soledad, al reino de la necesidad y al tiempo de la disciplina.

Esta precisión delimita y aclara, pero no invalida la sentencia de Marx: *Wealth is disposable time and nothing more*. ¿Responsabilizaremos, entonces, a los trabajadores porque, en su «aburguesamiento», no asuman ya inequívocamente la finalidad última del tiempo libre?. ¿Quién rectificaría a las vanguardias si, en lugar de corregir la alienación de los trabajadores, la reforzaran a partir de la suya propia?. A la pregunta sobre cómo orientar debería añadirse otra, todavía más inquietante, por el «quién orienta». Quién orienta, en efecto, si al testimonio de Andrés Hegedüs sobre los dirigentes de las organizaciones obreras resultaría muy difícil negarle alcance general:

«Es raro el caso de los políticos que permanezcan en el poder y se dejen guiar por sus propios sistemas de valores, que sean capaces de enfrentarse a la sociedad y a la historia con responsabilidad, no sólo con sus actos sino también con sus ideas. En su lugar aparecen diversas clases de *organization men* cuyos pensamientos y acciones están dirigidos, no por la propia inspiración, sino por las facciones internas al sistema institucional con que guardan relación. Su responsabilidad individual se diluye en el sistema de «irresponsabilidad organizada». (*Socialismo y burocracia*, 286).

Mientras esta observación siga siendo certera, de poco serviría que una filosofía de la praxis llegase a articular propuestas viables. Dada la disposición de las «fuerzas de la cultura» supuestamente dialéctico-materialistas hacia la reflexión filosófica y, sobre todo, hacia las leyes morales, prácticamente volatilizadas, puede muy bien pasar otro siglo sin saber, para decirlo kantianamente, dónde tienen la mano derecha.

Serán precisamente quienes siguen considerando a las libertades públicas como un lujo superestructural del que puede prescindirse durante decenios o siglos de transición, los que estimen más pesimista la conclusión: *sin* las condiciones críticas mínimas aquí articuladas no sé cómo se orienta una dialéctica materialista pero *con* esas cautelas no sé cómo se hace la revolución social, como no sea poco a poco. En una duración mucho más larga que la de cada una de las figuraciones, interpretaciones o representaciones de lo que deba ser.