

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV  
Julio-Diciembre 2019  
Número 68

## SUMARIO

**Presentación:** *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

### SECCIÓN MONOGRÁFICA: El futuro de la Teología; la Teología del futuro.

**José Ignacio González Faus**

*Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu.* . . . . . 301-321

**Martín Carbajo Núñez**

*"Everything is connected". Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si'* . . . . . 323-342

**João Manuel Duque**

*Para uma teologia do futuro como futuro da teologia.* . . . . . 343-376

**Lluís Oviedo Torró**

*El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico.* . . . . . 377-398

### SECCIÓN MISCELÁNEA

**Francisco Martínez Fresneda**

*La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco.* . . . . . 399-423

**Marta María Garre Garre**

*La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe.* . . . . . 425-442

**Vicente Llamas Roig**

*Poesis y alienación en la dialéctica marxista.* . . . . . 443-483

**Antonio Sánchez-Bayón**

*Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU.* . . . . . 485-510

**Santiago Hernán Vázquez**

*Terapéutica del Alma en Evagrión Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica.* . . . . . 511-535

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Francisco Henares Díaz**

*Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia.* . . . . . 537-552

**BIBLIOGRAFÍA** . . . . . 553-584

**LIBROS RECIBIDOS.** . . . . . 585-586

**ÍNDICE DEL VOLUMEN** . . . . . 587-590

## **POIESIS Y ALIENACIÓN EN LA DIALÉCTICA MATERIALISTA**

### *POIESIS AND ALIENATION IN MATERIALISTIC DIALECTICS*

**VICENTE LLAMAS ROIG**

Instituto Teológico de Murcia

llamasroig@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4830-3003

ResearcherID: Q-8121-2018

Recibido 22 de octubre de 2018 / Aprobado 15 de febrero de 2019

*Resumen:* Análisis de la alienación en un contexto dialéctico materialista, entendida como reificación del producto de la *poiēsis*, actividad que define esencialmente al hombre como *zoon poiētikón*. La expropiación del *poiēma* que objetiva la actividad productiva, su polarización como (transfiguración en) *res*, supone la alienación del sujeto poiético. En sintonía con la alienación poiética cabe postular una alienación noética en un marco (de referencia) idealista por simple deflación (bloqueo - inhibición) de la síntesis dialéctica sujeto - objeto, cosificado éste.

*Palabras clave:* Materialismo, Autoconciencia, Producción, Alienación, Subsunción.

*Abstract:* Analysis of alienation in a materialistic dialectical context, considered as a reified product of *poiēsis*, activity which essentially defines the human being as *zoon poiētikón*. The expropriation of the *poiēma* that objectifies the productive activity, its biasing as (transfiguration into) *res*, brings about the alienation of the poetical subject (producer). In line with the poetical alienation, a noetical one can be postulated in an idealistic framework (of reference) due to the mere deflation (blocking – inhibition) of the dialectical synthesis subject – object, the latter thingified.

*Keywords:* Materialism, Self-awareness, Production, Alienation, Subsumption.

## 1. Introducción

La producción de ideas y representaciones está supeditada en la dialéctica marxista a la actividad material humana —el *lenguaje de la vida real*—: «las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía (...) como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo»<sup>1</sup>.

El hombre real — activo, condicionado por un fehaciente despliegue de fuerzas poiéticas y el flujo a él correspondiente, produce sus ideas («la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real»)². La idea simula la imagen invertida proyectada sobre la retina en la metáfora óptica de un dinamismo vital *directamente físico*³. La senda de la filosofía debiera ser, no una ruta que descienda de la idea al hombre material (la apotema idealista arranca de la conciencia como del *individuo viviente*), sino una vía congruente de acceso desde el *hombre de carne y hueso* que realmente actúa, del engranaje fáctico de su biosfera, a los reflejos ideológicos, «ecos de ese proceso de vida» (el punto de partida en esta rotación es el individuo real viviente, considerada la conciencia solamente como *su conciencia*), pues «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina a la conciencia»⁴.

<sup>1</sup> KARL MARX, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1970, 25.

<sup>2</sup> KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 26.

<sup>3</sup> KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 26-27: «Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico».

<sup>4</sup> El factor nodriza de la filosofía idealista alemana sería el «hombre predicado, pensado, representado o imaginado», descendiendo desde «lo que los hombres dicen, se representan o imaginan [...] al hombre de carne y hueso», cuando el itinerario debiera partir del hombre que realmente actúa, de su proceso de vida real, que lleva aparejado un progreso ideológico (KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 27: «También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales»). FRIEDRICH ENGELS, *Anti-Dühring*, Grijalbo, México 1968, 264: «La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción y, junto con ella, el intercambio de sus productos constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y por cómo se produce, así por el modo en que se intercambia lo producido. Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales

Religión, moral, metafísica, o cualquier otra *ideología*, y las formas de conciencia afines pierden la apariencia de su privativa sustantividad, no son sino sublimaciones necesarias de un *proceso material de vida, empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales*. Las ideologías no tienen una pauta o una historia propia, sino un desarrollo subrogado a la historia material humana: los hombres, en su producción – intercambio material, modifican también su pensamiento y los productos de su actividad noética.

La dilucidación de la esencia humana en boceto materialista y la revisión del problema de la alienación reclaman el avance de unas notas sobre la caracterización marxista de la materia.

## 2. La materia como *subiculum* dialéctico

El materialismo crítico podría juzgarse en buena medida un monismo que disputa como realidad objetiva fundamental a la materia (infinita en su espectro de formas, increable e indestructible, automotriz, ineluctablemente ligada al movimiento), oponiéndole la conciencia<sup>5</sup>.

La materia es infinita en sí y en los siguientes aspectos:

- Temporalidad (el tiempo es una modalidad de existencia de la materia: todo cuerpo tiene coyuntura temporal; la duración total de los seres es la eternidad y la duración de cada ser es el tiempo. Eternidad y temporalidad conciertan como contrarios dialécticos).
- Espacialidad (*ubi* corpóreo o *ratio locandi*).

---

y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la filosofía, sino en la economía de las épocas».

<sup>5</sup> La definición de materialismo que propugna Engels (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, I y II) es la siguiente: «Una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia; para el materialismo lo único real es la naturaleza ... La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser». Cf. JEAN-YVES CALVEZ, *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid 1962.

- Profundidad (la materia es infinita en la variedad de formas que adopta, subyaciendo a todo cuerpo y fenómeno. La multiplicidad epifenoménica de formas materiales es inagotable).
- Movimiento, debido a la lucha de contrarios, causa del cambio en la naturaleza.

Si la insolubilidad forma - materia vincula al binario hilemórfico las categorías subsidiarias a *ousía* en el orden aristotélico (movimiento, duración y extensión vigentes en el horizonte subousiológico), el materialismo dialéctico iza temporalidad, espacio y movimiento en categorías inseparables de la materia. El auto-movimiento impele a la epimorfosis hilética, la transformación y la diversificación de seres.

Las leyes de la dialéctica materialista (unidad y discordia de contrarios, transición bidireccional/biunívoca cantidad – calidad y negación iterativa) son cláusulas universales del cambio, que no podría darse al margen de ese *fundamento* único. El *hiatum* materia – conciencia no socava el monismo materialista, haciendo zozobrar sus cimientos, pues el segundo monomio, el pensamiento o la sociedad, no son sino estribaciones de la materia. La conciencia es una derivación fenoménica de la materia, superior a ésta, si bien su derrama hilética otorga prioridad a la materia, anterior como naturaleza al hombre, existencia independiente de la razón o el pensamiento.

Ciertos giros teóricos del materialismo histórico lo convierten en punto de diagénesis en que los sedimentos de una facciosa ontología dinamicista retroalimentada en la bipolaridad y la interna modulación singular de todo *quod est* compactan y recristalizan, perfecto cono de deyección de la corriente dialéctica inaugurada por Heráclito<sup>6</sup>, divergente de la línea aristotélico-tomista (de corte parmenídeo), que pasa por Duns Escoto y otros integrantes de la escuela franciscana del trescientos, culminando en Hegel. No sólo el hileísmo universal o la *pluralitas formarum in unitate entis*<sup>7</sup> ha-

---

<sup>6</sup> El *pánta rei* o flujo universal que detecta Heráclito está presente en la dialéctica materialista (toda la naturaleza sigue un continuo proceso de “pasar a ser” y “dejar de ser”, en su constante fluir, en un incesante estado de transmutación). La materia es principio automotriz, generador de su propio movimiento. Materia y movimiento se implican mutuamente en el esquema materialista: la materia no tendría existencia sin movimiento, ni éste, como conjunto de cambios que pueden acontecer en la naturaleza, sería posible sin la materia.

<sup>7</sup> La infinidad potencial de formas insemnadas en el piélago hilético entronca con la *pluralitas formarum* y la estratificación hilemórfica del ente (éste se constituiría según un patrón tunicado de horizontes ontológicos binados: la *differentia formalis addita* resolutive de cada veta se añade como *formalitas determinans*, opera *ad modum actus* sobre la franja anterior: *forma corporeitatis* sobre materia primera; *formalitas* vegetativa sobre bina

llarían expresión dentro de un contexto marxista en la materia como crisol óntico de inusitada fecundidad, existencia abscisa de la realidad humana y su actividad consciente. Aun cuando el materialismo crítico supere el estatus ontológico de *principium passivum* que abate a la materia (en su triple respectividad: al acto – forma con credencial de principio *in qua*, al *tertium quid* –*unum per se*– resultante de la composición con la forma como principio *ex quo*, y al agente en comisión de principio *in quam*), potencia de la que no dimana acción alguna, amparado en una razón de automotricidad, algunos de los caracteres bajo los que se la presenta parecen estar en consonancia con la *proprietates materiae* que admite Escoto *quantum ad esse* (ingerabilidad e incorruptibilidad), paradójicamente aquella propiedad que la hace más próxima a lo espiritual que a lo corpóreo (suplantación de la ambigua realidad hegemónica del espíritu por la realidad radical de la materia y subsidencia de lo espiritual bajo ella). La propia reedición de la tesis estoica de los *lógoi spermatikoi* en clave agustiniana como formas o *rationes seminales* prefiguradas en la pasividad endógena de la materia, concebida ahora como una suerte de *inchoatio rei* o *forma inchoativa*, una matriz germinal

---

materia + *forma corporeitatis* -materia corpóreamente conformada-; formalidad *sensibilitas* determinativa de franja hilética vegetativa precedente; formalidad *intellectualitas* aditiva al estrato hilético sensible). “Humanidad” no es una crasa nota inteligible, una *ratio intelligibilitatis* abstraible de los individuos que la encarnan, lo es *a posteriori*, pues la humanidad está formalmente en el hombre, es decir, es una *ratio formalis* constitutiva en cada singular humano, un *quid* portador de cierta realidad en su misma condición de *formalitas*, realidad menor que la reportada por el acto existencial (*realitas secundum quid*). Los nudos quidditativos escalares del ente existente son aspectos o facetas de esa entidad que cobran en ella alcance real como formalidades individuadas, moduladas por la haecceidad, bajo la cual tales formalidades (indeterminadas *de se*, subnuméricas, de suyo indiferentes a la individualidad –numeral- o a la universalidad lógica –supranumeral-) se dan fácticamente en acto (la condición de inteligibilidad es adventicia –*quasi adveniens*- a la formalidad, que no es en sí misma, en su realidad disminuida como *quidditas*, inteligible o universal en acto, ni inteligible, sino *indifferens ad intelligibilitatem*). La formalidad es investida de *esse intelligibile* por el *noús* activo, que la transfiere, expurgada de singularidad, al orden intelectual-incorpóreo). ANDRÉ DE MURALT, «Pluralité des formes et unité de l’être», *Studia Philosophica* 34 (1974) 57-92: «el ser de la cosa concreta que no es ya *uno* por la unidad de la forma sustancial es múltiple en cada cosa y no tiene más unidad que una unidad de orden o de mediación [...] La búsqueda de un *tertium quid* se vuelve necesaria para establecer la unidad de todo aspecto de lo real [...] Las doctrinas clásicas de las ideas innatas y de la garantía divina, del paralelismo de los atributos, de la armonía preestablecida, son otros tantos esfuerzos metafísicos desesperados para asegurar la *comunicación de las sustancias*, para fundar sobre un término medio distinto formalmente *a parte rei* (que debe ser Dios mismo) la unidad necesaria del ser o del conocer que los aristotélicos encuentran en la relación transcendental de los componentes sustanciales o en la relación intencional del sujeto y el objeto de conocimiento».

(logoespermoteca) de la que las formas irán eclosionando por cambio sustancial o accidental (acción del poder eficiente en el que están virtualmente precontenidas como formas *a priori* o ejemplares –hipótesis que confía a la causa formal lenidad epifenoménica-) no deja de conectar con la exuberante profundidad de la materia (infinita variedad potencial de formas). En el marxismo, en contraste con el cariz puramente receptivo (*principium passivum* en *illimitate subditur*, referido *ad receptionem, ad modum et ordinem recipiendi*, venia de esencial *potentia obedientialis* a un agente de ilimitada capacidad de acción), resalta la solvencia activa de la materia, completa autonomía sin invocación de una causa inductora externa.

Para Duns Escoto, la materia goza de *esse primum*, fruto de creación (*quantum ad fieri, producat per creationem*), no de generación (sólo debe a la forma sustancial el *esse simpliciter*, no el *esse primum*, que es *effectus o terminus creationis*), tiene entidad absoluta, existencia *per se* marginada del entendimiento humano (la materia primera es el *substratum* inmutable, permanente, sustante a la transformación), como la tendrá en el materialismo dialéctico, en la antípoda al voto tomista que censa a la materia como principio de ciertas propiedades esenciales del hilemorfo (extensión cuantitativa-dimensional, divisibilidad, ...), sin realidad en sí, propia e independiente del subsidio formal (principio de realidad transcendentamente correlativa a ésta). En la dialéctica materialista las contradicciones enraízan en el *unum* fundamental<sup>8</sup>, aunque su rol activo (automotricidad) impida escrutar en la raíz hilética de la oposición, que puede considerarse evolutiva (base para la transformación fenoménica), la *potentia contradictionis* que define el *esse primum materiae* en parámetros *sutiles*, pues esa potencia pendular indica una quiditativa disposición pasiva o receptiva a una eficiencia omnipotente extrínseca sintomática de sumisión.

Y claro está, la tesis escotista que escolia el cambio formal en débito de la mutación material, con la consiguiente prognosis, en el orden accidental, del cambio cualitativo como manifestación del cuantitativo (una disensión más del *dictum* aristotélico-tomista. En este marco teórico, la estructura hilemórfica sustancial visa, en el orden accidental, la incardinación cantidad-cualidad: la materia es principio sustancial de cantidad dimensiva accidental, en tanto la forma lo es de las atribuciones cualitativas accidentales), reaparece en la dialéctica marxista: la variación cuantitativa de materia es

---

<sup>8</sup> Seres y procesos naturales se presentan en antítesis, congraciados y desavenidos a la vez. Los contrarios residen en la materia o en sus derivaciones (conciencia, sociedad). El conflicto entre contrarios es razón de movimiento, de cambio. El ‘salto’ cualitativo es catalizado por el pulso de contrarios.

detonante del cambio de calidad o esencia de las cosas. Las propiedades de los objetos naturales que definen su esencia tienen caracteres mensurables (la calidad de las cosas es solidaria a los aspectos cuantitativos y el resultado de esa indisociabilidad es la medida). El salto cualitativo, escala de un paso progresivo en el desarrollo de la naturaleza, implica la promoción de calidad, rigiéndose por la ley de contrarios. El incremento cuantitativo en las propiedades de un objeto, al alcanzar cierta proporción, determina un cambio cualitativo, una mudanza en la calidad del objeto, su transformación en otro esencialmente diverso.

La ley de contrarios gobierna el movimiento en origen, la transducción de cantidad a calidad explica el desarrollo de los seres (la transición de una calidad a otra supone un salto progresivo en la calidad surgente, a la vez que un salto regresivo en la calidad extinguida, deparando mejoras a los seres que explanan un avance paulatino)<sup>9</sup>. Esta segunda ley dialéctica conecta con la de *negación de la negación*, puesto que en el cambio acaecido el ser emergente no es enteramente novedoso, sino que porta en sí vestigios del ser que lo produjo. La negación dialéctica preside todos los procesos en la naturaleza y dicta, en la sustitución de una calidad por otra, el desplazamiento genético de ancestrales y estériles plesiomorfías que ni siquiera justificarían, por compartidas, agrupaciones monofiléticas. La sucesión de tríadas antife-ras<sup>10</sup> instaura ciclos dialécticos abiertos en forma de espiral ascendente que marcan el desarrollo gradual de la naturaleza.

Un cuerpo cadente sólo es un punto privado de autonomía e individualidad *en un ser determinado* (la vertical que describe): la mónada o el átomo, conservando su movimiento continuo, desaparecen en la línea recta; este último poseería un ser relativo, prescrito, una existencia netamente material (a través de sus cualidades -magnitud, figura, ...-, el átomo «adquiere una existencia que se opone a su concepto, es puesto como ser alienado,

---

<sup>9</sup> En el cambio de calidad, no sólo surge otra nueva, sino que ésta supera en alguna medida a la precedente. Por lo demás, la vocación dialéctica de la metafísica sutil es conspicua: el *ens univocum* se bipolariza en la finitud y la infinitud (disyunciones intrínsecas de la esencia *ens*), encaramado a la existencia bajo íntimas divisiones, estatuido así el ente finito *secundum oppositionem ad infinitum*, configurándose un régimen de diadas dialécticas, un orden antifonal de afecciones, las *passiones disiunctae entis*, con divisa de diferencias últimas para esa esencia común.

<sup>10</sup> Terna de contrarios dialécticos: el primero –tesis- sustenta la afirmación o existencia de algo; el segundo contrario –antítesis- opera relegando o negando al contrario anterior; la actuación del tercer contrario niega al segundo, mas como éste es ya una negación, el tercero se consolida en “negación de negación”, recopilando –síntesis- todo lo bueno y útil cifrado en los contrarios antecedentes.

diferente de su esencia»<sup>11</sup>. Como punto espacial, el átomo sería negación del espacio abstracto, y «la solidez, la intensidad que se afirma respecto de la exterioridad del espacio en sí, sólo puede sobreagregarse mediante un principio que niega el espacio en su esfera total, como acaece con el tiempo en la naturaleza real»<sup>12</sup>. A la luz del epicureísmo, Marx alienta la idea de átomo - forma inmixta, depurada de índices de relatividad o ligaduras *ad aliud*, pura individualidad que niega todo ser determinado por otra cosa (la existencia relativa contrapuesta al átomo, el ser que debe negar en su autonomía singularidad, sería la recta de caída).

La desviación de la recta de declive (materialidad) por el átomo-individuo en la filosofía epicúrea es legible para Marx como un ímpetu interior de lucha o resistencia (expresión de la sediciosa *alma del átomo*-individualidad abstracta), una determinación formal particular que acaece por azar (clina-

---

<sup>11</sup> KARL MARX, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid 1971, 36. Para Epicuro, observa Marx, fijada la naturaleza material del átomo, las cualidades se contrapondrían entre sí (objetivación de la contradicción entre esencia y existencia en el concepto de átomo, en su foliación -Diog. Laercio X, 41 y 86-: *átoma arjaia* -átomos incognoscibles, inaccesibles a la razón y sin dimensión espacial- y *átoma stojiieia* -elementos-). Demócrito, en cambio, no habría considerado las cualidades en relación al átomo mismo sino *simples hipótesis* pre-empíricas, basales para *el esclarecimiento de la multiplicación fenoménica* (Demócrito «no objetiva tampoco la contradicción entre el concepto y la existencia que yace en ellas. Todo su interés apunta, más bien, a representar las cualidades con referencia a la naturaleza concreta que con ellas debe ser formada»). *Sómata* se opone a vacío (*asómaton*), y tanto para Leucipo como para Demócrito, *stojiieion* (elemento) engloba a lo lleno y lo vacío (*pléres kai kenón*), sin la identidad con *arjé* que Schaubach advierte en Aristóteles. En el *Sexto Empírico* se atribuyen a los átomos cualidades que los determinarían «como anulándose a sí mismos. Mas si se considera una antinomia que los cuerpos perceptibles sólo mediante la razón son dotados de cualidades espaciales, resulta entonces una antinomia mucho mayor que las cualidades espaciales mismas puedan ser percibidas sólo por el entendimiento» (43). La diferencia entre átomo-*arjé* y átomo-*stojiieion*, átomo como principio y fundamento, es motivo epicúreo (el átomo será la sustancia natural de la que todo proviene y a la que todo retorna: *exitus* y *reditus* en reposición materialista, la singularidad material, ya no el uno complicativo del que el universo fuera *quidditas contracta*), pues para Demócrito el átomo es sólo *stojiieion*-elemento, únicamente un sustrato material, alega Marx, reabriéndose el debate sobre la infinitud en relación a razón y a entendimiento a tenor de la polisemia de *tò ápeiron* (cualidad común a átomos y a vacío -infinitud del todo por la infinita pluralidad de átomos o la *magnitud infinita del vacío*-; multiplicidad infinita de átomos opuesta al vacío; ilimitado vacío opuesto al átomo determinado en sí y limitado por sí mismo).

<sup>12</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 28-29: «Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado en su autonomía absoluta, como los cuerpos celestes. Ellos se mueven, en efecto, como éstos, aunque no en línea recta sino oblicua. El movimiento de la caída es el movimiento de la dependencia».

men: disrupción que quiebra los *pactos del destino*, las *fati foedera*, procurando firme base ontológica al libre albedrío) sin lugar acotado ni tiempo cierto, liberación de la *existencia relativa* o alejamiento del «ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia»<sup>13</sup>. En la desviación, el átomo repele todo movimiento y relación en la que él sea determinado por algo distinto como *ser particular*, con ella se sustrae al ser oponente, si bien la negación por el átomo de toda relación con algo diverso de sí debe interpretarse positivamente como una relación a sí en su atomicidad. La individualidad abstracta puede «actualizar su concepto, su determinación formal, el puro ser para sí, su independencia de la existencia inmediata, la supresión de toda relatividad, sólo si ella prescinde del ser que se le contrapone; pues para superarlo verdaderamente debería idealizarlo, lo que sólo la universalidad es capaz de hacer»<sup>14</sup>.

La contradicción entre existencia y esencia, la contraposición de materia y forma, *nucleus accumbens* en la titularidad del átomo como forma absoluta de la naturaleza, es puesta en cada átomo individuado por el hecho de poseer cualidades. Por la cualidad el átomo es *enajenado de su concepto*, completándose, al mismo tiempo, en su estructura, el salto del orden de la esencia (*átomon-arjé* intangible, sin dotación cualitativa, existente en el vacío) al del fenómeno (*átomon-stoijeion* cualificado, completo y enajenado del que puede surgir el mundo aparente) en que la contradicción evidente en el noema «átomo» alcanza su realización más penetrante: «la forma absoluta [en su concepto] es ahora degradada en la absoluta materia, el sustrato informe del mundo fenoménico [...] la devastación constante del mundo fenoménico no conduce a ningún resultado. Surgen nuevos fenómenos; mas el átomo mismo permanece siempre como fundamento. En tanto pensado según su concepto puro el átomo es el espacio vacío, la naturaleza aniquilada, su existencia; en tanto pasa a la realidad el átomo se hunde en la base material que, soporte de un mundo de relaciones múltiples, no existe sino en sus formas exteriores e indiferentes. Esta es una consecuencia necesaria, porque el átomo, supuesto individualidad abstracta y finitud, no puede realizarse como fuerza idealizadora y extensiva de esa multiplicidad. La individualidad abstracta es la libertad de la existencia, no la libertad en la existencia»<sup>15</sup>. La existencia material del individuo es enajenante (sin connotación negativa *a priori*), la individualidad abstracta no reluce en la existencia, antes bien,

<sup>13</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 31.

<sup>14</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 34.

<sup>15</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 46-47.

en ella pierde su carácter y deviene material («por esta causa no penetra en el lumen de la apariencia ni se sumerge en la base material cuando entra en ella. El átomo, como tal, sólo existe en el vacío. Así, la muerte de la naturaleza se convierte en su sustancia inmortal, y con razón exclama Lucrecio: “Mortalem vitam mors cum immortalis ademit”»)<sup>16</sup>. La forma inmarcesible danzando eternamente en el vacío al que se contrae, sin predisposición locativa esencial que implemente direcciones absolutas.

La individualidad *inmediatamente existente* se realiza, según su *eidos*, en relación con otra realidad, que es *ella misma*, si la otra se opone en la forma de *existencia inmediata*. El hombre cesa en ser *producto natural* cuando el *otro* relacional no es una existencia diferente sino un hombre individual. El hombre como tal podrá devenir *para sí mismo* si su único objeto real ha aniquilado en él «su ser relativo, la fuerza del deseo y de la simple naturaleza»<sup>17</sup>. La *repulsión* sería la primera forma de autoconciencia (con el rechazo *-Repellieren-*, consecuencia del principio epicúreo de declinación o *lex atomi* de Lucrecio -repulsión de una pluralidad de átomos-, como profase de autoconciencia, se consuma la unión sintética en el átomo de forma y materia abstractas, puestas, respectivamente, por la desviación y la caída lineal: la noción de átomo como forma genérica o esencia -forma abstracta- subviene en sí contradictoria con su materia específica en existencia, y sin el rechazo no cabría mezcla ni cosmogénesis («el rechazo y los conglomerados conexos de átomos cualificados producen el mundo fenoménico»<sup>18</sup>), contra la discriminación democritea, en la estricta visual materialista del choque recíproco *-Aneinanderstossen-* y el torbellino *-dine-*, de la negación de relación con lo otro y del movimiento - autodeterminación), la autoconciencia en su aprehensión como individualidad abstracta o *ser inmediato*.

El *comportamiento material* respondería a la «suprema exterioridad que puede ser pensada» en la variante de un yo que se condujese consigo mismo como con una alteridad inmediata, «algo inmediatamente otro»<sup>19</sup>. Los espontáneos *clinamina* atómicos permiten eludir el recurso del motor inmóvil como solución al problema de la infinita regresión en el aparato de motores y móviles, una ruptura de la cadena causal determinista aristotélica. Repudiado también el Dios que la prueba ontológica estatuye en garantía del mundo contingente (anticipación del teorema de William Thomas<sup>20</sup> en

<sup>16</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 47

<sup>17</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 34.

<sup>18</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 46.

<sup>19</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 35.

<sup>20</sup> WILLIAM I. THOMAS, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, A. A. Knopf, New York 1928, 571-572: «If men define situations as real, they are real in their

pulsión individual gravitando sobre la tautología: «lo que yo *me* represento *realiter* es para mí una representación *real*, y actúa sobre mí»<sup>21</sup>... Moloch, Amón, el *dios del silencio* cuyo *ka* desciende misericordioso a los pobres, el Apolo délfico o la deidad críptica del Tetragrámaton, recusada la arbitrariedad y subjetividad de sus representaciones por la conciencia alienada en la era teológica, han tenido un influjo real en la vida individual y colectiva. La fe en la fortuna imaginaria genera deudas reales).

La deposición de «ὄ οὐ κινού μ ενος κινεῖ» (la *bella, indivisible e incommovible entelequia* divinizada -«τὸ Θεῖον»- en *Metafisica* Λ, 1069a-1076a; motor eterno e inalterable que no proviene de la noche ni de la *confusión primitiva* o del no-ser, responsable último desde el orden inteligible de *lo deseable en sí* del movimiento en los orbes supra- y sublunar, ahora desacreditada por el clinamen atómico) aparta a los dioses de los acontecimientos naturales en un feliz destierro inerme, la materia es aliviada de la *potentia obedientialis* que la aqueja, dispensada de la *ilimitada sumisión* a la fuerza omni-transformadora que la postra incluso en el marco hilemórfico universal en que se le concede una realidad independiente de la forma<sup>22</sup>. La severa autonomía de la materia en su aforamiento terrenal (otra clase de aforamiento terreno aguarda al hombre fáustico, la *epojé* transcendental, la reducción a una eidósfera vital de apropiación<sup>23</sup> de transcendencias), escena

---

consecuencias». Inercia social y clinamen, la *profecía autocumplida*: la profecía que se autorrealiza (muy distinta a la prolepsis epicúrea) es, al principio, la falaz definición de una situación desencadenante de un nuevo comportamiento que haría verdadera la falsa concepción original de la situación (Cf. ROBERT K. MERTON, *Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research*, Burns & MacEachern, Toronto 1949). Todo un orden social y sus envolturas se asientan sobre la alienada vivencia del ideal divino como si fuera real, la expectativa que suscita lo ultramundano en su sola representación pseudo-objetivada determina realmente el *vetus ordo mundi*.

<sup>21</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 70-71: «En ese sentido [formas representadas], todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real [...] Si alguien imagina poseer cien escudos, si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. Él contraerá deudas sobre su capital imaginario; éste actuará, como los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad [...] Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres?».

<sup>22</sup> DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. XII, ed. Vivès VII, 578: «illimitate subditur, scilicet quantum ad receptionem cuiuscumque perfectibilis inesse, et quocumque modo et quocumque ordine recipiendi».

<sup>23</sup> Apropiación eidética de transcendencias (deshiletización de transcendencias naturales y emergencia del *eidós*) por reducción transicional al plano de la conciencia o de la vivencia en general (plano tético-noético).

despejada de poderes clandestinos, libre ya de injerencia divina, acompaña al ocaso de la mirada *ad supra*: el clinamen fáustico, o el prometeico antes, sería esa súbita retirada de la vertical que ancla al hombre a lo divino, con una jerarquía de potencias acólitas, por simple exoforia. *Clinare* es una desviación de la mirada, una disidencia de la vertical que le conduce regresivamente al numen, a motivos empíreos de los que se alejara en la caída (la línea epistrófica de supra-egogenia es también, doble sentido unidirectriz, la recta proódica del encuentro meso-epistémico con la naturaleza bajo la providente vigilia de dioses proclives a la hierofanía que languidecerán al hacerse oblicua la mirada), el *parénklesis* que supone la desatención de lo supra-cósmico en su impugnación materialista. La faz *ad naturam* ha dejado también de ser la *facies* inquisitiva que fuera en la era del yo para ser una fisonomía activa-poiética, el rostro de un hombre iludesciente que extrae de la naturaleza hormas para trasladarlas a ingenios artificiales en poesis imitativa, con subrepticia vocación explotadora y dominante.

La apostasía prometeica, la abjuración de deidades celestes o terrenas que no reconocen a la autoconciencia humana como máxima divinidad es taxativa. El fin de la acción es la *prescindencia*, la evasión del dolor y la angustia, la ataraxia. Allá donde la individualidad abstracta irrumpe en su plena libertad y autonomía, «el ser que se separa es lógicamente todo ser; por eso los dioses evitan el mundo, no se preocupan por él y habitan fuera de él»<sup>24</sup> en la quietud *teórica* de lo que es en sí fin.

La mísera suerte de Prometeo no se pliega a la servidumbre de Hermes, pero la diáspora prometeica presagia una forma de alienación diferente.

### 3. Del *zoón noetikón* al *zoón poietikón*

El marxismo no sólo promulga una inversión de la imagen hegeliana de la realidad, sino una transvaloración en su dialéctica, enlazando con el humanismo teórico de Feuerbach, para quien lo real es cuanto engloba la categoría «hombre»<sup>25</sup>. La verdadera realidad no es la idea como algo abstracto (abstracción que *saca* al hombre de sí mismo), sino lo sensible, la naturaleza material concreta (el quiasmo cósmico vitalista está incubado: el *kósmos aisthetós* releva en su posición de eminencia al *noetós*, y en esa anástrofe se

<sup>24</sup> KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 31-32.

<sup>25</sup> Para un exhaustivo análisis de la crítica marxista al idealismo hegeliano y al materialismo contemplativo de Feuerbach, véase: SIDNEY HOOK., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Seix Barral, Barcelona 1974.

perfila un nuevo fenotipo antrópico, el *zoón aisthetikón* de la era emulsiva del *ello*, a través del *zoón poietikón* transicional, por ser la versión evolucionada de este morfotipo de la era industrial en la tecnológica que genera sus propios escenarios virtuales).

El humanismo feuerbachiano aspira a la reposición del hombre como ser natural cuyos *objetos* serían la *objetivación de la esencia humana* (anticipemos que para el marxismo el hombre se afirma *realmente* como ser genérico en la elaboración del mundo objetivo, esa producción es su *vida genérica activa*, mediante la cual la naturaleza aparece como *su obra y su realidad*: el objeto del trabajo es, por ello, *la objetivación de la vida genérica del hombre* que, dializado, no sólo intelectualmente –plano de la conciencia- sino activa-realmente, se contempla a sí mismo en un mundo por él creado). La subversión feuerbachiana del idealismo hegeliano tendría como base *lo no-filosófico*, no abstracciones o réditos noéticos sino bióticos, las necesidades y deficiencias que la vida comporta. Lo verdadero y divino será aquello que no requiera prueba alguna, inmediatamente veraz *per se*, suscitando sin mediación la anuencia de su existencia: lo sensible, colegida la sensibilidad, no como determinación del hombre sino como naturaleza de lo real (*solamente donde comienza lo sensible, finalizan todas las dudas y disputas*)-. Uno de los reproches de Feuerbach al idealismo es la vacante de un auténtico principio pasivo. Lo material – sensible constituye apenas una expresión fenoménica del espíritu, una forma más de lo noético. La fenomenología del espíritu, pese a encartar una certeza sensible, es sólo lógica fenoménica que encubre la idea, el concepto, tras la conciencia sensible, mixtificación patente en la epítome idealista de la naturaleza como producto lógico (un “salir de la idea fuera de sí”), contra la que el autor del *De ratione, una, universalis, infinita*, reivindicará el originario carácter “alógico” de la naturaleza, no reducida a *ser-pensado* ni agostada como tal, defendiendo la primigenia facticidad de lo sensible-corpóreo en detrimento de la hegemonía del sujeto como espíritu.

El énfasis hegeliano en *la realidad puesta por la idea*, observa el bávaro, emula una racionalización de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios. El desprecio de la sensibilidad cauteriza la concepción de la naturaleza como realidad derivada, desembocando en la falacia de la esencia teológica de la religión (inventariada tradicionalmente como relación del hombre a Dios, ser diverso y segregado que atesora en modo infinito las perfecciones humanas –homotecia teoantrópica de la era superyoica-). *El secreto de la teología está en la antropología*, el célebre aforismo feuerbachiano pone de relieve la génesis (ideológica) de la divinidad como auto-proyección esencial del hombre (escalonada en tres momentos: objetivación y extroyección –”puesta fuera de sí”- que el hombre hace de

sus predicados / criba en tales rasgos de su originaria relación con el hombre y abstracción de los límites individuales de los mismos / transposición de los predicados objetivados y abstraídos a un presunto sujeto como un “ser-otro”, ajeno al hombre y a su realidad sensible, he ahí el *quid* de la alienación transcendental, la homotecia antropoteísta en epiyección al infinito). La esencia divina se contrae a la del ser humano: la esencia de Dios es la misma esencia humana «objetivada y separada de los límites del hombre individual, real y corpóreo. Es la esencia contemplada y venerada como un ser otro, propio y diferente del hombre. Por eso, todas las determinaciones de la divinidad lo son también del ser humano». Dios es la esencia «más propia y subjetiva del hombre», que no puede actuar desde sí, pues cuanto hay de bueno en él proviene de Dios. Así, cuanto más subjetivo o humano es Dios, «más se enajena el hombre de su subjetividad, de su humanidad: Dios es en sí y para sí su yo enajenado, que a su vez vuelve a apropiarse»<sup>26</sup>.

La religión, reflejo de la esencia humana en sí misma, desata una *Entzweiung*, una escisión en el hombre al considerar a Dios su opuesto<sup>27</sup>. La propuesta encripta un doble motivo de análisis: la concepción idealista (neohegeliana) de infinitud en el hombre y los pródromos de la alienación. La tensión entre la libertad del hombre y la existencia de Dios (cuestión subducente que decidirá, observa Pannenberg, la fortuna del ateísmo: ¿excluye la libertad humana la existencia de un Dios? Su solución será «la condición fundamental de toda justificación de cualquier lenguaje sobre Dios, si no suficiente por sí misma, sí necesaria»<sup>28</sup>, forzando a la muerte del segundo). El punto crítico en el curso del ateísmo se daría en Feuerbach, quien ve en su propio ateísmo científicista y en su teoría psicológica del origen de la idea de Dios como eversión transcendental del hombre (*la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie*, efugio de inmanentismo abstracto en el «*Homo homini deus est*») que sesga la célebre máxima de Hobbes poniendo *en boca de la miseria* y la opresión el sentido inmanente de la divinidad, eco del *grito de dolor* humano) la cumbre de un proceso ideológico que arrancararía en el teísmo. Para el preceptor de la *filosofía futura*, el teísmo, la fe en Dios, cuyo contenido no es divino («todo depende del contenido, del fundamento y del espíritu») es lo que se entiende por Dios<sup>29</sup>, tendría *signo*

<sup>26</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke 5, Akademie - Verlag, Berlín 1974, 73.

<sup>27</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1998, 80.

<sup>28</sup> WOLFHART PANNENBERG, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, en *Gottesgedanke*, 37.

<sup>29</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en W. BOLIN (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. VIII, 20-30. El *fantasma misterio* de J. K. Schmidt es una

*negativo: negación de la naturaleza, del mundo y de la humanidad*, allanando el camino al panteísmo ulterior (antropologización de la idea de Dios: El Dios pensado por el hombre común es una *negación de sí mismo*, un ser invasivo, excluyente, hostigador, que todo lo ocupa en su infinitud, sin dejar sitio al propio hombre, sin posibilidad de un ámbito de cohabitación. La realidad de un Dios absoluto expulsaría al hombre de su legítimo espacio, con lo que la muerte de Dios se torna liberadora. Plenificación entelejética divina y vaciamiento del mundo real serían un mismo acto contrario a lo humano, a su esfera de propiedad. *Dios o el hombre*, la disyuntiva a que aboca la inepción socio-fenomenológica del Dios “creado” por el hombre corriente que hace Feuerbach, decantándose, claro, por el segundo<sup>30</sup>. El ateísmo humanista o antropocéntrico abrazado por el hipóstata de Landshut (*antropoteísmo*, prefiere llamarlo<sup>31</sup>), una resuelta apuesta por el hombre que Pannenberg encuadra en la moderna metafísica de la subjetividad, pasa por ser positivo, restituyendo a la naturaleza y a la humanidad *la significación y la dignidad* que el teísmo derrocado les había arrebatado, vivificándolas.

---

proyección psíquica hipostasiada y objetivada del hombre, *L'Être Suprême déista*. MAX STIRNER, *El único y su propiedad*, parte II, La España Moderna, Madrid 1901, 225: «El hombre convertido en ser supremo será objeto de la misma veneración que el Dios, ser supremo de la religión *strictiori sensu* [...] se ha trasladado sobre el hombre todo lo que se ha quitado a Dios [...] el temor del hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios. Nuestros ateos son gentes piadosas».

<sup>30</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Philosophische Kriterien und Grundsätze*, en W. BOLIN (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart 1959, 223. Sofisma de la disidencia: El hombre desea a Dios / No todo deseo humano o representación psíquica tiene correspondencia objetiva / Dios no existe, sólo es hipóstasis del hombre genérico divinizado.

<sup>31</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Ausgewählte Briefe*, en *Sämtliche Werke*, vol. XII-XIII, 39. Como las *secas encías* en el poema de Claudio Rodríguez, el Dios teísta habría sorbido *el rezo y la blasfemia*, con lo que su expresión más diáfana no es la tácita admonición de lo divino cuanto la explícita afirmación de lo humano y la expatriación de Dios del régimen natural: el dominio fenoménico es autocontenido, refractario a la posibilidad de cómodas fugas al nómeno, impermeable a apelativos sobrenaturales que pudieran facilitar al hombre la confrontación con los sucesos que cuartejan su mundo. El antropoteísmo es, pues, la aversión a un vocablo absolutorio, la invocación de Dios como un *compendio de la realidad múltiple e infinita* (cristalización de esa tentativa de unificación de fenómenos físicos y psíquicos condenada al naufragio antinomial, la escalada prosilogística que sólo se sostiene en el entimema) con el que el hombre de la *Entzweiung*, víctima de alienación transcendental, se dispensa a sí mismo del esfuerzo de la razón teórica que procede sintéticamente (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, *Sämtliche Werke*, vol. I, 202). Un Dios naturalizado, emboscado en el orden fenoménico, sería un “no Dios”, y sus partidarios, los defensores de una idea semejante de la divinidad, son, en el fondo, testaferreros del ateísmo (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, o. c., 187).

Es el elemento divino, no tanto Dios, lo que está en juego en la sintaxis feuerbachiana.

La religión, en su cobertura antropológica, atestigua la *relación del hombre consigo mismo*, mejor aún, *con su esencia* (estro de la religión, cual lo aprecia Feuerbach: *el hombre objetiva su esencia*, haciéndose, al tiempo, objeto de esa esencia objetivada y transformada en sujeto; *se piensa y se es objeto*, pero como *objeto de un objeto, de otra esencia*)<sup>32</sup>. La metamorfosis de la teología en antropología retribuye el saldo final de la crítica feuerbachiana, para la cual, la religión es la autoconciencia primera e indirecta del hombre, su esencia inmediata<sup>33</sup>.

Marx reinstala en la praxis la enajenación que el filósofo del Rheinbund centra en el orbe noético (enajenación práctico-poiética, por ser en el terreno de la praxis donde el hombre ha de testar su verdad: superfluo el litigio entre realidad e irrealdad marginado de la praxis). La visión marxista va más allá de la objetivación sensible del hombre (el hombre como ser natural revierte a objeto sensible, a ser no activo – práctico sino contemplativo). Enfocado en exceso a la naturaleza genérica, a un hombre abstracto, esencialmente pensado como *género humano*, una «generalidad interna, muda, inmanente a cada individuo»<sup>34</sup> pero no reductible a ninguno (generalidad que *une de modo natural* a la multiplicidad de individuos), el *materialismo contempla-*

<sup>32</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen*, o. c., 71.

<sup>33</sup> En su obra *Negative Dialektik* (Frankfurt am M., Suhrkamp 1985, 201ss), Adorno denuncia el conato de absorción de «la transcendencia teológica como proceso» por la doctrina idealista del absoluto, «de llevarla a una inmanencia que no admite ningún absoluto independiente de condiciones ópticas». La más profunda disonancia del idealismo sería, a juicio de este pensador, la consumación de una «secularización extrema» para no sacrificar su afán de totalidad, en antilogía a la restrictiva expresión del «fantasma del absoluto» represado en categorías teológicas.

<sup>34</sup> KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach VI*, en *Karl Marx, Thesen über Feuerbach. Notizbuch aus den Jahren 1844-1847*, traducción y prólogo de Carlos Bendaña-Pedroza, Félix Burgos Editor, Bogotá 1981, 75-83: «Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt isoliert menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden».

tivo<sup>35</sup> prestaría escasa atención al orden social<sup>36</sup>. El hombre que Feuerbach presenta no deja de ser una abstracción aislada del hombre concreto<sup>37</sup>, un hombre que no vive en un mundo real, históricamente gestado e históricamente conformado, de la que el marxismo reniega en pos del individuo material, potenciando la misión de la filosofía como praxis terapéutica que ansía la recuperación de la esencia alienada por los objetos y la transformación del mundo, no sólo su interpretación.

La doble tesis (ontológica: la realidad como idea o espíritu / epistemológica: el espíritu como sujeto regente que determina -más aún, origina- las diferentes formas de objetividad, la naturaleza) afluye a la sancionable concepción de la realidad como sistema racional dialéctico (el isomorfismo *ordo essendi* – *ordo cognoscendi* intrapola el carácter dialéctico al saber)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> «El materialismo contemplativo [...], el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica [*Tesis sobre Feuerbach*, IX: «Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft»]. La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado subjetivo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva. Por eso [...] sólo [...] considera como auténticamente humano el comportamiento teórico» –arguye Marx en *La ideología alemana*, 48.

<sup>36</sup> KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 49: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él».

<sup>37</sup> El icono de la izquierda hegeliana partiría de la autoenajenación religiosa que propicia el desdoblamiento del único mundo real, el sensible, en un mundo religioso y otro terrenal, y se limitaría, a juicio de Marx, a transponer al horizonte terrenal el mundo religioso, a mundaneizar la religión, preservando incólume el sentimiento religioso: «El hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para confirmarse como un reino independiente [...] es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente» (*Tesis*, IV).

<sup>38</sup> Es el “pensar” o la razón la que determina al ser, hasta el extremo de poder declarar la realidad un producto del pensar, un contenido de pensamiento (radicalización de la fórmula «*anima est quodammodo omnia*» que enuncia la identidad sujeto psíquico – objeto inteligible en la nóesis, por consiguiente, como identidad *en y por* el sujeto: la *ratio essendi* en metátesis noemática). Hegel no fue tan lejos como Marx pretendiera, lo cierto es que la interpretación idealista concede primacía al sujeto sobre el objeto, contrayendo éste a nuda exteriorización o expresión de aquél, de una *res cogitans* (lo objetivo como revelación de lo subjetivo).

La adveración del espíritu como *lo primario* frente a la naturaleza sería la propuesta medular del idealismo, y Marx reprueba la reducción de la esencia humana a autoconciencia<sup>39</sup>. Si la esencia de la divinidad subtiende una descripción metafísica como *nósis noéseos*, el racionalismo traslada esa fórmula al hombre, divinizándolo. La temprana aria eriugeniana «*scio me*» o el principio cartesiano del *cogito*<sup>40</sup> no serían sino espurias salmodias en tesitura antropológica de una adulterada *nósis* auto-noética: la autoconciencia avala la propia existencia como sujeto cogitante. El yo se afianza como *res* (realidad) *cogitans* en el acto de autoperspectivación; existe con expediente de *enérgeia noética* auto-objetivada (aunque la distinción objeto – sujeto no es pertinente en el bucle *nósis noéseos*, que no es pensamiento de sí como sujeto pensante sino pensamiento del propio acto de pensarse, no hay reflexividad sobre un *hypokeímenon* sino autopermanencia), si bien la aquiescencia de existencia como *cogitans* autorreferido no es acta de positiva posición ontológica como *res extensa*, ni como *ego* poético. En esa línea de sindicación encaja, con más o menos rectificaciones, el espíritu absoluto que enaltece Hegel.

Hegel urde una dinamización del monismo spinoziano (la sustancia viva es *el ser que es en verdad sujeto*, esto es, *que es en verdad real*, sólo en

<sup>39</sup> El espíritu que emerge de la naturaleza se manifiesta originariamente como alma (latente idealidad o inmaterialidad de la materia –en nomenclatura hegeliana-). En primer término, *alma natural*, vida psíquica difusiva, sin parcelaciones individuales, sólo susceptible de modulación cualitativa, tras la cual, Hegel postula un *alma real* con acomodación somática en la que se consuma la identificación de lo exterior y lo interior. La fenomenología del espíritu subjetivo muestra un desarrollo trifásico de la conciencia: *conciencia sensible*, en la que el objeto se insinúa inicialmente como contenido vacío, sólo el paso de la sensación a percepción propiciará la identidad objeto – pensamiento, con ulterior ganancia del entendimiento, que somete a principios unificadores la variedad de apariencias del objeto. La segunda fase es la *autoconciencia* (con un primer estadio *desiderativo*, inapaciguable, resultante de la contraposición conciencia – autoconciencia, apetito de propiedad sobre el mundo y su inteligibilidad – opacidad del contenido mundano, que se superará en la *autoconciencia social*. El conflicto que desencadena el mutuo reconocimiento de los individuos, presupuesto de la autoconciencia social, en la forma dialéctica siervo-amo, es cimiento de una *razón subjetiva*, pero *intersubjetivamente objetiva*). Auditada la *nósis* como *poiesis*, el acto de pensar la realidad sería el acto de su misma constitución (*poiética*) como realidad.

<sup>40</sup> Como el juicio agustiniano «*si enim fallor, sum*», el impromptu «*cogito ergo sum*» responde al formato lógico de la ley de Clavius, según la cual si de la negación de una proposición es posible deducir ésta [ $(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$ ], la contrahipótesis [ $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$ ] queda suficientemente probada. Ambos obedecen a la factura lógica de *consequentia mirabilis*.

cuanto es el movimiento de *ponerse a sí misma* o la mediación de su *devenir otro consigo misma*)<sup>41</sup>.

La dicotomía polar sujeto-objeto debe ser superada (las formas *a priori* traban el acceso a la realidad del objeto en sí)<sup>42</sup>: la reconversión del objeto en el sujeto como momento de identidad plenaria en que se alcanza el auténtico conocimiento dialéctico (la síntesis entraña, no sólo una reducción epistemológica —de objeto cognitivo a sujeto— sino también un reajuste ontológico —de ser a pensar—). Así, *lo verdadero* no se aprehende como *sustancia*, aduce Hegel, sino también *en la misma medida como sujeto*. El sujeto cognoscente es, en última instancia, pensamiento (*Denken*), idea o razón (*Vernunft*), y la identidad subjetual, esto es, *en el sujeto y como tal sujeto*, por asimilación o reamortización en él del polo objetivo (la naturaleza o *ser-objeto* se presenta inicialmente separada del sujeto, es la *idea* -espíritu- en la forma del *ser*

<sup>41</sup> Aprobada la elevación del sujeto a la condición de formador (no mero receptor) de los objetos conocidos en la experiencia en tanto que aplica las categorías puras o las formas *a priori*, condición amparada por la diferenciación de sujeto trascendental y *obiectum cognitum*, el principal reproche a Kant es que parta de la dualidad sujeto-objeto sin lograr la conciliación polar en el conocimiento teórico. El sujeto se rige por sus formas de conocimiento, sin salir ya de ellas hacia lo real del objeto en sí, pero *continúa hablando de él*, sin ningún derecho, *desconociéndolo*. Hegel concluye que el objeto en sí no existe *en tanto que constituido por el sujeto cognoscente*. Por tanto, no sólo construirá las *formas* del objeto, también su contenido. Nos hallaríamos ante un sujeto *creador* del objeto conocido.

<sup>42</sup> El carácter apriorístico de ciertas formas de la sensibilidad daría a entender, en opinión de Hegel, la extrañeza y exterioridad del conocimiento al sujeto cognoscente y a la realidad en sí (Kant da por supuestas *representaciones acerca del conocimiento*, las formas *a priori*, *como un instrumento y su médium*, y también, una diferencia entre *nosotros mismos* y *ese conocimiento*, pero, sobre todo, presume *que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro*). Entre sujeto y objeto en sí no hay total separación: en el acto cognitivo, el sujeto constituye radicalmente al objeto. La sentencia berkeleyana «*esse est percipi (aut percipere)*» funde ser objetivo y ser noemático: el objeto sólo es tal en tanto que percibido por el sujeto (solución alejada de la tomista, si ha de interponerse realidad y objetualidad en la variante *res - obiectum*: verdad ontológica y *veritas gnoseológica*, la entidad de la *res* en cuanto tal y la verdad de la *res* objetualizada, esto es, en cuanto que presencia inteligible *ante subiectum* —inteligibilización que corre a cuenta del sujeto). La diferenciación entre un *ego cogitante* y una *res ante cognoscentem* es una *distinción pensada*, habilitada en su concepción como tal distinción: el objeto pertenece al sujeto, dice referencia a éste (¿lo intencional es el objeto o es el acto de intelección del objeto?), la *res* es *ante cognoscentem* y el *ego* lo es frente a ella. Una vocación de pertenencia recíproca. Los límites de la subjetividad se dibujan en el posicionamiento cogitativo frente a una realidad reconocida discorde —la ausencia de objetos por incapacidad para pensarse distinto de ellos es la propia ausencia de subjetividad o ser para sí— (*si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí, para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí*).

*otro*: el ser-objeto es y se hipoteca en otro, es ser enajenado no identificable consigo mismo o realidad fuera de sí), convierte la filosofía hegeliana en un idealismo absoluto, en el que triunfa la lectura del ser como razón, la idealización de lo real. La voz «espíritu» es la que mejor denota la naturaleza de lo real («sólo lo espiritual es lo real»). La reversibilidad del axioma, la conmutabilidad de los términos en la proposición, apunta a una nueva intendencia del isomorfismo onto-gnoseológico<sup>43</sup> con vocación monista: es en la *representación que enuncia lo absoluto como espíritu* donde queda plasmada la sistémica realidad de *lo verdadero (lo verdadero es real sólo como sistema)* o la esencial subjetividad de la sustancia. Primer miembro del díptico («todo *lo real* es racional»): la realidad, dinámica (no la estática *natura naturata* spinoziana), es *lo que se está haciendo*, y en tanto se ha hecho es pasado. *Lo común e imperecedero* se halla *inseparablemente unido* a lo que somos históricamente, precisamente *lo racional*. En el segundo miembro («todo *lo racional* es real») prima el visado racional de la realidad, y lo objetivo, por racional (en tanto que *pensado*, consecuentemente), incoa una retrotracción al pasado: «pensar» significa *fundamentar lo que hay en lo que lo fundamenta*, una vuelta atrás. Realidad y racionalidad son los dos semblantes del devenir histórico-dialéctico, develación veraz de lo real, *único y necesario* (el todo-sistema orgánico auspicia la estructura racional de la realidad, la interdependencia nodal en su flujo dialéctico).

<sup>43</sup> Reevaluación hegeliana del isomorfismo *ordo essendi – ordo idearum* spinoziano, de inspiración escotista: *Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez [realidad inmediata] y la mediación [realidad mediata o pensada], así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables*. Los principios del pensamiento son también principios de los objetos del pensamiento. La lógica es formal-ontológica (repárese en el precedente que instaura el estatus real - constitutivo de la *formalitas* en la metafísica sutil, unidad de realidad formal transicional entre el mero *esse intelligibile* –ser lógico *intra animam vel intra intellectum*- y el *esse extra animam simpliciter* singular. Una solución de compromiso hacia esa hibridación que pasa por la *realitas secundum quid* de la formalidad y de la diferencia –*ex natura rei*- que ésta declara *ad extra* respecto de toda otra formalidad). Como anticipara la vía eleática de la *alétheia*, la forma lógica de una proposición es, a la vez, expresión lógica y ontológica de la realidad. Si se aseverase: «A es B», sobre la negatividad definitoria de las cosas, se significaría A como dependiente de B, el cual lo *niega o limita*. Siendo A *objeto pensado* (lógica), es *realizado* como lo que es, ser negado por B (ontología). El ser de A consiste en *no ser más que A*, en *pugna* con B. Toda la realidad, natural o espiritual, se rige por esta ley lógico-ontológica que acopia, a la vez, el desarrollo del conocer (epistemología) y el movimiento de la realidad (ontología). Esta ley marca la cadencia de la *dialéctica del espíritu: la naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia lógica y el mismo conocer en su ulterior forma concreta pertenece a la ciencia del espíritu y a su fenomenología*. La lógica queda subsumida, pues, en la *fenomenología del espíritu*.

El discurso hegeliano no está, por otra parte, exento de ambigüedades —*cuanto existe no es real por el solo hecho de existir*, subrayará así Engels el fracaso isomórfico en Hegel, las sombras de un discurso hendido por la isodinamia, dilacerado por la anfibología (no toda existencia responde plenamente a las exigencias de la razón, no toda realidad queda justificada ante aquélla, sino que ha de ser transformada en aras de una realización más racional: la significación dinámica de la realidad tendría como fundamento ontológico la espiral de aquélla en su desarrollo dialéctico). El talante sistemático de la filosofía de Hegel, la «dialéctica de la negatividad como principio motor y generador»<sup>44</sup>, son censurados. «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina la conciencia»<sup>45</sup>.

La *enérgeia noética* da paso a la *bíos poiética*, la vida productiva en la que se configuran las propias condiciones objetivas de la póiesis: la limitación que supone el *esse in se*, el estático *kaz'auto* ousiológico, frente a una apertura productiva, reconociéndose el hombre a sí mismo en el resultado de su producción<sup>46</sup>. El hombre fáustico en el que la acción ha desplazado al

<sup>44</sup> KARL MARX, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 1968, 189.

<sup>45</sup> La reducción del hombre a forma de espíritu, a autoconciencia; el carácter rector del espíritu sobre la historia en tanto que sujeto de ésta, calibrada entonces como desarrollo gradual de una libertad espiritual (la historia sería *una acción imaginaria de sujetos imaginarios* —*La ideología alemana*, o. c., 27); el estado como materialización de esa libertad, vigor del espíritu; la racionalidad de cierto orden estructural socio-político (Marcuse incidirá en la contradicción que representa respecto a la realidad de la razón la existencia de una clase social cuyo destino «no es la realización de las potencialidades humanas»: la existencia del proletariado supone «la negación misma de la razón»). La realidad de ésta, «la del derecho o la de la libertad, se convierten en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud» —HERBERT MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid 1971, 257-); o devaluación de la filosofía a mera forma de ideología, reflexión puramente especulativa limitada a la reproducción de la realidad en el orden cognitivo (la filosofía como pensamiento rezagado, desincronizado del mundo fáctico, que, en palabras del propio Hegel, «aparece siempre demasiado tarde, sólo cuando la realidad ha cumplido y concluido su proceso de formación», sería, denuncia Marx, un medio de discurso al servicio de las diversas ideologías que desfigura el orden social al disponerlo). He aquí los meridianos de la crítica marxista.

<sup>46</sup> LEONARDO POLO, «La *sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en VV. AA., *Estudios sobre la encíclica «sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid 1990: «La noción de acto atraviesa la historia del pensamiento occidental. Aristóteles también lo formula de esta manera: el alma es en cierto modo todas las cosas (ese <cierto modo> es el acto). El hombre no se limita a ser en sí, sino que vive la realidad, la es poseyendo su verdad, pues la vida para el viviente es ser». Frente al *radical clásico*, el *radical moderno* que postula este autor sería el *principio de resultado*, la búsqueda de sí mismo para el hombre, no en la nóesis, sino en la póiesis (o mejor dicho, no en la autopóiesis noética sino

*lógos*<sup>47</sup>(cual éste hace con el *mythos* en el hombre edípico a través de la odisea -subtipo uliseico transicional-) deviene hombre técnico, prometeico. La producción práctica de un mundo objetivo, la textura de una naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como ser genérico consciente, pláctet de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o consigo mismo como ser genérico<sup>48</sup>. El animal produce por imperiosa necesidad física inmediata; produce *unilateralmente* lo necesario para sí o para su prole. El hombre produce *universalmente*, liberado incluso de la necesidad física<sup>49</sup>.

---

en la (auto)póiesis poética, en el modo de producir –metafísica demiúrgica nietzscheana–: «La vida consiste en autorrealizarse. El hombre depende de sus actos, pero no por el intrínseco valor de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan. Hay en este planteamiento una nueva idolatría. Vivir es producir, porque de entrada el hombre es negativo, vacío o indeterminación. Lo positivo es lo producido. Aquí está reflejada la inspiración calvinista del capitalismo, puesta de relieve por Max Weber. Pero también es la visión del marxismo. El hombre, para Marx, como todo animal, es un ser necesitante (*Naturwesen*), pero también es el animal que construye las condiciones objetivas de su existencia (*Gattungswesen*). El valor del trabajo estriba en el resultado del trabajo. La glosa de Sartre reza lo mismo: “Hacer y haciendo hacerse, y no ser nada más que lo hecho”. El hombre no es una naturaleza, sino un vacío. Este vacío busca llenarse, determinarse. Y esto corre a cargo de sus productos. El principio de resultado es el fundamento postergado, por cuanto que antes de él sólo existe un necesitar que ha de colmarse recuperándolo».

<sup>47</sup> El hombre dinámico de la teoría de lo utópico (la utopía en que crepita el *excedente* de la conciencia sobre el ser) que propone Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959, 965-968), el de la función ilusoria como “perforación”, progreso incesante, avance hacia el futuro; el del permanente *impulso ascendente* hacia la cima en *encuadre espacial* que reemplaza al círculo, cuyo último paisaje permanece *transzendierend*, no *transzendent*, por el *continuo poder llegar a ser de sus figuraciones* y las *figuras directrices de la transgresión -Grenzüberschreitung* (ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, o. c., 965: «Der Rahmen bleibt der des Hochgebirgs, nicht des Kreises; die letzte Faust-Landschaft bleibt transzendierend, nicht transzendent, sowohl im dauernden Werdenkönnen ihrer Gestalten wie im ständig fortdeutenden Empor»). También el del *Urfaust* de Brecht, el que, *transformado y purificado*, vence finalmente al diablo, y mediante el deleite de la vida por aquel dispuesta pasa de lo improductivo a lo productivo («Selbstverständlich kann der Faust, auch der Urfaust, nur gestaltet werden mit dem gewandelten und geläuterten Faust am Ende des zweiten Teils im Auge, dem Faust, der den Teufel besiegt und vom Unproduktiven, durch den Teufel bereiteten Lebensgenuss zum Produktiven übergeht, aber wo bleibt diese grossartige Wandlung, wenn die Stadien des Anfangs übersprungen werden?») -BERTOLT BRECHT, *Gesammelte Werke*, Band 17, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, 1277-.

<sup>48</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

<sup>49</sup> MICHEL HENRY, *Marx*, vol. 1, Gallimard, París 1976.

El hombre es, en definitiva, un ser natural<sup>50</sup> peculiar (*gattungswesen* o *species essence*), pues si el animal se produce sólo a sí mismo (*el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico*), el humano *reproduce la naturaleza entera*, enfrentándose libremente a su producto (no produce únicamente según la necesidad y medida de su especie, sino según la medida de cualquier especie, sabiendo imponer al objeto «la que le es inherente, por eso el hombre crece también según las leyes de la belleza»<sup>51</sup>). El hombre es *ein tätiges naturwesen*, su esencia consiste en la praxis vital (actividad práctico – productiva encauzada por medios de vida que le distinga netamente de los animales)<sup>52</sup>. «*Naturwesen*» no designa una naturaleza estática, inerte, sino que baliza a un ente activo, a un *esse in fieri*, automotriz, en progresiva autorrealización. La praxis irradia estructuralmente todas las expresiones humanas y el ser de los hombres es su *proceso de vida real: en y como praxis* acaece la apertura del hombre a su entorno; mediante la praxis, despliega el hombre su ser intrahistórico (la historia no es sino un proceso natural práctico), y la vida social, en su espectro completo, es eminentemente práctica<sup>53</sup>. En la praxis hallará ocasión favorable, en fin, el problema gnoseológico cardinal (subordinación de la nóesis a la poiesis de raigambre difusa en los modelos voluntaristas que ungen a la potencia autodeterminada en su *modus eliciendi* y a la praxis como ejercicio volitivo sobre la facultad intelectual, sólo racional *secundum quid*, y sus operaciones)<sup>54</sup>: la idoneidad o no al pensamiento humano de una verdad

---

<sup>50</sup> La egresión del imperio del espíritu en la historia pasaría, a juicio de Engels, por: diseccionar las ideas de los individuos materiales dominantes, que preponderan por razones y bajo condiciones empíricas. Introducir en el *imperio de las ideas* un orden, «demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes», interpe-ladas como «autodeterminaciones del concepto» (puesto que «estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre-descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como meras ideas, se convierten en autodistinciones o distinciones establecidas por el propio pensamiento»). Finalmente, para «eliminar la apariencia mística del concepto que se determina a sí mismo», se le convierte en persona (autoconciencia), o por radicalización materialista, en «una serie de personas representantes del concepto en la historia»: los ideólogos, identificados como «fabricantes de la historia», «Consejo de Guardianes» o potencias dominantes (el espíritu humano pensante, en la glosa marginal de Marx) —KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 54-55.

<sup>51</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

<sup>52</sup> KOSTAS AXELOS, *Marx, pensador de la Técnica*, Fontanella, Barcelona 1969.

<sup>53</sup> KARL KORSCH, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona 1975. En particular. “Teorías del desarrollo II: Transformación real” (46-51) y “Práctica revolucionaria” (76-80).

<sup>54</sup> Escoto, por ejemplo, ofrece la siguiente noción de praxis: «actus alterius potentiae quam intellectus (...) naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni

objetiva deja de ser un problema teórico para ser una cuestión práctica<sup>55</sup>. Más aún, todos los problemas, cualquiera que fuere su índole, se dirimen, no sólo técnica, también teóricamente, en el orden práctico, disipándose en esa esfera las pseudocuestiones... El hombre ha de *demostrar la realidad, el poder y la terrenalidad de su pensamiento* en la praxis; *los misterios que inducen al misticismo* hallan solución racional en la práctica humana y en la comprensión de la misma<sup>56</sup>.

Es en la confección del mundo objetivo donde el hombre se alza realmente como ser genérico (esa producción es su *vida genérica activa*, mediante la cual la naturaleza aparece como *su obra y necesidad*). En cuanto que ser natural humano, el hombre tiene un acto de *nacimiento con conciencia*, una

---

rectae ad hoc ut sit rectus» (DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, Prol., pars 5, q. 2, n. 228, ed. Vaticana I, 155ss / ed. Alluntis, 173). La praxis a que se extiende el hábito práctico es acto de voluntad, elícito o imperado. Ningún acto distinto de la intelección o fuera de ella es esencialmente posterior al acto intelectual: «praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus, nam nullus alius actus ab intellectione vel praeter intellectionem essentialiter posterior est intellectione, quia quicumque alius detur actus eiusdem rationis cum ipso posset esse prior» (*Ord.* I, n. 230, ed. All., p. 175). La potencia soberana es la voluntad, la única *simpliciter* racional (por su *modus eliciendi*, indeterminada *ex se*, autodeterminación volitiva) y *simpliciter* activa (la incidencia causal del objeto en el acto de conocimiento, haciendo de éste un proceso bicausado, revela cierta pasividad en la potencia intelectual concurrente en su génesis). Spengler señalará al alma fáustica como pieza de ruptura del naciente orden humanista con el medieval. Sobre esa condición fáustica, plisada en el axioma de preeminencia de la voluntad sobre el intelecto, se asienta la decadencia del hombre occidental moderno. El hombre medieval sería el de la *Commedia*, el que, círculo tras círculo, desciende hasta la criatura más sombría (el *infundibulum* no es sino la anatomía de su propia alma, y la catábasis, un viaje interior). El hombre moderno, fáustico, es el que obtiene una primitiva inspiración sellando un *pacto de vida fría* con ese ángel impuro (*tu vida ha de ser fría*, condición impuesta a Adrián Leverkühn por su metamórfico visitante –*Doktor Faustus*–. Los ideales de *homo humanus* y *homo theophanicus* los personifican precisamente Settembrini y Naphta en *Der Zauberberg*)... *Lo negativo* en el alma fáustica es el factor demoníaco que aporta un espesor adicional a la vida y al conocimiento, no siendo, entonces, un ingrediente anómalo, tampoco accesorio, sino algo finamente engastado en la madeja de sus pasiones.

<sup>55</sup> KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, II: «Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme -ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens -das von der Praxis isoliert ist- ist eine rein scholastische Frage».

<sup>56</sup> KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, VIII: «Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis».

historia («la verdadera historia es la historia natural humana»<sup>57</sup> en la que se consume «la conversión de naturaleza en hombre»<sup>58</sup>). La producción de vida es birrámea, transluciendo la doble dimensión humana (natural y social), de suerte que *la esencia, en su realidad, comprende el conjunto de las relaciones sociales (Tesis sobre Feuerbach, VI)*.

En su pleno calado ontológico, ser natural tiene doble connotación: ser activo (dotación dinámica natural) y pasivo (relatividad esencial, en su corporeidad sensible, a objetos reales-naturales, siendo él mismo objetivo para cualquier otra realidad). Sólo un ser que tenga *su naturaleza fuera de sí*, participe del ser de la naturaleza, puede concebirse como *ser natural*. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no podrá declamarse objetivo. «Un ser que no es, por último, objeto para otro ser, no tiene ningún ser como objeto suyo, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo, y un ser no objetivo es un no ser»<sup>59</sup>. La evidencia de la *esencialidad del hombre en la naturaleza* abroga el interrogante por un ser sobrenatural<sup>60</sup>.

#### 4. Reificación de *poiema*: alienación

El marxismo se descuelga como humanismo, entre otros aspectos, en su crítica a la alienación, la cosificación o reducción del hombre a algo “in-humano”, explorando exclusas de liberación. Conviene examinar la fisiopatología de la alienación desde un prisma histórico-materialista, abonando sus ilaciones al mundo actual, con una de las ideas que reeditan la problemática relación hegeliana sujeto-objeto como telón de fondo, la inconveniencia de un análisis objetual del capital en independencia del trabajo. Tejida la interna relación de subordinación del trabajo al capital, la conflictiva interacción social de clases queda contenida en el capital, no en la esfera política mega-estructural yuxtapuesta, debiendo pensarse el trabajo en la medida en que es sometido e incluido en el propio capital a partir de la noción de «*subsumption*»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 196.

<sup>58</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 153.

<sup>59</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 195

<sup>60</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 155.

<sup>61</sup> KARL MARX, *El capital*, libro I, cap. VI, Siglo XXI, México 2001, 54: «El proceso de trabajo se convierte en el instrumento (...) del proceso de autovalorización del capital, de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente. Es esto a lo que denomino *subsunción formal* del trabajo en el capital. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero

El hombre es un *zoón politikón*, no sólo un animal *sociable*, «consiste y se constituye en sociedad». Su ser individual «no puede aislarse sino dentro de la sociedad»<sup>62</sup> La alienación halla cauce precisamente en la relatividad esencial del hombre, en su *carácter de resultado*. En sus variadas formas (económica, jurídica, religiosa), el fenómeno se articula sobre la dualidad sujeto-objeto, la acción (productiva-transformadora) del primero que le pone en relación al segundo, y el estado del polo activo productivo respecto al polo receptivo de la acción transformadora. El sujeto activo-poiético sale fuera de sí en la *entäusserung*, acción que lo delata en relación con otra cosa que sí mismo (una kénosis poiética vital). Al exteriorizarse, el polo subjetivo sacrifica algo de sí, cuando menos una desposesión (*veräusserung*) de su fuerza productiva. Extroyección y desprendimiento (*entäusserung* + *veräusserung*) traducen la *enajenación* que punza la acción relacional del polo subjetivo al objetivo. La enajenación es una acción expresiva – productiva – transformadora de desposesión de la fuerza generadora (trabajo) que devenga la estructura activa – relacional del sujeto, y que, en cuanto momento conformante de subjetividad, es irreductible y carente de carga negativa. Casi una alegoría mecánica: la fuerza responsable del trabajo induce un desplazamiento (éste marca la directriz de la componente dinámica efectiva), alejamiento físico del sistema movilizado, el objeto de la acción transmutadora se distancia del agente motriz.

Ahora bien, la actividad relacional remite al polo objetivo en tanto que acción productiva *en él* por la cual es transformado. El objeto se significa como resultado o producto de la acción transformadora del sujeto, y éste lo reconoce, en cierto sentido, como propiedad suya. La alienación (*entfremdung*) consiste justamente en la privación al sujeto del medio de objetivación de su acción. Aquella situación en que el producto de la acción modificadora *no pertenece* al sujeto, depuesto su uso y propiedad deviene *ad aliud*, posesión de otro, ajeno al sujeto activo – productor: «El objeto que el trabajo produce –explica Marx- se enfrenta al productor como un ser extraño, como un poder emancipado de él: el trabajo se relaciona con su producto como un objeto extraño»<sup>63</sup>. Lo más radicalmente *alienum*, en esta situación, es el sujeto, no el objeto, dado que, constreñido esencialmente a su actividad práctico – productiva y objetivada dicha acción en el producto, la desamor-

---

esa la vez una forma *particular* respecto del modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye a la primera, pero la primera no incluye necesariamente a la segunda».

<sup>62</sup> KARL MARX, «Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Comunicación, Madrid 1970, 248.

<sup>63</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 105-106.

tización de éste irrogará cierto despojamiento o pérdida de realidad propia («la realización del trabajo aparece como desrealización del trabajador. El trabajador pone su vida en el objeto y, a partir de entonces, su vida ya no le pertenece a él sino al objeto»<sup>64</sup>, por mediación de este vector de alienación poiética, la potencia sustractora subyuga al genuino depositario).

La alienación deriva en la reificación del hombre (*verdinglichung*). El producto – objeto se desliga del productor – sujeto, convertido en *Ding*, condición ontológica que comprometería al propio sujeto: si el sujeto es su actividad productiva y ésta se objetiva *en y como* su producto (el objeto del trabajo es la «objetivación de la vida genérica del hombre», ésta se desdobra, no sólo intelectualmente, sino activa y realmente, «y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él»<sup>65</sup>, la reificación del producto en la alienación se propaga a la acción productiva objetivada en el producto, expandida al sujeto (el agente poiético se proyecta eidéticamente en la poiesis, y al serle sustraído el producto, se aliena. A la *ek-eidosis diapoietica* o kénosis (auto-vaciamiento) eidética en la poiesis le sigue la des-eidetización en la poiesis alienada; la biokénosis poiética esencial degenera en alineación-desencialización por intervención de una potencia usurpadora)<sup>66</sup>.

Nos hallamos ante una moción inversa a la repolarización subjetiva del objeto, momento cenital de la secuencia hegeliana de explosión dialéctica del conocimiento (relación bipolar sujeto – objeto en la que cada polo lo es por mor del otro, negándolo y contradiciéndolo / distensión polar con tendencia a la simbiogénesis en la que se alcanza el verdadero conocimiento: superación del desajuste polar por disolución del polo estructural objetivo en el subjetivo –reducción epistemológica, reconversión del objeto en sujeto

<sup>64</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 105-106.

<sup>65</sup> KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

<sup>66</sup> KARL MARX, «Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*», in *Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975: «Let us suppose that we had carried out production as human beings. Each of us would have, in two ways, affirmed himself, and the other person. (1) In my production I would have objectified my individuality, its specific character, and, therefore, enjoyed not only an individual manifestation of my life during the activity, but also, when looking at the object, I would have the individual pleasure of knowing my personality to be objective, visible to the senses, and, hence, a power beyond all doubt. (2) In your enjoyment, or use, of my product I would have the direct enjoyment both of being conscious of having satisfied a human need by my work, that is, of having objectified man's essential nature, and of having thus created an object corresponding to the need of another man's essential nature (...) Our products would be so many mirrors in which we saw reflected our essential nature». El sujeto poiético vierte su esencia en la poiesis (despliegue vital-esencial subjetivo a través de la acción productiva en el producto, al serle expropiado éste, se aliena –deflación esencial en la poiesis alienante-, su vida es usurpada.

/ reducción ontológica del *ser* en *pensar*-)<sup>67</sup>. Si en el retablo hegeliano el sujeto ‘atrae’ al objeto hacia sí, absorbiéndolo –identidad *en* y *del* sujeto-, en la enajenación poética, el objeto arrastra hacia su misma condición de *res* al sujeto: el hombre se desvirtúa eidéticamente como cosa, sometido al trato y uso que se da a una mercancía.

La alienación del hombre como evicción eidética por expropiación de lo que legítimamente le pertenece (aquello en lo que se objetiva su acción productora), escisión o alejamiento de su esencia y reificación de ser subjetivo, a diferencia de la simple enajenación, sí reviste un inequívoco valor negativo, contingente, adventicio a la naturaleza humana, adscrito a un contexto histórico definido (la alienación no es fenómeno natural sino histórico, fruto de una organización determinada de la vida socio-económica): una negación de libertad, la deshumanización o desviación esencial de su ser natural humano, que debe ser prevenida o combatida.

Los verbos «*entäussern*» y «*entfremden*» son reflexivos, acusando el signo patógeno de la alienación: *separar(se) de la propia esencia*. La alienación material está asociada a la transvaluación de la vida como poiesis - praxis, no como nóesis. La actividad noética tiene producto en la idea, y ésta, (re)presentación intelectual de la *res* extrapsíquica, imputa al *cogitans*: el objeto concebido es “propiedad” psíquica del cogitante, elemento de su dotación noégena (el acto cognitivo es una representación objetiva, y en ella, la realidad externa se interioriza, es poseída psíquicamente). La actividad poética tiene, en cambio, beneficio no noemático – ideal sino poiemático – material, y la pertenencia efectiva del producto de la poiesis en el paradigma dialéctico materialista que eidetiza al hombre en aquella sustituye a la intencionalidad noética y arrogación intelectual de lo real como correlato técnico-sintético. La disyuntiva es perspicua: el sujeto es esencialmente nóesis (*endo-eidosis* noética / *eidosis* endergónica), actividad productiva psíquica,

---

<sup>67</sup> Triple momento estructural de la realidad:

- *Identidad indiferenciada* (unidad de sujeto y objeto, aún no en oposición, si bien en una estructura o forma que permite relacionarlos oponiéndose. La lógica, inicialmente formal, va desarrollándose dialécticamente y acaba fracturando la unidad sujeto-objeto).
- *Escisión dialéctica de la unidad subjetivo-objetiva* (oposición polar sujeto-objeto, pensar-ser. La realidad, no idéntica a sí misma, es *naturaleza*, ser-en-otro, prosecución de multiplicidad de objetos, no hay subjetividad en ella).
- *Reconciliación sujeto-objeto o superación especulativa de la escisión* (la realidad, idéntica a sí misma, integrando la multiplicidad de los objetos, es sujeto consciente de su interno proceso dialéctico o unidad enriquecida por la multiplicidad, es *espíritu* subjetivo).

y asimila al objeto noematizado en el acto cogitativo (el hombre produce sus ideas, reconociéndose a sí en ellas, o reconociéndolas parte de sí) / el sujeto es esencialmente poíesis, actividad productiva material, y desimila al objeto material de su actividad (*poiema*) como propiedad, sin extrañeza, reconociéndose en esencia a sí mismo en el producto de su vitalismo poiético –ecto-*eidosis* poiética / *eidosis* exergónica- (incluida la nóesis como producción del mundo objetivo en que se desenvuelve el sujeto noético, y en visor materialista la alineación noética reflectaría la expropiación de productos noógenos). En la ejecución y posesión del producto (*poiema*, no *res*, término de *eido-kénosis* poiética, no alienante) se objetualiza la poíesis, como en la noematización - interiorización psíquica de toda transcendencia (posesión noética del objeto como noema –aquí *transcendente* se opone a lo fenomenológicamente reducido, inmanente a la esfera eidética de vitalidad transcendental del yo ante el que se constituye el mundo objetivo), ésta se subjetiva (*epojé* refleja). Por contra, la apropiación reifica al *poiema* (el producto poiético deviene *res*, en total autonomía del poder productor), y por extensión se cosifica la *individualidad objetivada* a través de la poíesis esencial. He ahí el *aleph* de la alienación. El sujeto activo (noético / poiético) se aliena al desproveerle del objeto de su actividad: ilusoria hetero-posición *real* supra-sensible del objeto noético en su ejemplaridad; la nóesis irradiada a ese horizonte (no vivida como idealización sino como auténtica *epistème*) elevaría ficticiamente, por la calidad nouménica de la vertiente del ser, al propio yo noético sobre sí (falaz sobredimensión *real* del yo como super-yo en diligencia epistémica *ad supra* en la era bifacial teológica del *noûs*) / reificación de *poiema* en que se cosifica el yo poiético evertido esencialmente en el término de la poíesis como proto-ello (metábasis a la era monofacial ilúdica del *noûs*). Noematización – deshiletización subjetiva de la realidad obyacente y poiematización eidética – hiletización del sujeto (objetivación del sujeto poiético), y las dos formas subsiguientes de alienación, noética o poiética, transcendental o inmanencial, por sobreyección óptica o reificación objetual, noema o poiema hipotecados ontológicamente *ad alterum* (en tanto el producto de poíesis o de nóesis pertenezca al *poietikón* o al *noetikón* –el primero, lucro material, el segundo, rendimiento ideal de nóesis no epistémica, tráfico necesario de razón pura, como las categorías lo son del entendimiento–, los dos fenotipos conjugados, no habría alienación. La alienación inmanencial obedece a la exacción poiemática; el poiema exterioriza en su pertenencia al *poietikón* el carácter *esencial* de la poíesis).

La noematización de la *res* extracta su desreificación (*res* -ser extraintelectivo- y *obiectum* -ser obyectado ante cognoscente con acomodación de la *res in intellectu*- no anudarían en el análisis bosquejado) como patrimonio íntimo del *noûs* subjetivado, una redimensión subjetiva de la realidad. La

nóesis, actividad esencial del *zoón noetikón*, es atingencial (o el objeto es intencional en el acto de adecuación al *noûs* en que la *res* se objetualiza), en el acto cognitivo se atisba una extroversión atencional del sujeto noético para captar lo real, asimilándolo en forma representativa suplente (la noematización de la *res* - objeto, si realidad y objetualidad solapasen, o la objetualización - mensuración intelectual de la *res*, si no lo hiciesen, supondrá una subjetivación de la *res* - *obiectum* o de la realidad, no objetual en sí). La poíesis, actividad esencial del fenotipo antrópico poiético, se objetualiza en su producto, y la reificación de ese objeto se transmite al sujeto, alienándolo. La identidad *in subiecto* (repolarización subjetiva del objeto en la *episteme* -síntesis hegeliana-) subvierte en identidad objetiva esencial en la dialéctica marxista (repolarización objetiva del sujeto en la poíesis y su efecto), en trance de alienación (desreificación y subjetivación noemática de objeto / objetivación poiética del sujeto y cosificación postrema de *subjetividad objetivada* vía poiética por reificación de *poiema*).

La transposición antrópica de la fórmula teológica *nóesis noéseos* es un prolegómeno del *cogito* que preside la modernidad. En la impronta neoplatónica de bifacialidad de la hipóstasis nodal que traspasa el pensamiento occidental (bifacialidad del *noûs* en la era de alienación transcendental: a la misión epistémica de la faz *ad infra* se suma la de una *facies ad supra* encarecida que aspira a captar intuitivamente –*epistème* inmediata- una *realidad* suprasensible; sólo bifacialidad del *lógos* en la era no alienada que adhiere el *noûs* a la faz ífera de aquel y la faz súpera a un *lógos* idealizador, verticilo práctico de la razón pura) se incrusta la huella aristotélica de una nóesis retroalimentada sin otro soporte pseudo-objetivo que ella misma (*feedback* auto-noético), si bien ahora una nóesis hypokeimenoménica, polarizada subjetivamente (no nóesis auto-noética, no acto de pensamiento plegado sobre sí sin intencionalidad *ad extra*, *enérgeia* noética ensimismada, sino acto de autopensarse como *res cogitans*, *noûs* yecto sobre sí<sup>68</sup>, *noûs noéseos*: lo subsistente aquí no es la nóesis autoenergética, es un *noetikón* reflexivo, no una

---

<sup>68</sup> Hay, sí, caída, en ese *noûs* arrojado a sí, pero no se contempla aquí un *estado de yecto* (*die Geworfenheit*) tal como lo entiende Heidegger. Aunque pudiera incluir cierta *avidez de novedad* (*Neugier*) la *epojé* cartesiana, con pérdida cotidiana del *Dasein* en la *primacía del ver* (clarividencia), no hay ambigüedad (*Zweideutigkeit*, cualidad del *Dasein* caído que ha olvidado su finitud y su modo impropio de comprender -impropio: *sin apropiación de la cosa-*, lanzado a su peculiar poder ser *sí mismo*). Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, 169-175. El Dios *sutil*, inteligencia volcada a su esencia, no a su mismo acto de entender, marca el clinamen de la *nóesis noéseos* al *noûs noéseos* decisivo para el hallazgo del moderno *cogito* como sujeto auto-consciente que se afirma existencialmente sobre la certeza de su esencial actividad noética (*noûs autonoeitikós*).

nósis transeúnte ni refleja que no pudiera tildarse siquiera de introspectiva pues no hay dinamismo sino inmovilismo en el *noéseos*, ni interna complejidad en la autoposición noética que declara, y sí en la auto-conquista del sujeto pensante como tal). En la estela de esa solución antropológica florecen aproximaciones al sujeto en la forma de egogenia noética o ética y de nósis transitiva, heteropoiética (el *cogito* como núcleo de significación, vórtice noético original de toda constitución—donación de sentido en su esencial intencionalidad, absorbida eidéticamente toda *transcendencia* en una egosfera de propiedad *transcendental*; función ontologizadora de la conciencia,...). El intelectualismo aristotélico — tomista cifra en el *noûs* la más alta dignidad sustancial humana. Sobre la base de la *voluntas ut natura*, el hombre despunta como ser que autosatisface sus deseos naturales, ordenados al bien, y sobre esa subterránea corriente desiderativa, la *voluntas ut ratio* como expresión de la libertad de la creatura espiritual. El voluntarismo escora la actividad esencial humana hacia la potencia volitiva en su vibrante autodeterminación (al punto de basar en ella, o en el *modus eliciendi* de la facultad responsable, la auténtica racionalidad *simpliciter*), y la praxis o el hábito práctico como *actus voluntatis* (el mundo como *voluntad de representación*). El sujeto se alza en el ejercicio de la libertad; el yo efluye como una auto-elaboración ética del espíritu (pura opacidad óptica o heteroposición fáctica del hombre). Al fin, el viraje materialista en la concepción del sujeto, ya sólo subdimensionalmente *zoôn noetikón* (o, si se prefiere, *lógos poietikós*, nomenclatura que acentúa la racionalidad productiva del hombre), primordialmente *poiesis* auto- / heteropoiética. El sujeto se contrae, en última instancia, a *poiesis poiéseos* porque produce su propia vida (*bíos autopoietikós*), las condiciones de ésta, y en la medida en que su esencia es *poiesis* (ο ποιέω) habrá de pertenecerle legítimamente el producto que objetiva su actividad, y en el que el sujeto se reconoce a sí mismo al sentirlo suyo. La tendencia culminará en el originario vaciamiento esencial del hombre (kénosis eidética) con el acta de primacía de la existencia sobre la quiddidad dentro de una ideología parásita contemporánea<sup>69</sup>, corolario no tan

<sup>69</sup> El sujeto, portador de la dialéctica histórica, ha dejado de ser espíritu subjetivo para ser entendido «existencialmente como praxis-proyecto» (PIETRO CHIODI, *Sartre y el marxismo*, Oikos – Tau, Barcelona 1969, 12). JEAN PAUL SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Gallimard, París, 1960, 131-132: «El movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela como la voluntad divina por detrás de la historia; es, ante todo, una resultante; no es la dialéctica la que impone a los hombres históricos vivir su historia a través de dramáticas contradicciones, sino que son los hombres, tal como son bajo el imperio de la escasez y de la necesidad, quienes se enfrentan en circunstancias que la historia o la economía pueden enumerar, pero que sólo la racionalidad dialéctica puede hacer

novedoso (en su formato teórico, no en sus implicaciones), si se atiende a la paráfrasis tomista del axioma de prioridad del acto sobre la potencia (asumido aquél como *esse*, con nítida traza de acto existencial, el edicto ratifica la prelación inter- e intra-entitativa del *esse* sobre la esencia: el *esse subsistens -ens increatum-* prima sobre el *compositum ex essentia et esse*, la sustancia compuesta *ex quo est et quod est -ens creatum-*, y aun internamente al binario onto – eidético, en cada entidad creada su ser es anterior a su esencia –*esse est prima rerum creatarum*-<sup>70</sup>). Esa desesencialización subjetiva tiene visos de deificación humana, habida cuenta la posición de *esse purum* que exige al ente divino de esencia (o le exonera, al menos, de una esencia con el valor de coprincipio potencial que impulsa en el ente finito, identificada con el mismo *esse*), aun cuando la profesa solución divina fuese la ideal coincidencia ser *en sí* / ser *para sí*, síntesis utópica en virtud de los caracteres analíticos contradictorios de las dos variantes ontológicas, quedando así anulada la posibilidad misma de Dios.

Asistimos a una nueva ontología. Aunque se dijo que la enajenación, exenta de gravamen negativo por nota esencial indeleble del agente poiético, proyección y auto-reconocimiento en el objeto de su acción productiva, traslapaba una repolarización objetiva del sujeto ponderable como moción inversa al momento hegeliano de repolarización subjetiva del objeto (disolución metadialéctica en el polo subjetivo del objeto), en rigor, debe advertirse una asimilación del objeto – producto por el sujeto poiético como propiedad suya. Por más que esa posesión rubrique una auto-posición del sujeto en la poíesis objetivada (trasunto de la subliminal auto-identificación del sujeto noético en la idea producida en tanto que *su* idea, su propio *cogitatum*; auto-afirmación truncada en la poíesis alienada por metátesis ontológica del objeto en *res*), el carácter material del *poiema*, frente a la calidad inmaterial o psíquica del objeto noemático, impone una tasa de *ser en otro* al polo poiético de la dialéctica marxista. La enajenación conlleva cierto grado de adaliedad (depositar la esencia en el objeto), a menos que

---

inteligibles (...) La dialéctica, si existe, no puede ser más que la totalización de las totalizaciones concretas operadas por una multiplicidad de singularidades totalizantes; aún más, si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, es preciso que provenga de los individuos, y no de un conjunto supraindividual». El *esse* puro blinda la perfecta y estática vaciedad eidética del *en sí* sólo óntico que, en imposible síntesis plenificadora con el *para sí*, insinúa el inhibido ideal divino. Ese *en sí* hospedado en el *vacuum Dei* es nudo *sí mismo* óntico, ciega *seidad* meta-ontológica sin siquiera autorrelación (*aseitas*), sin anhelo de esencia, ausencia total de subjetividad originaria.

<sup>70</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In IX Metaphysicorum*, lect. 7; *In VI Physicorum*, lect. 21; *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 5.

el mero hiato material objeto producido – agente productivo no baste para la heterosis (no vigor híbrido sino alterificación: la posesión material del objeto por el sujeto recaba para aquel un *input* ontológico de *no ser fuera* del poder de su causa, de sumersión en la fuerza productora, y la distinción que procedería entre la acción productiva y el producto-objeto, no *res*, no se desvía demasiado de la que vige entre el acto de conocimiento de un objeto y el objeto en cuanto conocido, *in esse cognito*: el producto se constituye como objeto en el acto de producción y en su pertenencia al productor, la objetualidad del producto consiste en su conmensuración en el acto de producción por plena disposición en ser y uso para el *poietikón*. Sujeto y objeto se conmensuran en la poésis y en la posesión del producto de la misma, reconociéndose el primero en el segundo como término de su actividad, agnado el segundo al primero como algo no sustraído al poder de su causa, su fuerza productora.

La elisión de todo grado de heterogenia en la objetivación (que no en la reificación – alienación *sensu stricto*) de la actividad poiética, esencial al ser humano en contexto materialista, no soslaya la distinción *obiectum – res* como diastema entre estadios ontológicos para el ente material que corona a la acción productiva. Una digresión: tergiversada la producción como ‘creación’, la condición de objeto de lo creado no traduciría para éste una razón de exterioridad plena a su causa. El producto es ‘creación’ como *res*, suspendido el dominio de su potencia productora, mas no como objeto, en cuanto tal es sólo pre-creación vinculada materialmente a su causa... Entonces, ¿la creación es alienación divina?

Frente al *zôon noetikón* de los paradigmas idealistas, un *zôon poietikón* se alza en categoría basal de una neo – ontología materialista. La *enérgeia* noética (actividad ideal) se amplifica a poiética (actividad material) y la asimilación de la *res* objetivada en la nóesis rota a deyección esencial del *poietikón* en el producto de poésis bajo su potestad. En la dialéctica idealista, el *noetikón* deshiletiza el objeto (*anima est quodammodo omnia* es el lema clásico en que cristaliza la idea de la repolarización subjetiva de la realidad objetivada en el arrastre epistrófico –*ad supra*- de la creación por el alma –foresis re-creadora sintética-, el viejo escolio de identidad inteligencia –inteligible en el acto de intelección es rescatado por Hegel en el momento de identidad subjetivada). En la dialéctica materialista, el sujeto esencialmente poiético (*eidoyección* en la actividad productiva vital - material) asimila al objeto – producto ergónico, y esa absorción anuncia la propiedad del objeto. Propiedad del efector, la renta material de su acción productiva no es *res* emancipada del poder productor (tampoco en la acción noética la idea o el contenido objetivo-noemático tiene ser independiente del *noûs*) sino término en el que la poésis se objetiva (objetivación del sujeto que no grava

índice de extrañeza alguno —el *zôon poiêtikón* se reconoce en el producto de su acción en tanto que pertenencia suya-).

### 5. Mercantilismo y postmodernidad como sendas de alienación poiética

El proceso de trabajo como genérica póesis hilética es común a todo sistema de producción, incorporando una serie de elementos materiales (materia prima, medios de producción, trabajo útil) indispensables en la generación de valores de uso. El capitalismo supedita instrumentalmente el *proceso de trabajo* al de plusvalorización, y esta subsunción, con los elementos *extensivos e intensivos* de apoyo<sup>71</sup>, es presupuesto lógico de todo proceso capitalista de producción, aunque la *subsunción formal* queda históricamente contextualizada en un período en que el capital se acuna en procesos de trabajo preexistentes a él, modificando su forma, no su contenido (impacto transformante, no transmaterializante: la producción de plusvalía se apodera del proceso de trabajo, sin variación material de éste -ejecutado con los instrumentos y recursos técnicos previos a la subsunción formal-, con aparición del capital y de una figura gestora-instigadora que incrementa el plusvalor prolongando la jornada laboral, en una subsunción incompleta, pues deja a merced del obrero parte del proceso material de producción. La histéresis poiética, la resistencia del trabajo a mudar el valor o la capacidad de generarlo se desvirtúan como facultad de autoconservación y autovalorización del capital, el *trabajo objetivado* aparenta utilizar el *trabajo vivo* en una *mistificación* inherente a la capciosa relación capitalista<sup>72</sup>. Cuando

<sup>71</sup> ANTONIO NEGRI, *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid 2001, 161-162.

<sup>72</sup> KARL MARX, *El capital*, o. c., 59-60: «La subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización marca ya el nacimiento del fetichismo del capital, que como “cosa” parece autovalorizarse con independencia del trabajo vivo. Pero la mistificación no es aun completa porque el capital todavía no ha revolucionado su base material de producción. Esto último es lo que va a ocurrir con la subsunción real, en la cual las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo, a la aplicación de la maquinaria y en general a la transformación del proceso productivo en aplicación consciente de las ciencias naturales (...) y de la tecnología (...) este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo objetivado, por oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos (...) todo ello se presenta como fuerza productiva del capital (...) La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal del trabajo al capital. Por lo demás, es aquí donde el significado histórico de la producción capitalista surge por primera vez de manera palmaria (específica)».

el capital guía bajo condiciones materiales por él imperadas la fuerza social productiva, ésta se torna una potencia objetivada del capital, que extiende su dominio sobre el trabajo vivo (subsunción material, fetichismo amplificado del capital: la fuerza productiva del capital, encarnada en el proceso de trabajo, se presenta al productor como *vis poética* preexistente, externa a su voluntad, en tanto trabajo objetivado que subordina al trabajo vivo), un *plusvalor relativo* irrumpe en escena, la disminución del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo del obrero.

La *éxtasis* dialéctica sujeto – objeto se muestra en el apotegma ontológico de Simmel: *el presupuesto de toda experiencia y de toda práctica, de toda especulación intelectual y de todo placer y dolor de la vida*, es enunciable en los términos «yo y el mundo»<sup>73</sup>. La mediación de la cultura en ese conflicto ontológico genera sub - oposiciones (la misma conservación de la vida no es *permanencia inmóvil*, sino lucha y resiliencia), la más destacada: *cultura objetiva / cultura subjetiva*. La cultura objetiva abarca las producciones del espíritu, las formas que surgen de la actividad vital y continúan existiendo, intemporales, sin ser fuentes de acción, en autonomía del alma que las crea, ajenas al devenir temporal de la vida. Son *alienaciones vitales*, barreras que la vida ha de franquear para afirmarse en su libertad creativa (la cultura subjetiva reside, empero, en la interioridad psíquica). Los biomas o contenidos de la vida (biopoiemas) están en posición de extrañeza respecto a los flujos subjetivos que la definen, radicalizándose la fractura entre ambas formas de cultura en la modernidad, con prominencia del espíritu objetivo (sobre el subjetivo) como resultado de la creciente división del trabajo y la especialización individual que degenera en la atrofia de la personalidad<sup>74</sup>, engullida por la totalidad, asfixiada por relaciones cotidianas de anonimato (relaciones intersubjetivas no anímicas sino *basadas en el entendimiento* que restringe su interés a la *prestación objetiva sopesable*) –el anonimato es solidario a la cosificación del otro por abstracción de su humanidad<sup>75</sup>.

Relevante es también la perspectiva de Alfred Schütz sobre la cosificación. En la línea de Husserl, este sociólogo concibe la *Lebenswelt*, el mundo de la vida cotidiana, como un dominio intersubjetivo *desde el comienzo*, cuyo factor dinamizador es la cultura. La falla sujeto – objeto se agudiza en Schütz como oposición entre *significados subjetivo y objetivo*. Si el primero remite a la acción singular, el segundo lo hace a *tipos ideales universales*

<sup>73</sup> GEORG SIMMEL, *Problemas fundamentales de la filosofía*, UTEHA, México 1961, 79.

<sup>74</sup> GEORG SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona 1986, 259-260.

<sup>75</sup> GEORG SIMMEL, *El individuo y la libertad*, o. c., 249.

(los tipos personales ideales serían apercepciones o formas bajo las cuales el sujeto interpreta la conducta de los otros), ligados a una memoria colectiva. La *orientación «tú»* del individuo (intencionalidad de los actos mediante los que el yo capta la existencia del otro en el *modo del «sí mismo original»*) sufraga una relación plural primo-personal directa (comuna o enjambre de *egos*), pero la intencionalidad de la *orientación «ellos»* cosifica al otro: mi contemporáneo me es aprehensible en modo reificado ya que mi conocimiento de él es en cierto grado abstracto<sup>76</sup>.

El ser natural alienado como sujeto productivo despojado de su propia ‘creación’ en la era industrial es *pragma* recurrente. Mercantilismo y post-modernidad rezuman un efluvio alienante para el sujeto post-industrial. Dos voces, teñidas de tonalidades marxistas, lo denuncian, las de Karl Polanyi y Gilles Lipovetsky.

Para el primero, la embaucadora idea de mercado autorregulado (la metafórica *invisible hand* de Adam Smith) malversa la utopía. Tesis adyacentes: Sustitución de la *motivación de subsistencia* por la *motivación de ganancia* en el sistema de mercado<sup>77</sup>. El engranaje económico determina la sociedad y el carácter de la motivación dominante (material/ideal) que selectivamente moldea el mundo humano<sup>78</sup>. La práctica utilitarista distorsionó la comprensión del hombre occidental. La mecánica de mercado crea el espejismo de un determinismo económico con carácter de ley social. Racionalismo y atomismo serán los pilares fundamentales de la *Weltanschauung*<sup>79</sup> (la sociedad se concebiría como un *conglomerado de átomos comportándose según las reglas de un tipo definido de racionalidad*). Sobre la base conceptual de *acción racional (relación de los fines con los medios)*, el racionalismo económico no delimita el fin del hombre ni establece directrices electivas de los medios.

<sup>76</sup> ALFRED SCHÜTZ, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires 1976, 193-213.

<sup>77</sup> KARL POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos de nuestro tiempo*, FCE, Buenos Aires 2003, 90.

<sup>78</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, Capitán Swing, Madrid 2009, 64: «La mentalidad mercantil contenía nada menos que la semilla de una cultura completa (.), y la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado, surgió necesariamente de la estructura esencial de una comunidad humana organizada a través del mercado».

<sup>79</sup> Cosmovisión (*Welt – anschauen – observar*). El término empleado por Polanyi fue introducido por Dilthey en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*: la experiencia vital se fundaría en un cuerpo de principios sociales y culturales. La trama de emociones, vínculos, etc, en un ámbito definido contribuiría a la conformación de la cosmovisión individual.

En la sustitución que denuncia Polanyi, la relación interpersonal violenta sus coordenadas áxicas a expensas de la modulación de la acción como transacción comercial. Un cambio de paradigma se opera en la aproximación al individuo: la acción, en un sistema mercantilista, arroja al ser fuera de sí, lo extravía de sus maniobras eueidéticas, merma la integridad primordial de éste por cuanto su carácter centrífugo lo expone a inherencias que acaban frustrando ciertas posibilidades esenciales (la *ratio subsistendi* preserva al ser en su matricialidad, la ganancia incorpora un factor de accidentalidad transformante-enajenante). Trasfondo: dialéctica hegeliana amo-esclavo como genética social (*temor al hambre del obrero / deseo de ganancia del patrón*)<sup>80</sup>.

El pasaje reseñado de *El sustento del hombre* rebosa tonalidades marxistas:

Hombre  $\cong$  sustancia natural. Tierra  $\cong$  naturaleza. En vez de eso: tierra/trabajo se convierten en mercancías. En la metalepsis conceptual atribuida al mercantilismo, Polanyi parece adoptar de partida una noción marxista de hombre como *ser natural*: la verdadera historia es la historia natural humana en la que se consuma la «conversión de la naturaleza en hombre»<sup>81</sup>. *Entäusserung / veräusserung*: «la ficción mercantil puso el destino del hombre y de la naturaleza en manos de un autómatas que controlaba sus circuitos»<sup>82</sup>.

Alienación económica y sus abscesos institucionales, «la organización de la ciencia, la forma de los asentamientos y aun la estética de la vida privada»<sup>83</sup>, por los mecanismos de regulación mercantil. El simple deseo de ganancia se perfila como catalizador de la participación social. El uso del capital marca la estratificación de la sociedad. La representatividad del móvil como incentivo individual en la producción, la aptitud del fin seleccionado para suplantar al *hombre real*, prenotan el fenómeno de reificación. «Negocio vital de la producción»<sup>84</sup>: el hombre *pone su vida* en el objeto-producto de su actividad. Latente también la convicción de la génesis ideológica, el alumbramiento de ideas, la gestación de representaciones, enlazados con la actividad-comercio material del hombre, como el *lenguaje de la vida real* (la del hombre al que los *ideales* aparecen, según hace notar Polanyi, *distantes y en la sombra*, preteridos, sin influjo en la praxis). La suplencia de la motivación de subsistencia por la de transacción filtra un índice de exterior-

<sup>80</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 65.

<sup>81</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 153.

<sup>82</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 64.

<sup>83</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 67.

<sup>84</sup> KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 65.

rización que eclipsa el *éthos* (deformado, el *éthos* ha dejado de ser «morada o estancia») <sup>85</sup> en una hipocresía táctica.

Signos de postmodernidad que analiza Lipovetsky: legitimación del individualismo hedonista que acaba por sofocar la esperanza de futuro (*hedonismo apático*), instalando al hombre en la inmediatez: «considerarse joven, no forjar al hombre nuevo» <sup>86</sup>. Declive del optimismo científico-técnico por hipertrófica renta negativa de los grandes descubrimientos (sobre-armamento, degradación medio-ambiental, ...). Abandono de las tectrices de la modernidad (revolución, laicismo, vanguardia, ...). Apoteosis (no superación) del consumo en la esfera privada y exacerbación histórica del proceso de personalización que genera «el vacío, la imprecisión existencial en y por la abundancia» de imagos <sup>87</sup>. Proliferación de anfibologías y lógicas fisionadas: diversificación de las posibilidades electivas y supresión de referencias.

El dinamismo antinomial (más que una flexible cohabitación equipotencial de antinomias —«sin contradicción ni postergación» <sup>88</sup>, una diástasis: la postmodernidad, tal como la describe Lipovetsky, envuelve un complejo internamente dominado por bipolos e isomerías) habilita una ética dual, universal y contingente a la vez. Dos signos claves de la postmodernidad: la configuración personal de la cultura («cultura hecha a la medida» <sup>89</sup>) y la ignición de referencias, sabotaje de los valores tradicionales (abolición de «los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad» <sup>90</sup>)... ¿Qué clase de renovada moral del *lógos* cabría frente a la lisis cultural, la logomaquia y el expolio de custodias de la denostada modernidad, demolida en el exutorio de un río limoso que ya no une entre los brazos de su desembocadura gibosas lunas reptantes y lóbulos sésiles por predominio de la ablación marina sobre la acción fluvial <sup>91</sup>?

<sup>85</sup> Heidegger alude al fragmento 119 de Heráclito (*ethos antropo daimon*) en la *Carta sobre el humanismo* (MARTIN HEIDEGGER, *Hitos*, Alanza Editorial, Madrid 2000, 290). ÁNGEL XOLOCOTZI — LUIS TAMAYO, *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Trotta, Madrid 2012, 19: «De acuerdo con la interpretación de Heidegger, el *ethos* del ser humano, su estancia, contiene y preserva el advenimiento del *daimon* (...). Así, el ser humano en cuanto tal mora en la proximidad del *daimon*».

<sup>86</sup> GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2002, 9.

<sup>87</sup> GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, o. c., 10.

<sup>88</sup> GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, o. c., 11.

<sup>89</sup> GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 11.

<sup>90</sup> GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 11.

<sup>91</sup> El delta del Nilo en la descripción de Henri Nonn (*Geografía de los litorales*, Akal, Madrid 1987, 89).

## 6. Conclusión

Los productos psíquico - noético (paradigma dialéctico idealista) o físico – poiético son *espejos que reflejan la naturaleza humana*, asegura Marx, por cuanto objetivan la actividad esencial del hombre, nóesis o poíesis. El *noema* da contenido objetivo al acto intencional noético, tal como el *poiema* objetiva la poíesis, y la sobreposición ontológica de la noosfera como universo eidético (metafenoménico) o la cosificación del *poiema*, su infraposición ontológica como *res* (formas de expropiación del producto de actividad esencial), desnaturalizan la nóesis o la poíesis. Si el sujeto humano se contrajera esencialmente a actividad noética o poiética, la desnaturalización de tales conductos por sobrevaluación óptica o cosificación de sus objetos, que el sujeto asume como propios reconociéndose a sí mismo en ellos, trasluciría la misma heteroposición real del sujeto egomórfico, alterizado, desplazado de su propia esencia natural en otredad (sobrepuesto a sí como super-yo o en infraposición como yo iludiforme), una subjetividad alienada. La superación de la estructura dialéctica de la realidad por simbiogénesis polar (subjetivación noemática de la *res* / objetivación eidética de la poíesis) parte de la entidad de dos polos y entraña el peligro de la alienación que amenaza al sujeto por obvención extrínseca de *érgon* vital-esencial (reificación de *ergonema* / sobredimensión ontológica del ideal que aliena transcendentalmente al *noûs*: alienación noética pseudo-epistémica). Las instancias represora e instintiva del aparato psíquico individual se remodelan como semblanzas colectivas de sendas eras de alienación por cometido epistémico ficticio de faz *ad supra* o por monofacialidad del *noûs*, delineadas en los eidotipos antrópicos *theopoietikón* y *poietikón*.

En la propiedad y usufructo del *poiema*, el sujeto se reconoce esencialmente a sí en asepsia ontológica como potencia productora. La objetivación de la poíesis y autoposición del *zoon poietikón* en el *poiema* puede manejarse como una recodificación materialista de la síntesis dialéctica sujeto – objeto (el *zoon noetón* se apresa a sí en su nooteca, su acervo noemático, o el objeto cognitivo se disuelve en el cognoscente –identidad polar *en/por* el sujeto que fragua el conocimiento absoluto-). La alienación testimonia la obstrucción de la identidad polarizada por reificación objetiva y, en último término, subjetiva (cosificado, el objeto deviene *esse alio quam subiectum*), o por abducción teopoiética, una degradación esencial de la actividad poiética o noética del sujeto (desnaturalizado) por expropiación del producto o bloqueo de la intencionalidad de la nóesis, desprovista de término atingencial.

El objeto reificado se expugna como alteridad huérfana de significado por imposibilidad de conmensuración en él de la poíesis, abstrusa *res alia* respecto al sujeto, que deja de ser el auténtico donador (polaridad subjetiva

activa) de sentido original a su mundo para ser maquinal receptor (polaridad subjetiva pasiva) de soflamas en un teatro predecorado (no hay *tempestat*, todo es apacible, el mapa de significados está trazado... *How beauteous mankind is! O brave new world, that has such people in 't...*)<sup>92</sup>. El sujeto queda confinado en un campo fáctico de significaciones, revocada la potestad ejecutiva sobre él. Ya no es el artífice intelectual de su mundo, el foco significante. Toda una semiótica impostada: el sentido de las cosas, del entorno, le es dado, como un guión cultural del que no puede desviarse. No hay propedéutica sino hipnopedia, conocimiento infundido en una conciencia letárgica y opciones prefijadas para una voluntad sonámbula.

En estado de alienación gnoseológica, el cognoscente es únicamente auditor de la verdad, ésta le es revelada, sólo le resta penetrarla (sobre ideas infusas se erige la ingeniería cognitiva). La *eigensphäre* en la que el yo transcendental se identifica a sí como hipocentro de toda constitución originaria (*revelar lo que ya estaba presente de manera oculta*, según lo entiende Husserl) queda desvitalizada. El salto del *eidós*, lo implícito en el ser autárquico de un individuo que define el plano de la conciencia pura, a la *Lebenswelt*, el mundo de la experiencia transcendental donde tiene lugar la fundamentación de todo conocimiento (el simple fenomenismo cede al *fundamentum* fenoménico), está coartado. Si la intencionalidad se elucida como la peculiaridad de la conciencia de llevar, *en calidad cogito, un cogitatum en sí misma*, la conciencia alienada es portadora de injertos gnoseológicos. El yo alienado ya no es núcleo expelente y gestor originario de la objetividad del mundo, de la comunidad humana, y de su propia inmersión intramundana (...«podemos decir que en la conformación del ego están contenidas todas las constituciones de todos los objetos existentes por él»<sup>93</sup>... y los postulados nouménicos, conscriptos en su idealidad práctica, pues sólo así no desfiguran al yo por alienación supra-egomórfica; el super-yo sería, en esta higiénica descompresión o descongestión ontológica, no un egotipo alienado -patovar egológico- sino una idealización de yo que preside la acción moral), ya no es ese remanente fenomenológico accesible en la reducción transcendental (modo de conciencia en que el objeto es dado como original), sino un simple colector en el que lo específico del *noûs*, cuyas formas de vida actuales «retrotraen a cogitaciones y vivencias»<sup>94</sup>, está pervertido.

<sup>92</sup> Muy recomendables al respecto, célebre novela de Huxley aparte, su colección de ensayos: *Return to Brave New World -1958-*, frecuentes las alusiones a la distopía oceánica que Orwell plantea en *1984*.

<sup>93</sup> EDMUND HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas IV*, FCE, Madrid 1985, 37.

<sup>94</sup> EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1962, 205.

### Bibliografía

- ADORNO, TH., *Negative Dialektik*, Suhrkamp , Frankfurt am M. 1985.
- ALTHUSSER, L., «Le courant souterrain du matérialism de la rencontre», en *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Stock/IMEC, París 1994.
- BALLINEZI, P., *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Franco Angeli, Milán 1984.
- BARATA-MOURA, J., *Ontologias da praxis e idealismo*, Caminho, Lisboa 1986.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959.
- BRECHT, B., *Gesammelte Werke*, Band 17, Suhrkamp , Frankfurt a. M. 1975.
- CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, Oikos-Tau, Barcelona 1969.
- GODELER M., MONOD J., MOULOU N., *Epistemología y marxismo*, Martínez Roca, Barcelona 1974.
- GOULD, C. C., *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, FCE, México 1983.
- HENRY, M., *Marx*, vol. 1, Gallimard, París 1976.
- KORSCH, K., *Karl Marx*, Ariel, Barcelona 1975.
- LUKÁCS, G., *Ontologia dell'essere sociale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971.
- MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach VI*, en *Karl Marx, Thesen über Feuerbach. Notizbuch aus den Jahren 1844-1847*, traducción y prólogo de Carlos Bendaña-Pedroza, Félix Burgos Editor, Bogotá 1981.
- NEGRI, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid 2001.
- NOWAK, L., *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana*, Il Mulino, Bolonia 1977.
- SCHMIDT, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid 1977.
- SCHÜTZ, A., *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires 1976.
- VADÉE, M., *Marx penseur du possible*, L'Hartmann, París 1998.
- ZELENY, J., *Dialéctica y conocimiento*, Cátedra, Madrid 1982.