



REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 30-31 | JUNIO - DICIEMBRE 2016

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Secretario de redacción

Dr. Gerardo de la Fuente

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Ramón Xirau.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

Diciembre de 2016

D.R. © 2016. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, diciembre de 2016. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Elena Trapanese, <i>La España “cóncava” de Ramón Gaya</i>	11
Silvia L. Gil, <i>¿Cómo hacer de la vulnerabilidad una herramienta para el cambio? Apuntes para repensar la democracia y la vida común</i>	25
Virginia López-Domínguez, <i>¿Por qué la arquitectura es música congelada? Schelling, Le Corbusier y Xenakis</i>	39
Hugo Rolando Aquino Cruz, <i>La modernidad y el humanismo jesuita del siglo XVIII: la influencia de John Locke en el tratamiento de la justicia de Francisco Javier Alegre</i>	61
Mario Morales Domínguez, <i>El caso Hegel. Sobre el “Prólogo” a Fenomenología del espíritu</i>	85
Víctor Gerardo Rivas, <i>Del vínculo trascendental entre la modernidad, lo barroco y lo romántico</i>	99
Omar Mejía Vergara, <i>Reflexiones sobre ethos barroco y guadalupanismo</i>	119
Mario Edmundo Chávez Tortolero, <i>El Compendium musicae y la confesión de Descartes</i>	133
Andrea Torres Gaxiola, <i>Técnica y fetichismo. Apuntes sobre el primer libro de El capital</i>	149
José Luis Aguilar Martínez, <i>El Marx del proceso</i>	171

Reseñas y notas

Rebeca Maldonado, <i>El zambranismo en México, a propósito de La palabra compartida</i>	193
---	-----

Abstracts	201
---------------------	-----

El Marx del proceso

José Luis Aguilar Martínez

I

Cuando la historia y el proceso se encontraron, el futuro quedó a merced de un laboratorio porque todo quedó sujeto a transformaciones. Con Polibio la historia se sometía al nacimiento y a la corrupción de las cosas civiles *anaclosis*¹ y con Maquiavelo el nacimiento dependía de los “grandes hombres”² que hacían girar a la historia: sólo había cambios orgánicos en la naturaleza de las cosas y de los hombres, pero cuando aparece el proceso a porfía debe marchar la historia, esto se debe a que se concibe un mimetismo que ha olvidado la independencia de la historia respecto al proceso de las transformaciones. Con crueldad Calasso nos recuerda esta separación.

Entiéndase con esta palabra [proceso] lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche *Nilismus*, Heidegger *Nilismus* y *Meta-physik*, Marx le llamaba *Kapital*, Monsieur Homail llamaba *progres*, Guénon llamaba *régne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen der Kultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trataba también del lento movimiento del *absolute Wissen* descrito por Hegel (“porque el ello debe penetrar y dirigir toda la riqueza de la sustancia”). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio.³

¹ Polibio, *Historias*. Trad. de Manuel Balasch Recort. Madrid, Gredos, 2000, libro VI, 9: 9.

² J. Manuel Bermudo, *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1994, pp. 94 y ss.

³ Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*. Trad. de J. Jordán. Barcelona, Anagrama, 2000, p. 224.

El Marx que presentamos aquí es aquel que estudia y vive las condiciones del proceso no sólo como proceso histórico, sino como proceso de producción, aunque también como proceso de revolución. Así pues, podemos decir que en Marx hay un pluralismo de posturas en torno al proceso que se identifica con la transformación no sólo de cosas-valores, sino del hombre mismo y su sociedad. Este pluralismo es propiciado por un origen que incluso trasciende a su maestro Hegel y que podemos decir que comienza con Kant.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant nos hablará del conocimiento, de su claridad y de la preservación de errores de la razón teórica, sin embargo, todo está puesto para que ésta se subordine a la razón práctica (*Nous praktikós*). El servicio que presenta la razón pura a la razón práctica se refiere precisamente a la conciencia moral, a esa subjetividad que hace posible que la metafísica funde a la moral según su finalidad: “[...] a saber: *que hay que hacer* si la voluntad es libre, si Dios existe y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral”.⁴

Al poner Kant todo conocimiento teórico-científico al servicio de la moral, de pronto, todo desarrollo de la vida humana, desde los tiempos más remotos a que puede llevarnos la prehistoria hasta el presente, adquiere la luz de la primacía de la razón práctica en la historia. Así, dice García Morente, surge:

La razón práctica como un punto de perfección al cual referir la relativa imperfección de la historia haría marchar a los individuos según dos puntos de vista principales: [...] la explicación de la historia, la teoría de la historia, el esfuerzo por dar cuenta de esa ciencia llamada la historia; y, el propósito de poner a la voluntad, la acción, la práctica, la moral, por encima de la teoría y del puro conocimiento.⁵

Filosóficamente el proceso surge cuando se tienen unos ideales de perfección, como el deber, la libertad y Dios que hacen que el pasado se discrimine según el grado de moralidad alcanzado en una sociedad, en Estado o en una cultura. Según estos ideales, la historia podría ser perfectible precisando su orientación: por vía de la voluntad o por vía del estudio de la historia. Kant será precursor de la vía de la voluntad para formalizar la intencionalidad de un

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2004, A801/B829.

⁵ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*. México, Editores Unidos, 2000, p. 253.

sujeto que eleva sus máximas a ley universal o políticamente: elevar la intención de un particular a ley estatal. Hegel, por su parte, lo hará desde la historia al presentarla como historia de la razón, es decir, que la historia universal es un producto de la razón eterna que ha determinado las grandes revoluciones de la historia. Esta convicción y evidencia es un supuesto con respecto a la historia como tal, pero un supuesto que ha sido demostrado en la filosofía mediante el conocimiento especulativo. Dice Hegel: “Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál será el criterio según el cual podamos juzgar si algo es racional o irracional. La razón aprendida en su *determinación es la cosa*. Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras”.⁶

Lo que descubre Hegel consiste en que la verdad histórica, sujeta al tiempo, está dada dialécticamente, pues se pueden rechazar las verdades eternas; separar la metafísica entre forma y sustancia comprendiendo a la forma como parte inseparable de la objetividad espaciotemporal; permitiendo con ello la tarea de conceptualizar el proceso de la naturaleza y de la historia como una totalidad estructurada objetiva e inteligible la cual recibe su lógica interna cuyo método también es llamado por Hegel superación:

La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado—. Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* pueden ser aducidas lexicológicamente como dos significados de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas.⁷

Con la *Aufhebung* se podía estructurar el desenvolvimiento de todo proceso: lógico, natural o espiritual sin necesidad de negar o discriminar sus anteriores momentos si no que debía ser concebido un resultado positivo como un momento más elevado del que había partido.

⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 57.

⁷ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Trad. de R. Mondolfo. México, Solar, 1970, p. 50.

II

Cuando el joven Marx recibe la herencia de la dialéctica tiene que comenzar por el camino trazado por su maestro: una teoría histórica para estudiar al proceso, sólo que paradójicamente se opone desde el punto de partida.

La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple “voluntad”, su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él.⁸

Para Marx, el proceso de la historia debe ser concebido desde la producción de la vida material encontrado en unas relaciones de producción que históricamente condicionan las formas de propiedad y de Estado, es decir, que más que preocuparse por las formas estatales como resultado histórico lo que debe precisar el estudio sobre la historia es encontrar las bases objetivas de la superación.

Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de actividad propia y más tarde como trabas de él, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de relación, cuya cohesión consiste en que la forma anterior de relación, convertida en una traba, es sustituida por otra nueva, más a tono con las fuerzas productivas desarrolladas y, por tanto, con un modo más progresivo de la propia actividad de los individuos, que *à son tour* se convierte de nuevo en una traba y es sustituida, a su vez, por otra. Y, como estas condiciones corresponden en cada fase al desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, tenemos que su historia es, al propio tiempo, la historia de las fuerzas productivas en desarrollo y heredadas por cada nueva generación y, por tanto, la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos.⁹

Las condiciones de la superación debían ser immanentes, por tanto, a la producción material cuyo resultado debía ser el comunismo. “El comunismo

⁸ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Trad. de Wenceslao Roces. Montevideo, E. Pueblo, 1974, p. 387.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

no es para nosotros ni un *estado* que sea necesario crear, ni un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultantes de premisas actualmente existentes".¹⁰

La teoría histórica de Marx, o concepción materialista de la historia, presentaba al proceso idéntico a la historia, sólo que revelaba el problema del límite. Hasta dónde el modo de producción capitalista encontraría por sí mismo las condiciones de superación, si cabían las posibilidades de la voluntad o sólo se destruiría por sí mismo. Inmediatamente, Marx hizo conciencia del límite del proceso subordinándolo a su concepción histórica. Cuando aparecen sus posturas políticas, como son: la conquista de la democracia por parte del proletariado y posteriormente la dictadura del proletariado, Marx tenía que dejar de lado la inmanencia que debía guardar la superación conforme a las relaciones de producción y en vez de apostar por el proceso mismo tuvo que imponer un límite político severo como lo es la dictadura del proletariado que presenta una paradoja: destruir un poder con un poder mayor, pero no sólo eso sino que en esta destrucción *Zerbrechen*¹¹ quería constituir la sociedad desde el poder (como el Moisés de la clase obrera) y no a la inversa: desde la sociedad establecer a la autoridad como constitucionalmente se ha resuelto. Un procedimiento de constitución de sociedad que más bien, dice Kelsen, pertenece a la religión.

[...] la dinámica de la vivencia religiosa sigue una secuencia de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquélla sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas del movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso.¹²

La noción de *Zerbrechen* se alejaría completamente de la superación, pues simplemente se trataría de imponer un límite a un proceso que no parece tener fin. Un proceso de ritmos y frecuencias que en *El capital* (lib. III, caps. XIII-XV) sería analizado para que el sistema de producción capitalista se pudiera medir según una ley de acumulación y ganancia. En sus términos más sucintos, dice Marx, la ley en cuanto tal consiste en:

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ C. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Progreso, 1981, pp. 488-489.

¹² Hans Kelsen, "Dios y el Estado", en *Logos*. Trad. de Jean Jennequin. Madrid, Alianza, 1999, p. 245.

[...] el impulso de acrecentar, de acumular el capital y producir el plusvalor en escala ampliada. Esto es una ley para la producción capitalista, dadas por las constantes revoluciones en los métodos mismos de la producción, la desvalorización del capital existente, vinculada con ella de manera constante, la lucha competitiva generalizada y la necesidad de mejorar la producción y de expandir su escala, sólo como medio de mantenerse y so pena de sucumbir.¹³

La ley en cuanto tal tiene la pretensión de seguir el curso detallado del proceso sujeto a su naturaleza intrínseca: acumulación y ganancia deben condicionarse en cada una de las crisis a las que llega el capital, de ese modo se sabrá que la causa de la ruina *collapse* del capitalismo es en realidad su acumulación que cada vez permite menos la realización del fin, es decir, de la ganancia. Con esta ley social, dice Popper se “[...] supone que ese fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’ que yacen bajo la evolución de la historia. [...] la predicción histórica es el fin principal. [...] la creencia en el destino histórico es pura superstición del curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de métodos racionales”.¹⁴

Si bien la ley en cuanto tal es inmanente a las condiciones del proceso, no obstante, más allá de describir el curso de las crisis económicas pone al límite como una cuestión de acumulación material sin vínculo político, de modo que no se sabrá cuál será la última gran crisis, a menos que proféticamente se decreta. “[...] la profecía histórica y la interpretación de la historia en la que el pasado produce al futuro niega a la razón humana el poder de realizar un mundo más razonable [...] el historicismo sólo puede interpretar el desarrollo social y ayudarlo de varias formas; sin embargo, su tesis es que nadie puede cambiarla”.

Tal vez haya sido Popper el que prestó más atención al desplazamiento que sufrió la concepción materialista de la historia al convertirse en ley social; el que haya anticipado la disociación entre proceso e historia. Si bien la ley en cuanto tal describe la composición de las crisis económicas, no por ello produce al futuro y menos aún al futuro de la sociedad comunista. La ley social como ley de proceso impersonal quiere basar su objetividad en un futuro en el que el incremento del capital fijo hará innecesario al capital variable.

La masa del trabajo vivo empleado siempre disminuye en relación con la masa del trabajo objetivado que aquél pone en movimiento, con los medios de producción productivamente consumidos, entonces

¹³ K. Marx, *El capital*. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2010, t. III, p. 314.

¹⁴ Karl R. Popper, *La miseria del historicismo*. Trad. de Pedro Schwartz Girón. Madrid, Alianza, 1987, p. 13.

también la parte de ese trabajo vivo que está impaga y que se objetiva en plusvalor debe de hallarse en una proporción siempre decreciente con respecto al volumen de valor del capital global empleado. Esta proporción entre la masa de plusvalor y el valor del capital global empleado constituye, empero, la tasa de ganancia, que por consiguiente debe disminuir constantemente.¹⁵

Al no haber plusvalor que apropiar entonces el ciclo económico *Kreislaufprozess* no podrá reproducir el estatus que ha guardado la composición histórica del capitalismo: $[D + MP + FT = M']$.¹⁶ Si es así, entonces el fin último de la ley en cuanto tal conduciría de nuevo a la *Zerbrechen*, sólo que ahora lo económico fundamentaría el límite severo de la dictadura del proletariado, ya que en algún punto de esta composición se produciría el rompimiento. Proceso y límite parecen condicionar a la historia. Sin embargo, lo que ha hecho Marx consiste en orientar al proceso en su límite: primero como proceso revolucionario y luego como proceso capitalista cuya tendencia de valor estaría próxima a cero. En ambas variantes del proceso la historia es concebida como transformación a partir de una ruptura doble: como ruptura política (del poder a la comunidad) y como ruptura económica (disolución de la composición del capital). Lo que hay que advertir sería que ambas variantes del proceso son variantes de la transformación, mas no son el proceso mismo. El proceso para que lo sea necesita una situación, un estatus que sea su condición permanente no importando los ritmos, debe ser una situación sujeta a superación y no meramente un rompimiento. Esta situación inmanente que presenta el proceso capitalista de producción la encontramos en la relación que guarda el trabajo con el capital presentada en la teoría de la plusvalía, allí podemos hallar elementos que nos permitan hablar de la superación en Marx.

III

Volvamos a Hegel para correlacionar esta postura. Políticamente en Hegel la *Aufhebung* tiene que ver con la ruptura con la tradición iusnaturalista: individuo-contrato-*Commonwealth*.¹⁷ Aunque también hay que entender que parte de la superación se encarna en el amor al Estado, a la historia y a la nación. Esto es posible porque Hegel aporta:

¹⁵ K. Marx, *El capital*, t. III, p. 272.

¹⁶ D = dinero; MP = medios de producción, FT = fuerza de trabajo; M = mercancía y M' = mercancía preñada de plusvalor (K. Marx, *El capital*, t. II, p. 31).

¹⁷ Jonathan Arriola, *El liberalismo dialéctico de Hegel: hacia la Aufhebung del liberalismo clásico*. Montevideo, Universidad ORT, 2012, p. 4.

[...] una nueva modalidad de razón que le era completamente desconocida al método del iusnaturalismo, a la razón geométrica de Hobbes o Spinoza o la razón apriorística de Grocio o de Kant, incluso la razón empírico-inductiva como la de Locke, esa modalidad de razón es la dialéctica que termina abordando los problemas no a partir de la simplificación, de la deducción o de la abstracción sino a partir de los movimientos contradictorios que los rigen.¹⁸

Uno de los puntos que caracteriza la superación *Aufhebung* en Hegel consiste en darle objetividad a la subjetividad que venía presentando la teología con Lutero y la filosofía con Descartes. Escribe Hegel:

Por consiguiente, tenemos propiamente dos ideas, la idea subjetiva como saber, y, después, la idea sustancial concreta; y el desarrollo, la perfección de este principio que logra alcanzar la conciencia del pensamiento, constituyen el interés de la filosofía moderna. En ella existen, pues, determinaciones de una especie concreta como en los antiguos; en ella existen las diferencias de pensar y ser, de individualidad y subjetividad, de libertad y necesidad, etcétera. La subjetividad existe en ella por sí, pero se hace idéntica a lo sustancial, a lo concreto, de manera que lo sustancial logre alcanzar el pensamiento. El saber de lo que es libre por sí, éste es el principio de la moderna filosofía.¹⁹

Según Hegel, históricamente los griegos tenían una idea sustancial concreta de modo que nunca desarrollaron la subjetividad, en cambio la modernidad que comienza políticamente con la Revolución francesa tiene la pretensión de fundar el orden desde la pura subjetividad. Muestra de ello es el liberalismo clásico que se caracteriza por

- 1) una concepción igualitaria de todos los hombres, pues se niega a hacer una diferenciación política, legal o moral de los individuos,
- 2) universalista, en la medida en que cree en la unidad de la especie humana, más allá de las fronteras nacionales y, fundamentalmente,
- 3) individualista, ya que le otorga al individuo un lugar que (al menos *a priori*) es inviolable por cualquier colectivo social y 4) defensa de la libertad como principio básico de cualquier arreglo político liberal.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*. Trad. de Eloy Terrón. Madrid, Altamira/Sarpe, 1983, pp. 170-171.

²⁰ J. Arriola, *op. cit.*, p. 6.

En este sentido, Hegel tenía que oponerse a las manías de una subjetividad que ponía al Estado como instrumento al servicio de la libertad subjetiva del individuo. Ya desde la *Fenomenología*, Hegel había advertido, desde la crítica al estoicismo, que no podía darse la libertad racional como lo concebían los estoicos,²¹ sino que la voluntad estaba atravesada por la apetencia que surgía en una relación de reconocimiento que es precisamente lo que no estaba respetando el iusnaturalismo en sus pretensiones apriorísticas.

¿Hacia dónde llevaría la historia a un Estado producto de la subjetividad endulzada en la apetencia? Hacia un atomismo que carece de objetividad. Así pues, Hegel formula la superación *Aufhebung* de la subjetividad del iusnaturalismo dándole objetividad mediante un movimiento *a posteriori* o histórico que ha devenido en el estatus concreto de la sociedad de clases. Para que esto sucediera tenía que romper con la teoría constitucional del contrato que no formaba objetividad, es decir, universalidad.

Puesto que las dos partes contratantes se comportan recíprocamente como dos personas inmediatas, independientes, se deduce: a) el contrato emana del albedrío; b) la voluntad idéntica que llega a ser tal por medio del contrato, es únicamente resultante de dos voluntades y por lo tanto común, pero de ninguna manera es voluntad universal en sí y por sí; c) el objeto del contrato es una cosa singular externa, porque solamente así está sometida al libre albedrío de ser enajenada.²²

La teoría contractualista dejaba ver que entre particulares cualquiera podía renunciar al contrato y adquirir cualquier otra ciudadanía, de modo que para darle eficacia positiva al acto constituyente no era suficiente —como lo decía Rousseau— que el individuo se retire tranquilamente a sus asuntos privados (*pos festum* a la Constitución), sino que habría que otorgarle obligaciones correspondientes a la condición que recién había adquirido como una condición de la unidad política.

El Estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí (en el sistema de la familia y de la

²¹ “Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante” (G. W. F. Hegel, *Fenomenología*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1985, p. 122).

²² G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Trad. de Francisco Messineo. Buenos Aires, Claridad, 1968, § 75.

sociedad civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular espíritu sustancial y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él.²³

Lo característico de la *Aufhebung* de Hegel consiste en que el Estado tiene un basamento objetivo que propicia a la subjetividad o eticidad para que el individuo realice su libertad con las mejores notas de la racionalidad que guarda el Estado como universalidad. Por tanto, podemos decir que Hegel ha eliminado el basamento contractualista del Estado y ha preservado al individualismo en un orden establecido en clases sociales sujeto a regulación jurídica mediante la eficacia positiva de un Estado que no está sujeto a los caprichos de la subjetividad, pero tampoco la individualidad se encuentra a merced de la omnipotencia estatal. En esto consistiría la dialéctica liberal de Hegel: preservar objetividad y subjetividad.²⁴

Por su parte, cuando Marx inicia la crítica en su “Introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel” le exigirá más objetividad a la especulación de su maestro, es decir, que vaya más allá del terruño solar hasta encontrar las condiciones objetivas de la humanidad.

Sólo en Alemania era posible la filosofía del derecho especulativo, este abstracto, exuberante pensamiento del Estado moderno cuya realidad perdura más allá, este más allá puede hallarse también sólo allende el Rin. Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstracto y en donde el hombre real, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y responde a los planes del hombre total, no dividido de un modo imaginario.²⁵

²³ *Ibid.*, § 260.

²⁴ J. Arriola, *op. cit.*, pp. 28 y ss.

²⁵ C. Marx, “Introducción a la filosofía del derecho de Hegel”, en *Filosofía del derecho*, p. 14.

Marx quiere encontrar a ese verdadero sí mismo en la historia (la humanidad) por eso llega al hallazgo de que las condiciones objetivas (que para el caso son las relaciones de producción clasistas) las abstrae el Estado moderno no importando bajo que ropaje especulativo las encubra. Según este hecho, descubre que el grado de subjetividad no afecta en absoluto la objetividad de las relaciones de clase con las que el Estado moderno se constituye. Así pues, en Marx no aparece una superación de la subjetividad con las mismas bases objetivas como lo sería una teoría de Estado que se erigiera con las relaciones de clases existentes como en los casos de Proudhon y Lassalle. Hay más bien el intento por fundamentar otro principio de objetividad no necesariamente con las bases subjetivas que viene desarrollando el liberalismo clásico. Si fuera el caso que defiende ciertos principios del liberalismo simplemente no apareciera el ideal comunista o la dictadura del proletariado. Como en Marx no hay los intentos de una teoría constitucional porque la objetividad tiene su raíz en las diferencias de clase, su menester es que en la objetividad sea eliminada la oposición a la libertad. Esto es precisamente lo que el Estado no le garantiza: que la objetividad de clases sea disuelta. Cuando lo admite, entonces rompe severamente con el proceso y aparece la dictadura que es trascendente a la fundamentación de la objetividad que pretende instaurar para su nueva sociedad.

La pregunta sería, ¿en función de qué se fundamentaría la objetividad? En función de la libertad. Según la sentencia del maestro: la libertad sólo se da en reconocimiento, aun si es motivado por la apetencia. Desde el punto de vista materialista la apetencia sería el contenido de la libertad. El liberalismo resuelve el problema de la apetencia con el instrumento estatal sobre bases clasistas, pero Marx quiere resolver la apetencia disolviendo las relaciones de explotación de modo que no tiene más que disolver las relaciones materiales desde sí mismas, así pues, se presenta un pseudodilema: constituir por sí misma las condiciones objetivas para una nueva sociedad, o en su defecto, tener que apelar a ciertos principios subjetivos de la sociedad actual. Como la apetencia está dada en la relación que mantiene el trabajo con el capital es de esperarse que dependa de su tratamiento: si aparece primero el aspecto subjetivo y luego la objetividad de la relación, o en otro sentido, si aparece primero el derecho y luego lo económico, o viceversa, cualquiera de estas opciones se encuentran tarde que temprano.

Así pues, Marx trata lo objetivo y lo subjetivo desde el punto de vista económico y jurídico hasta llevarla a la contradicción, en donde ambos términos ya no se soportan. En este sentido, podemos hablar de *Aufhebung* en Marx.

Según el punto de partida se puede hablar de procedimiento para tratar la relación que hay entre trabajo y capital, sea que vaya de lo jurídico a lo económico o a la inversa. El procedimiento de ver primero al derecho y luego a la

determinación económica es propuesto originalmente por el iusnaturalismo, que al superar al derecho monarcomaco estableció como punto de partida la figura moderna de la persona *προσωπον*²⁶ o el ser doble. Esta figura de dos caras o doble máscara constituía para el iusnaturalismo el fundamento no sólo del Estado político sino, sobre todo, de las relaciones económicas: “*juris naturale* —dice Hobbes— es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”.²⁷

Positivamente, *the person* dejaba de obligarse por coacción y enajenarse si ella misma no la consintiera: en eso consistía su libertad, su derecho *juris*. Este principio no contradecía jurídicamente la relación económica fundada en *the contrac*, en cuanto que “El valor o el mérito de un hombre es, como en las demás cosas, su *precio*, es decir, lo que se daría por el uso de su fuerza”.²⁸

Jurídicamente sólo bastaba con que *the person* afirmara su libertad, su *juris* mediante el asentimiento de su voluntad, que conforme a derecho se presumía libre de enajenar su persona siempre y cuando no fuera por coacción. Así pues, todas las relaciones de *the person* debían de ser relaciones libres de coacción sobre su libertad. Pero esta figura económicamente representaba un valor, ya no como *person* sino como *forces propers*, así que para Hobbes la ley positiva se abreviaba como *law of exchange* en donde la figura de *the person* era reducido a cosa: sus *forces propers* podían valer como cualquier otra cosa.

La persona podía enajenar sus *forces propers* con su consentimiento a cambio de su precio, de ahí que fuera menester esperar a simple vista que se trata de una relación de trabajo por dinero. Por el lado del dueño del dinero, se afirmaba que él daba dinero sin que mediara ninguna coacción y a cambio recibía fuerza de trabajo. Sin embargo, esto suscitó una cuestión: quién mediaría el precio del trabajo, el Estado que sirve como árbitro en todas las relaciones jurídicas que atraviesan los hombres o la economía con sus propias leyes.

Varias fueron las respuestas, destacándose sobre todo la de los economistas como Smith y Ricardo que consistían en que eran *the laws economics* las que determinarían el precio del trabajo, es decir, la propia naturaleza obrando en el proceso de producción y en el mercado,²⁹ mientras que el Estado sólo debía ser el árbitro impersonal para que la misma relación no se viera rota o se frustrara en su reproducción.

²⁶ Epicteto, *Sentencias*. Madrid, Calpe, 2009, pp. 27-28.

²⁷ T. Hobbes, *Leviatán*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México, FCE, 2004, p. 106.

²⁸ *Ibid.*, p. 70; Marx cita este mismo pasaje en *Salario, precio y ganancia*. Trad. de W. Roces. México, E.C.P, 1985, p. 32.

²⁹ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*. Trad. de Edmundo O’Gorman, selec. e introd. de Eduardo Nicol. México, FCE, 2004, libro v, cap. II, p. 402.

En este sentido, la intención originaria de Marx consistía en otorgarle coherencia a los presupuestos que venían desarrollando estos economistas y que al cabo de su análisis no terminará negando la regulación que el Estado guardaba para vigilar los principios de naturaleza jurídica y normar en sus diferentes poderes las necesidades de la producción capitalista (*El capital*, I, VIII). Sólo añade que la relación que hay entre el trabajo y el dinero se basaba en una extracción de plusvalía.

Lo característico del modo de producción capitalista —dice Marx en el libro II de *El capital*— no sólo radica en que el dinero compre fuerza de trabajo y la reduzca a cosa sino que la actividad humana en su intercambio con el dinero no tiene nunca la misma equivalencia y no por la naturaleza del dinero sino que el mismo intercambio social se da fundamentalmente en una relación clasista de explotación.³⁰

El autor de *Leviatán* no estaba equivocado, el precio de una persona es el uso de su fuerza, lo único que le faltó fue matematizarlo, es decir, que es el tiempo necesario (24, 12, 1 hora o 1 día, 7, 15 y hasta 1 mes) el que determina el precio del trabajo, pero esto no era una consecuencia del trabajo en sí, sino que era una determinación de una relación mercantil, de una relación más antigua, de un concreto desarrollado como lo era el intercambio de equivalentes. Así pues, en su análisis de la relación del trabajo con el capital, Marx invierte la situación jurídica de esta relación para ser tratada económicamente. En primer lugar, lo que establece Marx es una distinción que hay en el mismo proceso de producción:

Si comparamos, ahora, el proceso de formación de valor y el proceso de valorización, veremos que este último no es otra cosa que el primero prolongado más allá de cierto punto. Si el proceso de formación del valor alcanza únicamente al punto en que con un nuevo equivalente se reemplaza el valor de la fuerza de trabajo pagado por el capital, estaremos ante un proceso simple de formación del valor. Si ese proceso se prolonga más allá de ese punto, se convierte en proceso de valorización.³¹

Existe una diferenciación de análisis entre proceso de formación de valor y proceso de valorización. Si se analiza el primero aparece, como dice Adam Smith, la multiplicidad de los trabajos que se incorporan al proceso productivo.

³⁰ K. Marx, *El capital*, t. II, pp. 35-38.

³¹ *Ibid.*, libro I, p. 236.

En primer lugar, no habrá quien dude que los salarios del trabajo varían según la facilidad o la dificultad, limpieza o suciedad, honradez o bajeza del empleo [...] Segundo lugar, varían los salarios del trabajo por la facilidad, o la dificultad, y más o menos coste en el aprendizaje de un oficio. [...] En tercer lugar, varían los salarios del trabajo por la constancia o la inconstancia del empleo. [...] En cuarto lugar, varían los salarios del trabajo según la mayor o menor confianza que en los operarios se deposita [...] En quinto lugar, varían los salarios del trabajo en sus diferentes empleo según la probabilidad del éxito, malo o bueno, que puede tener el ejercicio.³²

Hegel ya había advertido que la economía propuso fundamentar económicamente la noción jurídica de propiedad y posesión al asumirla en un contrato: “en sus aspectos sustancial y externo, se cambia [con] voluntad común, como concordancia, [...] la realización de la misma mediante la prestación”.³³ No importaba qué se cambiara en la composición del valor si era la pericia, limpieza o suciedad, honradez o bajeza del empleo; se asumía que se pagaba por esa posesión alquilada por un tiempo determinado, al final la suma total de valor se veía reflejada en el valor de la mercancía que era la cantidad de trabajo socialmente invertido. De este modo, era menester del capitalista asegurar ese alquiler. Al respecto dice Marx:

Dicha fuerza habrá de emplearse en el nivel medio acostumbrado de esfuerzo, con el grado de intensidad socialmente usual. El capitalista vela escrupulosamente por ello, así como por que no se desperdicie tiempo alguno sin trabajar. Ha comprado la fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo: no quiere que se lo robe. Por último —y para ello este señor tiene su propio *code pénal*—, no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de materia prima y medios de trabajo, porque el material o los medios de trabajo desperdiciados representan cantidades de trabajo objetivado gastadas de manera superflua, y que por consiguiente no cuentan ni entran en el producto de la formación de valor.³⁴

Con esta situación, la economía clásica aseguraba no sólo el concepto de propiedad sino el de posesión de la fuerza de trabajo en función del valor de la mercancía. La fuerza de trabajo también debía considerarse como mer-

³² A. Smith, *Riqueza de las naciones*. México, Cultura, Ciencia y Tecnología, 1976, pp. 107-113.

³³ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 78.

³⁴ K. Marx, *El capital*, t. I, pp. 237-238.

cancia cuyos principios debían ajustarse al intercambio de equivalentes, sólo que allí las cosas ya no encajaban, ya que:

Este valor constituye el excedente del valor del producto por encima de sus partes componentes que son debidas a los medios de producción. Es el único valor original que surge dentro de ese proceso, la única parte del valor del producto que ha sido producida por el proceso mismo. Sin duda, ese valor sólo reemplaza el dinero adelantado por el capitalista al comprar la fuerza de trabajo, y gastado en medios de subsistencia por el obrero mismo. Con relación a los 3 chelines gastados, el nuevo valor de 3 chelines aparece únicamente como reproducción. Pero se lo ha reproducido efectivamente, no sólo, como ocurría con el valor de los medios de producción, en apariencia. La sustitución de un valor por otro es mediada aquí por una nueva creación de valor.³⁵

Lo que Marx descubre en esta relación, es que el capitalista paga —conforme al proceso de formación de valor— el valor de cambio por el uso de la fuerza de trabajo, mas no por la creación de valor: una determinación donde lo objetivo domina sobre lo subjetivo. Si lo subjetivo se enuncia como derecho, cómo puede dirimirse semejante conflicto, ya que ambos —capitalista y obrero— apelarían a derecho.

La mercancía que te he vendido se distingue del populacho de las demás mercancías en que su uso genera valor, y valor mayor del que ella misma cuesta. Por eso la compraste. Lo que desde tu punto de vista aparece como valorización de capital, es desde el mío gasto excedentario de fuerza de trabajo. En la plaza del mercado, tú y yo sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías.³⁶

Es importante señalar que Marx no presenta el conflicto entre las autoconciencias como un conflicto de reconocimiento que tiene las mismas bases objetivas como en el caso de Hegel, es decir, sobre las bases de reproducción material que se dan entre superioridad e inferioridad, sino que ambas autoconciencias modernas apelan a derecho y esta apelación suprime la inferioridad formal:

Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la

³⁵ *Ibid.*, p. 251.

³⁶ *Ibid.*, pp. 280-281.

jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una antinomia: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la fuerza. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera.³⁷

Hay que ver cómo resuelve Marx esta antinomia. Si uno se inclina conforme al proceso de formación de valor es de esperarse que aparezca una lucha de clases para reducir los límites de la jornada laboral, pero si se opta conforme al proceso de valorización se tiene que declarar que la relación del trabajo con el capital constituye un robo, pues no se trata de limitar los excesos de la extensión de la jornada laboral como una consecuencia del derecho, sino eliminar la barrera histórica que los ocasiona. La primera opción sólo mediría los ritmos del trabajo pago y formará parte de la ley en cuanto tal, la segunda opción es más compleja porque se trata de una situación de disolución de la barrera y entonces puede aparecer la dictadura que termina alejándose de las relaciones reales. “[...] hemos considerado el afán de prolongar la jornada laboral, la voracidad canibalesca de *plustrabajo*, en un dominio [...] [de] exacciones monstruosas [...] por las crueldades de los españoles contra los indios americanos [ahora se] han sujetado por fin el capital a la cadena de la reglamentación legal”.³⁸

Si Marx se esfuerza por demostrar que el uso de la fuerza de trabajo está reglamentado por el Estado, por qué, pues, declarar que desde ahora esta situación constituye una barrera que históricamente debe ser derribada, si siempre ha existido en la historia el abuso del trabajo excedente.

El capital no ha inventado el *plustrabajo*. Dondequiera que una parte de la sociedad ejerce el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, se ve obligado a añadir al tiempo de trabajo necesario para su propia subsistencia tiempo de trabajo excedentario y producir así los medios de subsistencia para el propietario de los medios de producción, ya sea ese propietario un aristócrata ateniense, el teócrata etrusco, un *civis romanus* [ciudadano romano], el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo valaco, el terrateniente moderno o el capitalista.³⁹

³⁷ *Ibid.*, p. 282.

³⁸ *Ibid.*, p. 292.

³⁹ *Ibid.*, p. 282.

Simplemente podría decirse: porque hay derechos, hay una subjetividad que formalmente apela a la libertad. Pero Marx no realiza este movimiento, que va desde la subjetividad a la objetividad, sino que descubre que la barrera del trabajo pago limita los derechos a la libre apropiación.

El quid no está en que el capitalista emplee más tiempo de trabajo del que existe en el producto, sino en que intercambia nuevamente el tiempo de *plustrabajo* —que no le cuesta nada— por tiempo de trabajo necesario; o sea, justamente, que emplea todo el tiempo de trabajo consumido en el producto, cuando sólo ha pagado parte de ese trabajo. [... no es] control sobre el trabajo ajeno [...] sino que es el poder de apropiarse de trabajo ajeno *sin intercambio, sin equivalente* pero con la apariencia del intercambio.⁴⁰

Por tanto, es la naturaleza del trabajo asalariado la que consiste en que subjetivamente se da libremente, pero objetivamente es inequivalente. Romper con esta barrera objetiva significa declarar esta situación no solamente injusta, sino sujeta a una determinación de poder impulsada desde la objetividad. Situación que estuvo vedada para la *Aufhebung* de Hegel, apuntada desde la *fenomenología*, ya que al presentar una relación objetiva que establece inferioridad desde un punto de vista histórico termina conciliando al proceso, como más tarde lo haría con el ascenso histórico de la burguesía reflejado en su *Filosofía del derecho* y que propiciaría la crítica de Marx. Volvamos a la barrera:

¿Qué es una jornada laboral? ¿Durante qué espacio de tiempo el capital tiene derecho a consumir la fuerza de trabajo cuyo valor diario ha pagado? ¿Hasta qué punto se puede *prolongar* la jornada laboral más allá del tiempo de trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo misma? A estas preguntas, como hemos visto, responde el capital: la jornada laboral comprende diariamente 24 horas completas, deduciendo las pocas horas de descanso sin las cuales la fuerza de trabajo rehúsa absolutamente la prestación de nuevos servicios. Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital.⁴¹

⁴⁰ K. Marx, *Grundrisse*. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2007, II, p. 44.

⁴¹ K. Marx, *El capital*, t. I, pp. 318-319.

Lo característico de Marx, insistimos, consiste en que ve en la objetividad los límites a la subjetividad que venía pregonando la modernidad. Sin embargo, la subjetividad de la modernidad no admite inferioridad: admite sólo derecho, por eso, por paradójico que suene la apelación de Marx al robo del trabajo no pago, que si bien es una determinación histórica que descubre en el proceso de valorización, hace pasar la apropiación del trabajo ajeno (*sin intercambio, sin equivalente*) como apariencia de intercambio y no obstante su resultado es de derecho.

Según nuestro punto de vista, esto sería lo importante para superar la antinomia: como Marx no acepta en definitiva la regulación jurídico-estatal de los ritmos del salario nos encontramos ante una situación de creación de derecho a partir de un hecho económico que lo ha motivado. El problema es que esta situación se ve reflejada en las crisis económicas y entonces se convierte en teoría histórica o en su defecto, que en la crisis económica surja la necesidad de un poder que realice la superación como es el caso de la dictadura del proletariado. Para salvar la situación creemos que lo importante consiste en que Marx no está pensando la creación de derecho como creación de Estado, es decir, no está apelando a una teoría constitucional sino que apunta a la creación de nuevas relaciones de apropiación que el contractualismo económico obstaculiza, que presenta como barrera la manera de apropiarse del tiempo de trabajo con la forma de una apariencia de un intercambio de equivalentes.

Con esto no queremos decir que este tratamiento se asemeje a la operación dialéctica que realiza Hegel para criticar al contractualismo político, hay diferencias específicas que detallan la originalidad de Marx, sólo podemos sugerir, tras esta interpretación, que la *Aufhebung* en Marx se da desde la objetividad hacia la subjetividad pero que se presenta como una situación de creación de derecho que es, al mismo tiempo, la creación de una sociedad que propiciaría —según Marx— la universalidad del individuo que ha anulado la existencia de clases sociales. A este movimiento también lo podemos caracterizar como una situación motivada por derecho hacia una determinación de naturaleza *ad specie* económica.

Pareciera paradójica esta afirmación, sobre todo, si hemos dicho que Marx parte de la objetividad hacia la subjetividad, sin embargo, la contradicción objetiva es la que descubre que la apropiación del trabajo ajeno se hace pasar (*sin intercambio, sin equivalente*) como apariencia de intercambio, de modo que es ella la que revela el contenido de derecho y la que motiva la nueva naturaleza económica de la sociedad que acaba de surgir y cuya expresión de vida, hay que decir, se desconoce por completo. Podemos decir que este movimiento dialéctico niega una teoría constitucional aunque paradójicamente puede ser visto como una filosofía del derecho sin Estado donde aparece la transformación desnuda.

Lo que engendra dialécticamente la teoría de la plusvalía consiste en condicionar al proceso capitalista aun si éste no concibe sus condiciones de disolución, esto se debe a que Marx ha concebido al proceso de producción capitalista en una lógica que el proceso mismo no puede evadir, una crítica en la que el proceso capitalista es objetivado en su barrera. Aunque la historia marche por su camino, el proceso presenta la solución de la transformación como una solución que la modernidad ha inventado para hacer historia.

Consideraciones finales

En consecuencia, de las cuatro propuestas que Marx formula en torno al proceso: *a)* como teoría histórica, *b)* como límite severo en cuanto dictadura, *c)* como ley social que mide acumulación y ganancia y *d)* como teoría de la plusvalía, podemos decir que esta última es la más consecuente con la racionalidad del proceso, es decir, con la situación concreta *verita effectuale* que guarda permanentemente el proceso no importando a donde vaya éste y menos aún a donde vaya la historia. Por eso podemos decir que la dialéctica presenta críticamente una solución al proceso y no como el resto de las fórmulas que se presentan como solución de la historia cuando no lo son. Por tanto, la dialéctica termina poniendo orden al pluralismo de soluciones sobre el proceso capitalista que presenta Marx, sobre todo, si se considera una *Aufhebung* como superación del contractualismo económico para acabar con la relación del trabajo con el capital.

La teoría de la plusvalía presenta una *Aufhebung* al contractualismo económico, a la relación que guarda el trabajo con el capital, sin embargo, presenta el problema de la fundamentación de la propiedad y la apropiación como un asunto perteneciente al derecho y a los poderes latentes que guarda el dinero para fincar una nueva relación en la producción social. Ante este problema vemos que su tratamiento estaría más cercano a una filosofía del derecho en vez de presentarlo como filosofía de la historia en el que se confunde la problemática con el devenir.

En el absolutismo, el enfrentamiento más profundo radicaba entre poder y derecho, y con la evolución del Estado burgués sólo podía caber el derecho, sin embargo, Marx descubre que no es del todo así, que el derecho encuentra un obstáculo histórico con el dinero. El enfrentamiento absoluto de todas las determinaciones individuales se encuentra modernamente entre derecho y dinero, cuya expresión de sujeción aún guardan las relaciones de producción capitalistas que hacen que dicho enfrentamiento ya no se soporta declarando un nuevo procedimiento de derecho que funde una nueva relación de producción económica con el dinero. A este vituperio lo han seguido ríos

de tinta que se oponen a las aspiraciones de un individuo moderno que sólo obedece a derecho y no a sujeción, cualquiera que sea su disfraz, si lo hace en forma de chantaje o con los criterios de la ambición. En el supuesto de que se halle implícita una filosofía de derechos en Marx podemos decir que derecho y ambición por fin se ven las caras sin tapujos para trazar una nueva relación económica.