

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

DIALÉCTICA, TOTALIDAD Y CONTRADICCIÓN

HEGEL Y EL MARXISMO

Tesis para optar al grado académico de Magíster en
Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política

Alumno:

Christián Eduardo Matamoros Fernández

Profesor: Carlos Ruiz Schneider

Santiago de Chile 2008

Dedicatoria . .	4
Introducción . .	5
Capítulo I. La filosofía actual en su coqueteo con el «perro muerto» . .	12
Acerca de la falsedad . .	27
Ruptura marxista con Hegel . .	28
Capítulo II. La Totalidad. Marx y la dialéctica . .	32
Superación sujeto-objeto. . .	48
Mediación . .	49
Totalidad falsa . .	51
Capítulo III. La contradicción. Materialismo e Historia. . .	57
¿Contradicción universal (absoluta) o histórica? . .	67
Conclusión . .	74
Bibliografía . .	79

Dedicatoria

Dedicado a la crítica y comprensión de la banda de los cuatro

Introducción

“Hay que dejar de nadar —ya la palabra suena ignominiosamente— con la corriente principal de la actual filosofía” T.W. Adorno, Dialéctica negativa.

Las reflexiones que dieron origen a esta tesis comenzaron a elaborarse cuando caían los primeros misiles israelíes sobre Jordania (2006). Mientras se llevaron a cabo los estudios para esta tesis se avanzó considerablemente en la construcción del muro de separación entre EE.UU. y México, al mismo tiempo que se concluyó el muro que separa importantes zonas bajo dominio israelí de las poblaciones palestinas. Cuando esta tesis vea la luz de la imprenta, los Estados Unidos no habrán abandonado aún su campaña imperialista en Irak; en Francia se avanzará ágilmente en políticas racistas de inmigración de la mano de una fuerte precarización del trabajo y en Chile nuevas leyes educacionales tenderán a mantener las contradicciones entre distintos sectores sociales. Quien quiera considerar que el mundo se presenta como un espacio global que permite el libre desplazamiento, en que se dan cabida completamente a las diferencias, sabrá, al leer este escrito, que aún existen posiciones que no se dejan llevar por las nuevas modas intelectuales ni tampoco que olviden que al negar teóricamente las contradicciones concretas lo que se está haciendo es producir una visión unilateral, una visión que nace como producto de que dicha reflexión se encuentra circunscrita en el interior de las zonas protegidas (si no fuera así se tendría una falsa conciencia) y que si el centro estuviera en todas partes —eliminando su distanciamiento con la periferia, pasando a ser una y la misma cosa— no existiría la necesidad de proteger ciertas áreas específicas del mundo, de las cuales una gran mayoría sigue quedando excluido.

La problemáticas sociales de la actualidad, donde el olvido de la dialéctica requiere una imperiosa necesidad de volver a ella, se presentan en la ya casi perpetua escisión del hombre con respecto a su verdadera esencia. La permanencia de la enajenación en la sociedad capitalista impide llevar a cabo un análisis que no se enfrente a su forma alienada, no percatarse de esto es glorificar lo falso haciendo pasar gato por liebre. Sin embargo, es a partir de la constatación de aquello falso que hay en la realidad donde se encuentra la praxis creadora que permite superar su forma alienada.

El objetivo primordial de esta tesis fue realizar una revaloración del pensamiento dialéctico que sirva como fruto para la puesta en práctica de una filosofía política. Al intentar volver a poner en el tapete la *cuestión de la dialéctica* se intentó desarrollar una línea de investigación que siguiera principalmente a dos pensadores del siglo XX que han reflexionado sobre el tema: Adorno y Lukács¹. Sin embargo en ningún momento se intentó hacer un estudio comparativo sobre la relación entre ellos, ni tampoco una monografía sobre estos dos autores. Se utilizaron sus investigaciones en cuanto presentaban puntos de interés para un desarrollo de la dialéctica que no estuviera anclado meramente en el siglo XIX. Sin embargo al desarrollar sus importantes avances en relación principalmente

¹ Tómese como ejemplo el caso de Lukács, para quien los problemas de la dialéctica ocupan un lugar central en su pensamiento. Ya en el título de dos de sus principales obras filosóficas se aprecia esta importancia: *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, y *El joven Hegel. Sobre las relaciones entre Dialéctica y Economía*. Junto a eso uno de sus más importantes ensayos filosóficos se titula *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* (Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista). Al mismo tiempo en *El Asalto a la razón* contrasta el “irracionalismo” con la “racionalidad dialéctica”.

con la dialéctica hegeliana, la tesis debió dirigir sus perspectivas irremediabilmente a la figura de Marx, por ser este pensador quien presentó una visión de la dialéctica que intenta superar al materialismo ingenuo y al idealismo subjetivo. Es a Marx donde Adorno y Lukács recurren para superar a Hegel, es por eso que a él debió recurrir este escrito cuando intentó no volver a glorificar a Hegel cuando lo que se intentaba era superarlo hegelianamente.

En esta tesis irá de manera implícita una concepción de la filosofía, fundamental en Marx y otros marxistas como Lenin y Gramsci, a saber, que la filosofía es fundamentalmente *política*. No porque se lleve arbitrariamente a la filosofía hacia un área ajena, sino porque se entiende que con la acción política la filosofía resuelve la problemática de la escisión entre concepto y realidad y al mismo tiempo desaparecerá como filosofía pura, “al realizar la filosofía, ésta se suprime” (como saber meramente teórico). Ahora bien, esto no quiere decir que se intentará mostrar toda esta problemática desde una perspectiva que sobrevalore dogmáticamente el ámbito político (llevándolo casi a un tecnicismo), subyugando a la problemática filosófica, de eso el marxismo vulgar del stalinismo ya dio suficientes muestras, y precisamente será contra esa tradición la que esta tesis deberá enfrentarse, principalmente porque fue el tratamiento dado en la URSS a los denominados materialismo histórico y materialismo dialéctico —ejemplificado en lo que se llamó el Diamat— lo que tanto deslegitimó a la dialéctica, entendida reaccionariamente como una justificación ideológica de la dominación.

Al centrarnos en el desarrollo de la dialéctica dado por Marx y por algunos de sus intérpretes (en especial de aquellos llamados por Perry Anderson como los representantes del “marxismo occidental”²) se intentará seguir la interpretación que concibe que “la teoría política de Marx aparece en él como solución de un problema filosófico y que, sin ello, no es plenamente comprensible”³, y además de que “el propósito marxista se inscribe en la tradición filosófica contemporánea que intentó traducir en términos de mediación racional lo que Kant (a juicio del idealismo postkantiano) habría dejado sin resolver: la oscura relación entre el fenómeno y la cosa en sí”⁴. Es precisamente por este motivo que la dialéctica adquirirá un estatuto superlativo, al señalar que el problema de la dualidad de la filosofía moderna no es una cuestión meramente metodológica ni tampoco especulativa, sino que es al mismo tiempo de índole práctica, al igual que su superación. La perspectiva trazada en este escrito en relación a lo que es el marxismo se presenta como un intento de poner en la discusión los fundamentos teóricos de la teoría dialéctica contribuyendo a la desmitificación de sus tendencias dogmáticas y mecanicistas que circundan al marxismo oficial.

Sin embargo, arriesgado es volver a levantar un pensamiento dialéctico a partir de Marx y de su relación con Hegel, más aún en una época donde a tales intentos se les trata de una manera fragmentada y sin continuidad. La crítica al materialismo vulgar es pan de cada día, pero no termina en un materialismo dialéctico sino en una carencia de materialismo⁵. Marx —y la tradición del marxismo occidental— al insistir en la radical diferencia entre el materialismo dialéctico y el materialismo vulgar llevan directamente al primero “al terreno filosófico, mientras que los escauceos del materialismo vulgar se quedaban, dogmáticos,

² Cfr. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979. Mantengo la clasificación de “marxismo occidental” dada por Anderson debido al consenso que provoca, sin embargo es necesario remarcar que en ella se aglutinan a pensadores tan disímiles como Lukács y Althusser y se deja a fuera a otros tanto o más importantes como Karel Kosik.

³ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990, p. 231.

⁴ Jorge Eugenio Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983, p. 239.

⁵ Estoy pensando principalmente en textos como los *Espectros de Marx* de Jacques Derrida.

más acá de la filosofía”⁶. Así, esta dialéctica se transforma en crítica del idealismo (carente de praxis), por una parte, y de la glorificación de lo existente, por otra.

Decíamos que es arriesgado volver a poner en pie la influencia de Hegel sobre Marx y siquiera volver a mencionar al primero cuando hoy, por solo tomar un caso, vemos que existe una fuerte presencia de una revaloración de la filosofía de Spinoza⁷ (de una parte de ella, claro ésta, nadie defiende por ejemplo la sistematicidad de su filosofía), saltándose la crítica de Hegel respecto a éste. Al mismo tiempo, es casi algo incuestionable la consideración de la dialéctica como solamente un método de Hegel, que se podría adoptar o no. En este caso, lo que se intenta saltar es la “inversión” que realiza Marx.

De la mano de la situación de la filosofía contemporánea y de la revaloración de una parte del sistema spinoziano surge una importante problemática que es la de la cuestión del “sistema”. Es sabido que un sistema debe aceptarse totalmente o rechazarse completamente, se está de acuerdo con sus premisas y desde ahí con sus conclusiones o si, por el contrario, se rechazan las premisas obviamente se rechaza todo lo demás⁸. La actual revaloración de Spinoza libra dicha dificultad no tratando su filosofía como un sistema (*more geometricum demonstrata*), sino que tomando una parte de ésta y ocultando esa otra parte totalizante y que menoscaba al sujeto circunscribiéndolo sólo a una función mecánica dentro del desenvolvimiento de la *causa sui*. Esta recepción de Spinoza está en estricta deuda con la recepción que Marx hace de Hegel (puesto que Marx invierte a Hegel, pero no reproduciendo su sistema invertido) y que aquí será defendida. En este sentido llama la atención el rechazo sistemático que la filosofía contemporánea hace del mismo Hegel y de la dialéctica.

Marx realiza una superación de la filosofía hegeliana que no se propone reproducir el sistema hegeliano volcándolo ahora sobre la empiria así como antes se fundaba en las categorías abstractas del sistema. El pensamiento de Marx no es un sistema que conciba una identidad que elimine las contradicciones. En ese sentido podría considerarse que Hegel no llevó la dialéctica hasta su extremo o, mejor dicho, no fue un dialéctico consecuente, pues como dice Marcuse “la dialéctica surgió desde el punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones”⁹, por lo tanto si se concibe se puede alcanzar una unidad absoluta (el Estado hegeliano) se debería echar por la borda el desarrollo del sistema puesto que las contradicciones serían sólo apariencias con respecto a la unidad de la esencia. Es en este sentido donde recordamos que a pesar del impecable Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel fue muy influenciado por su ex-amigo Schelling.

⁶ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p. 198.

⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984. Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993. Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

⁸ El rechazo del sistema moderno clásico es representado por la “Teoría Crítica” la cual precisamente por comprobar el carácter netamente instrumental en el que ha devenido la razón moderna pone en cuestión a la *teoría* misma (en este caso es vital el desarrollo del concepto de *ideología* dado por Marx). La teoría en el siglo XX aún siguió, y acaso hoy no, siendo considerada como algo en sí mismo. Husserl define la teoría como “el sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general” (Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p.89. Citado en Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 25).

⁹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, p. 41.

Sin embargo la recepción de Hegel por parte de Marx no surgió como un intento de llenar una carencia teórica, una nube abstracta sin relación alguna con la realidad. Por lo mismo, no es azaroso tampoco que Lenin —aquel político menospreciado y reducido dogmáticamente por la academia al rango de un mercader— haya dedicado tanta atención al estudio de la dialéctica durante la primera guerra mundial, periodo en el que las contradicciones del capitalismo se agudizaron al máximo.

A pesar de que en esta tesis se pondrá el acento de la dialéctica a partir de la relación Hegel-Marx, sería irresponsable señalar que todo lo que precedió a Hegel corresponde a una filosofía carente de dialéctica o con una comprensión básica y pre-moderna de ésta. Sin duda fue Fichte quien sentó las bases de la dialéctica moderna como leyes básicas del desarrollo de la realidad y del pensamiento¹⁰. En ella es el sujeto humano quien se presenta como ex-ponente de la misma. En esa época (*Wissenschaftslehre*, 1794) Hegel era muy joven y permanecía en los problemas religiosos del *Stift*, mientras que Fichte ya había desarrollado sistemáticamente una dialéctica sintética y ternaria, más aún, utilizando los conceptos de tesis-antítesis-síntesis. En ella se produce una determinación recíproca entre sujeto y objeto lo que significa un paso importante en la superación de la unilateralidad. Dicha determinación recíproca se desenvuelve en un movimiento en que el yo es puesto como la totalidad concreta guiada por el principio universal de la acción¹¹. Sin embargo reducir la dialéctica hegeliana a la fichteana es un análisis simple y superficial. En Hegel es de vital importancia la *Aufhebung* con la cual se produce la superación (asunción) de la alienación que provoca la antítesis, mientras que en Fichte la antítesis es un elemento que está en todo momento presente ya que no sólo es real sino al mismo tiempo causal (el no-yo es causa de la limitación del yo), por lo tanto nunca se superaría dicha antítesis. Esto es nada más que una consecuencia de que en Fichte el Absoluto se halla fuera de la dialéctica, ya que se encuentra separado por una suerte de *hiato per irrationalis* que no le permite manifestarse. En términos hegelianos esto no es nada más que una unilateralidad de concebir el Absoluto como separado (mala infinitud), como una cosa distinta del movimiento efectivo de la realidad, que para Fichte sólo es propio de la finitud. Es así que si bien Fichte es el fundador de la dialéctica moderna, por lo tanto en ningún caso se puede considerar en el mismo saco que los dialécticos pre-hegelianos, debido a que sentó las bases que recogería el mismo Hegel, es también necesario destacar que la dialéctica fichteana no es la misma de Hegel, sino que pareciera ser un desarrollo menor de ésta. Los críticos de Hegel siempre rescatan la opinión un tanto soberbia en que éste le atribuye a Fichte solamente el mérito de ser “el vagón del idealismo subjetivo” mientras que él sería el del “idealismo absoluto”. Pero estos críticos no reparan, o quizá esconden, otro calificativo menos soberbio pero más denunciador y más clarificador con respecto a Fichte, al decir que su filosofía es “el acabamiento y, principalmente, una exposición más consecuente de

¹⁰ En la segunda mitad del siglo XX numerosos autores intentaron poner al descubierto las supuestas usurpaciones de las cuales Hegel era autor respecto a la filosofía de Fichte (Cfr. Alexis Philonenko, *Fichte*, en *Historia de la filosofía*, vol. 7: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1977). En ellas siempre se destacó con correcta justicia el importantísimo papel que cumple la dialéctica en el sistema hegeliano; empero, no se hizo justicia con respecto a esta dialéctica hegeliana, la cual tiene importantes diferencias —vitales para la recepción que hará de ella el marxismo—, con respecto a la fichteana. En este sentido la puesta en descubierto de la influencia de Fichte fue injusta con Hegel.

¹¹ Cfr. Mi tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, *El primado de la acción como forma de asegurar la libertad en Fichte*, PUCV, Valparaíso, 2004. Allí intento la interpretación (y no la exégesis escolástica) de leer a Fichte de manera materialista, poniendo el acento en el concepto de acción. Otras lecturas que guiaron esa interpretación fueron las obras de Reinhard Lauth (la mayoría no traducida) y las de José Luis Villacañas que en ocasiones pecan de kantismo, pero cumplen con creces con entregar una lectura original y minuciosa.

la filosofía kantiana”¹². Ser la terminación y, aún más, ser el kantismo consecuente no es ningún sentido un desprecio cuando los que se proclaman sus enterradores *deben* lidiar con sus mismos “problemas”.

No solo la amnesia de Hegel, sino además un enemigo interno limita también los desarrollos de los análisis dialécticos realizados por Marx. Ese enemigo son los autoproclamados herederos de Marx, miembros de una burocracia que desde Moscú dictaban cuales eran los dogmas filosóficos a seguir quienes quisieran hablar del pensamiento de Marx. Esta burocracia elaboró el llamado Diamat, suerte de sigla que reduce a una versión oficial el pensamiento dialéctico y materialista, de la misma manera como los *manuales de economía política* de la URSS lo hacía con *El Capital*, suplantando la crítica de la economía política por una administración de mercado. Lo que sucedió en el marxismo soviético fue que la dialéctica se puso en reserva, bloqueándose y haciéndose estéril para poder justificar y proteger a un régimen, o a una etapa, que dialécticamente no es más que un estadio que el movimiento de la historia debe superar. En el marxismo soviético, la dialéctica dejó de ser un modo de pensamiento crítico, perdió esa característica que Marx consideraba *sine qua non* a ella, al de ser “crítica y revolucionaria por esencia” para convertirse en una *Weltanschauung* universal y homogenizadora, en un método total provisto de reglas y principios rigurosamente establecidos. Esta suplantación de la dialéctica la ha carcomido aún más de lo que ha hecho cualquier revisión o intento de escapar de ella¹³. Desde ese momento la dialéctica se transforma en algo molesto para los viejos del Partido y es convertida en un método general, igualándola a la lógica formal. Desde allí que surgen las teorías de la revolución por etapas (influencia de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels) en las cuales la dialéctica es algo petrificado y el proceso histórico es algo natural y las leyes objetivas están por sobre los individuos. Muy por el contrario, en lo que sigue se intentará rescatar a partir de una tradición olvidada lo que es el componente innovador y creativo inmanente a la dialéctica y atacar a la vez las exageradas atribuciones en que cayó la dialéctica en manos de la Social Democracia (II Internacional), y sus seguidores y críticos contemporáneos. Dicha visión de la dialéctica es eminentemente objetivista y determinista, a la manera de una serie de leyes naturales del movimiento de la historia y de toda la realidad, que elimina cualquier resabio de la subjetividad humana. Destacar lo que ellos eliminan, el factor subjetivo, será lo que guiará la selección de los autores que se encuentran en el fondo de esta tesis.

Durante el siglo XX la dialéctica se hizo patrimonio casi exclusivo del marxismo, pero el marxismo vulgar, economicista, no puede entregar ninguna contribución a la reflexión política actual, “urge hoy mover ciertas aguas estancadas, romper las incrustaciones dogmáticas que se han formado en el estudio teórico del marxismo, y por consiguiente reexaminar y estudiar, en toda su multiforme riqueza, el gran patrimonio teórico que el marxismo acumuló como ciencia del movimiento real y del desarrollo contradictorio de la sociedad moderna”¹⁴.

¹² G.F.W. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 460.

¹³ “No es suficiente declararse fuera de Hegel para escapar efectivamente de un reino maldito donde, como se sabe, no hay nada más fácil que cantar indefinidamente en el mismo sitio de la canción de partida” (Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, en Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1972, p. 35).

¹⁴ Carta de Gerratana a Colletti en Lucio Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1977, p. 55.

En un artículo clarificador Atilio Borón ante el inhóspito panorama filosófico de la actualidad, representado por la hegemonía sin precedentes de la dupla “posmodernismo-neoliberalismo”, responde de la siguiente manera a la interrogante que él se planteaba acerca de ¿qué puede ofrecer hoy el marxismo a la filosofía política?: “(a) una visión de la totalidad; (b) una visión de la complejidad e historicidad de lo social; (c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis”¹⁵. Será precisamente el primero de estos ofrecimientos el que esta tesis buscará desarrollar en amplitud enmarcado en una filosofía política actual, pero teniendo siempre presente los dos siguientes, sin los cuales el primero se convierte inmediatamente en una glorificación completa del mundo explotado y la injusticia social. Max Horkheimer señaló, hace ya 70 años, que quien intente realizar la labor de un teórico crítico deberá apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, en ese sentido la teoría crítica debe hallarse en contradicción con las opiniones imperantes. Es por eso que aquí nos posicionaremos en primer lugar en la trinchera de intentar realizar un ataque a la fragmentación y la reificación de las relaciones sociales de la actualidad, donde encontramos hoy en día una infinidad de ciencias que buscan desarrollar una investigación parcializada, especializada, sin interrelacionarse con otras áreas, suponiendo que la realidad estaría de suyo fragmentada y no sería una fragmentación social. La permanencia en el punto de vista del particularismo hace de las ciencias algo alejado de la actividad política, en contraposición a la insistencia sobre el punto de vistas de la totalidad y de sus mediaciones las cuales, el cual por tener como objeto lo plural se presenta como eminentemente político.

Por ningún motivo esta visión de la totalidad busca negar la existencia de lo diverso, como suelen vociferar algunos, sino encontrar la relación de lo diverso dentro de la totalidad. La independencia que busca cualquier área del saber es una vana ilusión de la razón, debido a que todo se encuentra dialécticamente relacionado con todo. Sin embargo volver a levantar una totalidad a la manera de un *collage* de fragmentos inconexos, sería radicalizar la perspectiva liberal de concebir lo universal como la suma de los individuos.

Una de las primeras críticas a esta perspectiva, es la que señala que esta “visión de la totalidad” es una mitologización del todo y un menoscabo de las partes. Pero dentro de la dialéctica es imposible pensar que la “visión de la totalidad” debe dirigirse hacia un todo sin partes, hacia una identidad indiferenciada (la noche...). Una totalidad así entendida sería abstracta y vacía, sin contenido, es por eso que en la misma totalidad se conservan las contradicciones. Al respecto, es interesante para un lector no familiarizado con la teoría política (teoría política *práctica*, para distinguirla de la académica) destacar la visión de Mao Tse-tung en su texto *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del*

¹⁶
pueblo, donde precisamente se manifiesta en términos prácticos la persistencia de la contradicción dentro de la totalidad.

El traer a pensadores como Hegel y Marx al debate actual no se realiza por ejercicio de nigromancia, invocando a que sus espíritus dirijan las batallas de hoy. Se destaca la importancia de ellos para mostrar lo que permanece de sus pensamientos, el que la sociedad capitalista se desenvuelve de manera dialéctica. Por este motivo cobrará fuerza la idea de Adorno de preguntarse qué cosa de nosotros resiste ante ellos (Hegel y Marx), qué cuestión del debate filosófico político actual perdura ante los textos de ellos.

¹⁵ Atilio Borón, «El marxismo y la filosofía política», en *Revista Crítica marxista* N° 13, Brasil, 2001, p. 88.

¹⁶ Cfr. Mao Tse-tung, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung. Tomo V.*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1977, pp. 419-58.

Las desapariciones de los Estados-nación propugnadas por todos quienes tienen la posibilidad de entablar un discurso acerca de la política actual, no representa en nada una superación del obstáculo que suponía el Estado¹⁷ para la realización ni de la *paz perpetua* ni de la comunidad internacional. “En lugar de esto, el estado nos dice: no hay sino un mundo, el de la gran circulación de los flujos monetarios y mercantiles que tiende cada vez más a identificarse a la inmensa potencia de los derechos. (...) Como si después de enterrar al marxismo, nuestro mundo descubriera como su ley natural lo que fue hace un siglo y medio la declaración sacrílega del marxismo: la identidad del reino del derecho y de la mercancía”¹⁸.

El intento de pensar la realidad en su misma dialéctica, constituye un avance filosófico de gran importancia y al mismo tiempo de gran dificultad, porque como ya lo pensaba idealmente Hegel implica poner “en cuestión todas esas grandes verdades del sentido común”, y al mismo tiempo todos los modos establecidos de pensar la realidad y sus metodologías específicas. Al mismo tiempo incorpora la concepción de entender lo determinado como algo inacabado, como potencialmente creador de nuevas realidades. En este sentido es que la presente tesis no nadará con las corrientes principales de la actual filosofía, ya sea con los pastores que hegemonizan las cátedras universitarias o con los filósofos de los tratados (Popper), que pregonizan el individualismo metodológico.

¹⁷ A pesar de la inminente y extrema privatización de amplias funciones asignadas al Estado éste en ningún lado ha perdido las funciones principales que fueron vistas hace 100 años por quienes intentaron desentrañar su médula: la función burocrática administrativa y el ejercicio de la violencia legal. Véase: Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998. V.I. Lenin, *El estado y la revolución. La doctrina marxista del estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Ediciones en Lenguas extranjeras, Pekín, 1971.

¹⁸ Jacques Rancière, *El daño*, p. 66, en *Filosofía francesa de hoy*, Rodrigo Alvayay, George Navet y Carlos Ruiz (comps.), Dolmen Ediciones, Santiago, 1996.

Capítulo I. La filosofía actual en su coqueteo con el «perro muerto»

“Esta crisis general está de nuevo en marcha, aunque no haya pasado todavía de su fase preliminar. La extensión universal del escenario en que habrá de desarrollarse y la intensidad de sus efectos, harán que les entre por la cabeza la dialéctica hasta a esos mimados advenedizos del nuevo Sacro Imperio(X) prusiano □ alemán.”

Marx, Postfacio a la segunda edición de *El Capital*.

Al mencionar la dialéctica es impensable no asociar este término con el nombre del viejo Hegel. Parecen ser términos que van de la mano en todo momento y lugar, pero, si somos fieles a la dialéctica, esa misma asociación podrá mutar en una consecuente disociación. “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*”¹⁹. Así, dialéctica = Hegel se puede tornar en dialéctica = no-Hegel; eso fue lo que muy bien Marx entrevió al invertir a Hegel, por eso no lo negó simplemente, ni mucho menos se opuso a él provocando una afirmación inconsciente de él (al oponerse a Hegel se afirma el devenir del movimiento dialéctico), sino que lo invirtió, puso su dialéctica abstracta con los pies sobre la tierra. Era consciente de que no se puede superar la dialéctica idealista suponiendo “rechazarla generalmente y desde fuera, en vez de enfrentarse con ella en su propia estructura, volviendo contra ella su propia fuerza según quería Hegel”²⁰. El pensamiento dialéctico puede pensarse contra sí mismo sin dejar de ser él.

La dialéctica es un método, pero no es un método cualquiera, uno entre tantos; por el contrario, desde la *Ciencia de la Lógica* la dialéctica obtiene un nuevo estatuto, ya no observa a los objetos desde la posición del sujeto externo, manteniendo la dicotomía segregadora, la cual concibe a la razón solamente de manera subjetiva, y de ahí a la dominación absoluta de la racionalidad instrumental sólo hay un paso. No crea un abismo entre sujeto y objeto; nunca el sujeto es completamente sujeto ni nada más que sujeto, ni el objeto solamente objeto. Lo que ahora hace es incluirse a ella misma como objeto de estudio, ya que la mediación no puede ser ajena a lo mediado. Todo esto, por ser la realidad efectiva misma la que se desenvuelve dialécticamente. O en palabras de Habermas: “dialéctica no significa aquí otra cosa que la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica”²¹. Por ende, su método necesariamente es dialéctico, de lo contrario se cae en una glorificación de identificaciones abstractas.

Se aceptará que la dialéctica es un método sólo si se entiende de esa manera, siendo el método mismo parte de la realidad social y no como un instrumento externo; si la realidad dejara de comportarse dialécticamente tal método debiese ser rechazado, puesto que no es otra cosa que la reconstitución completa de lo concreto en su movimiento interno; por lo

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹ Jürgen Habermas, «Disputa sobre el positivismo», en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 44.

tanto, no es una construcción sin arraigo en la realidad, todas sus “categorías y modos del pensamiento derivan del proceso de realidad al que pertenecen. Su forma está determinada por la estructura de este proceso”²². Esa fue la limitación de Hegel —que brillantemente avizoró Marx— al identificar lo real con lo racional, petrificó la realidad y no dejó ir a sus objetos más allá de sus conceptos; explicó lo que existe de hecho y que no concuerda con la razón como mera apariencia y como producto del pensamiento erróneo, pero esa mera apariencia era bastante concreta y —rompiendo marxistamente con Hegel— bastante «real»:

“«He visto el espíritu del mundo», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza, y esto refuta la filosofía de la historia de Hegel”²³.

Tal diferencia se debe a que en Marx no hay una identificación idéntica del proceso del pensamiento con el proceso de formación del concreto mismo, lo real no es el resultado del pensamiento, sino que éste se apropia de aquel y lo reproduce no de manera idéntica sino según el grado de conciencia que posea ese sujeto. Por el motivo anterior, era que en Hegel el orden lógico coincide siempre con el orden histórico.

Por el contrario, para la dialéctica materialista “no es un proceso de lo real que corresponde automáticamente a un proceso del pensamiento, sino un proceso del pensamiento que sigue al proceso de lo real”²⁴, y ésta fue la limitación del marxismo realista que asumía que el conocimiento era el simple reflejo de la realidad captada por un sujeto. Al no ser la dialéctica algo «ingenuamente» real, no es posible que sea un simple método cualquiera, ya que se carece de una identidad inmóvil como para poder realizar una interpretación unánime y metódica aplicable para todo tiempo y lugar. Con esto, la dialéctica objetivamente rompe con la imposición de la identidad perpetua.

Al concebir la dialéctica como la posibilidad de lo idéntico de volverse otro, de poder experimentar el concepto que es más que él mismo debido a su dinamismo, es que se puede brindar una explicación del irracionalismo en la sociedad actual. Si lo real deviene dialécticamente en algo otro a sus primigenias motivaciones racionales es porque en su seno contiene los gérmenes de lo irracional, es ésta la tesis que recogerán Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. No es que la *Aufklärung* —entendida mucho más allá de los límites de la Modernidad— en un momento determinado se haya vuelto irracional²⁵, sino que en sus mismos presupuestos estaba la posibilidad de la irracionalidad

²² Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit., p. 123.

²³ **T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1998, p. 53. Precisamente la filosofía de la historia es la sección del sistema hegeliano donde Marx y Engels más se separaron de Hegel y donde más avances tienen respecto a éste, mientras que donde más confluyen es en la Lógica.**

²⁴ Carta de Gerratana a Colletti, en Lucio Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*, op.cit., p. 70.

²⁵ Cfr. Georg Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1969. Allí se sitúa el inicio del irracionalismo en la figura de Schelling como si éste hubiese insertado algo externo a la Ilustración o hubiese realizado una creación desde la nada; por el contrario, en la *Dialéctica de la Ilustración* (Max Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.) se piensa ya a Ulises como un burgués que utiliza la razón de manera instrumental debido a que administra su placer y su sufrimiento mediante la utilización de los otros. Ahora bien, la hegemonía burguesa no aparecerá hasta la etapa posterior al absolutismo, por lo tanto la figura de Ulises es un tanto excepcional y poco representativa, pero esto no sugiere un determinismo histórico que señale que en su época no se podía concebir esa razón instrumental, determinismo motivado solamente por una sucesión de etapas mecánicas como se atisba en *El asalto a la razón*. A pesar de ello coincidimos con Cesare Cases cuando señala que la tesis central de esta obra continúa siendo válida “o sea la extinción de la función progresiva de la burguesía después de 1848, su

(el mito es ilustración y ésta se torna mitología); lo que sucedió fue que las fuerzas irracionales de la Ilustración salieron victoriosas en la correlación de fuerzas con las tendencias racionales, logrando así ejercer la hegemonía de una razón no soberana ni liberadora, sino instrumental y dominadora. Es por esto que a partir de los mismos presupuestos y principios que han derivado en el irracionalismo es que se puede explicar la posibilidad de un movimiento transformador, liberando el potencial soberano de la racionalidad de su cosificación instrumental.

La incapacidad de concebir la dialéctica en su sentido más radical, como un volverse otro, sobrevalorando solamente la identidad, lleva a Hegel a señalar que lo real es racional en todo momento, provocando un abandono de la realidad efectiva en beneficio de una realidad idealizada, que no admite la dialéctica como un proceso de transformación, de producción real, del devenir de los procesos. Enjuiciando esta visión con palabras de Engels “todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; (...) todo lo que existe merece perecer”²⁶.

Sin embargo, al hablar de dialéctica (y de muchas otras cosas más) sigue siendo casi imposible huir de Hegel. El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador moderno de ésta, Hegel, y a su relación con Marx. Dicha relación ha sido valorada por algunos autores marxistas que en su tiempo fueron completamente rechazados por la burocracia stalinista²⁷ y que hoy en día son tratados como representantes de segunda línea en el panorama filosófico del siglo XX y cuando son recogidos se hace sólo para resaltar la cáscara de su pensamiento y no su núcleo. Tales autores tienen en común que al resaltar la relación Hegel-Marx valoran ostensiblemente la dialéctica de sujeto-objeto y la importancia del factor subjetivo (la conciencia, la pluralidad del sujeto y el rechazo de un determinismo económico); esto es, una continuidad y una ruptura al mismo tiempo con la tradición del idealismo alemán, mientras que quienes rechazaron tajantemente dicha relación en su mayoría terminaron reproduciendo un materialismo mecanicista, denominado científico²⁸ y

miedo a la verdad y el rechazo de la razón y la dialéctica y el recurso al irracionalismo” (Cesare Cases, *Crítica del marxismo liberal*, Ediciones Península, Barcelona, 1970, p. 104)

²⁶ Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México, 1970, p. 21.

²⁷ Acerca de la opinión del stalinismo acerca de la dialéctica hegeliana y de Hegel mismo, véase Cesare Cases, *op.cit.*, en especial pp. 56-65, donde se trata el conflicto particular de la Alemania oriental acerca de la “cuestión hereditaria”, es decir, del tratamiento de Hegel por el marxismo. Frente a quienes representan lo mejor del marxismo consecuente, se enfrenta una burocracia dogmática que no valora cuestión alguna que tenga que ver con el idealismo. Dichos dogmáticos, basan sus (pseudos) argumentos en “una declaración de Stalin de 1941, según la cual el idealismo alemán sería «expresión de la reacción aristocrática contra la revolución francesa de 1789-1794 y contra el materialismo francés», y un artículo de la Gran Enciclopedia Soviética (2ª. Ed. 1950) en el que se decía que «los filósofos alemanes, antes y después del año 1800, manifestaron el miedo y el odio de la nobleza alemana y de la débil y cobarde burguesía a su servicio, ante el hundimiento revolucionario del orden feudal en Francia»” (p. 57). Para no extendernos demasiado, cabe señalar en primer lugar, que esta opinión es ajena a toda afirmación de Marx (como también de Lenin), y además, que es contraria a la verdad histórica, puesto que ya en los inicios del idealismo alemán Fichte escribe osadamente apoyando la Revolución, cuestión que también subyace en los escritos hegelianos de la época. (Cfr. J.G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986; G.F.W. Hegel, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978). Al respecto, no pueden ser más lúcidas las palabras de Marcuse señalando que los idealistas alemanes “escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo” (*Razón y Revolución, op.cit.*, p. 9.).

²⁸ Nada más paradójico al respecto que algunos denominados leninistas que, como vimos en el caso de Stalin, rechazan completamente la influencia del idealismo alemán en el marxismo, mientras que había sido Lenin mismo quien reparó en esa relación:

que concibe al sujeto como meramente receptivo de las relaciones económicas tomadas en sí mismas; subyugadas sólo a la comprensión refleja del sujeto cognoscente, el cual se apropia de ellas de manera instrumental. “Por ello también el intento originalmente político, iniciado en el último decenio del siglo pasado [siglo XIX], de fundamentar el partido socialista [la Socialdemocracia] sobre una base distinta de la teoría revolucionaria marxista, iba unido también con la empresa de criticar las implicaciones hegelianas del marxismo”²⁹.

Para quienes no recogieron dicha relación y quisieron enlazar a Marx no con el idealismo alemán, sino solamente con los proyectos socialistas primitivos, ya sean utópicos o científicos, el acentuar la relación Hegel-Marx les parece algo descabellado, o un simple idealismo. Las carencias que presenta el materialismo mecanicista obligan a las tendencias orientadas hacia la actividad humana concreta (las tendencias dialécticas) a refugiarse en el campo idealista. Ante esta tendencia las reacciones repiten el dogmatismo, así Althusser sobrevalora solamente la revolución teórica de Marx respecto a los socialistas utópicos y a Feuerbach, menospreciando la inversión que Marx realiza de Hegel, considerando las intenciones que rescatan dicha inversión —que son las de Lukács, Gramsci y otros—, como un “retorno radical a Hegel”³⁰. Pero dicha calificación respecto de lo hegeliano, con evidentes connotaciones peyorativas, en especial en Francia, no fue obra originaria de los marxistas (o en su mayoría ex-marxistas) franceses de este siglo³¹. Ya en los tiempos de Marx, éste exhortaba a no tratar a Hegel como a un “perro muerto”; su consideración de éste era altísima y en su pugna con Proudhon³² le reprocha no haber entendido nada de Hegel (cuestión que será central acerca del tema de la “totalidad”); también a propósito de una diferencia con el obrero curtidor Joseph Dietzgen señala: “mala pata suya, el que *no* haya estudiado precisamente a Hegel” (Carta a Engels, 7-XI-1868). Y en otra carta, precisamente la que es más conocida, pero al mismo tiempo la más tergiversada y manipulada dice:

“Estos caballeros de Alemania... creen que la dialéctica de Hegel es un «perro muerto». Feuerbach debe de tener la conciencia sucia en esta cuestión” (11-I-1868).

Sin embargo, no todo ha sido desprecio por el «perro muerto». El periodo en que Lukács, Gramsci y Luxemburgo realizan sus principales aportes representa la continuación de un pensamiento anterior que buscaba materializar los logros del idealismo alemán y que se

“El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés” (V.I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, p. 74, en V.I. Lenin, *Marx, Engels, Marxismo*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1980, pp. 73-80). “Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que desarrolló la filosofía llevándola a un nivel superior. La enriqueció con los logros de la filosofía clásica alemana, en especial con el sistema de Hegel, el que, a su vez, había conducido al materialismo de Feuerbach. El principal de estos logros es la *dialéctica*, es decir, la doctrina del desarrollo en su forma más completa, profunda y libre de unilateralidad, la doctrina acerca de lo relativo del conocimiento humano” (p. 75).

²⁹ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, op.cit., p. 223.

³⁰ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1970, p. 153.

³¹ Si se toma en cuenta que son varios los pensadores franceses que han mostrado un fuerte interés por la filosofía hegeliana, desde las interpretaciones de Kojève, Hyppolite y Sartre hasta Merleau-Ponty, Goldmann y Tertulian, se podría pensar que la descalificación de Hegel como eminentemente francesa es un mito. Sin embargo, se necesitaría más de una tesis para enumerar la enorme cantidad de filósofos de esa lengua que intentar negar, ocultar, escapar, rehuir, archivar u olvidar el pensamiento hegeliano. Varias tesis más se necesitarían para mostrar la influencia de estos autores en una infinidad de países como el nuestro.

³² Cfr. *Miseria de la filosofía*, pp. 83-86, 89-90, en Carlos Marx y Federico Engels, *Los grandes fundamentos II, Volumen 4 de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. “El señor Proudhon conserva de la dialéctica de Hegel tan sólo el lenguaje”, p. 89.

refleja con total claridad en la obra de Marx de manera continua³³, ya sea en los escritos juveniles o en el capítulo del fetichismo de la mercancía de *El Capital*. Allí la distinción entre “apariencia” y “esencia” (o realidad) atraviesa todo el análisis, siguiendo claramente la herencia hegeliana para extirpar el misticismo de la economía burguesa que concibe a los fenómenos en sí mismos, tal como aparecen³⁴. Así al declarar que la mercancía no es lo que *aparece*, el valor de cambio, sino que su *esencia* radica en ser producto de un trabajo social, Marx muestra las contradicciones de la sociedad burguesa que el maestro solo pensó, haciendo sonar la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Si aquel capítulo acerca del fetichismo de la mercancía, como piensa Althusser al hablar de que el Marx maduro no sería hegeliano, no está influenciado fuertemente por la *Ciencia de la Lógica* habría que decir que Marx es un genio y produjo una revolución teórica que sería muy distinta a la revolución material que se supone que él buscaba. Aquella revolución teórica le llevaría a contraponer mecánicamente ciencia a ideología, como si la primera representara la esencia y la segunda el fenómeno. Esto sería así si no hubiera dialéctica, pero como la esencia y el fenómeno están en una relación dialéctica es que los dos son y no son verdaderos, puesto que el fenómeno expresa la esencia pero no la es, mientras que la esencia no expresa el fenómeno, pero lo es.

El intento de desarrollar el marxismo por parte del llamado “marxismo occidental” es una suerte de reedición de los jóvenes hegelianos de izquierda quienes en la década de 1840 se dedicaron a aplicar los enfoques filosóficos de Hegel a los fenómenos políticos y sociales (cuestión que ya había realizado Hegel, aunque de manera más espontánea, en sus *Escritos juveniles*), alentados principalmente por la comprensión que Hegel tenía de la filosofía como “pensamiento de su tiempo”. De esta manera se hace consciente que la filosofía no se puede quedar solamente en ideas especulativas sino, como lo entendió la izquierda hegeliana, debe tornarse acción. Ellos fueron capaces de nutrirse por el espíritu de la modernidad y al mismo tiempo guiarse por una crítica de ésta misma. Dicho movimiento intelectual fue rápidamente eclipsado por su principal exponente, Karl Marx, quien consideró que se debía superar dichos epígonos con una filosofía materialista y dialéctica, y no entender a éstos como separados.

De inmediato salta a la vista otra de las fuentes principales que guiará a esta tesis, el pensamiento de la denominada *Escuela de Frankfurt*, la cual durante la primera mitad del siglo XX realizó una recuperación de las raíces filosóficas del marxismo, lo cual estaba en estricta relación con la obra de Lukács y Korsch, y muy alejado de la pretendida filosofía marxista oficial. Es así que aquí se tomarán tales influencias como si fueran los herederos de aquel movimiento surgido por 1840³⁵ y que tendrá una vital importancia para el análisis de la realidad social contemporánea.

³³ Para Althusser, Marx no fue nunca hegeliano sino, muy por el contrario, primeramente kantiano-fichteano (de ahí su intento de relacionarlo con Kant y no con Hegel), y luego feuerbachiano. “La tesis del hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito” (*La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1969, p. 26). Para él, las *Tesis sobre Feuerbach* descansan en la problemática antropológica de Feuerbach (y solamente el lenguaje sería hegeliano), esto debido precisamente porque Althusser sigue viendo al hombre a la manera de Feuerbach, solo en cuanto hombre y no inserto en la historia, no mediado.

³⁴ “La economía política, cuando es burguesa, es decir, cuando ve en el orden capitalista no una fase histórica transitoria de desarrollo, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, sólo puede mantener su rango de ciencia mientras la lucha de clases permanece latente o se trasluce simplemente en manifestaciones aisladas” (Karl Marx, *Postfacio a la Segunda edición de El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. XVIII.)

³⁵ Cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1984, p. 83 y ss.

Es aquí donde la recuperación de Hegel como un antecedente directo del marxismo se presenta como vital. Esta recuperación de las raíces hegelianas del pensamiento de Marx a partir de los textos mismo de éste, se demoró hasta después de la primera guerra mundial por razones expuestas por primera vez por Karl Korsch en *Marxismo y filosofía*, texto que apareció por primera vez en el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung II* en 1923, y como era de esperar no tuvo la mejor acogida en el seno del marxismo oficial. “Irónicamente, una reconsideración de la deuda de Marx hacia Hegel, el más metafísico de los pensadores, sirvió para socavar la clase diferente de metafísica que había introducido el «marxismo vulgar» por la puerta de atrás del cientificismo”³⁶. Cientificismo que se manifiesta al recordar que cuando Althusser —que intentando superar el dogmatismo lo hace renacer— tiene que rescatar a algún exponente de la filosofía francesa del siglo XIX, recurra nada menos que a “el único espíritu digno de interés que ella produjo: A. Comte”³⁷. Por esta misma puerta de atrás del cientificismo es que Badiou (siguiendo a Althusser) contradice esta clasificación de «marxismo vulgar», identificando por el contrario, al «marxismo vulgar» como aquel que produce la *desaparición de la diferencia* entre la relación de Marx y Hegel; es así que “restaurar la diferencia significa mostrar que el problema de las “relaciones” entre la empresa teórica de Marx y la ideología hegeliana o post-hegeliana es, en rigor, insoluble, es decir *informulable* (...) su formulación es el gesto que recubre la diferencia”³⁸.

La obra de Lukács tienen la misma intención que la de Korsch³⁹, recuperar la herencia filosófica del marxismo, presentándose críticamente ante la conexión reformista de la Segunda Internacional (y de la Tercera luego de la hegemonía lograda por el stalinismo) y el materialismo no dialéctico, mecanicista, que ella equiparaba con el marxismo. Cuando los esfuerzos de Lukács y Korsch vacilaron en la tarea de revigorizar la teoría marxista, ésta fue asumida principalmente por los pensadores del *Institut für Sozialforschung*.

La manera en que el *Institut* se plantea realizar sus investigaciones demuestra fielmente la importancia de la relación dialéctica de Hegel-Marx. Buscan realizar teoría crítica en el mayor número de áreas, enlazando siempre la filosofía con el análisis social. Cuál es la herencia hegeliana de esto, nada más que la búsqueda de la superación de las dicotomías, de las limitaciones, de la división del trabajo el cual es el fundamento de la cosificación. Todo esto está representado de la mejor forma en la crítica de Hegel a las dicotomías kantianas, principalmente a las dicotomías entre voluntad y conocimiento, razón pura y razón práctica, carentes todas de una síntesis, permaneciendo en la mera unilateralidad y en el descarrío⁴⁰. Es el mismo intento que subyace a la búsqueda de una conexión intrínseca entre la filosofía y las relaciones económicas en el pensamiento de Marx.

³⁶ *Ibid.*, p. 84.

³⁷ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op.cit.*, p. 17.

³⁸ Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, *op.cit.*, p. 12. Dicha *diferencia* (observada por Badiou) se remite sólo a una ruptura epistemológica, y no a una inversión, ni conflicto, ni préstamo del método, ni de sus categorías principales.

³⁹ Al respecto véase la excelente contextualización de *Historia y conciencia de clase* realizada por Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

⁴⁰ Cfr. La *Introducción a la Fenomenología del espíritu* de G.F.W. Hegel, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Marx había intentado dismantelar la metafísica de Hegel, pero manteniendo su matriz dialéctica. Desde el año 1843⁴¹ comienza un viraje respecto a cuales serán sus prioridades; la búsqueda de un análisis claro de la realidad social le hace rechazar el academicismo alemán del cual sacó los mejores frutos. Durante los primeros años de la década del cuarenta Marx analiza críticamente la situación de Alemania con respecto a las demás luchas por la libertad que se están llevando a cabo en el resto de Europa. Alemania habría quedado sustraída en una esfera especulativa. Es así, que se comienzan a hacer frecuentes frases como “los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones”⁴² o, más claramente, “los alemanes, conducidos por sus pastores, sólo acompañamos a la libertad un día: el *de su entierro*”⁴³. Tal visión negativa tendrá para Marx una salvedad, un punto en el cual Alemania no se ha quedado atrás, a esto se le llama la asimultaneidad de lo simultáneo: “en política, los alemanes *piensan* lo que otros pueblos *hacen*. Alemania es la *conciencia teórica* de estos otros pueblos”⁴⁴. Ahora bien, donde observa Marx —al igual que toda la izquierda hegeliana— la culminación de todo este camino especulativo alemán, que versa sobre aquello que los otros pueblos han realizado, es precisamente en la filosofía de Hegel “la *filosofía alemana del derecho y del Estado* que ha encontrado en Hegel su expresión más alta, la más consecuente y la más rica, es lo uno y lo otro al mismo tiempo: el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la decidida negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia jurídica y política alemana*, que tiene su exponente más noble y más universal, elevado a *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho*”⁴⁵. Es así que Marx trata de *hacer* en Alemania lo que ya los alemanes han llevado a conciencia acerca de los acontecimientos políticos del resto de Europa. No es de menor importancia esta consideración de Marx respecto a Hegel, ya que marca su distanciamiento, como al mismo tiempo la importancia que le atribuye.

La filosofía hegeliana nace en el preciso momento que emerge la burguesía alemana, retrasada con respecto a la del resto de Europa. La conciencia que ella adquiere tiene su expresión culmine en el monumento del sistema hegeliano. Sin embargo, en dicho periodo la realidad demostró en numerosas ocasiones que la supuesta reconciliación del espíritu que propugnaba el sistema hegeliano no había logrado concretarse como tal; “se advirtió desde entonces que realidad e idea, ser y razón estaban separados por simas. La vida

⁴¹ Acerca de la supuesta crisis que habría tenido Marx en el año 1843 Cfr. Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Colihue, Bs. Aires, 1998. Además de esa tesis, en dicho texto se muestra la continuidad del pensamiento de Marx entre sus textos juveniles y sus textos maduros (aquellos sobre la Comuna de París), cuestión que nuevamente contradice la tesis althusseriana de la ruptura epistemológica del Marx maduro (científico) con el joven Marx (confundidamente hegeliano). Al respecto Alfred Schmidt, Henri Lefebvre y Rafael Echeverría han mostrado que el periodo que se inicia con los *Grundrisse* de 1858 y que termina con *El Capital* (1867), está profundamente influido por la relectura que Marx hace (1858) de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. La separación que realiza Althusser, Colletti y muchos otros, entre distintos tipos de Marx proviene de Joseph Schumpeter quien reconoce la importancia de Marx como un gran economista, pero que habría que abstraerse del Marx filósofo, aquel del lastre especulativo-metafísico de la dialéctica (ya se intentaba hacer esto cuando publico *El Capital*. Ver al respecto el *Postfacio a la segunda edición*). Cfr. Joseph Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Editorial Orbis, Buenos Aires, 1983, en especial pp. 27-91.

⁴² C. Marx, *En torno a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Escritos de juventud, Volumen I de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, FCE, México, 1987, p. 492.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibid*, p. 497.

⁴⁵ *Ibid*, p. 496.

no conocía el truco filosófico de la identidad metafísica, de la existencia y de la idea⁴⁶. El Monarca alemán encarnaba la idea de la Eticidad, mientras que las condiciones sociales del pueblo alemán comenzaban a hacer concientes sus contradicciones, desplazando la unidad del ser y del pensamiento a un mero ámbito metafísico, alejado de la eticidad concreta. En Hegel, la abolición y superación de la alienación se realizaba mediante una mental «abolición de su objetividad», o sea, sólo para la conciencia del filósofo, y no adquiría carácter *concreto*, puesto que el mero pensamiento no basta para superar las escisiones, es necesaria la abolición práctica mediante la acción social. El pensamiento es necesario, pero siempre hay que tener en cuenta que “el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material”⁴⁷.

Mediante la crítica a la filosofía de Hegel, Marx consolida su pacto de sangre con él, es un dialéctico consecuente, un lector concienzudo de Hegel, va hacia él para recoger lo mejor y al mismo tiempo romper con aquello; pretende desmitificar la dialéctica, aplicándola a las circunstancias materiales, no siendo un «retorno radical hacia Hegel» ya que no se reduce a exponer dogmáticamente a Hegel, cuestión que por lo demás le sucede a muchos marxistas que convierten a Hegel en un verdadero pensador fetiche, mientras que lo pretendido en un inicio era enlazar el marxismo con su raigambre dialéctica⁴⁸. Es de esta manera que se permanece en Hegel y no se lo supera, circunscribiendo a Marx a sus textos juveniles, con lo cual se reproduce el error contrario a los marxistas vulgares, quienes circunscribían a Marx solamente a sus escritos maduros. Ambas perspectivas suponen una ruptura en el proceso de desarrollo filosófico de Marx, quitándole continuidad a éste. Es iluso considerar a Marx sin relación alguna con su punto de partida, como también oponerle al marxismo vulgar una doctrina basada exclusivamente en el Marx joven.

Esa persistencia de una parte del marxismo, esa pluscuanhegelización, exaltando solamente lo que permanece y no lo que se supera, tiene una expresión política fuerte en lo que en su tiempo se denominó como luxemburguismo, éste concibe al proletariado como la síntesis pura del sujeto y el objeto o, como Lukács lo llama, el sujeto objeto idéntico. Esta visión pone el acento en la síntesis y en la reconciliación y no en las antítesis que residen en esa misma unidad que sería el proletariado. Esta visión, de poner el acento en las contradicciones ha sido representada por Lenin y Mao Tse-tung, quienes perciben, hegelianamente también, que la unidad no implica una síntesis pura e indiferenciada, sino que en el seno de dicha síntesis permanece la contradicción. Así, en el centro mismo del proletariado subsisten las contradicciones, manifestadas claramente en las amplias disputas de estos últimos pensadores dentro del movimiento revolucionario, llevando a cabo una lucha frontal con posiciones contrarias, esto fue lo que se ha llamado la lucha de dos líneas. La tesis de que el proletariado es el sujeto-objeto idéntico se inicia a partir de la constatación del importante papel que tiene la conciencia en el sistema capitalista. El proletariado es la mercancía que se percibe como mercancía, y en el momento en que lo hace se distingue de ella, negando las supuestas leyes “eternas” de la economía política y descubriendo bajo las pretendidas “cosas” los “procesos”. De este modo tendría

⁴⁶ Otto Rühle, *Carlos Marx*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1937, p. 29.

⁴⁷ Carlos Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *op.cit.*, p. 497.

⁴⁸ Ejemplo de esto es la consideración de Lukács —que será objeto central de su autocrítica de 1967— respecto a la función del proletariado como una identidad sujeto-objeto. La autocrítica dice así: “la idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual idealista, sino más bien una pluscuanhegelización de Hegel, una construcción que tiende objetivamente a rebasar, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo” (prólogo a la edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase*, Sarpe(en 2 tomos), Madrid, 1985, tomo1, p. 46.).

la visión de la totalidad de la relación en el sistema capitalista y encarnaría el todo, ya que el conocimiento de sí (la *Selbstbewusstsein*) es al mismo tiempo el conocimiento de toda la sociedad. Ahora bien, esta visión luxemburguista peca de idealismo al no entender que en esa identidad reside la no identidad, que el proletariado como sujeto revolucionario no encarna una conciencia espontánea sino que debería llevar a cabo una larga lucha para lograr esa conciencia, demostrando que la identidad total nunca es indiferenciada a la manera schellingiana, sino que siempre es a la manera hegeliana, es decir, identidad de la no-identidad.

Lo que se pretende con la revaloración de la relación Hegel-Marx, es un descenso desde las alturas especulativas hacia la cuestión de los problemas sociales y de los intereses materiales, cuestión que no se encontraba prevista en el sistema idealista de Hegel⁴⁹. Es así que la crítica de Marx va hacia la dialéctica mistificada, la cual estaba representada por el idealismo subyacente en algunos poshegelianos, en especial en Moses Hess, y en época posterior en paladines de la academia. Así la dialéctica

“Ilegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe se abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de precedero y sin dejarse intimidar por nada”⁵⁰.

Con lo cual se entiende que la concepción materialista no tiene como único enemigo al idealismo anterior de Hegel, sino que se orienta más contra los epígonos de éste, quienes con su idealismo «absoluto» producen “una disolución de la totalidad originaria del sistema, una separación de la dialéctica respecto a la historia viva y con ello, en última instancia, una eliminación de la unidad dialéctica del pensamiento y el ser”⁵¹. El mismo error cometen los epígonos dogmáticos de Marx, no por quedarse en un esquematismo abstracto como los anteriores hegelianos, sino por reducir todo a una economía vulgar de una ciencia especializada, falta de totalidad, que se desenvuelve mecánicamente.

Desde el momento en que Marx realiza la crítica de la filosofía hegeliana, da cuenta que mediante la filosofía especulativa alemana no se puede desentrañar el entramado de la sociedad, principalmente porque es eso lo que se rehuye y se niega (recordemos que Hegel desprecia a la sociedad civil, a pesar de que en su juventud la defendió bajo el término de la «vida del pueblo»). Es por esto que Marx se concentra en un serio estudio de la economía política, intentando superar la economía clásica por una que no se atenga meramente a cuestiones denominadas objetivas, como cosas en sí, sin implicaciones del sujeto, y sin circunscribirlas a una determinada época. La mayoría de las críticas al marxismo exaltan esta visión; entienden que al poner el acento en la economía se está hablando de cuestiones que no le competen al sujeto y si lo fueran serían solamente en su ámbito privado (lo que Marx llama en las *Tesis sobre Feuerbach*, “su forma suciamente judaica”), no entienden a la economía como un producto de las relaciones sociales entre los sujetos; cometen el mismo

⁴⁹ Cfr. Miguel Abensour, *op.cit.*, donde se muestra la importancia de los escritos de Marx en la *Gazeta renana* acerca de cuestiones contingentes como sobre el tema de una ley sobre los ladrones de leña, sobre el encarcelamiento del arzobispo de Colonia, la libertad de prensa, etc.

⁵⁰ ***Karl Marx, Postfacio a la segunda edición de El Capital, op.cit., p. XXIV.***

⁵¹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase, op.cit.*, tomo 1, p. 111.

defecto de todo el materialismo anterior, “sólo conciben al objeto (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [*objekt*] o de *contemplación* (*Anschauung*), pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo”⁵².

Precisamente es en este punto donde la importancia de la dialéctica se hace extremadamente necesaria para una perspectiva política actual, donde la esfera económica parece desbordar todo tipo de limitaciones, y gozar al mismo tiempo de una supuesta exclusividad e independencia de la esfera política, situando a las directrices económicas en un sitio de excepcionalidad, ante el cual la política nada puede hacer. Marx al hacer dialéctico su pensamiento político, elimina la escisión entre política y economía, tomadas ambas en sentidos exclusivos (a la economía como ciencia del “objeto bajo la forma de objeto”, y a la política como una *actividad*, pero meramente abstracta al no tener vinculación con los objetos). La importancia de la dialéctica en Hegel-Marx es que la política “no puede ser descompuesta en una ciencia positiva, por un lado, y en una ética por otro; desborda, en una síntesis dialéctica, la oposición tradicional entre «hechos» y «valores», ser y deber ser, conocimiento y acción”⁵³. Esta idea primordial proviene de la comprensión de Hegel en la *Lógica* —esta idea recorre también toda la *Fenomenología*—, la cuál entiende al Ser, a la sustancia, como sujeto. No como un sujeto meramente epistemológico o una conciencia, sino un modo de existencia, una unidad que se está autodesarrollando a partir de un proceso antagónico; “la idea de la «sustancia como sujeto» concibe a la realidad como un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias”⁵⁴. La contradicción se establece como una condición para cada sujeto, sin ella se mantendría la dicotomía de pensar los sujetos como simples sub-jectum y los “objetos como objetos” y no como interrelacionados. Se elimina el abismo, aparentemente infranqueable, entre sujeto y objeto. Como decía Joseph Dietzgen “la causa de la cosa es su relación”⁵⁵, por tanto, sujeto y objeto, como diría Hegel, no son algo meramente puesto.

En este sentido es fundamental, para hacer una filosofía política crítica, realizar un sólido análisis económico debido a la importancia creciente que este factor adquiere en la época del capitalismo. Esta fue una de las importantes enseñanzas del joven Marx para quien toda reflexión política debía estar anclada en la sociedad civil (inversión de Hegel). Lo que develaba la anatomía de la sociedad civil y las intimidades de la organización económica creada por el capitalismo era la economía política.

Las intenciones de Marx por la economía política se vieron reforzadas por el joven Engels y su escrito para los *Anales* que Marx y Ruge dirigían. En el *Deutsch-Französische Jahrbuch* apareció en 1844 el escrito de Engels *Umriss zu einer Kritik der*

⁵⁶
Nationalökonomie (Esbozo de una crítica de la economía nacional) en que criticaba la economía burguesa por ser una afrenta prolongada de los principios fundamentales de la moral y la decencia; los vínculos morales de la sociedad se aniquilan por la conversión de los valores humanos en valores de cambio dentro del mercado. Marx aceptó la

⁵² Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, p. 9, en C. Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, op.cit. Los términos alemanes en [] pertenecen a la traducción original, los que van en () son míos. Acerca de este trascendental escrito Althusser opina: “Las *Tesis sobre Feuerbach*, que no son sino algunas frases” (*La revolución teórica de Marx*, op.cit., p. 24)

⁵³ Michael Löwy, *El marxismo olvidado. R. Luxemburg, G. Lukács*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1978, p. 22.

⁵⁴ Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, op.cit., p. 14.

⁵⁵ Citado en Marcelo Segall, *Elogio de la dialéctica*, Imprenta Rumbos, Santiago, 1944, p. 92.

⁵⁶ Cfr. Federico Engels, *Esbozo de crítica de la economía política*, en Federico Engels, *Escritos de juventud*, pp. 160-184 del *Volumen 2 de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

descalificación de la sociedad burguesa hecha por Engels, pero rechazó la preponderancia de un moralismo, ya que éste es unilateral y pareciera más bien una vuelta al criticismo subjetivo que una superación de la sociedad burguesa. Dicho moralismo no se alejaba mucho de la filosofía de Moses Hess, puesto que planteaba una crítica desde afuera, desde un punto de vista que estaría más allá y no de manera inmanente según el postulado de Hegel; ante esto, Marx rechazó este moralismo y lo sustituyó por una base dialéctica. El problema del moralismo de Hess (y del artículo de Engels) era que criticaba la alienación que produce la economía burguesa no desde sus mismas condiciones, sino respecto de su inhumanidad, esto es, no la analiza de manera inmanente, no comprendiendo que los valores también son producto de la interacción humana, con lo cual se vuelve a producir la escisión entre el concepto y la realidad, cosifica a la economía y se permanece dentro de los ámbitos de la economía política clásica, la cual no comprende la interdependencia de los elementos dentro de la totalidad.

En el ámbito filosófico es Hegel quien representa a la economía política clásica, debido a que, si bien es cierto, traza los conceptos fundamentales del pensamiento crítico de Marx, entiende a éstos como en sí mismos y no como resultados de la producción capitalista con una tendencia a desaparecer. Así por ejemplo, concibe al trabajo solamente de manera positiva como el proceso de autoproducción del hombre⁵⁷, pero no ve los aspectos que vuelven negativo al trabajo en la sociedad capitalista, como la cosificación de la conciencia (y al mismo tiempo tampoco ve al trabajo como agente emancipador de esta misma cosificación). La posición que ocupa el señor y el siervo no es una relación eterna ni inmovible sino solamente es producto de determinadas condiciones históricas, de determinada forma de trabajo y de la relación del hombre con los productos de su trabajo. La economía política clásica entiende al *homo economicus* del capitalismo como un modelo universal de la especie humana, de su naturaleza. Ve al capitalismo como una cosa y no como un producto de relaciones. Esta perspectiva, de la economía política clásica, Marx la supera mediante la crítica, la cual parte desde la base de la dialéctica.

La consideración de dicha dialéctica como algo meramente especulativo permaneció en Alemania por muchos años, a pesar de los grandes desarrollos que venía teniendo en toda la obra de Marx; así tómesese de ejemplo una de las críticas a *El Capital* que Marx reproduce en la segunda edición de éste: "El *Wiestnik levropi* ("Mensajero Europeo"), en un artículo dedicado exclusivamente al método de *El Capital* (número de mayo de 1872, pp. 427 a 436) encuentra que mi método de investigación es rigurosamente realista, pero el método de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Y dice: "A primera vista, juzgando por la forma externa de su exposición, Marx es el filósofo más idealista que se conoce; idealista en el sentido alemán, es decir, en el mal sentido de la palabra. Pero, en realidad, es infinitamente más realista que cuantos le han precedido en el campo de la crítica económica... No hay ni asomo de razón para calificarlo de idealista."⁵⁸

Dicha interpretación no ve diferencia alguna entre la dialéctica hegeliana y la de Marx, entiende que en ambas se presenta un movimiento de categorías abstractas (cuestión que será central en el rechazo de la dialéctica por parte de la filosofía post-estructuralista) con leyes inmutables. Pero precisamente la inversión de Hegel implica negar la preponderancia que tenía la Idea hegeliana; implica el descubrimiento de que las leyes generales de la

⁵⁷ "Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final (...) es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso (...) Concibe el *trabajo* como la *esencia*, como el *ser* del hombre que se valoriza; ve solamente el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo", Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Escritos de juventud*, op.cit., p. 650-651.

⁵⁸ Citado por Marx en el *Postfacio a la segunda edición de El Capital*, op.cit., p. XXI.

sociedad no son siempre las mismas. Dichas leyes abstractas y eternas no existen, sino que cada época histórica tiene sus propias leyes. Así por ejemplo, al cambiar el desarrollo de la capacidad productiva de un pueblo, cambian también las relaciones sociales y las leyes que las rigen. Pero esto no quiere decir que las situaciones determinadas se produzcan por que sí, sino que deben tener alguna explicación y a partir de ella se puede también buscar otra explicación acerca de la superación de dicho suceso. Dicha explicación al ser expuesta siempre puede dar la impresión de ser una construcción *a priori*. Es por eso que Marx se autointerpreta de esta manera: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”⁵⁹.

La relación agrídulce de Marx con Hegel repercute en los autores que guían esta tesis, principalmente en Adorno, el cual ve en la mistificación de hegelianismo un falta de rigor para analizar los procesos sociales, guiándose por una fe ciega en la racionalidad de la realidad, no detectando sus fuertes transformaciones irracionales. Pero este rechazo ha degenerado en una actitud de desprecio total por la filosofía hegeliana y en particular por la dialéctica inclusive en autores que se declaran como dignos continuadores de la tradición marxista. La actitud de Marx al respecto tiene la mejor expresión en el mismo *Postfacio* a la segunda edición de *El Capital*, de 1873:

“Hace cerca de treinta años⁶⁰, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a “perro muerto”. Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”⁶¹.

Este juicio aparece por primer vez en una carta (14-I-1858) que anticipa la temática dominante del *Postfacio* (o epílogo) de 1873: “si alguna vez tuviera tiempo para trabajos de éste género me gustaría hacer asequible en pocas páginas, al entendimiento del hombre común, cuanto hay de *racional* y al mismo tiempo mistificado en el método que Hegel ha descubierto”. Sin duda que a la luz de esto se hacen incomprensibles frases como “a partir de los años 1850, Marx se coloca en otra parte, allí donde los cuasi-objetos de la

⁵⁹ *Ibid.*, p. XXIII.

⁶⁰ Marx se refiere a su *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (§§ 261-313) y a *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ambos textos en Carlos Marx, *Escritos de juventud*, op.cit.

⁶¹ Karl Marx, *Postfacio a la segunda edición de El Capital*, op.cit., p. XXIII-XXIV.

filosofía hegeliana y sus formas de vincularse —la “dialéctica”— no pueden ser ni invertidos ni criticados, por la simple razón de que no los reencontramos más, que son inhallables, a tal punto que no se podría proceder ni siquiera a su expulsión⁶². Sin duda que Badiou trata a Marx como si éste fuese Althusser.

La relevancia de Hegel no adquiere importancia por motivo de que la haya pronunciado Marx y debiésemos obedecer ciegamente a sus palabras; la dialéctica hegeliana tiene una relevancia de índole material para una comprensión del todo social. Lo lamentable de esta situación es que se haya hecho una causa común el que se tomase lo único superficial de la posición de Marx con respecto a Hegel y se olvidase lo importante de dicha posición. Acerca de la inversión, y de la mistificación, la declaración es clara, pero en ningún momento se habla de rechazar a Hegel o de eliminarlo del devenir del pensamiento. Esta inversión no es ajena a la filosofía de Hegel, no se aplica a ésta desde afuera. Es la propia consecuencia de ella⁶³.

Lo que muchos marxistas (y también no marxistas) han hecho la parte más importante de esta declaración es “la expresión que habla de «coqueteo» con el «modo de hablar» de Hegel. Esto ha movido en muchos casos a considerar la dialéctica como un añadido estilístico superficial a la obra de Marx⁶⁴. La radicalización de estas visiones corre por cuenta de los llamados post-estructuralistas (o, popularmente, postmodernos) quienes calificando la relación principal de Marx respecto a Hegel como un intento de abolir completamente el pensamiento de éste, buscan sacarse de encima a su peor enemigo. Buscan asimilar las intenciones de Marx con las huidas irracionistas de otros autores para los cuales la dialéctica no tiene cabida alguna en su pensamiento. Así por ejemplo, se dice que “la denuncia de la dialéctica hegeliana como falso movimiento, movimiento abstracto, incompreensión del movimiento real, es un tema frecuente en Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Nietzsche⁶⁵. En esta visión se intenta identificar a Kierkegaard con el materialismo de Marx, y a Zarathustra con la sobrevaloración feuerbachiana del “Hombre”. Se intenta hacer de la crítica de Marx a Hegel una crítica de aquel a la dialéctica como tal, cuando es precisamente este aspecto lo que se conserva de Hegel en Marx.

A primera vista decir que la dialéctica es lo que permanece de Hegel en Marx puede sonar un tanto amplio y ambiguo, principalmente porque Marx mismo declara que su dialéctica es distinta a la de Hegel. Al respecto el capítulo segundo de esta tesis intentará dilucidar lo común y diferente que existe entre ambas maneras de entender la dialéctica y que aquí solamente ha sido esbozado.

Reducir el «coqueteo» de Hegel a una intención estética referida solo a lo estilístico es algo de bastante estrechez de miras. Las categorías más decisivas de la obra de Marx tienen procedencia —aunque siempre aplicadas— hegeliana. Lukács caricaturiza la opinión de Vorländer (un marxista neokantiano) el cuál creyó “poder determinar con exactitud que Marx no ha «coqueteado» con conceptos hegelianos «propriadamente más que en dos lugares», aunque luego les añada «un tercer paso», sin darse cuenta de que toda una serie de *categorías decisivas* del método, *siempre aplicadas*, proceden *directamente* de la *Lógica*

⁶² Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, op.cit., p. 12.

⁶³ Como muy bien ha mostrado Jorge Larraín en *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*, Lom ediciones, Santiago, 2007, “la noción de inversión, como muchas otras que Marx ocupa, fue tomada de Hegel. Aparece en la *Fenomenología del Espíritu* en el contexto de la distinción —que Marx también toma prestada— entre las esferas de las apariencias y el mundo interior” (p. 45).

⁶⁴ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, op.cit., tomo1, p. 68-69.

⁶⁵ Gilles Deleuze, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1996, p.43 n. 14.

de Hegel”⁶⁶. El no percatarse ni siquiera de que la fundamental distinción que utiliza Marx entre la inmediatez —a la que Lukács llama “parcial”— y la mediación —la “totalidad”—tiene su origen en Hegel, es situar a éste bajo el apelativo de un «perro muerto».

En la actualidad volvemos a ver a pensadores igual de concienzudos, y de marxistas declarados, como el profesor Vorländer, que repiten el mismo error al desconocer esa herencia. Es así, por ejemplo, que en la obra *Imperio* Michael Hardt y Antonio Negri repiten prácticamente la misma actitud al señalar: “Coqueteando con Hegel, podríamos decir que la construcción del imperio es buena *en sí misma*, pero no buena *para sí misma*”⁶⁷ y a continuación explican su metáfora en una nota para dar mayor claridad: “Como lo fueron para Marx, los términos de Hegel nos parecen útiles para enmarcar el argumento, pero pronto tendremos que afrontar el límite real de su utilidad”⁶⁸. Es decir que la terminología hegeliana sólo sería una cuestión pedagógica o, en último caso, una cuestión utilitaria u ornamental, mantenido así oculta la influencia que existe en la relación inherente entre estas categorías decisivas. Tal ceguera sería igual que no reconocer que la categoría de virtualidad utilizada por dichos autores —Hardt & Negri— es de procedencia deleuziana o de que alguien que rechace a la “cosa en sí” desconozca que se está enfrentando a Kant.

Propio de estos enterradores es exaltar la diferencia, hasta el extremo, entre Hegel y Marx, considerando como fundamental la sustitución del idealismo por el materialismo. Siguiendo las tajantes palabras de Lukács esto es “pura palabrería”, es una pura vulgarización que simplifica: “idealismo arriba, materialismo abajo”. Este slogan es un simple cambio terminológico que no da cuenta de lo decisivo de la relación de Marx con Hegel, que se expresa en la crítica que aquél hace de éste, radicalizando el punto de vista hegeliano, buscando y encontrando en el proceso total del desarrollo de la sociedad, la conciencia que se busca a sí misma en un movimiento histórico real.

Marx hizo de la idea hegeliana de historia su punto de partida más radical, entendió que el desarrollo de la sociedad debe ser un proceso que se desenvuelve dialécticamente como sujeto, y eso fue precisamente lo que escondieron los marxistas vulgares, como los llama Lukács, o los “materialistas anteriores”, como los llama Marx, al decir que su principal defecto es que solo conciben a la realidad como objeto de contemplación y nunca de un modo subjetivo (Primera de las *Tesis sobre Feuerbach*). Nunca la conciben como lo pensaba Hegel: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”⁶⁹.

Marx da cuenta en la mencionada primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, que el lado activo y subjetivo lo había desarrollado el idealismo, el de Kant y Hegel, pero primordialmente el de Fichte y su «Yo activo» como Absoluto. Ahora bien, Marx se percató de que el lado activo se encuentra ausente en el materialismo de Feuerbach. Pero hacia finales del siglo, con Kautsky y la II Internacional, además de un cierto Engels, el marxismo se encontraba nuevamente de vuelta en ese materialismo carente de factor subjetivo y de actividad. Esto ha perdurado durante casi toda la historia del marxismo. Es así que, por ejemplo, las críticas de *Historia y conciencia de clase* hacia la II Internacional hicieron reaccionar no solo a la Socialdemocracia, sino también a la ortodoxia soviética, la cual utilizaba los mismos argumentos que aquella para criticar esta obra. Esta ortodoxia volvía

⁶⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op.cit., tomo1, p. 69.

⁶⁷ Michael Hardt & Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 51.

⁶⁸ *Ibid*, p. 366 n.1.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op.cit., p. 15

al materialismo tosco y vulgar al pensar que el aspecto subjetivo era una tontería o un error. El materialismo dialéctico concibe al idealismo no como un error, sino como un desarrollo unilateral y exagerado de uno de los rasgos, convirtiendo a éste en absoluto y divorciado de la materia, deificándolo.

Pero el lado activo del materialismo —a pesar de la ortodoxia— nunca ha sido abolido completamente a manos del marxismo vulgar, se ha mantenido en corrientes minoritarias de izquierda dentro del movimiento marxista, como en los escritos de Rosa Luxemburgo y los autores que guían esta tesis.

Sin duda, además de *Historia y consciencia de clase*, una de las mejores obras del siglo XX que no sitúan a Hegel en el cementerio de animales es la *Dialéctica negativa* de Adorno. En ella términos tan trascendentales como *mediación*, o el de la misma *dialéctica*, marcan un posicionamiento del marxismo como superación (negación y conservación) de la filosofía clásica alemana. Nuevamente en esta obra se presentará a Hegel como un autor a quien seguir, pero no de manera sistemática, sino que la misma idea de sistema será puesta en cuestión rescatando de Hegel lo que es metódicamente fecundo para potenciar una mejor comprensión de la realidad presente, la cual al mismo tiempo hará criticar gran parte de la identificación entre razón y realidad del sistema hegeliano. “Nos encontramos en una fase histórica, que ha relegado los sistemas —en cuanto se dedican seriamente a contenidos— al reino ominoso de la poesía filosófica”⁷⁰.

Para dotar de devenir a la dialéctica hegeliana, evitando así su mistificación se debe tratar la dialéctica “no en la forma de un sistema cerrado, por supuesto. El sistema de Hegel, tal como se nos presenta hoy, es un hecho histórico (...), aunque Hegel no haya de tratarse como «perro muerto», hay, de todos modos, que destruir la muerta arquitectura del sistema históricamente dado, con objeto de que las tendencias sumamente actuales de su pensamiento vuelvan a ser eficaces y vivas”⁷¹. Para dotar de actualidad las ideas de un autor del pasado éstas deben ser tratadas con total vitalidad, de lo contrario sus ideas se vuelven doctrinas y sus seguidores epígonos que no ponen en cuestión nada de la influencia. Un pensamiento vivo tiene la capacidad de no cerrarse en sí mismo sino que ejerce sobre sí la crítica permanente, confrontándose continuamente con los fenómenos y las ideas de la época contemporánea. Precisamente fue Hegel quien en la época moderna intentó deslindar al sistema de esa connotación cerrada y estática, al hacer pasar cada concepto a su opuesto; “sólo una vez realizada la totalidad de este movimiento creía Hegel que se podía hablar de sistema. Contradicción y afinidad reinan entre el concepto de sistema, en cuanto definitivo y por consiguiente estático, y el de dinamismo, como la pura producción autárquica a partir del sujeto, que constituye toda sistemática filosófica”⁷².

La ahistoricidad del «sistema», se presenta en el fetichismo de los objetos de la sociedad capitalista. Esta apariencia fetichista “no se limita a ocultar el carácter histórico, transitorio, pasajero de esa sociedad: esa ocultación es posible sólo porque todas las formas de objetividad en las que necesariamente se presenta de modo inmediato el mundo circundante al hombre de la sociedad capitalista, ante todo las categorías económicas, ocultan también su esencia en cuanto formas de objetividad, categorías de las relaciones entre hombres, y aparecen en cambio como cosas y relaciones entre cosas”⁷³. A pesar

⁷⁰ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op.cit.*, p. 28.

⁷¹ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, *op.cit.*, tomo 1, p. 70.

⁷² T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op.cit.*, p. 33.

⁷³ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, *op.cit.*, tomo 1, p. 89-90.

de que esos instantes deben ser considerados como pasajeros y fugaces, no deben ser despreciados como mera apariencia en el análisis histórico. Dar importancia a los instantes históricos no pretende entregarse a los brazos del relativismo como lo hace la filosofía actual.

De esta manera la comprensión de la dialéctica que aquí hemos esbozado es radicalmente contraria a esa visión de un simple método que se puede adoptar o no en determinado momento, a la manera de un instrumento, de una cosa, como lo fue en la filosofía de la antigüedad a excepción del «oscuro». “La dialéctica, por lo tanto, no es una especie de castañeteo de la inteligencia, que lleva en lo exterior, a embrollar todos los conceptos, a hacer de lo blanco negro, y por ahí adelante. Nada de eso; en cuanto dialéctica objetiva, tal como Hegel la entiende, no tiene otro interés que el de exponer y llevar a la práctica la verdad en marcha. (...) El retorcimiento o el fraude sofístico no son, ni mucho menos la dialéctica objetiva, sino precisamente la negación de ésta”⁷⁴.

Acerca de la falsedad

Una de las principales implicancias políticas de la permanencia del pensamiento hegeliano en Marx reside en el hecho de no rechazar lo falso que existe en la realidad de una manera nihilista. Se piensa que se debe partir expresamente desde esa falsedad presentando la contradicción para transformarla y superarla. “Es propio de la esencia del método dialéctico el que en él los conceptos falsos —por su abstracta unilateralidad— lleguen a superación. Este proceso de superación exige empero al mismo tiempo el seguir operando con esos mismo conceptos unilaterales, abstractos, falsos; y que los conceptos se lleven a su significación adecuada no tanto por medio de una definición como a través de la función metódica que cobran en la totalidad como momentos superados de ella”⁷⁵. Al recordar la frase del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* en que Hegel dice “deja de ser falso lo falso en cuanto momento de la verdad” no se pretende hacer una apología de lo falso y el error, sino dotar de posibilidad de transformación a lo falso, de invertirlo, justificando y dando dinamismo a la dialéctica con su capacidad de volverse otro, rechazando al mismo tiempo el utopismo. Es en el devenir histórico de la dialéctica donde esta frase adquiere realidad, antes es mera palabrería. Así, a partir de la movilidad es que lo falso, en cuanto falso y no falso, se presenta como un momento de lo verdadero.

Esta visión de lo falso como momento de lo verdadero justifica la influencia de Hegel en Marx a pesar de la crítica que éste hace de aquél, ya que al realizar dicha crítica no se entiende a Hegel como completamente errado y falso, sino que a partir de su filosofía especulativa y de su dialéctica mistificada se pueden abrir dos posibles líneas de desarrollo una que, en el propio desenvolvimiento del pensamiento hegeliano, alcanzó remate sistemático en el idealismo absoluto y en sus posteriores epígonos y otra línea que en aquéllos epígonos quedó germinalmente implícita a la manera de un topo. “La filosofía burguesa, con sólo diferencias de matices y de enfoques que no afectaron la coincidencia en el propósito y la tendencia, lo ha interpretado unánimemente de acuerdo a los principios de la conciencia histórico-liberal del idealismo, desconociendo y hasta negando el otro aspecto que contenía en escorzo la filosofía hegeliana: el de la conciencia

⁷⁴ Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, p. 131.

⁷⁵ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase, op.cit.*, tomo 1, p. 71.

histórico-materialista en su devenir dialéctico”⁷⁶. Dicho aspecto quedó flotando en el aire con la muerte de Hegel, sin embargo fue el impulso primordial que animó a la izquierda hegeliana en los nombres de Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Max Stirner, Bruno Bauer y finalmente Karl Marx. Todas estas directrices del hegelianismo coinciden, a pesar de sus innumerables consecuencias, diferencias y contradicciones, en intentar dejar de lado la metafísica idealista inherente al hegelianismo, valorando una acción social y política práctica, estructurada en el devenir del proceso dialéctico. Es a partir de Marx donde la dialéctica abandonará la mera estructura formal, aplicándose a las realidades sociales del hombre, y liberará sus fuerzas progresistas. Es así, que la relación de Hegel y Marx se presenta como el desarrollo mismo de la dialéctica, criticando lo falso del momento idealista de ella.

Aquellos que hoy realizan su ataque a la dialéctica circunscribiéndose solamente a Hegel, se detienen en el primer momento de aquella, y no la conciben en su desarrollo total. Sólo aplican a la dialéctica la calificación de abstracta porque se remiten a Hegel, pero eso es algo que ya descubrió Feuerbach y que Marx rectificó con la dotación de contenido a esas leyes ideales. Atacar solamente a Hegel, es realizar un salto hacia el pasado desligado de todo el aprendizaje histórico, de todas las intenciones prácticas que han actuado en la sociedad mediante la concretización de la dialéctica.

¿Por qué rehuir de la dialéctica hoy en día cuando las principales manifestaciones de los procesos sociales continúan desarrollándose dialécticamente, a pesar de las intenciones teóricas y prácticas de ejercer alternativas a dicho proceso? ¿Se puede pensar que exista algo que escape a la dialéctica y no termine siendo un momento de dicho proceso, cumpliendo una labor dentro de esa totalidad? Responder afirmativamente a dichas interrogantes significa no comprender la característica de la dialéctica hegeliana, la cual es un principio de estructuración de la realidad, de la realidad histórica. No es éste el momento de analizar hechos de la coyuntura actual, pero ¿es posible que alguien se plantee que las tensas relaciones internacionales entre Oriente y Occidente (por señalar solo un caso) no se desenvuelven de manera antagónica, de manera dialéctica?, ¿se pretende acaso, apelar a la diferencia para solucionar los conflictos y las reivindicaciones de los oprimidos? Sin duda que el siglo XIX de Marx hace mucho rato que quedó atrás, pero no es menos cierto que “subsiste la naturaleza doble del capital”⁷⁷, por lo que la importancia de Marx se presenta como necesaria y su olvido como un temeroso ocultamiento conservador.

Ruptura marxista con Hegel

Al hablar acerca de la realidad, Marx reprocha a Hegel el no haber superado efectivamente la dicotomía kantiana, la dualidad de pensamiento y ser, sujeto y objeto, y su correlato de teoría y práctica. Así, la dialéctica hegeliana efectivamente —para el regocijo posmoderno— es mera apariencia; es un conocimiento:

“meramente acerca de una materia carente en sí de esencia, y no autoconocimiento de esta materia, de la sociedad humana. «Ya en Hegel», dicen las frases decisivas de esa crítica, «el espíritu absoluto de la historia no recibe propiamente su material ni su correspondiente expresión sino en la

⁷⁶ Carlos Astrada, «Prospección de la dialéctica», en *Encuentro en la dialéctica*, Editorial Catari, Buenos Aires, 1994, p. 61 .

⁷⁷ Harry Cleaver, *Una lectura política de “El Capital”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 171.

filosofía. El filósofo aparece como mero órgano en el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, llega luego a consciencia, una vez que el movimiento ha discurrido. La intervención del filósofo en la historia se reduce a ésa su consciencia a posteriori, pues el espíritu absoluto produce de modo inconsciente el movimiento real. El filósofo llega, pues, post festum»⁷⁸.

Así pues, la dialéctica hegeliana permanece en una realización de la historia sólo aparente, su captación de la realidad la realiza con posterioridad el filósofo; esto es una reaccionaria mitologización del concepto, la cual tiene su mejor expresión en aquella memorable frase que caracteriza sinceramente esta carencia: “cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso”⁷⁹. En este sentido Hegel⁸⁰ sigue preso de concebir la filosofía como interpretación del mundo (XI de las *Tesis sobre Feuerbach*), sin embargo cabe hacer una importante salvedad. Al entender la realidad de manera histórica, progresiva y en movimiento, si bien es cierto Hegel no realiza la filosofía ni transforma al mundo, pero tampoco lo interpreta a la manera de un objeto ajeno y estático, “ya no tuvo que *interpretar* el mundo, sino la *transformación* del mundo. Al *interpretar solamente* la transformación Hegel no es sino la conclusión *filosófica* de la filosofía. Quiere comprender un mundo *que se hace a sí mismo*. Este pensamiento histórico no es todavía sino la consciencia que siempre llega demasiado tarde y que enuncia la justificación *post festum*. De modo que no supera la separación más que *en el pensamiento*”⁸¹. Es así, que es correcto caracterizar a Hegel como filósofo de la restauración y no de la revolución (burguesa) debido a que al llegar demasiado tarde expresa solamente la conclusión última, la consumación y la conciliación aparente.

Con esta crítica Marx avanza por una nueva senda superadora de la filosofía hegeliana, separándose tajantemente de los sucesores de Hegel, y al mismo tiempo presenta la contradicción en el interior mismo del sistema filosófico hegeliano. Marx aplica la dialéctica a la misma dialéctica hegeliana, de esa manera se podría decir que es un hegeliano consecuente y, por lo mismo se transforma en un no-hegeliano.

“Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos (...). Con esa vara de medir que él mismo descubrió y promovió metódicamente se ha medido la filosofía de Hegel, y no ha dado la medida. Los restos mitologizantes de los «valores eternos», eliminados por Marx de la dialéctica, se encuentran propiamente en el mismo plano de la filosofía de la reflexión, contra la que Hegel ha luchado violenta y encarnizadamente durante

⁷⁸ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase, op.cit., tomo 1, p. 91-92. La cita interior de Marx corresponde a Nachlass, II, 187.*

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, EDHASA, Barcelona, 1988, p. 54. Prefacio.

⁸⁰ Sería tema para otra tesis la evolución filosófico-política de Hegel, puesto que al pensamiento *post festum* a que nos estamos refiriendo acá es propio de Hegel en la época de Berlín y la *Filosofía del Derecho*, mientras que en la época de Jena (la *Filosofía Real* y la *Fenomenología del Espíritu*) concibe la filosofía no como el anacrónico búho de Minerva, sino como el arma que anunciaba una nueva época.

⁸¹ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Núcleo IRA-ROJOSCURO, Santiago, 2004, p. 35.

toda su vida, movilizándolo todo su método filosófico, el proceso y la totalidad concreta, la dialéctica y la historia⁸².

En este sentido la dialéctica de Marx se enmarca en la continuación de un proceso crítico que Hegel realizó sobre Kant y Fichte (ambos, junto a Jacobi representan las filosofías de la reflexión), pero que no consiguió concretamente, ni fue coherente con dicha crítica al elevar la objetividad histórica a la trascendencia. Cuando se habla de los «valores eternos» de la filosofía hegeliana no hay mejor ejemplo que el Estado, el cual es entendido de manera ahistórica. Con dicha concepción del Estado, Hegel está en estricta armonía con respecto a la totalidad de su sistema. Es un sistema con movimiento pero acabado, concluso, y representa la culminación del pensamiento burgués, de ahí que la *Filosofía del Derecho* se convierta en el símbolo de la restauración. Sin embargo, con el advenimiento de la burguesía al poder político y de su correspondiente filosofía (pensamiento de su época) una nueva situación histórica es la que se ha producido; “el desarrollo de las fuerzas productivas ha hecho estallar las antiguas relaciones de producción y todo orden estático se desploma. Todo lo que era absoluto se convierte en histórico”⁸³.

Si bien es cierto, la perspectiva del desarrollo histórico está presente tanto en Marx como en Hegel, en éste se presenta siempre de manera formal y forzada, al concebir siempre los hechos contingentes como sensibilidad falsa, mientras que la razón sigue su curso guiada por una mano de dios misteriosa. Es así, que acerca de la polémica de Marx con Hegel en *La Sagrada Familia* Lukács dice: “la ambigüedad de Hegel consiste en que su espíritu absoluto no hace la historia sino aparentemente, y luego la resultante trascendencia de la consciencia respecto de los hechos históricos ideales se convierte en manos de sus discípulos en una contraposición orgullosa —y reaccionaria— entre el «Espíritu» y la «Masa», cuyas ambigüedades, cuyos absurdos y recaídas por detrás del plano ya alcanzado por Hegel ha criticado Marx sin reservas”⁸⁴. Hegel y sus epígonos no son capaces de darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos, precisamente por mantener a toda costa la identificación de lo racional con el presente histórico vivido por Hegel, por no dotar de consecuencia a la dialéctica en su capacidad de volverse otro. Lo racional en determinado momento se vuelve irracional y merece ser transformado y superado. Lo contrario es mantener una primacía de la concatenación conceptual por sobre el desarrollo histórico de las contradicciones

¿Pero cómo superar tal abandono de la acción práctica y de las relaciones sociales? Se podría decir que abandonando la dialéctica, pero al realizar esto retrocedemos ante el gran avance hegeliano respecto a los hechos del pasado. Para no dar un paso adelante, y dos pasos atrás, es necesario realizar una superación dialéctica de la lógica especulativa de Hegel. Mediante Hegel ir más allá de Hegel, afirmando la primacía de la acción práctico-crítica.

De esta manera se entiende que Hegel fue quien ***“hizo por última vez el trabajo del filósofo, la “glorificación de lo que existe”; pero aquello que existía para él ya no podía ser sino la totalidad del movimiento histórico”***⁸⁵.

⁸² G. Lukács, *Historia y consciencia de clase, op.cit., tomo 1, p. 92.*

⁸³ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo, op.cit., p.35*

⁸⁴ G. Lukács, *Historia y consciencia de clase, op.cit., tomo 1, p. 163.*

⁸⁵ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo, p. 36*

Con lo cual se entiende la realidad en su desenvolvimiento mismo, de manera dialéctica. Pero esta dialéctica queda corta al seguir entendiéndose como simple interpretación que observa desde afuera a la realidad y no está inserta en la realidad misma. La manera de insertarse en la realidad (Capítulo II) y cómo superarla a partir de ella (Capítulo III) serán la continuación del desarrollo de este escrito, pretendiendo pensar que “es posible sobrepasar el hegelianismo en su propio nombre, y desde dentro, partiendo de sus propias contradicciones, y conservando lo esencial de su movimiento”⁸⁶. Puesto que este movimiento no consiste en retornar a Hegel de manera radical es que lo que se debe hacer perdurar es su impulso decisivo. Éste no es volver a Hegel (o a Ricardo) sino que valorar su comprensión acerca de que los fundamentos de su filosofía política deben arrancar de la realidad del desarrollo histórico. Entender que toda formulación teórica debe tener como gran objetivo la intervención práctica en el movimiento histórico no es solo algo que se le ocurrió a Marx; conecta, Hegel mediante, con Moses Hess y la filosofía de la acción, Feuerbach, Fichte y Maquiavelo. Es éste el valor de la dialéctica hegeliana, ya que se presenta como “la ‘víspera’ de la transformación del idealismo objetivo en materialismo”⁸⁷.

⁸⁶ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, La pléyade, Buenos Aires, 1971, pp. 61-62.

⁸⁷ V.I. Lenin, *Resumen del libro de Hegel “Ciencia de la lógica”*, p. 148 en *Obras Completas. Tomo 29. Cuadernos filosóficos*, Editorial Progreso, Moscú, 1986.

Capítulo II. La Totalidad. Marx y la dialéctica

“De lo que adolecen todos estos señores, es de falta de dialéctica. No ven más que causas aquí y efectos allí. Que esto es una vacua abstracción, que en el mundo real esas antítesis polares metafísicas no existen más que en momentos de crisis y que la gran trayectoria de las cosas discurre toda ella bajo forma de acciones y reacciones (...), que aquí no hay nada absoluto y todo es relativo, es cosa que ellos no ven; para ellos, no ha existido Hegel....” F. Engels, Carta a Konrad Schmidt, 27 de Octubre de 1890.

Con este ataque Engels señala su crítica a los economistas ideológicos que conciben los fenómenos económicos como en sí mismos verdaderos al igual que las impresiones que causan en quienes los perciben. Sin duda que este epígrafe adquiere una importante actualidad si se lanza contra las “filosofías hegemónicas de hoy”, que ven nada más que fenómenos finitos y desconectados, desconociendo toda relación y mediación entre ellos, produciendo una verdadera ideología de la finitud.

Engels remata el comentario dando cuenta de la carencia que se tiene de la filosofía hegeliana, y de ahí la importancia de ésta para el marxismo y para superar la ideología de la finitud que produce la amnesia de Hegel. Pero, ¿Qué es lo que toma Marx de Hegel que nos permite señalar que en esa inversión reside la persistencia de la dialéctica en la actualidad? ¿Por qué Marx intenta enmendar la filosofía hegeliana en una época en que se encontraba fuertemente atacada y quienes intentaban “superarla” se presentan como radicales?⁸⁸ ¿Por qué los hegelianos de izquierda no abrazaron las filosofías positivas, en el especial la de Schelling (idealismo absoluto que deriva en un positivismo romántico), a pesar de coincidir en la letra (pero no en el espíritu) de su crítica a Hegel? Cabe recordar que gran parte de ellos asistieron a las clases de Schelling y rescataban el intento de concreción por parte de éste. Sin embargo, como señala Adorno, “toda filosofía (...) se ha basado desde Schelling en la tesis de la identidad”⁸⁹, la cual (como extensamente ha desarrollado *El asalto*

⁸⁸ Cabe recordar que en la década que siguió a la muerte de Hegel, el pensamiento de éste fue fuertemente atacado por las vías institucionales. El mejor fruto de esta reacción fue el *positivismo*. En 1841 Schelling llega a la cátedra de Berlín a dictar sus conferencias sobre la *Filosofía positiva*, llamado por Federico Guillermo IV de Prusia para “destruir la semilla del dragón” de la dialéctica hegeliana; dando muestra del debate público que suscitó la llegada de Schelling “los diarios de aquel tiempo dijeron que Schelling venía a aniquilar la filosofía hegeliana (J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd.6, Formann, Stuttgart, 1931, p. 252.). En dichas clases se encontraban nada menos que los alumnos Kierkegaard, Bakunin y Engels. Éste último, en diciembre de 1841, al intentar responder “cuál es la palestra en la que se pelea por la hegemonía sobre la opinión pública de Alemania en materia de política” respondía “que esta palestra es la Universidad y, concretamente, el auditorio número 6, donde Schelling sustenta su curso” (Federico Engels, *Schelling sobre Hegel*, en *Escritos de Juventud*, op.cit., p. 41) Además de esto, *los Cours de philosophie positive*, de Comte, fueron publicados entre 1830 y 1837 al igual que *Filosofía positiva* de Stahl, el cuál a partir de 1840 se convirtió en el filósofo oficial de la monarquía prusiana. El carácter de “positiva” entraba en estricta oposición a la filosofía negativa de Hegel, con lo que Marx al intentar una corrección de Hegel muestra desde sus inicios una clara comprensión hacia dónde lleva la ciencia arraigada meramente en los hechos, y hacia dónde conduce el amnésico alejamiento de Hegel.

⁸⁹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 81.

a la razón de Lukács) no permite la contradicción y termina glorificando irracionalmente el conservadurismo⁹⁰. ¿Por qué Marx “pensó, a falta de algo mejor, en base a conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos”⁹¹, y no abrazó en esa época a “el único espíritu digno de interés que ella produjo: A. Comte”⁹²? Las respuestas a estas interrogantes son de variado tipo y van de un extremo a otro, desde los que por encontrar las raíces del pensamiento marxista se han estancado en el estudio de la filosofía hegeliana, hasta los que haciendo alusión a la contraposición de materialismo e idealismo que realiza Marx, señalan que no existe relación alguna entre Marx y Hegel, ya que con la inversión se habría eliminado toda la influencia hegeliana; pero eso, sin duda, es no comprender la *Aufhebung*, elemento central en el pensamiento dialéctico; dentro de esta última opinión tenemos un sinnúmero de interpretaciones, desde Althusser hasta Stalin.

Muchos señalan que lo que más caracteriza al marxismo es la enorme preponderancia que le atribuye a la esfera económica como determinación de la historia, es allí donde algunos han querido encontrar una suerte de marxismo científico, y donde algunos han entendido al marxismo como una cuestión meramente económica, que si se toma de manera negativa significa un reduccionismo (como muy bien lo muestra Arendt) o si se toma de manera positiva (Kautsky) un reformismo⁹³. Al señalar la preponderancia de la esfera económica de manera opuesta a la conciencia, se olvida todo el esfuerzo hegeliano por superar la unilateralidad de la modernidad; se vuelve a recaer en alguno de los dos opuestos, o en el sujeto o en el objeto y no se considera jamás a uno con respecto al otro;

⁹⁰ Para Marx, Schelling era en la década de los '40 “la potencia número 38 de la Confederación alemana. (...) La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae*”, *Carta de Marx a Ludwig Feuerbach* (3 de octubre, 1843), en Carlos Marx, *Escritos de juventud, op.cit.*, pp. 682-683.

⁹¹ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital, op.cit.*, p. 132.

⁹² Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx, op.cit.*, p. 17. Curiosa la opinión de un marxista, cuando fue Marx en carta a Engels del 7 de julio de 1866, quien critica la síntesis científico-social de Comte y piensa en cambio que la de Hegel es «infinitamente mayor»; véase también la carta a Engels del 23-V-1868. Al respecto Karl Korsch es claro y distinto: “Entre la doctrina social de Marx y esta moderna ciencia burguesa de la sociedad [la sociología de Comte] no hay, pues, en el fondo ninguna relación teórica. Los burgueses consideran la teoría socialista revolucionaria del proletariado como una mezcla «acientífica» de teoría y política. Los socialistas, por su parte, consideran mera «ideología» toda la ciencia social burguesa. (*Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975, p.20).

⁹³ Una idea completamente distinta (y a mi modo de ver errónea) es la que plantea Louis Althusser en varios de sus textos principales, así como en su texto menor *La filosofía como arma de la revolución* (Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968), donde señala que es producto de no realizar la distinción entre ciencia y filosofía —y no precisamente por realizarla y unilateralizarla mediante alguno de los dos términos— que se producen las desviaciones del marxismo como el positivismo, que elimina la filosofía y sólo deja la ciencia, y el subjetivismo, que elimina la ciencia y sólo deja la filosofía. Señala que Marx y Engels habrían defendido tal distinción, pero lamentablemente olvida decir dónde (personalmente reconozco la distinción de Engels en el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza* —texto inédito en vida de Engels, publicado por vez primera hacia 1930 y que fue valorado mucho más por el Diamat en relación a los *Manuscritos* de Marx—, referencia bastante desafortunada para las pretensiones de Althusser de distinguir una ciencia y una filosofía marxista, debido a que esa distinción fue la que, consecuentemente con los planteamientos de estos textos, derivó en el economicismo reformista de la Segunda Internacional; acerca de Marx existe la distinción en *La Ideología alemana*, pero si somos consecuentes allí se critican tanto la filosofía como la ciencia de la época debido a que ambas pretenden ser neutrales y puras cuando son ideológicas por ser determinadas por las condiciones económicas y por ocultar las contradicciones). Además, Althusser señala que Lenin habría sido de una idea similar en su *Materialismo y Empirio-crítica*; también es de lamentar que Althusser no recoja la visión de Lenin en los *Cuadernos filosóficos* donde salda una cuenta pendiente con los antecedentes filosóficos del marxismo, despojando a éste de esa asimilación al positivismo de la cual Lenin en una época tampoco se pudo sustraer. Según Colletti *Materialismo y Empirio-crítica* sería un antecedente claro de la filosofía de Popper (Lucio Colletti, *Lenin y Popper*, en *Fine Della filosofia*, Ideazione, Roma, 1996. Debo la referencia a Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Parusia, Buenos Aires, 2004, p. 31-32).

es así que lo que aquí se ha olvidado es nada menos que la categoría de totalidad. Es esta categoría lo medular de lo que recoge Marx de la filosofía hegeliana.

Ya se mencionó que lo que Marx rechaza de Hegel es su idealismo, propio de la revolución burguesa y hoy en día reaccionario; esa fue la limitación de la dialéctica hegeliana, que a pesar de haber contribuido notablemente, limita su accionar al ser social a que corresponde, y no logra sobrepasar el pensamiento burgués, ni la existencia burguesa, manteniendo fatalmente la reproducción indefinida de lo que existe, debido a que confía en la capacidad del capital de resolver las contradicciones existentes en la sociedad burguesa.

Por el contrario, la importancia y reconocimiento de la totalidad, como lo que permanece de Hegel en Marx es lo que subyace a toda la interpretación de *Historia y conciencia de*

*clase*⁹⁴ (con posterioridad, *Razón y revolución* de Marcuse defenderá la misma idea). Aún más, con esto se afirma el hecho de una cierta comunidad de pensamiento en una determinada época, al señalar que a partir la década del '20 en adelante se vivió una suerte de reedición de los hegelianos de izquierda, ya que Lukács, Korsch, Luxemburgo, Adorno y la *Escuela de Frankfurt* coincidirán en este punto, teniendo como antecedente —aunque para la mayoría de ellos desconocido— los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, en los que éste realizaba, ya en septiembre-diciembre de 1914, un resumen crítico de la *Ciencia de la lógica de Hegel* (publicados por primera vez a fines de los '20 en la URSS, y a mediados de los '30 en Alemania), donde se intenta una renovación de la dialéctica marxista poniendo el acento en el tema de la totalidad⁹⁵, y al mismo tiempo señalando claramente (cuestión inexistente en textos como *Materialismo y empiriocriticismo*) la gran relevancia de la relación Hegel-

Marx, la cual, como ya se mencionó, atraviesa todo *Historia y conciencia de clase*⁹⁶.

La búsqueda de la totalidad nace de la constatación de que la sociedad capitalista no se presenta ante los ojos del hombre de manera total, sino que busca multiplicar en innumerables áreas lo que sucede en relaciones, crea acontecimientos desconectados unos de otros; separa al productor de la producción, produce la división del trabajo, atomiza a los individuos. Pero ante todos estos acontecimientos subyace una misma lógica que es la lógica de la dominación, que, contradictoriamente a lo pensado, penetra la sociedad entera por vía de la economía. Superación de esa fragmentación es la contraposición de un análisis que no permanezca en las apariencias de la supuesta autonomía de los procesos que

⁹⁴ En *Historia y conciencia de clase* "Lukács retoma lo que juzga el problema central de Marx: la totalidad y la identidad sujeto objeto dentro de la praxis", Youssef Ishaghpour, en *Prólogo* a Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975, p. 12.

⁹⁵ Cfr. V.I. Lenin, *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica"*, en *Obras Completas*, tomo 29, Editorial Progreso, Moscú, 1986, pp. 75-216.

⁹⁶ Si bien es cierto, es correcto señalar que la principal fuente de inspiración que tiene de Marx la *Escuela de Frankfurt* proviene de los *Manuscritos de París* (1844), es necesario aclarar que esta influencia es secundaria, o más bien tardía, debido a que dicho texto es publicado por primera vez en alemán en 1932 (la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* fue publicada en 1927). A esa época el *Institut* ya estaba fuertemente influido por el marxismo-hegelianismo, lo cual confirma que su principal inspiración fue la recepción de la obra mayor de Lukács. La publicación de los *Manuscritos* vino a confirmar, a pesar de lo que dijera Lukács posteriormente (en su época de silenciamiento staliniano), muchas de las ideas de *Historia y conciencia de clase*, como también de la lectura de Hegel dada por Lenin. El impacto de la obra de Lukács fue tremendo, de allí su prohibición de publicación durante décadas (recién en 1968 se reedita en alemán, italiano y castellano; las primeras ediciones inglesas y francesas son posteriores). Algunos de los personajes que cayeron bajo su influencia fueron: Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Ernest Bloch, József Révai, Karl Korsch, Theodor Adorno, Lucien Goldmann, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Béla Fogarasi, Arnold Hauser, Karl Mannheim, Henri Lefèbvre, Maurice Merleau-Ponty e István Mészáros. La mayoría de estos autores han sido una referencia para esta tesis.

pretende imponer la sociedad capitalista, sino que vaya a la búsqueda de las causales, que tienda hacia la totalidad, es decir, un análisis que sea dialéctico, de lo contrario se orientaría “sólo a síntomas del desarrollo, no al desarrollo mismo; hacia fenómenos parciales de la sociedad, no a la estructura de la entera sociedad”⁹⁷.

Negar la escisión no es posible de manera segmentada (negando sólo lo ideológico del capitalismo, por ejemplo); una crítica fragmentada de la escisión reproduce lo criticado, debido a que es la expresión de una consciencia cosificada, sólo superable por la aprehensión de la totalidad de los momentos. Es esto lo que permanece de Hegel en Marx, lo que resiste a la inversión materialista; se mantiene “el punto de vista de la totalidad, la consideración de todos los fenómenos parciales como momentos del todo, del proceso dialéctico entendido como unidad de pensamiento e historia”⁹⁸, se descubre detrás de los síntomas divisorios del proceso económico su unidad como desarrollo total de la sociedad. Esta idea comprende la realidad a partir de sus leyes internas y de las conexiones entre los fenómenos para llegar a la dilucidación de los procesos de desarrollo de lo real.

Es ahora donde nos aparece claramente el objetivo central de volver a levantar un análisis dialéctico, no por un romanticismo o una idolatría del marxismo o del hegelianismo, sino por considerar que cualquier análisis que no sea dialéctico, no podrá adquirir el carácter de totalidad, limitándose a investigaciones aisladas, especializaciones de momentos aislados, lo que pone en cuestión inclusive la posibilidad de la filosofía, de la ética y la política —en cuanto ciencias que buscan superar lo particular—, por considerar a cada fenómeno aislado como un hecho en sí mismo con sus propias leyes y que no afectan ni son afectados por otro. Ya se señaló el error de los epígonos de Hegel, que reducían todo a un esquematismo, como también el error de los epígonos dogmáticos de Marx que determinaban todo a una economía particular, a un mecanicismo falto de la totalidad necesaria para comprender las relaciones sociales, “si la crítica no consigue ir más allá de la mera negación de una parte, si no apunta, al menos, a la totalidad, entonces ni siquiera rebasa en ningún sentido lo negado (...). Esta crítica mera, esta crítica desde el punto de vista del capitalismo, se revela del modo más llamativo en la separación de los diversos campos de lucha”⁹⁹.

Dichos campos de lucha son tomados como entidades en sí mismas, pero sin ser para otro, se toman como un objeto, como una cosa que se encuentra enfrente del sujeto sin tener relación alguna con éste. Es por esto que la totalidad no es algo de lo que podamos hablar de manera *pura*, debido a que nosotros —el sujeto— estamos dentro de ella, mientras que el objeto es igualmente parte de la actividad creadora del sujeto.

Al seguir hablando de sujeto y objeto cabe realizar una aclaración. Esta terminología no debe entenderse como presa de las dicotomías de la filosofía moderna. Por el contrario, al hablar de sujeto y objeto dentro de un marco dialéctico es intrínseco que estos conceptos unilaterales lleguen a su superación; pero esta superación exige que se siga operando con dichos conceptos abstractos y unilaterales debido a que se deben entender como momentos dentro de la totalidad, la cual logra superarlos. Es así que “lo «falso» es al mismo tiempo como «falso» y como «no-falso» un momento de lo «verdadero»”¹⁰⁰, no

⁹⁷ *Historia y consciencia de clase, op.cit.*, tomo 1, p. 142.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰⁰ *Historia y consciencia de clase, op.cit.*, p. 71. Lucien Goldmann en su texto *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva, op.cit.*, señala muy claramente cuáles son las similitudes y diferencias entre las filosofías de Lukács y Heidegger; una de estas

existe una oposición estática entre lo falso y lo verdadero, o en palabras de Hegel: “así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y del pensamiento, etc., tiene el inconveniente de que objeto y sujeto, etc. significan lo que son *fuera de su unidad* y en la unidad no encierran ya, por tanto, el sentido que denota su expresión, así también, exactamente lo mismo, lo falso no es ya en cuanto falso un momento de la verdad”¹⁰¹. De esta manera, sujeto y objeto son relativizados, dejan de ser abstractos y se convierten en históricos. Hay un volverse otro de cada uno de los términos, el sujeto se vuelve objeto y viceversa.

Un ejemplo claro del concepto de totalidad, que es herencia de Hegel en Marx, hace referencia a la idea que Marx tiene de la ideología. En el escrito *La ideología alemana*, la ideología para Marx sobrepasa la crítica de la religión (esto ya estaba precedido por el escrito *Entorno a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*¹⁰²); la ideología está representada por diversos estamentos como el Estado, la Educación, la Moral, etc. y no corresponde simplemente a cuestiones referidas al espíritu que se abstrae de lo concreto (solamente como falsa conciencia particular, derivada de una suerte de distorsión psicológica), sino que también se encuentra encarnada en cuestiones bastante objetivas y no solamente en una superestructura que representa una imagen “invertida” y falsa de la realidad. Es por eso que Marx habla de que la dialéctica hegeliana estaría invertida, puesto que para Hegel la realidad “invierte” la pureza del pensamiento, mientras que Marx considera que la ideología sería una “inversión” del pensamiento que oculta la naturaleza real de las cosas, puesto que el pensamiento no es puro sino que es una producción social. Althusser mantiene esta visión de la ideología como algo falso al contraponerla a una disciplina científica completamente objetiva¹⁰³, y está en lo correcto al señalar que en *La ideología alemana* la filosofía es tratada como una simple ideología. Pero eso no implica intentar levantar una nueva filosofía, una nueva teoría que escape a estar determinada a su contexto. Es a partir de esta misma falsedad y de la conciencia de ésta que debe superarse la ideología, no levantando una nueva ciencia con pretensiones de pureza y situando a los intelectuales como flotando libremente (*freischwebende*) por encima de las determinaciones objetivas, oponiendo a aquellas frases ideológicas nuevas frases que en modo alguno alteren el mundo real existente; “el drama de la ilustración sólo alcanza su clímax cuando es la *propia* crítica ideológica la que cae en la sospecha de no

diferencias radicaría en el reemplazo por parte de Heidegger de la terminología moderna, y su crítica (sin mencionarlo) a Lukács iría por ese lado, ya que éste permanecería en la dicotomía al seguir hablando de sujeto y objeto. Lamentablemente Heidegger no toma en cuenta este aspecto de entender “lo falso como un momento de lo verdadero” que ya había sido ampliamente desarrollado por Hegel, al igual que por Lukács en el prólogo de 1923 a *Historia y conciencia de clase* y posteriormente por Marcuse (ex discípulo de Heidegger) en *Razón y Revolución*, *op.cit.*, p. 103.

¹⁰¹ G.F.W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op.cit.*, p. 28.

¹⁰² “La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología*, en la *crítica de la política*”, *En torno a la crítica...*, *op.cit.*, p. 492.

¹⁰³ Cfr. *La filosofía como arma de la revolución*, *op.cit.*, p. 31. En dicho texto Althusser señala cuestiones incomprensibles, como por ejemplo al hablar de Lenin dice que “ha proporcionado la demostración de lo que él llama la “posición de partido en filosofía”, o sea el rechazo de toda ideología y la conciencia exacta de la *teoría de la científicidad*” (p. 34). Cabe preguntarse ¿Si se toma partido, si se es tendencioso, se puede rechazar toda ideología? ¿no será que la teoría marxista es altamente ideológica, pero precisamente al reconocer sus pretensiones ideológicas, al circunscribir su validez limitada para una determinada época, siendo consecuentemente dialéctica, lleva en sí misma el germen de su disolución, con lo que adquiere totalidad?. Althusser a pesar de señalar que “la ideología se introduce en todas partes” (p. 50), no señala por qué la ciencia escaparía a la ideología. La ideología del proletariado, en verdad, es una ideología propia del capitalismo, pero propia de su descomposición y es ahí donde éste encarnaría la totalidad.

producir ya verdades”¹⁰⁴. Porque una ciencia así, sólo es posible (solamente *posible*) en una sociedad sin clases, mientras que en el capitalismo toda ciencia es ideología. Horkheimer decía: “la ciencia pura es ideología”, porque en todo momento es representación de las tendencias de clase y de la situación histórica, no pudiendo haber una ciencia pura ni una ciencia general humana, “ya que la sociedad está en realidad compuesta de clases y estas clases tienen intereses, aspiraciones y concepciones diametralmente opuestos, una ciencia general humana en problemas sociales, un liberalismo abstracto, una moralidad abstracta, son en el presente ilusiones, utopía pura”¹⁰⁵, de momento es pura fantasía, puro autoengaño. Al olvidar la dialéctica de las relaciones sociales se puede llegar a pensar una ciencia objetiva, pero la riqueza de la dialéctica nos hace ver que “*¡siempre hay dos perspectivas, la del capital frente a la clase trabajadora!* El análisis de toda categoría y todo fenómeno debe tener dos lados; no hay ningún lugar objetivo más allá de estas dos perspectivas. La búsqueda de Althusser y otros, de una “ciencia objetiva”, es tan inútil como la de la economía política clásica o la de Karl Mannheim”¹⁰⁶. Esta es una de las contribuciones nuevas y decisivas del marxismo, que le parece extraño a todo tipo de liberalismo, esto es, la de no considerar los hechos de la vida económica como externos a la política y a la teoría. Precisamente porque no son hechos en sí mismos sino que son hechos políticos es que el marxismo se distancia del liberalismo al no querer volver la realidad social un fetiche. En este sentido cabe aclarar que una ideología marxista se distancia de la concepción clásica de ideología, entendida como una falsa conciencia, para dar el paso a una conciencia de una falsedad objetiva¹⁰⁷, puesto que es una ideología que no oculta las contradicciones. Así, cuando la “intención era nombrar la verdad contra la ideología, [esta intención] se convierte en lo más falso que hay”¹⁰⁸, debido a que las pretensiones de verdad y objetividad ocultan imperativos de dominación y autoconservación. Es decir, el marxismo es una ideología en la época capitalista que tiene como función luchar contra la economía autónoma, contra aquella supuesta objetividad con independencia de mediación; por lo tanto su verdad sería absoluta dentro de su época, pero sería al mismo tiempo relativa al circunscribirse sólo a esa época, puesto que “la crítica materialista que define todas las verdades teóricas como «formas de conciencia sociales» condicionadas histórica y clasísticamente relativiza histórica y socialmente el concepto de verdad absoluto de la ciencia burguesa”¹⁰⁹. Es una suerte de ideología que al reconocerse como determinada en cierto sentido por las situaciones históricas materiales intenta acabar con las ideologías, dejando atrás el carácter supuestamente neutro de la teoría tradicional, pasando a subvertir el elemento de producción dominante. Es por eso que las proyecciones hacia el pasado de Engels¹¹⁰, a partir de los análisis de Marx sobre la sociedad capitalista, son errados, porque los aplica a las sociedades precapitalistas en que la economía no tenía una influencia vital

¹⁰⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 146.

¹⁰⁵ Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, Grijalbo, México, 1967, p. 128.

¹⁰⁶ Harry Cleaver, *Una lectura política de “El Capital”*, *op.cit.*, p. 170.

¹⁰⁷ Sin duda que un análisis del concepto de ideología requeriría una tesis completa para tratarlo, en especial en relación al concepto de ideología en Marx y en el marxismo (pienso principalmente en Lenin), al respecto cabe recordar la obra de Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1985) y el ya citado texto de Jorge Larraín, de reciente aparición, *El concepto de ideología. Vol.1: Carlos Marx, op.cit.* Esperamos que el volumen II de esta obra sea aclarador de la comprensión del concepto de «ideología» en el marxismo posterior a Marx.

¹⁰⁸ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op.cit.*, p. 201.

¹⁰⁹ Karl Korsch, *Karl Marx, op.cit.*, p. 77.

¹¹⁰ Cfr. Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Claridad, Buenos Aires, 1971.

respecto a la política, es decir trata de universalizar algo que tiene sólo una aplicación específica y momentánea; “los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro (...) se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí —no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de fijo en su ponerse a sí misma”¹¹¹. El no reconocimiento de esta limitación produce la creencia idealista de identificar la realidad con la razón de manera inmediata o con algún tipo de ciencia que sea carente de influencia social o de subjetividad, “todo ente toma el color del que lo mira, de su grupo o especie. En realidad, conocer la componente de mediación subjetiva que hay en lo objetivo implica la crítica de una mentalidad que cree posible acceder al puro en sí”¹¹². O en las palabras del *Manifiesto*: aquella ciencia supuestamente pura no corresponde a “los intereses de la esencia humana, del hombre en general, que no pertenece a clase alguna, sino solamente al cielo quimérico de la fantasía filosófica”¹¹³.

Al señalar que la ideología corresponde a una suerte de ocultamiento de los intereses que subyacen a cada enunciado que pretende ser universal, surge una gran problemática bajo la cual aquí nos hemos estado moviendo, ésta es, la de responder si ¿es ideología el reconocer que cada enunciado es representante de sus condiciones, de sus determinaciones, cuando no se está ocultando ni falseando nada, sino que se está reconociendo una limitación?¹¹⁴

Ahora bien, la diferencia entre el concepto de ciencia de Althusser con el de totalidad, que recoge Lukács por ejemplo, es que el primero pretende lograr un saber que deje de ser parcial y partidario, como si estuviésemos fuera de las contingencias históricas, mientras que el segundo reconoce las condicionantes históricas de manera total y desde allí plantea su superación. De esta manera se le da una importancia fundamental a la práctica humana, puesto que el hombre cuando pretende conocer las cosas como son, en sí mismas, necesita transformarlas antes en cosas para sí, debe someterlas primero a su propia práctica; este tipo de conocimiento es la actuación «práctico-crítica».

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico”¹¹⁵.

La visión que Althusser tiene de la ciencia es a la manera de la contemplación, la cual había sido fuertemente criticada ya en estas *Tesis sobre Feuerbach*. Opinión similar a la de Althusser había sido defendida en 1910 por Rudolf Hilferding, el cual en su libro *El Capital*

¹¹¹ G.F.W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op.cit., p. 25.

¹¹² T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 143.

¹¹³ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Los grandes fundamentos II*, op.cit., p. 300.

¹¹⁴ A esta problemática se le conoce como la paradoja de Mannheim, puesto que éste la desarrolla —pero no la supera— en Karl Mannheim, *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

¹¹⁵ *Tesis II, Tesis sobre Feuerbach*, en op.cit., p. 10. Althusser afirma que en estas Tesis se muestra “un lenguaje teórico equívoco [que] opone la transformación del mundo a su explicación. Desde allí al pragmatismo teórico no había, no hay, sino un paso” (*La revolución Teórica de Marx*, op.cit., p. 20). La perspectiva de Althusser se parece bastante a la de Schelling, los románticos y los místicos que pretenden captar de inmediato la estructura de la cosa, a partir de una intuición intelectual, eliminando la mediación. Al respecto las palabras de Marx en la Tesis II son la mejor respuesta.

116

financiero hace una desvinculación completa de la política respecto a la economía, tratando al marxismo solo como una teoría científica ajena a las cuestiones históricas. Al analizar esta interpretación de la ciencia Horkheimer decía que “cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada”¹¹⁷.

Se podría pensar que al reconocer la limitación por las condicionantes se intenta permanecer en lo parcial, pero, por el contrario, al no rechazar las contingencias históricas se posibilita su agrupación en una reunión coherente. Ningún hecho por mínimo que sea, logrará para el sujeto todo su sentido si no se relaciona dentro de la estructura total de los hechos que seamos capaces de conocer.

Con esto no se cae en un relativismo, sino en la búsqueda de una posición que se presente como una negativa total a la fragmentación, no negando aquí y aceptando allá, sino que poniendo al universal como la búsqueda del proceso negativo. Es así que puede decirse que esta crítica es totalizadora por atacarse a sí misma, pero no da lugar para un escepticismo frente a la razón, por el contrario, entrega la posibilidad de destruir dicho escepticismo.

Bastante se ha escrito acerca de Marx y la filosofía. La visión de *La Ideología Alemana* estaba fuertemente influenciada por el distanciamiento en que buscaban situarse Marx y Engels con respecto a los hegelianos de izquierda. En ese sentido se entiende su crítica a la filosofía como una ideología (falsa conciencia); pero ya en la *Miseria de la Filosofía* Marx reconocerá la imposibilidad de plantear una visión de la ideología como algo restringido, y ahora será una forma de pensamiento que está en estricta relación con su estructura significativa, con sus condiciones materiales, aunque bajo mediaciones con carácter histórico puesto que varía su significación para cada época y para cada desarrollo histórico específico (desarrollo desigual)¹¹⁸. No se puede tener una ideología y una economía extrañada¹¹⁹, eso es permanecer en la unilateralidad y la dicotomía, dicotomía que toda la modernidad intentó superar y que demuestra así cómo el marxismo se representa como un pensamiento moderno a ultranza, que no abandona las dificultades de las grandes problemáticas. Marx insistió reiteradamente en la inadmisibilidad de la separación entre la lucha económica y la lucha política¹²⁰, mostrando que es propio de toda lucha económica mutar en política (al universalizarse), y viceversa. Lukács recoge esa tradición enfrentándose al economicismo que en la época del stalinismo se haría

¹¹⁶ Cfr. Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1985. Sobre este texto V.I. Lenin en *El Imperialismo fase superior del capitalismo*, como también Karl Korsch en su *Marxismo y filosofía* lanzan virulentos ataques.

¹¹⁷ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, op.cit., p. 29.

¹¹⁸ Al respecto véase las cuestiones del «desarrollo desigual» que Marx plantea en la *Introducción de 1857 [a la Crítica de la economía política]*. Lenin en *El Imperialismo, fase superior del capitalismo* (Editorial Progreso, Moscú, 1970) retoma este «desarrollo desigual» al analizar el capitalismo en cada nación. Véase además Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, 1976 y Samir Amin, *Imperialismo y desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona, 1976.

¹¹⁹ Marx es claro al vincular la economía con la filosofía, así Kant representaría a Adam Smith como Hegel a David Ricardo. A pesar de las afirmaciones de Marx, Lukács en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Grijalbo, México, 1963), encuentra en los fragmentos y manuscritos hegelianos de la época de Jena un paralelismo entre la filosofía de Hegel y la economía de Smith.

¹²⁰ Cfr. Karl Marx, *La Miseria de la filosofía*, en *Los grandes fundamentos II, Volumen 4 de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, op.cit., pp. 29-144. Lenin recoge el mismo espíritu en *¿Qué hacer?*

trionfante: “la política tiene por fuerza que repercutir en las concepciones acerca del todo de la economía, en una interacción dialéctica”¹²¹, de esa manera se logra superar la escisión dialéctica, y aunar el interés inmediato (económico) con el objetivo último y universal (político). Al respecto Marx escribía a Bolte (29-XI-1871):

“Todo movimiento que la clase obrera opone como clase a la clase en el poder con el propósito de vencerla por una presión from without (presión externa) es un political movement (movimiento político). Por ejemplo, el intento de una fábrica en particular, o incluso de gremio en especial para forzar a ciertos capitalistas #por medio de huelgas, etc.#, a reducir la jornada de trabajo, es un movimiento puramente económico; en cambio, el movimiento que se propone arrancar una ley sobre la jornada de ocho horas, etc., es un movimiento político. Así, de todas estas actuaciones aisladas de los obreros, surge en todas partes el movimiento político de la clase por la consecución del triunfo de sus intereses en forma general, en forma que comporta una fuerza general socialmente eficaz”¹²².

El interés y la preponderancia de lo económico no proviene de un reduccionismo de lo político a los intereses privados, ni tampoco de un reduccionismo de toda realidad a la realidad económica¹²³, sino de la constatación de que la economía, que aparentemente se presenta como un área aislada de las relaciones sociales, en verdad ha rebasado todos los ámbitos y es la principal causal de la miseria en la sociedad¹²⁴. Por eso el intento de Marx no es reproducir la economía clásica, sino realizar una teoría crítica de la economía política, donde ésta sea criticada y superada así como lo había hecho Feuerbach con la religión. Esta filosofía crítica es lo que implica una actitud que empuja a los conceptos teóricos a ir más allá del estado de cosas existentes. “La economía política sólo le sirvió como solución del enigma: ¿por qué se escinden concepto y realidad?”¹²⁵. Mediante la «crítica de la economía política» Marx da el paso desde las categorías económicas tratadas en sí mismas a las conexiones históricas y sociales que se ocultan tras ellas.

Cuando Marx hace un estudio de los fenómenos económicos no lo hace de manera empírica, lo hace de manera dialéctica. “Cada determinación compleja sale dialécticamente de las precedentes. Cada categoría tiene un papel lógico y metodológico: toma su lugar en el conjunto explicativo que conduce a la reconstitución de la totalidad concreta dada, el mundo moderno”¹²⁶. La categoría de totalidad es la única capaz de dotar al pensamiento

¹²¹ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, op.cit., tomo 1, p. 164.

¹²² *Carta de Marx a Bolte en Franz Mehring, Carlos Marx y los primeros tiempos de la Internacional*, Editorial Grijalbo, México, 1968, pp. 83-84.

¹²³ Sobre esto inclusive Engels llamaba la atención en una Carta a Joseph Bloch del 21-IX-1890, donde aclara que “...según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta (...) ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma”. No otra tesis es la que aplica Marx al analizar la situación francesa en *El Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Ariel, Barcelona, 1968).

¹²⁴ “Pero sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía”, Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica. Apéndice*, op.cit., p. 84.

¹²⁵ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, op.cit., p. 232.

¹²⁶ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit., p.102.

de una visión de conjunto, sin ésta se permanece en la mera inmediatez. Quien abandone el punto de vista de la totalidad, o dicho de otro modo, quien abandone la relación Hegel-Marx, no tendrá otro camino que volver al fatalismo mecanicista (Spinoza) que no concibe transformación del mundo por parte de los sujetos, sino sólo conocimiento de sus leyes eternas de la naturaleza como si ésta fuera neutral; o bien, retroceder a los imperativos kantianos de una ética individual¹²⁷, que a lo mucho logra ser sólo abstracta debido a la mecanización del mundo, sólo alcanzando una ética de los imperativos (la *Moralität* y no la *Sittlichkeit* de la *Filosofía del Derecho* de Hegel).

Por huir de la identidad indiferenciada la filosofía actual recae en su opuesto, en vez de generar su superación. “El odio contra el universal petrificado funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido”¹²⁸. Así, las implicaciones políticas de volver a valorar un pensamiento dialéctico que supere las meras inmediaciones son de vital importancia, puesto que “la rotura del punto de vista de la totalidad desgarrar *la unidad de la teoría y la práctica*. La acción, la práctica —cuya exigencia ha puesto Marx en cabeza de sus tesis sobre Feuerbach— es por su esencia una penetración, una transformación de la realidad. Mas la realidad no puede captarse y penetrarse sino como totalidad”¹²⁹. El hecho de que el todo se constituya en la conciencia como unidad y de que la transformación de una parte implique la transformación del todo es algo que está ausente en el pensamiento mecanicista del marxismo reduccionista que bebe más del viejo Engels que de Marx (sin duda que Engels no se reduce a dichos textos, pero fueron sus últimos escritos, donde se dedicó a realizar aplicaciones del marxismo de manera abstracta, carente de mediación, los que influyeron mayormente en su recepción); muy por el contrario a lo que piensa Colletti, que señala que el marxismo habría sufrido un progresivo proceso de regresión, a partir de los textos propagandísticos de Engels; éste, según Colletti, sería el responsable de la restauración de la dialéctica hegeliana, de admitir la dialéctica idealista dentro del marxismo. De la interpretación de Colletti se concluye que la dialéctica de Hegel nada tiene en común con la de Marx, sólo sería un invento de Engels.

Sin embargo, un gran precedente de la interpretación de Colletti, a regañadientes, es el texto de Bernstein *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Las condiciones previas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia), en el cual concibe la dialéctica como el elemento pérfido de la teoría marxista, la trampa que impide el camino hacia una correcta ciencia (no es de extrañar que Luxemburgo someta a una brillante crítica este texto, en *Reforma o revolución*, principalmente porque desde el análisis de Bernstein se eliminan las contradicciones de la sociedad capitalista en vez de hacerlas conscientes y agudizarlas¹³⁰). Con este texto se entiende la equivocación de Colletti. La relación de la dialéctica de Hegel con Marx no es una introducción desde afuera que se produzca debido a la yuxtaposición de Engels sobre Marx, puesto que Bernstein no distingue la diferencia entre Engels y Marx (era bastante cercano a Engels), con lo cual realizaría inconscientemente la yuxtaposición, lo que demuestra que la yuxtaposición de Engels sobre Marx provoca una idea muy confusa de Hegel, mezclando

¹²⁷ Lucien Goldmann en *Introducción a la filosofía de Kant* (Ammorrtu Editores, Buenos Aires, 1974), sigue una línea de pensamiento que posiciona a Kant como el pensador burgués (individualista) más profundo, el cual reconoció “la importancia de la *totalidad* como categoría fundamental de la existencia, categoría que conservó sin embargo para él siempre un carácter *problemático*”, p. 32.

¹²⁸ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 16-17.

¹²⁹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op.cit., p. 117.

¹³⁰ Al respecto Véase el capítulo III de esta tesis.

la metafísica con el empirismo, identificando a Hegel con esa metafísica y a Marx con ese empirismo (al igual que Materialismo y empiriocriticismo de Lenin, en que a pesar de la crítica a los empiriocriticistas, que mezclan el empirismo con Kant, Lenin concibe el conocimiento bajo la óptica del reflejo¹³¹). Es precisamente quienes beben más de Engels (la II Internacional, por ejemplo) quienes en vez de aceptar la introducción de la dialéctica hegeliana, derivan en un empirismo mecanicista, mientras que quienes realmente rechazan la divulgación del marxismo por parte de Engels —a excepción, claro está, de Colletti, Althusser y sus seguidores— son quienes ven que en el seno mismo de la filosofía marxista se encuentra el núcleo de la dialéctica hegeliana.

La búsqueda de una ciencia histórica concreta por parte del marxismo está completamente fundada en la totalidad y no en un empirismo social. Las relaciones de la sociedad no son de individuo a individuo, en cuanto iguales, sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a propietario, etc. Si se eliminan estas relaciones, se habrá eliminado la sociedad entera. Sin la perspectiva de analizar a la sociedad como un todo solo se pueden descubrir las falsas conciencias de los individuos.

La comprensión de Engels es de vital importancia para entender la relación Hegel-Marx. Fue Engels, en una cierta época, quien intentó convertir al marxismo en un “sistema” filosófico universal intentando expandir el análisis del capital. Al olvidar que para Marx la filosofía se debe *realizar*, Engels la concibe como un método abstracto que puede ser utilizado en las diversas áreas de la división capitalista del mundo. Interpretó la “inversión” de la dialéctica hegeliana, el descubrimiento del “grano racional dentro de la cáscara mística”, como si la dialéctica de Hegel fuera un método (el grano racional) que podía olvidarse de su idealismo (la cáscara mística) mediante una aplicación al materialismo. Es ésta la formulación del llamado *Diamat*, ese particular “materialismo dialéctico” oficial del stalinismo. Esta interpretación malentendía (al igual que hoy) el idealismo de Hegel al identificarlo como una simple afirmación de que sólo las ideas son reales y la realidad material es sólo la apariencia falsa de esas ideas. Para Engels, el materialismo invertía esa relación, haciendo de las ideas el mero reflejo de la realidad (o que la ideología es el simple reflejo de la base). Sin duda que esto es una “completa falsificación del concepto de lo “real” de Hegel, que no se refería a la existencia sino a la lógica. En lugar de ver que el *Zeitgeist* de Hegel era en última instancia una formulación filosófica de la dialéctica del capital y que su idealismo residía en la percepción de una capacidad infinita de resolver lógicamente la contradicción existente dentro de la sociedad capitalista, Engels pensó que el problema consistía en adaptar esa dialéctica al análisis del mundo”¹³². En definitiva, se olvida que para Hegel la dialéctica no es un método (la lógica hegeliana es idéntica a la ontología) y por eso mismo es un movimiento del todo, que no admite algo exterior.

Siendo fiel a esta carencia de totalidad, Engels formuló el “materialismo histórico”, con el cual proyectó la dialéctica del capital hacia el pasado, a todas las sociedades anteriores; “el resultado fue el análisis de la sociedad en términos de la famosa dicotomía de base y superestructura, donde la superestructura de la política, la ley, la cultura, etc., está determinada por la base económica que se funda en un “modo de producción”

¹³¹ Acerca de la evolución del pensamiento filosófico de Lenin y su tesis de admitir la táctica dentro de la filosofía, véase el capítulo III “*Pravda*” de Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957; como también las cartas de Lenin a Gorki de 1908 en V.I. Lenin, *Obras Completas*, Tomo XXXVIII, editorial Cártao, Buenos Aires, 1971, en especial pp. 195-230.

¹³² Harry Cleaver, *Una lectura política de El Capital*, op.cit., p. 109.

dado”¹³³. Así no sólo se vuelven a establecer las dicotomías (nuevamente aparece el filósofo de Königsberg), sino también la unilateralidad del economicismo. Con la vuelta de la unilateralidad (y la pérdida de la totalidad) se echa por la borda todo el proyecto moderno.

A pesar de querer rehuir de Hegel, muchos han visto la diferenciación de la dialéctica de Marx respecto de la de aquél a través de los ojos de Engels, mientras que otros un tanto más lúcidos (sólo un tanto) han visto que Engels (repito, sólo un cierto Engels) no es Marx. Ejemplo de lo primero es el caso de Stalin¹³⁴ quien simplificó mucho más las cosas al reducir todo absolutamente a un determinismo ultra económico, que se desenvuelve en una estructurada progresión lineal de modos por los que todos los grupos sociales deben obligadamente pasar. El mejor ejemplo de esto es la teoría de la “revolución por etapas”, adoptada por prácticamente la totalidad de los Partidos Comunistas del mundo.

Fue a partir de estos intentos de convertir a Marx en un filósofo abstracto que Althusser y sus camaradas plantearon un nuevo comienzo, una “ruptura epistemológica”. Intentaron una “lectura de *El capital* hecha por un filósofo, por oposición a la de un economista, un historiador, o un lógico”¹³⁵. Explicar la visión unilateral que ellos tienen de la filosofía sería algo redundante, al reconocer que se opone a las otras ciencias y no las engloba en su conjunto. Al intentar cercar áreas diversas dentro de un análisis se produce lo que se llama una *Verapparatisierung* (aparatación), la cual consiste en desligar a una fracción del resto de las decisiones no pensando en la relación necesaria que entre ellas debe de existir. Se pierde toda la visión de la totalidad, distinguiendo la importancia de Marx sólo como una cuestión epistemológica. Esto no tiene diferencia con el determinismo económico, de Stalin por ejemplo¹³⁶, ya que simplemente es el otro lado del espejo de la unilateralidad; ya no es lo económico lo que determina a lo político, ahora es la “teoría práctica” la que gobierna determinando. Engels —a pesar de que se pretenden distanciar de él—, se vuelve a afirmar, se vuelve a hablar de un método aplicable, bajo el cual se sacan las recetas de manera abstracta, para luego intentar aplicar en cualquier tiempo y lugar eliminando la mediación; para muestra unas palabras que sirven de ejemplo: “si estudiamos de cerca *El capital*, podemos extraer de él esos *principios generales* que permiten elaborar la teoría de todos los modos de producción posibles y, por tanto, no sólo del modo de producción capitalista, sino también de los demás modos de producción, pasados y futuros (...) y sacar de ellos las indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten forjar la teoría de otros modos de producción”¹³⁷.

¹³³ Ibid., p. 110

¹³⁴ Cfr. José Stalin, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Editorial en Lenguas extranjeras, Moscú, 1939. Sobre este texto coincido con el juicio de Oscar del Barco “pasó a convertirse en la Vulgata del llamado marxismo “ortodoxo” y a partir de este momento la tarea de los historiadores marxistas no fue la de conocer la historia, la de estudiarla como hacían genial, paciente e infatigablemente Marx y Engels, sino la de imponerle esquemas, vale decir, manipular los hechos hasta hacerlos estar dentro del cuadro pre-establecido”, «Las formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx» en *Revista Arauco*, N° 76, Santiago de Chile, mayo de 1966, p. 11.

¹³⁵ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, op.cit., pp.19-20.

¹³⁶ Advértase en la obra de Stalin y en la de Althusser la dicotomía de la que son defensores (que ya se expresa en el título de la obra) y la posterior unilateralidad en que caen sus dos perspectivas. Es así que coincidimos con Cleaver al calificar el pensamiento de Althusser como una “ortodoxia renacida”, a pesar de presentarse como innovadora en apariencia. Entendemos ortodoxia como sinónimo de oficial, dogmático y falto de crítica y autocrítica, y no como lo trata Lukács en el artículo de *Historia y consciencia de clase*, «¿Qué es marxismo ortodoxo?». Cfr. Harry Cleaver, *Una lectura política de El Capital*, op.cit.

¹³⁷ Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, p. 42, en Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico*, op.cit.

Dejemos un rato a Althusser y volvamos al tema de la totalidad. Cuando se habla de ésta en términos políticos, se podría entender que lo que se busca resaltar es una multitud, o a las masas simplemente, pero lo que más debe observarse es la situación histórica en que se producen los hechos, las clases sociales y las luchas políticas. Es esa situación histórica la que permite comprender correctamente la visión de totalidad y no un interés particular y momentáneo.

Tampoco hay que confundir la totalidad con la idea de sistema¹³⁸, propia de las filosofías modernas. Por ejemplo, en Hegel la totalidad se presentaba como un sistema acabado, y allí reside su idealismo; “la dialéctica brotó en Hegel dentro del sistema; pero éste no era su medida”¹³⁹. Por sistema se entiende un complejo lógico que es cerrado en sí mismo, que si se acepta una de sus premisas necesariamente se deben aceptar sus consecuencias. Fue eso lo que ocurrió a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en la economía inglesa y en la filosofía alemana, donde la economía, el derecho o el Estado aparecen como sistemas encerrados en sí mismos que no son afectados por la sociedad entera debido a la independencia que les confiere la supuesta perfección de su poder. Ejemplo de lo que representa un sistema son las filosofías del idealismo alemán, que en Fichte, Schelling y Hegel, y con su apoyo o distanciamiento a la matriz de los sistemas modernos, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Spinoza, revisten esferas cuasi perfectas que terminan produciendo siempre unilateralidad. Así Fichte declara acerca del sistema “sólo debe concordar consigo mismo. Sólo debe ser explicado por él mismo, sólo por él mismo demostrado o refutado. Es menester admitirlo totalmente o rechazarlo totalmente”¹⁴⁰.

El sistema es la construcción especulativa propia de la época burguesa. Fue la *ratio* que destruyó el orden feudal, la misma que sintió angustia y miedo ante el caos y las ruinas, la que planteó la necesidad de la restauración mediante el sistema, es por eso que intentó “neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. (...) presiente que, al no ser la libertad total, sólo produce una caricatura suya; por eso extiende su autonomía teóricamente hasta el sistema, quien a su vez se parece a sus mecanismos coactivos”¹⁴¹. Así, el sistema es el producto de aquella razón entendida únicamente como dominación, como control.

La totalidad en cambio, no ha de crear autonomías encapsuladas respecto al resto de las áreas u otros sistemas, sino que los implican a todos considerándolos como momentos suyos, incluyendo a los instrumentos de análisis. Dicha superación comienza desde el momento en que se desmitifican las supuestas autonomías, reconociendo su interdependencia recíproca, y no su independencia; su sobredeterminación en primer lugar respecto a la estructura económica de la sociedad total. Buscar momentos singulares nos hace retroceder hasta la época precapitalista, donde aún existían acontecimientos

¹³⁸ Cfr. Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, p. 21n 19, en Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico*, op.cit. Allí, siguiendo a Althusser, identifica totalidad con sistema, caracterizándola casi como una ilusión teórica. Misma línea sigue Derrida cuando al distinguir entre aquellos “espíritus de Marx” que habría que mantener fidelidad respecto de aquellos “otros espíritus [...] que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistemática, metafísica u ontológica” (Jaques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 2003, p. 102.)

¹³⁹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 164.

¹⁴⁰ J.G. Fichte, *Primera Introducción a la Teoría de la ciencia*, en *Introducción a la Teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 28.

¹⁴¹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 29.

económicos (algunos) sin interacción entre ellos (en este romanticismo cae muchas veces Adorno). Pero en la sociedad capitalista “todos los momentos de la estructura de la sociedad se encuentran en interacción dialéctica”¹⁴². Entender esos momentos de manera independiente es una fetichización que concibe los fenómenos solo de manera aislada y no en su recíproca dependencia, en su coordinación y construcción de la totalidad. El conocimiento dialéctico supera las autonomías de la sensibilidad inmediata, la cual trata las determinaciones del individuo como si se excluyeran “unas a otras como si fueran átomos o mónadas. Una no es la otra y nunca puede convertirse en la otra”¹⁴³.

Al pensamiento dialéctico que no concibe las cosas como aisladas Hegel lo llamó en primera instancia «pensamiento especulativo» propio de la razón (*Vernunft*), en contraposición a la reflexión aislada, propia del entendimiento (*Verstand*)¹⁴⁴, el cual concibe los sucesos del mundo de manera aislada en permanente oposición, rechazando la posibilidad de que ellos puedan volverse otro; sin embargo, “la simulada modestia del entendimiento [al declarar la imposibilidad de conocer la cosa en sí] no evita el problema de la totalidad”¹⁴⁵. Esta manera de pensar es la que caracteriza al criticismo, y es la que sustenta, en filosofía política, al *contrato social*, ya que señala que la naturaleza del Estado radica “en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno”¹⁴⁶. Hegel elimina estas alternativas por considerar que en el contrato las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas *inmediatamente* independientes, provocando un contrato originado en el arbitrio, el cual pondría la voluntad idéntica, es decir común, y no en sí y por sí universal.

“La idea de que todos deben tomar parte, individualmente, en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado (...) [es una] idea que, sin la menor forma racional, pretende introducir el elemento democrático en el organismo del Estado, que sólo lo es gracias a esa forma, surge tan fácilmente porque se atiende a la determinación abstracta de lo que es ser miembro del Estado”¹⁴⁷.

El arbitrio se produce por entender que el objeto (del contrato) es una cosa exterior individual, por ende, enajenable. Podríamos decir así que Hegel rechaza introducir las relaciones de propiedad privada en las cuestiones del Estado. En el contrato, lo particular se enfrenta a lo universal con lo que se particulariza la universalidad, se le trata como un infinito malo; “en el contrato teníamos la relación entre dos voluntades como una relación de comunidad. Esta voluntad idéntica es relativamente universal, relativamente voluntad universal puesta, por lo que aún está en oposición con lo particular”¹⁴⁸. Ante esto Marx contesta que “todos no deben, individualmente, tomar parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado (...). No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos”¹⁴⁹. Pero en ambos casos, el irracional y el racional, “la

¹⁴² Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, op.cit., p. 175.

¹⁴³ Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, op.cit., p. 49.

¹⁴⁴ En la *Ciencia de la lógica* Hegel dice que el *entendimiento* determina, mientras que la *razón* niega, puesto que es dialéctica.

¹⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, op.cit., p. 10. La frase entre corchetes es mía.

¹⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op.cit., § 75.

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 308.

¹⁴⁸ G.F.W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op.cit., § 82, agregado.

¹⁴⁹ C. Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 427. Nótese la clara influencia del lenguaje feuerbachiano “No..., sino”.

universalidad, la totalidad es simplemente la pluralidad o totalidad *externa* de los individuos (...). Una, muchas o todas: ninguna de estas determinaciones modifica la *esencia* del sujeto, que es la individualidad”¹⁵⁰.

Hegel piensa que el contrato es producto de la filosofía de la reflexión (Rousseau, Kant y Fichte)¹⁵¹. Es consecuencia de pensar que el Estado es la simple aglomeración de las voluntades particulares y no una nueva totalidad de carácter universal. Es un sistema de cosas estáticamente aisladas y en perpetua oposición, no alcanzando la contradicción, elemento necesario para la reconciliación. Tal filosofía tendría esos efectos debido a que adolece de la *mediación*, permaneciendo en la receptividad de lo múltiple existente de antemano, careciendo de una conexión entre ellas, la cual solo podría venir dada desde el entendimiento, de manera abstracta. La idea del *contrato* que reúne las distintas voluntades, como el conjunto de todos los hechos, no conducirá nunca a una totalidad concreta ya que siempre es posible añadir nuevos aspectos y voluntades mediante una adición infinita.

“La totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjuntos de hechos)”¹⁵².

Siguiendo la falsa identificación anteriormente señalada —entre totalidad y sistema— Badiou intenta deshacerse de la totalidad hegeliana recurriendo al pre-hegelianismo. Es así que declara “que el acceso a la totalidad nos está vedado es lo que estableció con rigor la primera crítica kantiana”¹⁵³. Este escepticismo es producto de no entender los hechos como hechos de un todo dialéctico. Con esto, reproduce la cosa en sí y sitúa todo conocimiento dentro de un esquematismo cientificista, el cual ya llevó a gente como Schulze a declarar que todo el criticismo no conduce más que al escepticismo de no poder conocer la cosa en sí¹⁵⁴. No es de extrañar que quienes intenten justificar una distinción y separación (apelando a una “diferencia”) entre el *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico* recurran a Kant, el filósofo de las dicotomías y las antinomias. No recurren a Marx mismo ya que éste, como se mostró en el capítulo anterior, es heredero consecuente de Hegel (lo supera, es decir, lo elimina y lo conserva), y para los althusserianos eso no es marxismo: “los textos que hemos heredado, además de plantear delicados problemas de interpretación, no son, teóricamente hablando, textos marxistas. Me refiero a los textos más explícitamente filosóficos de Marx: sus escritos de juventud”¹⁵⁵. Para Althusser¹⁵⁶ la totalidad sería aceptable dentro de la teoría de la historia (materialismo histórico). La llama totalidad

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 428.

¹⁵¹ Acerca de las críticas de Hegel a la filosofía de la subjetividad y de la reflexión Cfr. G.F.W. Hegel, *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; como también el llamado *Differenzschrift*, la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990. Para Hegel el pensamiento reflexivo es el que consiste en poner de manifiesto las oposiciones pasando de una a otra, pero sin mostrar sus conexiones y la unidad que le es inherente. Precisamente para Marx “el problema de saber si “*todos* deben, *individualmente*, tomar parte en las discusiones y decisiones de los asuntos generales del Estado” es un problema que se deriva de la separación del Estado político y la sociedad civil”. (*Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 429), por lo tanto, la de Marx radicalizando a Hegel, es una crítica a concebir al Estado como opuesto y sin conexión con la sociedad civil.

¹⁵² **Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 55.**

¹⁵³ Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, op.cit., p. 35.

¹⁵⁴ Al respecto véase la superación del criticismo que hace Fichte al intentar defender y llevar al extremo las teorías de Kant en contraposición a las de Schulze en J.G. Fichte, *Reseña de Enesidemo*, Hiperión, Madrid, 1982.

¹⁵⁵ Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* materialismo, op.cit., p. 43.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

orgánica, la cual sería distinta al materialismo dialéctico, con esto se reduce la historia a una especialidad dentro de las ciencias positivas. Ahora bien, es completamente ingenuo creer que puede existir un conjunto de relaciones a las cuales se les denomine totalidad pero fuera de ella exista un campo restringido, dejando otra área en el exterior. Decimos ingenuo no por arrogancia sino porque Hegel una y otra vez desarrolló su filosofía como un intento de superar lo que él denominaba “mala infinitud” y sin duda al concebir la totalidad de forma limitada, con algo en su exterior, es eso lo que se está reproduciendo. El rechazo althusseriano de Hegel es perceptible a kilómetros, por el contrario, la contraargumentación a la crítica hegeliana de la mala infinitud es inhallable. Aún más, Althusser habla de “todos parciales” (como el económico, el político, etc.), los que tendrían una autonomía relativa, no interrelacionada en un marco de totalidad debido a que la dialéctica, que es el movimiento en que se desenvuelve esa totalidad, no es vista como algo real, sino como un método, que remite a lo material, pero se distingue de ello, “en el materialismo dialéctico es el *materialismo* lo que representa el aspecto de la *teoría*, mientras la *dialéctica* representa el aspecto del método”, el cual es “la forma de aplicación de la teoría al estudio de su objeto”¹⁵⁷. Por el contrario, la dialéctica al tomar en consideración dentro de un todo tanto las condiciones objetivas y su repercusión en los sujetos, como también las actuaciones de esos sujetos sobre esas condiciones objetivas, supera y suprime la separación entre teoría e historia. La opinión de Kosík es clara: “La totalidad en un sentido materialista es creación de la producción social del hombre, mientras que para el estructuralismo la totalidad surge de la acción recíproca de las conexiones y estructuras autónomas”¹⁵⁸.

Dicotomías, separaciones y escisiones para fundamentar la eliminación de los aspectos humanistas del marxismo. Se reduce la filosofía a epistemología, aislada de la acción en el mundo, ésta sólo se relaciona con la política, pero no con la filosofía y las ciencias. Esto es nada más que la restauración de la filosofía que Marx criticó en su juventud, la filosofía especulativa (separada de la *praxis*).

La mayor parte de los críticos de Hegel aprecian en éste una subyugación de lo particular ante la valoración de la totalidad. Muy por el contrario a esta escisión, es Hegel mismo quien en su crítica a Schelling niega el abismo irracional entre la totalidad y sus partes; la dialéctica no pretende destruirlas, sino asumir su sentido real para insertarlo en un saber conjunto, en una dependencia de los momentos del todo, en una dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad. Lo fundamental no es solamente la comprensión de la dependencia de los momentos particulares respecto al todo, sino también que todo momento es el todo. La totalidad real no tiene una existencia sin lo particular, que es la que lo determina. Como también al mismo tiempo, sin lo universal es imposible pensar lo particular, él es quien le da sentido. Toda no-identidad es parte de la identidad: “en esta organización cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como referencia a lo absoluto. En cuanto parte que tiene fuera de sí otras, es algo limitado y sólo es mediante las otras; aislada en cuanto limitación es deficiente, tiene sentido y significado sólo mediante su conexión con el todo. Por ello, de conceptos singulares aislados, de conocimientos singulares, no puede hablarse como saber”¹⁵⁹. Esto no quiere decir que los distintos componentes de la totalidad no se puedan hallar en disparidad y divergencia. A pesar de esto no pasan a ser elementos independientes que lleven a la totalidad a constituirse como la suma de elementos independientes. De esta manera se entiende que

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁵⁸ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit., p. 75.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, op.cit., p. 30

parte y todo no se excluyen ni se separan abismalmente, están estrictamente relacionados por obra de la mediación. O en palabras de Adorno:

“La totalidad social no lleva ninguna vida propia por encima de lo que comprende, de aquello en que consiste. Se produce y reproduce a través de sus momentos particulares... Ni el todo puede ser aislado de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, ni tampoco puede entenderse el funcionamiento de ningún elemento sin tener presente el todo, que tiene su esencia en el movimiento de lo particular”¹⁶⁰.

Si la totalidad se concibiera como algo aislado del contexto específico de la época en que se presenta sería un sistema en vez de una totalidad. Esta diferencia ya se atisba en Hegel cuando concebía a la filosofía como “el pensamiento de su tiempo”. No se debe remitir a un todo estático y ajeno, se debe pensar, por el contrario, en una totalidad mudable en cada una de las relaciones, independiente de la aprehensión del sujeto cognoscente, el cual también es parte de dicho proceso, “la totalidad expresada por la teoría se contiene objetivamente en lo particular analizable, con anterioridad al conocimiento subjetivo”¹⁶¹. Esta relación dialéctica es realizada mediante la **mediación** entre el todo y lo particular, concretizándose a través de la totalidad social.

Superación sujeto-objeto.

Ésta ha sido la mayor problemática que ha motivado a las grandes filosofías de la época dorada de la modernidad. Es la que sigue motivando la posibilidad o imposibilidad de la creación de una filosofía política. Mediante la línea de argumentación que aquí hemos seguido, el concepto de totalidad nos da ahora una clara muestra de aplicabilidad al intentar concebir al sujeto de la acción política como totalidad, siguiendo las palabras de Hegel: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁶². Aquí es donde la totalidad manifiesta su característica móvil, como resultado y no como principio estático, como un sujeto que se está haciendo y que no se reduce a ser una existencia individual. “En la sociedad, el ser que piensa ésta responde a la visión del mundo de un grupo social; de tal modo, cuando piensa la sociedad, el grupo social se piensa también a sí mismo, y por eso no hay separación entre el sujeto y el objeto”¹⁶³. El sujeto plural (sujeto real de toda acción humana) es al mismo tiempo objeto, ya que es a sí mismo a quien comprende, y también es sujeto, ya que actúa sobre una sociedad de la que forma parte. Es un sujeto activo que supera la espiritualidad idealista transformándose en un sujeto históricamente concreto. La dicotomía sujeto/objeto es producto de la cosificación, ella “se representa al mundo como un espectáculo, como un objeto que se estudia desde afuera, y al hombre, como uno de los elementos de ese mundo que puede estudiarse en el nivel de la sociología

¹⁶⁰ T. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 14, 1962, p. 251. Citado en Jürgen Habermas, *Disputa sobre el positivismo*, en *op.cit.*, p. 21.

¹⁶¹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op.cit.*, p. 53.

¹⁶² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op.cit.*, p. 15

¹⁶³ Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, *op.cit.*, p. 78.

positivista”¹⁶⁴. En esta ciencia no se percibe ni la totalidad, ni el sujeto colectivo. La diferencia de la dialéctica materialista con las ontologías existencialistas, tan hegemónicas hoy en día, reside en entender al sujeto colectivo como la totalidad; por lo tanto, este espectáculo, en el cual se reproduce la dicotomía y se estudia al sujeto desde afuera, “no proviene simplemente de una estructura fundamental del ser humano como una de sus dos posibilidades permanentes y eternas”¹⁶⁵, sino que es producto de las relaciones sociales llevadas a cabo por los sujetos, principalmente por la relación de los modos de producción. Esa manera de concebir el espectáculo, como algo inherente a la condición humana y no como un producto, como un resultado, le entrega una posición superlativa al papel del sujeto que logra sustraerse (hace de la «extrañación» una eterna condición humana, y no algo esencialmente social), el cual es en Heidegger, y en muchos otros, siempre un sujeto individual y no uno plural capaz de encarnar la superación del sujeto/objeto. La interpretación que hace Heidegger de Hegel muestra sus intenciones y sitúa a Hegel como culminación del subjetivismo de la filosofía moderna, como un ultra cartesianismo. Esta visión aparece como unilateral debido a que vuelve a oponer al sujeto puro enfrentado a sus acciones y a su mundo, precisamente porque se considera al sujeto exclusivamente como individual. Para Hegel, “el individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado”¹⁶⁶. Dichas interpretaciones de Hegel son “unilaterales, porque ubicar a Hegel en la procedencia esencial del cartesianismo es omitir un aspecto central de su pensamiento, el que tiene que ver justamente con el reemplazo de la idea de sujeto por la de espíritu”¹⁶⁷. Es decir, que Hegel concibe al sujeto como eminentemente plural e inserto en una amplia red de relaciones, esto es, la totalidad. “Lo que intenta la crítica hegeliana de la finitud no es reivindicar una imposible (creación) e intuición inmediata de *todos* los detalles de una realidad, sino la tesis completamente distinta según la cual, por lo menos en el terreno de la sociedad y la historia, toda identidad es relacional, lo que quiere decir que no conocemos sino en la medida en que somos capaces de darnos cuenta del carácter interno de las relaciones entre los elementos aislados, limitados, finitos y sus contextos” esto es, “el carácter mediado, es decir, ni último ni originario de toda finitud”¹⁶⁸.

Mediación

En la *Fenomenología*, Hegel dice que la mediación es “la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto”¹⁶⁹. Pero precisamente la mediación es lo que dota a lo absoluto de una realidad y le permite superar la abstracción originaria; es decir, Hegel entiende lo absoluto como *sujeto*, como realidad que deviene otro y que necesita ser absorbido. En la negación de cualquier cualidad frente a otra siempre hay un retorno a sí. Las cosas existen no de por sí, sino como un producto de un proceso a través del cual integran su otredad con su propio ser. Esto quiere decir que todo fenómeno de la realidad necesariamente está

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op.cit.*, p. 21.

¹⁶⁷ Carlos Ruiz, *Heidegger y Hegel*, en *Revista de Filosofía*, vol. XLI-XLII, Santiago, 1993, p. 139.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op.cit.*, p. 17.

mediado por su relación dentro de sus condiciones de existencia, “una realidad que es al mismo tiempo acción y obra de quien la encuentra”¹⁷⁰. Este concepto es de vital relevancia, ya que a partir de él se puede superar las glorificaciones actuales de la cosa en sí, del empirismo o el relativismo, mediante la comprensión de cada fenómeno como parte del todo, parte de la totalidad social, superando la inmediatez. Así por ejemplo un fenómeno social se define a sí mismo y define al conjunto; es ser determinante y determinado. Es una interdependencia entre la parte y el todo, la cual significa que entender un hecho de manera aislada es algo abstracto (como lo hace el empirismo o el posmodernismo que señala que el mundo se ha fragmentado caóticamente y que debemos aprehender sus acontecimientos como tales sin generar categorías), así como también lo es entender al todo sin diferencias y determinaciones entre sus elementos.

Mediante la mediación se da el paso para superar la inmediatez de lo empírico; sin embargo, no es nada que se introduzca desde afuera (por parte del sujeto moderno) respecto a los objetos, tampoco es un acto voluntarista ni un superyó contrario a las relaciones de la realidad, es la manifestación misma de la relación. La totalidad social existe en y a través de las múltiples mediaciones, de lo contrario hablar de ella sería un misticismo de la totalidad, entendida ésta como una inmediatez.

Hegel define la mediación como “la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*”¹⁷¹. Es la inmediatez que deviene; con esto se supera la contraposición entre lo verdadero y su devenir. No es que sea algo imperturbable y autónomo, sólo adquiere sentido como formando parte de esa relación, constituyéndola. No existe fuera de la relación que origina. Se podría decir que inclusive ella misma se encuentra mediada por lo que ella media.

Seguir hablando de lo mediado y lo inmediato es repetir la limitación de la dialéctica idealista. Ésta pensaba así: a partir de la mediación se puede entender la relación entre el concepto y lo inmediato. El concepto implica necesariamente la mediación; por el contrario, para lo inmediato la mediación se presenta como una determinación reflexiva, que no puede existir sin su opuesto (lo inmediato), ya que no habría mediación sin algo a lo cual mediar. Apelar a la mediación no significa que lo inmediato se absorba en ella, sino que precisamente ella postula a lo que ella media. Por el contrario, la inmediatez —aquella, en que permanece gran parte de la filosofía contemporánea intentando huir de los metarrelatos— no necesita de la mediación, como ésta sí necesita de lo inmediato. Se da la posibilidad de que pudiese existir lo inmediato de manera independiente a la mediación. Pensar que lo inmediato pueda tener alguna existencia como objeto en sí es jugar a la ciencia ficción, y no darle importancia a la historia y al papel de los sujetos como constructores (mediadores) de la realidad. Sin embargo, se debe comprender que esta mediación es dialéctica y materialista, por lo tanto no implica un subjetivismo a ultranza. Está arraigada en la producción de conocimiento de los sujetos, entendiendo que éstos están incluidos dentro del objeto de conocimiento. No podemos pensar “que la realidad existe independiente allí afuera, fuera de mí; el punto es que yo mismo estoy “allí afuera”, formando parte de esa realidad”¹⁷².

Es por esto que al hablar de mediación, y de relaciones, muchas filosofías de la actualidad piensan que hay que hacer una suerte de particularismo caótico en que cada

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, op. cit., p. 33.

parte, por estar todas mediadas, vendría a tener una importancia superlativa; cuando por el contrario, “la mediación dialéctica de lo universal y lo particular no autoriza a una teoría que opte por lo particular, para pasarse de rosca, tratando lo universal como si fuese una pompa de jabón”¹⁷³. Con esto se rompería la eticidad y se apelaría solamente a la subsistencia del particular, de la persona privada.

Totalidad falsa

“Lo verdadero es el todo [das Ganze ist das Wahre]. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”¹⁷⁴.

Muy por el contrario a lo que pensaba Hegel, la totalidad de que somos testigos en la sociedad capitalista está muy lejos de ser un desarrollo real, un proceso, un resultado de la verdad. Es por eso que en vez de decir “Todo lo real es racional y todo lo racional es real” es que Adorno lanza su conocida sentencia “el todo es lo no verdadero”¹⁷⁵, debido a que en la actualidad la industria cultural ha llevado a cabo un proceso de unificación a partir de la identidad abstracta, indiferenciada, similar a la reconciliación schellingiana, en la cual se busca una suerte de armonía total que no permita la contradicción en su seno. Así, la ideología dominante se transforma en absoluto y se intenta apagar nuevamente a “el dragón de la dialéctica”, inclusive en sus pequeños escombros de resistencia.

Al parecer, la afirmación de Adorno se presenta como completamente anti-hegeliana y da pie para huir de toda idea de totalidad en beneficio de las particularidades. Sin embargo, hay que decir que en Adorno el concepto de totalidad es bastante problemático¹⁷⁶, por decir lo menos, en especial en su obra de madurez. Sus apreciaciones acerca de éste son en muchos casos ambivalentes, es así que aquí hemos destacado principalmente aquellas apreciaciones en que se presenta una idea de totalidad como posible y no como cuestionada en cuanto tal sino en la forma que ha adquirido en la presente sociedad capitalista. Una vez mencionada esta problemática, trataremos de entenderla a pesar de su complejidad que está encerrada en la sentencia “el todo es lo no verdadero”, la cual *inmediatamente* se nos presenta como anti-hegeliana. Pero su amigo y colaborador

¹⁷³ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 200.

¹⁷⁴ G.F.W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 16.

¹⁷⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, op.cit., p. 48.

¹⁷⁶ Tómese como ejemplo: “La filosofía tiene que perder la esperanza de la totalidad: el carácter fundamental de cualquier concepto abstracto se desploma ante el ente concreto” (*Dialéctica negativa*, op. cit., p. 140-141). Al mismo tiempo, tómese como muestra de la ambivalencia de Adorno frente al concepto de totalidad las mismas sentencias que hemos citado con anterioridad, y citaremos *infra*, en la cual intenta rescatar este concepto. Cuando lo abandona es por identificarlo con totalitarismo. En este sentido cabría decir que Adorno es partidario de una *totalidad abierta*, la cual se refiere antes que a una totalidad colocada desde un comienzo, que sería una legitimación de lo existente, a una totalidad como resultado, que vincule y relacione los amplios intereses de los individuos. Véase al respecto H. Lefebvre, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, en *Cahiers internationaux de sociologie*, 1955. Citado por Joseph Gabel, *Formas de alienación*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1967, 154n.14.

Max Horkheimer¹⁷⁷, introduce una pequeña explicación que vuelve a dotar a la frase de hegelianismo, pero invertido. En la *Carta-Prólogo* (diciembre de 1971) a la obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Horkheimer aclara la frase mediante la introducción de un paréntesis explicativo bastante característico de la *Escuela de Frankfurt*, con lo cual la frase queda así: “el todo (empírico) es lo no verdadero”¹⁷⁸, de esa manera se explicita que es el todo actual, de carácter eminentemente positivista, instrumental y empírico el que representa lo falso, el horror y la separación, debido a entender la totalidad de manera unilateral, dejando así de ser un concepto dialéctico. Por el contrario, se debe apelar a la búsqueda de algo completamente otro al todo empírico existente en la actualidad, puesto que en éste el todo está hipostasiado e independizado frente a los hechos. Toda esta visión ya había sido expresada un siglo antes: “lo racional es real, pero esto se halla precisamente en *contradicción con la realidad irracional*, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es”¹⁷⁹. Aquí la influencia hegeliana en Marx es patente, y en Adorno también, puesto que se parte de la distinción que hace Hegel de que existen dos niveles de la realidad: el de las apariencias o formas fenomenales y el de la esencia o relaciones esenciales. Si Marx consideraba que en Hegel la dialéctica estaba invertida era porque no daba cuenta de que si las ideas distorsionaban la realidad era porque esta misma realidad estaba invertida. En *El Capital*, Marx crítica a la economía política clásica puesto que ésta concibe a las leyes económicas como naturales. Marx somete a crítica el desarrollo del *capital* en cuanto se ha vuelto un supuesto valor que se valora a sí mismo; un “sujeto” capaz de producir y reproducir sus propias condiciones de existencia. El capital se ha vuelto una sustancia viva, progresiva, con movimientos propios, en la cual la mercancía y el dinero son solo formas que adquiere en su desarrollo.

Esta manera de entender al capital como un sujeto, manifiesta que para Marx en la sociedad capitalista el todo también es lo falso, puesto que el capital es tratado como un sujeto (por la economía política clásica), pero en realidad es un “sujeto aparente” puesto que la supuesta autonomía en relación a los sujetos está fundada en realidad en el proceso mismo del trabajo y en la lucha de clases.

La sociedad burguesa reproduce sus propias condiciones de reproducción, por eso es explicable a partir de sí misma. La perspectiva de Marx tiene una intención crítica de desmitificar la totalidad “negativa” que reduce los hombres a cosas y al mismo tiempo éstos reproducen constantemente dicha totalidad.

Sin embargo esta crítica a la supuesta autonomía de las leyes económicas, a esa “mano de Dios” que regularía el mercado, tiene una consecuencia que no es muy aceptada en los ámbitos intelectuales. Ésta es, que al mismo tiempo que hay que negar al capital puesto que éste no es autónomo, en sí, por naturaleza, sino que es producto (del trabajo), debe también comprenderse que no existe una autonomía de “lo político” como lo entendía la tradición de la teoría política, principalmente la teoría hegeliana del Estado. Toda actividad política comienza por reivindicaciones económicas-históricas, pero no se queda en ellas, puesto que traspasa lo particular en búsqueda del universal¹⁸⁰. Así se niega la posibilidad

¹⁷⁷ Para Horkheimer el concepto de totalidad es superlativo, “la intención originaria de la teoría crítica, la de apuntar a la totalidad, queda eclipsada por la invocación de fenómenos aislados”. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica. Apéndice*, op.cit., p. 84-85.

¹⁷⁸ Max Horkheimer, *Carta-Prólogo* al libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1984, p.10.

¹⁷⁹ Carlos Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 375-376.

¹⁸⁰ Esta tesis marxista es mencionada en varias ocasiones por Marx, sin embargo es desarrollada ampliamente dentro de un proceso histórico de crítica a los economicistas por Lenin en su texto de 1902 *¿Qué hacer?* como también en otros lugares, por

de alguna política “pura”, puesto que se debe tomar en consideración las relaciones económicas no porque éstas tengan un estatuto ontológico superior sino porque han llegado a ser completamente determinantes en la sociedad capitalista. Del análisis de estas relaciones deben salir las directrices prácticas de la transformación de la realidad.

Aún así, la interpretación de Adorno (a diferencia de Marcuse) no toma en consideración que para Hegel lo falso es un momento de lo verdadero, y por lo tanto “tampoco una teoría dialéctica puede contradecir a la experiencia por restringida que ésta sea”¹⁸¹, puesto que las formas fenomenales no solamente ocultan la esencia, sino que también la manifiestan. Es más, es precisamente de esta falsedad desde donde se deben buscar las directrices para superar lo no verdadero; “la esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno”¹⁸².

Permanecer indiferente frente a la falsedad del mundo en que nos desenvolvemos es una acción que concuerda con lo que pensaba Novalis: “en todas partes encontrarse en casa”; a pesar de estar en lo más ajeno, en lo más alienado, especular que permanecemos en lo nuestro, falseando la realidad de manera utópica. Esta visión se ve totalmente en problemas al recordar la teoría de la enajenación y su desarrollo dialéctico. Reducir lo ajeno a lo propio y no reconocerlo como algo falso y objeto de nuestra contradicción es completamente contrario a las enseñanzas de la teoría de la alienación.

La totalidad se ha vuelto completamente falsa en la actualidad debido a que ha sido pensada a la manera de la suma de particulares. Se piensa la totalidad como el simple resultado de las ciencias particulares, a la manera de un empirismo universal que conduciría a la armonía del todo empírico. La totalidad falsa de la cual habla Adorno, hace referencia a una totalidad dada de antemano, sumando lo que está desarraigado; por el contrario, la totalidad a la cual se refiere la dialéctica materialista es una que se debe construir a partir de los sujetos. Una totalidad dada de antemano es un sistema *a priori*.

El concebir la totalidad como sistema es lo que da paso para identificar totalidad con totalitarismo, y eso es lo que critica Adorno, debido a que el sistema se presenta como una construcción meramente ideal, mientras que la totalidad al estar dotada de dialéctica permite el desarrollo material de las contradicciones. Es así por ejemplo que el stalinismo no permite la contradicción en el seno de la síntesis (entendida ésta como el Partido y no como el proletariado) debido a que la concibe a la manera schellingiana, y de ahí su caracterización como totalitarismo.

Si la totalidad se cierra sin tolerar ningún tipo de alteración, se convierte en algo limitado, estático y paralizante, es decir, en algo que ya está acabado y que se debe imponer como se presupuestó en su origen. De aquí se deducen las interpretaciones conservadoras de Hegel y el fin de la historia, negando algún tipo de oposición o de trueque dialéctico de lo contingente. Nada de conservadora tenía la interpretación radical acerca de Hegel y su intento de superación. Aquella interpretación que pensaba que el Idealismo alemán expresaba una aversión contra el pensamiento estático y cosificante, pero que sin embargo no había logrado desprenderse del Estado hegeliano, el cual venía a presentarse como el

ejemplo en su controversia con el intento de Trotsky de burocratizar los sindicatos señalando que “la política no puede dejar de tener primacía sobre la economía. Razonar de otra manera es olvidar el *abc* del marxismo”, *Noch einmal über Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Troztkis und Bucharins, Werke*, 32, Berlín, 1961, p. 73.

¹⁸¹ Jürgen Habermas, *Disputa sobre el positivismo*, en *op. cit.*, p. 25.

¹⁸² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944, p. 105.

universal concreto, la encarnación de la totalidad ética, sin tomar en cuenta el anacronismo histórico de esa reconciliación filosófica.

Dentro del sistema se entiende la metodología como algo externo que puede ser adaptado o no, puede ser susceptible de cambio por alguna otra metodología (al igual como quienes entienden también la dialéctica como un simple método entre otros), es así que la investigación se presenta como algo ajeno y abstracto, dando pie para la aparición del intelectual como profesional, desligado de la sociedad¹⁸³. En cambio, al entender el desarrollo social como una totalidad, la misma investigación está determinada por esa totalidad; cualquier método es siempre mediado por la relación sujeto-objeto; “la dialéctica no llega al conocimiento desde el exterior o complementariamente, ni tampoco ello constituye una de sus características, sino que el conocimiento es la propia dialéctica en una de sus formas”¹⁸⁴.

La totalidad falsa es igual a una totalidad cosificada la cual deriva necesariamente en una racionalidad instrumental.

Precisamente una de las obras del siglo XX que más énfasis puso en la totalidad fue *Historia y consciencia de clase*. Obra que fue brutalmente atacada por el revisionismo marxista al igual que por la ortodoxia stalinista, lo que llevó a Lukács a refugiarse en la literatura. La obra llegó a ser considerada el “libro negro del marxismo”, como la llamó Kosta Axelos. Fue reducida como “marxismo dogmático” por parte de la filosofía académica y como “idealismo ingenuo” por parte del Diamat. Sin embargo, a fines de los 50 y durante los años 60 surgió una de las últimas interpretaciones del marxismo que rescataban el núcleo central de *Historia y consciencia de clase*. Entre aquellos que rescataban lo medular de esta obra se encontraban revistas como “*Socialisme ou Barbarie, Internationale Situationiste* y *Arguments* en París; *Praxis* (que publicaba artículos de algunos de los alumnos de Lukács y que luego fueron conocidos como la Escuela de Budapest) en Belgrado; la *New Left Review* en Londres; *Studies on the Left* en Madison, Wisconsin, y *Das Argument* en Francfort”¹⁸⁵. Desde una de estas revistas es que surgió una de las mejores actualizaciones del marxismo, la *Internationale Situationiste* y *La Sociedad del espectáculo* de Guy Debord, de la cual proviene la siguiente constatación, en la estricta senda de *Historia y consciencia de clase*, referida a la totalidad falsa en la sociedad de la cosificación y la separación:

“El origen del espectáculo es la pérdida de unidad del mundo, y la expansión gigantesca del espectáculo moderno expresa la totalidad de esta pérdida: la abstracción de todo trabajo particular y la abstracción general del conjunto de la producción se traducen perfectamente en el espectáculo, cuyo modo de ser concreto es justamente la abstracción. En el espectáculo una parte del mundo se representa ante el mundo y le es superior. El espectáculo no es más que el lenguaje común de esta separación. Lo que liga a los espectadores no es sino un vínculo irreversible con el mismo centro que sostiene su separación. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne en tanto que separado”¹⁸⁶.

Es la misma crítica que Hegel hacía a la filosofía del *contrato social*, reunir a todos pero en cuanto individuos, como una suma de individualidades. Es decir, el espectáculo (la

¹⁸³ En oposición a esta figura es que Gramsci levanta la figura del “intelectual orgánico”.

¹⁸⁴ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 30.

¹⁸⁵ Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, op. cit., p. 341.

¹⁸⁶ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, op. cit., p. 22.

totalidad falsa que hoy se nos presenta como imperturbable) edifica su unidad sobre el desgarramiento. Lukács había explicado el mundo como espectáculo a partir del fetichismo de la mercancía (siguiendo a *Das Kapital*), el que tenía como corolario al individuo-sujeto, que se sitúa enfrente al objeto, relacionándose con él solo mediante oposiciones dicotómicas como sujeto/objeto, finito/infinito, óntico/ontológico, etc.

La totalidad falsa se manifiesta en lo que Debord llama el espectáculo. Mientras que en la primera fase de la acumulación capitalista "la economía política no ve en el *proletario* sino al *obrero*", el cual solo debe recibir un salario para poder subsistir a la manera en que una máquina recibe el aceite, no considerándolo "en su ocio, en su humanidad"; en una segunda fase la clase dominante invierte sus ideas al darse cuenta de que el grado de abundancia alcanzado en la producción de mercancías exige una colaboración adicional del obrero. Este obrero aparentemente ya no es objeto del total desprecio que le notifican claramente todas las modalidades de organización y vigilancia de la producción, fuera de ésta se encuentra cada día tratado aparentemente como una persona importante, con solícita cortesía, bajo el disfraz de consumidor. "Entonces el *humanismo de la mercancía* tiene en cuenta "el ocio y la humanidad" del trabajador, simplemente porque ahora la economía política puede y debe dominar esas esferas *como tal economía política*. Así "la negación consumada del hombre" ha tomado a su cargo la totalidad de la existencia humana"¹⁸⁷, ya no se aliena solamente mediante el trabajo, sino mediante toda forma de producción y reproducción del capital, teniendo el ocio y el tiempo libre un papel fundamental en la enajenación del sujeto contemporáneo.

En este escenario el sujeto contemporáneo se ve en una aparente aporía (que tiene su correlato filosófico en la filosofía de Derrida). La miseria de la alienación en que se encuentra el sujeto en todos sus niveles le incita cada vez más a tomar una opción entre rechazar la *totalidad de su miseria o nada*. Ya no se puede seguir con la esperanza de Adorno o de Bloch, ya se ha aprendido "que no puede ya *combatir la alienación bajo formas alienadas*"¹⁸⁸

Hegel al concebir lo verdadero como totalidad, como resultado y final del proceso lo asocia a la mediación. Lamentablemente la crítica de Adorno a la totalidad falsa le hace rehuir de una concepción de la totalidad como realización, destinándole solamente una aceptación epistemológica. Con esto, se desecha la posibilidad de pensar una superación que logre realizar la filosofía por sobre las unilateralidades, una filosofía que no se quede solamente en los escombros, en los *Minima moralia*, sino que haga posible la superación de la alienación, de la cosificación, de la escisión mediante una totalidad real y concreta. Al mismo tiempo echan por la borda lo mejor de filosofía hegeliana, prácticamente igualándola al sistema de Schelling, ya que conciben que su superación de las contradicciones, mediante una reconciliación final, lleva irremediamente a una armonía total e idéntica. Eso sería eliminar la interpretación de Hegel dada por lo mejor del marxismo, aquella que pone el acento en que esa totalidad universal es "la identidad de la identidad y la no-identidad", con lo cual no hay una eliminación de las contradicciones, sino que una afirmación de un universal consigo mismo que está constituido por diferencias; hay una negación y una conservación de ellas, muy diferente a la abstracta e indiferenciada y nocturna identidad schellingiana. A ella se adhieren quienes creen que la identidad no es diferencia, pero, como diría Hegel, no ven que están diciendo que la identidad es diferencia puesto que dicen que la identidad es diferente de la diferencia.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 26. Por esta misma vía se mueven los análisis de Adorno, Horkheimer y Marcuse acerca de la vida cotidiana, la industria cultural y los medios masivos de comunicación, los cuales son los encargados de racionalizar e introducir la explotación capitalista en la totalidad de la vida humana por la vía de la unidimensionalidad.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 54.

Ahora bien, el rechazo que se hace acá de ese aspecto del pensamiento de Adorno no pretende contradecir lo esencial de su visión de la dialéctica, que es el ser eminentemente negativa, por que la negación de la negación no necesariamente se vuelve afirmación, también puede engendrar nuevas negaciones o permanecer como negación. Al respecto, la *Dialektik der Aufklärung* es el mejor ejemplo. Pero afirmar necesariamente esto es una contradicción preformativa, ya que por eso mismo la negación de la negación no necesariamente puede permanecer en negación o necesariamente debe engendrar nuevas negaciones; la realización de la filosofía debe tender hacia la transformación de esa doble negación en afirmación. Mientras ésta no se realice, y no por el simple hecho de proclamarla se realiza, se debe mantener la actitud crítica de la dialéctica negativa. Precisamente la crítica de Adorno-Horkheimer hacia la reconciliación se dirige hacia esas pretendidas unificaciones que terminan siendo puro y simple idealismo, reconciliando sujeto y objeto, pensamiento y cosa, etc. pero de una manera aislada de la realidad, no percibiendo que —en palabras de Lenin— la unidad “es el reconocimiento (descubrimiento) de tendencias contradictorias, *mutuamente excluyentes*, opuestas, en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (*incluidos el espíritu y la sociedad*)”¹⁸⁹.

Adorno-Horkheimer buscan analizar la realidad dentro del todo social, mostrando sus contradicciones pero sin obnubilar a los hombres. Permanecen dentro de la filosofía materialista dialéctica, son fieles a la premisa de que lo “verdadero es el todo”, con lo cual no se puede distinguir entre lo que sería un núcleo teórico y lo que es el desarrollo de la realidad. Esta perspectiva adquiere importancia vital para la intención de realizar una filosofía política, debido a que a partir de entender la realidad como un complejo articulado es que debe plantearse un discurso que niegue la irracionalidad individualista y relativista con un proyecto que implique sujetos sociales.

La totalidad falsa desarrollada por la ciencia burguesa, procede por mera abstracción formando los conceptos generales que pretenden ser leyes naturales inviolables. Por el contrario Marx, al retomar la dialéctica hegeliana y transformarla racional y concretamente consigue superar las categorías particulares de la sociedad burguesa, entendiéndolas como determinadas e históricas; “Marx analiza la particular forma histórica de la sociedad burguesa y llega así a un conocimiento más general del desarrollo social, conocimiento que rebasa realmente dicha forma histórica burguesa”¹⁹⁰. En ese sentido la totalidad concreta en la visión marxista es entendida no como algo existente y ya dado sino como un fin que habrá que alcanzar por la acción, por la praxis crítica que permite hablar de un *nosotros*, de un sujeto político colectivo.

Esa praxis crítica comprende la realidad en sus leyes y conexiones internas, en su totalidad. Se opone al empirismo que considera a los fenómenos como algo casual, no llegando a la comprensión de los proceso de desarrollo de lo real. Es por esto que no es un simple método que tenga aires de grandeza pretendiendo ingenuamente conocer todos los aspectos de la realidad sin excepción y entregar un cuadro «total» de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino que es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad.

¹⁸⁹ V.I. Lenin, *Sobre el problema de la dialéctica*, en *Obras Completas Tomo 29, op cit.*, p. 322.

¹⁹⁰ Karl Korsch, *Karl Marx, op. cit.*, p. 72.

Capítulo III. La contradicción. Materialismo e Historia.

“Lo que permanece idéntico a sí mismo, la pura identidad, es lo malo; lo intemporal, la fatalidad mítica” Adorno, Dialéctica negativa.

“el principal error de Hegel es que mira la contradicción en el mundo fenoménico como unidad en su esencia, en la Idea. Hay envuelta aquí, sin embargo una realidad más profunda, a saber, una contradicción esencial”

Marx, Crítica del derecho del Estado de Hegel.

Al señalar la importancia de la filosofía hegeliana sobre Marx, centrada principalmente sobre la totalidad —dotando así a la herencia hegeliana de una connotación eminentemente política— se debe poner el acento en que ésta no es una totalidad indiferenciada. Ser y conciencia son superados y sin embargo subsisten como momentos que se conservan en la articulación del todo. La totalidad es devenir en que se revela la identidad de la identidad y la no identidad. La sociedad actual, aquella en que la teoría realiza una mera apología de lo dado y que se ha convertido en un monstruo similar al descrito por Hobbes, “hace retroceder asustado al pensamiento que trata de captarla como un todo”¹⁹¹.

Ahora bien, en la sociedad capitalista se levanta una totalidad que no es representación del universal concreto, como lo quería Hegel, sino que se presenta como una identidad indiferenciada que intenta hacer desaparecer la contradicción, tanto por la fuerza material como por la ideología introducida por las instituciones sociales o los medios masivos de comunicación, propagadores del pensamiento unidimensional. El intento de esta totalidad falsa de eliminar la contradicción trae como consecuencia filosófica el hecho de que la praxis pierde sentido, solo dándole cabida entendiéndola nuevamente como una práctica alejada “de la actuación «revolucionaria», práctico-crítica”¹⁹² (*Tesis I sobre Feuerbach*).

Fue Hegel quien se opuso a la tradición de la lógica aristotélica, la cual negaba la posibilidad de que existieran contradicciones en la realidad. Para ese tipo de lógica —la formal—, la contradicción solo puede ser un error lógico. Por el contrario, Hegel al no hacer distinción entre lógica y realidad (para él la lógica es ontología) concebía que la producción del pensamiento era al mismo tiempo el proceso de producción de la realidad. Con esto Hegel da paso para concebir la existencia de las contradicciones en el mundo real, pero le da una característica ideal puesto que esas contradicciones son producto de la inadecuación de la realidad respecto al pensamiento. En cambio, para Marx los problemas reales de la humanidad son producto de las contradicciones sociales existentes en la sociedad y no de ideas falsas; las ideas falsas son una consecuencia y no la causa de las contradicciones.

Las distorsiones que se producen en las relaciones sociales y en el conocimiento que los hombres tienen de la realidad, encuentran en la contradicción su carácter mutable. “La contradicción es el aspecto dinámico de la inversión, es decir, los opuestos invertidos no

¹⁹¹ Max Horkheimer, *Sociología y filosofía*, en T.W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966, p. 21.

¹⁹² Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op. cit., p. 9

pueden ser concebidos como elementos sustantivos que pueden existir por sí mismos, sino que su ser es inteligible sólo en la relación mutua y como una negación del otro”¹⁹³. Pero a diferencia de Hegel —repito—, para Marx la inversión que se da en las relaciones no es resultado del proceso de objetivación de la práctica en cuanto tal; por el contrario, es el resultado de la incapacidad del hombre por controlar la objetividad alienada, en la cual las cosas adquieren independencia de la acción humana transformándose en fetiches. Ahora bien, es común que al intentar diferenciar el concepto de *contradicción* que Marx utiliza, respecto del que utiliza Hegel, se señale que para Marx la contradicción sería una consecuencia exclusiva de la sociedad capitalista, particularmente de sus relaciones productivas; “en cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes”¹⁹⁴. Con esto, la contradicción no sería concebida como la esencia universal de la realidad sino sólo como la condición de situaciones sociales determinadas a una determinada época, donde esta inversión básica ocurre. Esta manera de entender la contradicción le da un estatuto particular a una determinada situación histórica (la sociedad de clases), no siendo la contradicción algo constitutivo de todas las relaciones históricas.

Si bien es cierto, Marx efectivamente en su afán de realizar una crítica a la economía política muestra las contradicciones de la sociedad capitalista, no concibe que las contradicciones sean de exclusividad de esta forma de las relaciones productivas. Inclusive él habla en su obra de varias contradicciones en la sociedad capitalista, sin embargo no a todas les asigna la misma importancia, puesto que para superar la sociedad de clases se debe(n) resolver la(s) contradicción(es) principal(es).

Las interpretaciones que pretenden señalar que existe una total diferencia entre la *contradicción* en Marx y en Hegel se fundamentan en que el primero la entiende como un producto auténticamente de la sociedad capitalista. En esta interpretación se piensa que la superación de la contradicción de la sociedad burguesa llevará a una sociedad sin contradicciones; con esta visión se cae en lo que Marx y Engels habían denunciado como socialismo utópico¹⁹⁵, puesto que no se ve que la dialéctica es el estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas, y que pensar en una sociedad sin contradicciones es eliminar lo vivo de las relaciones sociales, cayendo en lo inmóvil y en la empiria estéril, puesto que no se concibe que “todas las cosas están en contradicción en sí mismas”¹⁹⁶.

Pero vayamos un poco más lento. Hoy en día la contradicción no ocupa un lugar central en los estudios filosóficos. Como anteriormente vimos, la totalidad tampoco. A lo mucho se cita la frase de Adorno de “el todo es lo no verdadero” (intentando desplazar a Hegel) y con eso se cierra el debate. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior la frase de Adorno nos trae de nuevo al tapete el tema de la totalidad, ahora no entendida como la concreción de lo racional y lo verdadero, sino como la manifestación de un desarraigo y de una falsedad. Al entender que en la actualidad la totalidad se representa como unilateral por lo tanto como

¹⁹³ Jorge Larraín, *El concepto de ideología*, op.cit., p. 71.

¹⁹⁴ Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Progreso, Moscú, 1989, p. 8.

¹⁹⁵ En el texto de Marx del año '43 *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es posible interpretar que Marx también plantea una visión socialista utópica al hablar de una “democracia”, la cual sería una suerte de sociedad no contradictoria. Recordemos que en esta época Marx recién comienza a distanciarse del resto de los hegelianos de izquierda, muchos de los cuales intentaban sintetizar a Hegel con los socialistas utópicos franceses. Para apreciar distintas interpretaciones políticas sobre dicho texto véase Jorge Eugenio Dotti, *Dialéctica y derecho*, op.cit., en especial las pp. 231-258 y Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, op.cit.

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 386.

falsa, se entiende la relevancia de estas problemáticas para una filosofía política. Si no se toma en cuenta la totalidad desde su vertiente dialéctica es imposible cualquier intento de transformación de la realidad que no sea un mero retoque parcial o una reforma estéril, puesto que un pensamiento no dialéctico concibe al todo actual como algo inalterable y causado por fuerzas extrahumanas. “La falsa totalización y síntesis se manifiesta en el método del principio abstracto, que deja a un lado la riqueza de la realidad, es decir, su contradictoriedad y multiplicidad”¹⁹⁷. Precisamente Marx reconoce que la totalidad social pueda ser aprendida a partir de sus contradicciones. Si entendemos la totalidad de manera falsa, es decir, como un todo ya acabado que determina a las partes desde su génesis sin estar en una relación recíproca, sin duda que la acción humana deja de tener sentido, a la manera de un individuo que lucha en contra de la *causa sui* spinoziana, con lo cual las expectativas de transformación de la realidad desaparecen y el pensamiento deriva en un pesimismo que solamente da cuenta de los horrores del capitalismo (crítica que se le podría hacer también a gran parte de la obra de Adorno).

Una concepción de la totalidad que sea dialéctica no quiere decir otra cosa que afirmar su carácter histórico. Nuevamente la influencia hegeliana se observa en Marx; Hegel al entender la sustancia como sujeto la dota de historicidad, no la concibe como algo ya realizado sino como un proceso, un desarrollo dinámico creador y transformador. Esto es importantísimo para entender la contradicción, puesto que ésta es necesariamente histórica, necesariamente cambia con el desarrollo de las relaciones sociales. Así por ejemplo, en Francia el proletariado luchó junto a la burguesía en una determinada época (en 1789, por ejemplo) ya que las contradicciones entre ellos no se habían desarrollado y tenían intereses comunes contra el feudalismo, etc. Pero plantear que posteriormente (1848 en adelante) tengan los mismos intereses comunes es desconocer la base real de las contradicciones que ente ellos existen. El proyecto que enarbola las banderas de la igualdad, la libertad y los derechos humanos niega la existencia de contradicciones entre seres humanos, falsificando las relaciones reales en que se desenvuelven los distintos sujetos en la sociedad burguesa.

Dentro de la sociedad (del espectáculo) actual, el fetichismo de la mercancía y la cosificación se vuelven determinantes, tanto para la conciencia como para el objeto. Ante esto, se produce una eliminación constante de la praxis y la filosofía se remite hacia la diferencia (uso consagrado del término y no necesariamente la *différance* derridiana) y hacia “lo dado”. ¿Por qué la diferencia en vez de la contradicción? Derrida nos da la mejor luz al respecto al hablar sobre Hegel, puesto que pretende que se “puede en un cierto punto no romper con él, (...), sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical”¹⁹⁸. Este desplazamiento, es un *desplazamiento* de la contradicción real por medio de una cuestión distinta. Se busca deshacerse de la contradicción sin negarla, con lo cual ésta permanece.

Muy enlazada con esta tipo de ocultamiento de la contradicción, que es el desplazamiento de ésta, se encuentra el intento de diluir la contradicción. Este intento se lleva a cabo mediante pequeñas mejoras o conciliaciones de lo irreconciliable. A pesar de manifestar una cierta forma de conciencia del antagonismo que se produce en la sociedad se busca una salida que debilite la contradicción y no tienda a la superación de ella. Dentro de la historia existen variados exponentes de esta tratativa, desde los socialistas utópicos que reconocían las contradicciones y se esforzaban por soñar con una sociedad sin clases —a pesar de no querer resolver las contradicciones—, hasta la socialdemocracia y el

¹⁹⁷ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op.cit., p. 71.

¹⁹⁸ Jacques Derrida, *La Différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 50.

reformismo que pretenden no terminar con los extremos de la contradicción, sino crear una ficticia armonía entre los opuestos que se excluyen, no entendiendo que “lo que constituye el movimiento dialéctico es precisamente la yuxtaposición de los dos lados contradictorios, la pugna entre ellos y su superación en una nueva categoría”¹⁹⁹.

Todas aquellas visiones que no comprenden este punto son modos invertidos de entender las relaciones sociales que por muy distintos caminos vuelven a las mismas consecuencias que la filosofía de la identidad, esto es, a negar la contradicción permaneciendo en una totalidad indiferenciada, en la cual todo funciona en un orden que no produce antagonismos.

Como respuesta a esta santificación del *status quo*, el sujeto colectivo no debe sino que actualizar la praxis mediante la contradicción.

Esta *contradicción* no se encuentra en el pensamiento kantiano (al que vuelven muchos), puesto que éste da pie para las dicotomías estáticas y no se preocupa de la mutua mediación, no da cuenta de que éstas son dialécticas e implican la contradicción. Kant manteniendo el principio de no-contradicción distinguía entre “oposición real” y “contradicción”. La primera se encontraba en la realidad y no implicaba contrariedad, puesto que el ser de un opuesto no dependía de la existencia del otro. Mientras que la segunda era una mera oposición lógica entre extremos, los cuales no pueden existir ambos al mismo tiempo. Kant llama “*oposición analítica* a la de la contradicción”²⁰⁰. Por lo tanto, según Kant, en la realidad no habría nunca contradicción, puesto que ésta es simplemente un concepto formal del entendimiento.

Así por ejemplo, Kant señala acerca del movimiento que “sólo es posible en la representación del tiempo y a través de ella”. Al no poderse dar nunca una contradicción en un mismo presente, sino todas a partir del tiempo, es que para Kant no hay concepto alguno que haga “comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar)”²⁰¹.

Por otra parte, el sentido común desplaza a la contradicción de lo existente, afirmando que no hay nada contradictorio y que la contradicción es producto de la reflexión subjetiva, que la crea por medio de correlaciones y comparaciones. Siguiendo a Kant, y en pugna con Marx y Engels, ya Dühring alzó la voz hace mucho tiempo calificando a la contradicción en la realidad como un absurdo. Pero la propia realidad nos muestra que hay una multitud de cosas contradictorias que son la manifestación del movimiento. Arriba es lo que no es abajo; arriba es determinado sólo como lo que no es abajo; el padre es lo otro del hijo, y el hijo es lo otro del padre, y cada uno existe, en cuanto opuesto, debido a que existe el otro; una determinación implica necesariamente su opuesto. Esto que aquí se explica es la crítica hegeliana al kantismo, es la médula del hegelianismo que Marx desentraña y depura.

Marx descubre que el sustento principal del capitalismo, capital y trabajo (relaciones de producción y fuerzas productivas), es la manifestación clara de la existencia, en un mismo tiempo presente, de la contradicción. Ambos términos se condicionan y se niegan recíprocamente. Un trabajador es libre precisamente porque está obligado a vender su fuerza de trabajo. Esta contradicción es la que da vida a la sociedad capitalista, es su motor oculto.

¹⁹⁹ Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, en *Los grandes fundamentos II, op.cit.*, p. 89,

²⁰⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, RBA Coleccionables (traducción de Pedro Ribas), 2004, p. 445.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

Marx admite la existencia de **oposiciones**, considerando que hay relaciones en que un término se opone a otro pero que no depende de su otro. Ahora bien, al desarrollarse esas oposiciones en la historia se pueden convertir en contradicciones. Los opuestos se desarrollan desde su estado embrionario hasta su máxima plenitud lógico-histórica si es que se han incrementado cuantitativamente para convertirse en polos recíprocos, y cualitativamente en contradicciones antagónicas²⁰².

La contradicción no se presenta cuando dos términos o fuerzas se encuentran cada una por su lado, eso sería una mera oposición. Se presenta cuando ambas fuerzas tienen la posibilidad de confluir en una síntesis, en una relación; antes de esto son dos términos mutuamente indiferentes, puesto que permanecen ajenos de manera autónoma. En la oposición “cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro”²⁰³. Es por esto que la crítica a Hegel no puede oponer, a la contradicción entre concepto y realidad, una crítica opuesta a la realidad, ejercida desde afuera. La filosofía al volverse crítica de las relaciones falsas de la realidad es al mismo tiempo producto de esas mismas relaciones, es su superación dialéctica. No es filosofía pura. “Una contradicción nace históricamente cuando se alcanza un cierto punto en el proceso de disolución de una totalidad anterior; pero una vez que ha surgido, llega a ser su propia pre-condición”²⁰⁴.

Añeja es a lo menos el calificativo que comúnmente se utiliza para una filosofía que vuelve a levantar la contradicción ante tantos anunciadores de su muerte. Pero ¿no se guían por las apariencias aquellos profetas que plantean el fin de las contradicciones debido a las apariencias que nos muestra la sociedad de libre mercado en que vivimos? Precisamente la apariencia del mercado libre niega las relaciones reales de explotación bajo las que subsisten las relaciones sociales, “las apariencias niegan la esencia del proceso productivo, pero esto es así porque las relaciones esenciales en el mundo productivo están a su vez “torcidas” e “invertidas””²⁰⁵.

Con pretendida contradicción no se elimina radicalmente el principio de identidad, como algunos pretenden interpretar, por el contrario se limita a éste a la forma de un proceso en

²⁰² Si bien es cierto, Marx en múltiples ocasiones habla de las contradicciones de la sociedad capitalista y de su carácter dialéctico, pero no explicita la relación de lo que él entiende por contradicción con lo que Hegel entendía por ésta. Aún así en el texto de la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* señala —siguiendo a Hegel— que existirían 2 tipos de oposición, las de los *contrarios* y las de los *contradictorios*. La primera sería la oposición real entre dos esencias (*Wesen*) o entidades auto-subsistentes, en las cuales no existiría la posibilidad de mediación, “entre dos extremos reales no cabe mediación, precisamente por que se trata de extremos reales (...) no tienen nada en común, no se postulan entre sí ni se complementan el uno al otro” (op.cit., p. 400). La segunda oposición (la de los *contradictorios*) es aquella que es interna a una esencia, entidad o género común, como por ejemplo el polo norte y el polo sur, los cuales se atraen; cada extremo es a su vez su otro extremo puesto que su esencia es idéntica (ambos son polos), tienen una raíz común. Así la comprensión de un extremo de la contradicción exige la del otro. La distinción de la contradicción de Marx con la de Hegel reside en que éste “confunde la *contradicción* que se da en el *fenómeno* con la *unidad inherente a la esencia, a la idea*, siendo así que esta contradicción tiene por esencia algo más profundo, una *contradicción esencial*, así como, por ejemplo, la contradicción que el poder legislativo entraña en sí mismo no es sino la contradicción del Estado político consigo mismo y, por tanto, la contradicción consigo misma de la sociedad civil” (op.cit., p. 403). En definitiva, Marx rechaza la hipóstasis del universal, rescatando la afirmación de la realidad de la contradicción, no limitándola a una cuestión gnoseológica. Sin embargo, la crítica esbozada en este escrito del '43 lleva a Marx a plantear el desarrollo de un tercer tipo de oposición derivada de esta última: la oposición entre contradictorios, de los cuales uno es principio fundante y el otro producto de éste (la clase productora y la clase burguesa, por ejemplo). Importante será esta perspectiva cuando Marx realice el análisis del valor y del precio, así como del origen de la mercancía.

²⁰³ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., p. 373.

²⁰⁴ Jorge Larraín, *El concepto de ideología*, op.cit., p. 106.

²⁰⁵ Jorge Larraín, *El concepto de ideología*, op.cit., p. 95.

el que se revelan las potencialidades de las cosas. No puede haber diferencia si no hay algo de que diferenciarse. “A” no contradice una “No-A” externa, sino una No-A que radica en el seno mismo de la identidad de A, esto significa que es contradictoria consigo misma.

Precisamente, la crítica de Rosa Luxemburgo al reformismo de Bernstein (muy influenciado por Dühring) radica en que éste se oponía a Marx al considerar que dentro del capitalismo las contradicciones no se agudizan sino que por el contrario se mitigan paulatinamente, con lo cual el capitalismo se hace más aceptable o, como se dice hoy, se transforma en un capitalismo de rostro humano. Las grandes elucubraciones de Bernstein lo llevan a negar la lucha de clases, señalando que lo único importante es mejorar la situación económica de los trabajadores, mientras que pensar en un objetivo final es irrelevante —cualquier similitud con el socialismo de hoy *no* es mera casualidad—. Es así que Bernstein se presenta como un antecedente importante de las filosofías de hoy, puesto que la filosofía unidimensional de la actualidad pretende mitigar o, más decididamente, eliminar la contradicción de la reflexión-acción política contemporánea. Es así que para huir de la contradicción se levantan filosofías de la diferencia. Hacer abstracción de las contradicciones de la sociedad capitalista es levantar políticas de reformas, de consensos, de totalidad falsa y de reconciliaciones desgarradas. A lo máximo que se puede llegar en la realidad con el ocultamiento de la existencia de las contradicciones es a plantear soluciones a nivel ideológico, desligando la cuestión de la transformación práctica. El ocultamiento de las contradicciones juega un papel central en la reproducción de estas mismas contradicciones, debido a que fomenta la permanencia del *status quo*, sirviendo siempre a los intereses de los sectores dominantes. “Es el mismo insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo, reprimiendo lo contradictorio. Al no tolerar nada distinto de él, impide la reconciliación que se imagina ser”²⁰⁶.

Común es también la opinión de que la contradicción es meramente una abstracción, puesto que en la realidad existen cosas que difieren, pero ninguna en que su existencia radique precisamente en ser opuesta a su otro extremo. Esta idea ya estaba esbozada en el pensamiento de Kant acerca de que la contradicción era producto meramente de la reflexión, siendo imposible encontrarla en la realidad concreta. Sin embargo esta idea tiene como exponente en cuestiones política al ya citado Bernstein (quien intenta sintetizar el kantismo con el marxismo), quien decía que “la «artimaña» de la dialéctica reside en la abstracción inadecuada que efectúa de «las particularidades específicas de las cosas»”²⁰⁷. Con esta inmediatez lo que se beneficia es la validez fáctica de los objetos fijos y estables en desprecio de la negación dialéctica de ellos, es un renacimiento del “sentido común” como órgano del conocimiento y un rechazo de la ciencia de la experiencia de la conciencia (la *Fenomenología*). La comprensión de la realidad implica comprender lo que las cosas son, lo cual exige, a su vez, la no-aceptación de su apariencia. La no-aceptación, la crítica, es constitutiva en el proceso del pensamiento tanto como en el de la acción. No reconocer esto es ocultar que el mundo no es libre, que se vive en una enajenación, que se vive en algo diferente de lo que realmente se es, en una *contradicción* entre la apariencia y lo que es la esencia; sin embargo precisamente porque en la apariencia reside la contradicción frente a la esencia, es en la apariencia donde se manifiesta la contradicción, no en otra parte. Por lo tanto, la negación de la negación no es la confirmación del ser verdadero a través de la negación del ser aparente. Es la confirmación del ser aparente o del ser extrañado en su negación.

²⁰⁶ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 146.

²⁰⁷ Eduard Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlín, 1904, parte III, p. 75, citado en Herbert Marcuse,

Razón y revolución, op.cit., p. 388.

La totalidad falsa que nos conmina a reducir nuestra actividad a la mera inmediatez, hace hoy más necesaria la «práctica-crítica», “el derrocamiento dialéctico de lo «fijo y estable» había sido emprendido en interés de una verdad más alta, capaz de disolver la totalidad negativa de objetos y procesos «ya elaborados»²⁰⁸. El abandono de la dialéctica por parte de los revisionistas (y hoy en día por parte de la filosofía hegemónica al rechazar cualquier intento de una filosofía «práctica-crítica») restringe a la acción política; incita a renunciar al interés revolucionario en beneficio de un estado de cosas estables. Aspira, a lo máximo, a una evolución casi natural hacia una mejor sociedad. Sin la contradicción, la crítica de la sociedad se convierte en sociología positiva, como pretendían los revisionistas de la II Internacional, o en charlatanería espuria y pasiva, como las reflexiones a-críticas de la posmodernidad cuando utilizan el adjetivo de “política” (tomando como referente y criterio de verdad a la cinematografía antes que a la historia). Negri & Hardt, resumiendo las teorías posmodernas señalan que “estas diversas oposiciones teóricas se reúnen más coherentemente en un desafío a la dialéctica como lógica central de la dominación, la exclusión y la potestad modernas, tanto porque reduce la multiplicidad de la diferencia a oposiciones binarias como porque subsecuentemente engloba estas diferencias en un orden unitario. Si el poder moderno mismo es dialéctico, de esta lógica se sigue que el proyecto posmoderno debe ser no dialéctico”²⁰⁹. Es en este sentido que la filosofía posmoderna hace un rechazo de la contradicción, ya que entiende que ésta no permitiría la multiplicidad. Ahora bien, el diagnóstico de Negri & Hardt²¹⁰ muestra que por muy acertado que sean la descripción y las intenciones eso no implica que las consecuencias sean correctas, debido a que si bien es cierto que en la sociedad actual la forma de dominación es dialéctica eso no conduce a que la superación de esa dominación deba provenir de un proyecto no dialéctico ya que el problema es la dominación. Este diagnóstico es similar al que realizaban quienes al darse cuenta de que la dominación capitalista se incrementaba cada día más producto del desarrollo de la maquinaria moderna intentaban superar esta situación mediante la destrucción de la máquina, lo cual no eliminaba la explotación, como tampoco lo hace quien ante un dolor de pies decide cortárselos.

Por el contrario, Marx a la manera de Hegel, entiende que es en el seno mismo de la formación histórica precedente donde surge el elemento que permite resolver las contradicciones mediante la agudización de éstas.

La ocultación de las contradicciones contribuye notablemente a preservar las asimetrías de la sociedad contemporánea; vuelve estéril el papel de la praxis, puesto que frena la acción destructiva por parte de uno de los opuestos que pretende la resolución de la contradicción. Las contradicciones no se resuelven mediante procesos naturales independientes de la acción humana (así como tampoco se originaron por obra y gracia divina), no es un mecanicismo inevitable que nos conmina a olvidar la práctica-crítica. Para la resolución o perduración de las contradicciones es vital el reconocimiento o no reconocimiento de éstas y la toma de posición por el lado negativo de ella de parte de los sujetos colectivos.

Es así que a pesar de esa tan bullada superación de la metafísica proclamada por la filosofía contemporánea, ésta permanece en la filosofía actual, puesto que al

²⁰⁸ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., p. 389.

²⁰⁹ Michael Hardt & Antonio Negri, *Imperio*, op.cit., p. 132.

²¹⁰ Para una crítica contingente acerca de la realidad efectiva de las teorías de *Imperio*, Véase Atilio Borón, *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*, Fondo Cultural del ALBA, Cuba, 2006, como también los múltiples artículos del mismo Borón respecto a *Imperio* publicados en www.rebelion.org.

pretender llevar a cabo el proceso de des-ideologizar, des-mitificar, etc. a todas aquellas construcciones metafísicas, se vuelven a levantar a su lado aquellas pequeñas divinidades autónomas, esta vez no como sustancias trascendentales sino como objetos en cuanto tales, cosificados, y así éstos son aceptados de manera incuestionable puesto que son la expresión de la diferencia del diseminado mundo posmoderno. Este rechazo a la contradicción está bastante arraigado en la herencia de la filosofía contemporánea. Adorno acerca de Heidegger señalaba que éste “llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. Todo lo que puede pensarse bajo «ser» es un escarnio para la identidad del concepto de su contenido; sin embargo, Heidegger lo trata como identidad, puro ser mismo, libre de toda alteridad. La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar”²¹¹.

Dicho rechazo a ir más allá de lo inmediato, que no comprende ni altera los hechos dados de acuerdo a sus potencialidades de desarrollo, a su *werden*, esteriliza el poder de la negatividad que está latente en el desarrollo histórico. La posición crítica es lo que le da vida, y posibilita la eliminación de las barreras de la libertad que se hallan en lo inmediato. Mientras no haya libertad no podrá haber un pensamiento —que pretenda no ser irracionalista— que no sea oposición, contradicción y negación. Para Hegel, la sustancia viva “es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal”²¹².

El irracionalismo que según Lukács es una reacción a las crisis sociales, es la gran corriente pensamiento que intenta por todos los medios eliminar la contradicción, permaneciendo en la identidad inmediata, ya sea mediante la unidad indiferenciada de Schelling (reacción a 1789), el superhombre y odio al socialismo que pregonaba Nietzsche (reacción a la Comuna de París), el individualismo y el ser para la muerte (reacción a la Revolución Rusa) o las filosofías de la particularidad (reacción a los procesos revolucionarios de mediados del siglo XX). Todas ellas pretenden ocultar la situación de crisis que es producto de la acumulación de contradicciones.

Toda la importancia del marxismo como filosofía política radica en el principio dialéctico de que no se puede destruir la filosofía sin realizarla. Es por eso que se debe recoger toda la herencia de la modernidad para desarrollarla en la praxis, superando todo el formalismo y la abstracción. Lo subjetivo debe pasar a objetivarse, debe encarnarse en el todo social, ya que no se puede eliminar la contradicción objetiva por medio de la conciencia, ésta sólo puede comprenderla y dar las directrices para la acción. Muy equivocado es el juicio que determina la causa de las contradicciones a una suerte de porfía especulativa; eso es un desplazamiento del problema. Ésta ha sido la gran deuda de la filosofía, el no recibir el impacto de las grandes contradicciones de la sociedad moderna, estableciéndose como un saber puro e intacto. “El movimiento dialéctico es autocrítica de la filosofía; en este sentido es filosófico”²¹³.

La presencia de la contradicción, entre la naturaleza propia de la cosa y su condición actual, hace al hombre inquieto, decidido a la lucha por superar su estado externo, dado;

²¹¹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 107-108.

²¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op.cit., p. 16.

²¹³ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 156.

la contradicción lo impulsa a realizar lo que aún no existe. El límite de la cosa, es el inicio de la superación de dicho límite; dentro de sus límites la cosa se encuentra inquieta, es inherente a toda limitación ser la contradicción que impulsa a la cosa a ir más allá de sí misma. Este es el concepto hegeliano de finitud, “la idea hegeliana de la negatividad no es moral ni religiosa, sino puramente filosófica, y el concepto de finitud que la expresa se convirtió, en la concepción de Hegel, en principio crítico y casi materialista”²¹⁴. Con anterioridad a Hegel, la finitud era contrapuesta a la infinitud del creador, pero ahora la finitud es la cualidad inherente del mundo. El hecho de perecer es la capacidad de desarrollar las potencialidades, es un paso a otro estadio; lo finito no sólo cambia, sino que perece, y esto no es contingente, sino que es inherente a su finitud. La finitud existe únicamente como un ir más allá de sí mismo, como un traspasar continuo de la limitación. “Marx estableció luego la ley histórica de que un sistema social sólo es capaz de liberar sus fuerzas productivas pereciendo y pasando a otra forma de organización social”²¹⁵.

Sin embargo el mencionado rechazo de la contradicción va de la mano con el rechazo que denunciábamos anteriormente respecto a la totalidad. Ambos implican una recaída en el positivismo y en las parcialidades inmediatas. Así por ejemplo, la única totalidad que conciben Badiou y Althusser es “la unidad compleja de prácticas que existen en una sociedad dada”²¹⁶. Dicha unidad no sería la contradicción, puesto que aquella sería una mera relación de diferencias. La unidad que articula esas prácticas diferentes Badiou las llama *instancia* de una formación social, la cual es “una práctica *en tanto* que articulada sobre todas las otras”²¹⁷; y con esta calificación se distancia un tanto de Althusser quien “en los textos de *La revolución teórica de Marx*, por un resto de consideración hacia la tradición y para apoyarse mejor en un texto célebre de Mao, Althusser llama aún a la práctica articulada una contradicción. Nosotros abandonamos resueltamente esta designación confusa”²¹⁸.

Coincidimos en que la contradicción no es algo muy fácil de reconocer y que se encuentra articulada en el todo social, pero no por sobre las formaciones sociales, puesto que es producto de esas formaciones; no surge autónomamente a pesar de que en el desarrollo histórico puede llegar a ser origen de nuevas formaciones sociales que engendrarán también nuevas contradicciones. Esta caída en el positivismo deja como estéril el papel del pensamiento, de la teoría y de la filosofía, puesto que a estos conocimientos corresponde “suministrar con sus resultados el tejido unitivo para la concepción general del mundo, es decir, para la concepción que tiene la finalidad de reasumir en una totalidad orgánica los resultados parciales de todas las ciencias y por lo tanto de guiar el desarrollo de la investigación científica y de la actividad práctica”²¹⁹.

Los antecedentes acerca de concebir una unidad que no acepte la contradicción, según Lukács, provienen de Schelling, el cual, como tantos otros, entiende la identidad como la unidad simple que elimina las contradicciones, disuelve toda contradicción. Mientras que para Hegel la identidad es de los contrarios, es la identidad de la identidad y la no-identidad. “Al mantenerse firmes en esta identidad inmóvil, que tiene su opuesto en la diversidad, ellos no ven que con eso la transforman en una determinación unilateral, que, como tal, no posee

²¹⁴ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, op.cit., p. 138.

²¹⁵ *Idem*.

²¹⁶ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op.cit., p. 136.

²¹⁷ Alain Badiou, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, en op.cit., p. 24.

²¹⁸ *Ibid*, p. 24n 22.

²¹⁹ Carta de Gerratana a Colletti, en Lucio Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*, op.cit., p. 78.

verdad²²⁰, a lo sumo una verdad formal, es decir, abstracta e incompleta. La contradicción no se disuelve en la unidad, ni los momentos ni las partes en lo absoluto, sino que se superan: se aniquilan, se asumen (preservan) y se ponen en un nivel superior (se alzan), puesto que siempre existirá la contradicción consigo mismo de esa unidad. “En resumen, se puede definir la dialéctica como la doctrina de la unidad de los contrarios²²¹. Siempre teniendo en cuenta que dicha unidad es estrictamente relativa, puesto que es contradictoria en su forma interna.

Ahora bien, lo que permanece en la síntesis no son las mismas contradicciones, puesto que así la síntesis sería una mera suma de dos contradictorios. Lo que permanece es la contradicción misma que ha mutado de manera histórica; permanece el proceso contradictorio que ha generado nuevas contradicciones simultáneas producto de la resolución de las contradicciones anteriores. Las contradicciones al no ser un conjunto de cosas hechas desde siempre son procesos que experimentan el devenir y el perecer y que precisamente ponen en movimiento el proceso dialéctico.

Muy por el contrario a Schelling, Adorno —siguiendo a Hegel— vuelve a levantar a la contradicción como la herramienta que permite escapar a la falsa identidad: la contradicción “es índice de lo que hay de falso en la identidad²²². Esta contradicción es inseparable de la estructura de la totalidad del cuerpo social, ella misma es producto de las relaciones. Determina las relaciones, puesto que las hace contradictorias, pero al mismo tiempo es determinada por ellas. Para Althusser²²³ esta sobredeterminación de la contradicción (el estar inserta en el proceso histórico) la haría completamente distinta a la *contradicción* hegeliana, puesto que la complejidad que la contradicción presenta en Hegel es una interiorización acumulativa y no una sobredeterminación efectiva. Sin embargo, el verdadero problema aquí es la idea de conciliación de las contradicciones que Hegel cree encontrar en el desarrollo histórico. Así las distintas determinaciones no ocultan a la contradicción, son por el contrario el reflejo conciliatorio de superaciones que tienden a la identidad.

Para Marx sigue siendo unilateral cuando la filosofía concibe lo racional únicamente bajo la figura del concepto. Según esto, solamente la filosofía sería donde la razón adquiere existencia, y no la realidad misma. Marx aún ve que en la filosofía hegeliana la preponderancia radica en lo ideal. Al apreciar las contradicciones señala que Hegel, a pesar de intentar tratar a la lógica como lo real lo hace de manera invertida puesto que no percibe contradicciones (lógicas) cuando existen contradicciones en la realidad, o si las admite solo serían manifestaciones fenoménicas y no esenciales. La mejor muestra es la exaltación del Estado como unidad universal, mientras subsisten las contradicciones que éste genera, provocando la glorificación de una comunidad ilusoria que se presenta en nombre del interés general, mientras representa solo los intereses de un grupo social determinado. Es por esto, que lo racional aún debe ser realizado por la filosofía. Ahora bien, la superación de

²²⁰ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., p. 363. Podría decirse que Hegel comete el mismo error en su interpretación del Estado como manifestación del universal concreto, siendo en verdad manifestación de la *restauración*.

²²¹ V.I. Lenin, *Resumen del libro de Hegel “Ciencia de la lógica”*, en *Obras Completas. Tomo 29. Cuadernos filosóficos*, op.cit., p. 201.

²²² T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., p. 13.

²²³ A pesar de mantener una actitud crítica ante Althusser en casi toda esta tesis, debemos afirmar que su escrito *Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)*, en *La revolución teórica de Marx*, op.cit., pp. 71-106, presenta bastantes puntos en común con la interpretación que se hace aquí de la “contradicción”, sin embargo se vuelve a discrepar en su relación con la “contradicción” hegeliana.

la diferencia que Marx todavía percibe en el sistema hegeliano, la realiza desde el mismo principio de éste, “éste consiste en el pensamiento de la mediación de las oposiciones hacia la unidad, de la mediación de todo, incluida la oposición entre concepto y realidad”²²⁴. Esa mediación no puede alcanzarse en una mediación entre la realidad efectiva y una filosofía meramente teórica, puesto que se permanece en la unilateralidad del concepto teórico. A este tipo de mediación Marx la llama el *hierro de madera* o *hierro leñoso*²²⁵, debido a su carácter falso y unilateral.

¿Contradicción universal (absoluta) o histórica?

Según algunos autores lo que diferencia la contradicción hegeliana de la contradicción que aparece en el pensamiento de Marx es que en la primera ésta tiene un estatuto universal, debido a que ella es la raíz de todo movimiento y no es algo que se refiera a una cierta imperfección o defecto de algo. Por el contrario, para Marx la contradicción sería algo netamente histórico que aparecería en momentos de imperfección, mientras que en un desarrollo histórico correcto no debiese haber contradicciones. Es por esto que en Marx habría una contradicción histórica y no absoluta. Jorge Larraín en su brillante texto ya citado, adscribe a esta diferenciación que estamos mencionando entre la contradicción hegeliana y la marxiana, sin embargo no da muestras suficientes de esta diferenciación, más bien parece ser una cierta opción voluntaria del autor debido a que admite claramente cuestiones como las siguientes: “hay textos [de Marx] que parecen avalar una concepción universal de la dialéctica y de las contradicciones como base de cualquier movimiento o cambio social”²²⁶.

Al parecer, Larraín toma la posición de distinguir entre dos tipos de contradicciones diferentes debido a que ve como completamente determinante para la contradicción el concepto de inversión, concepto en el cual Marx *supera* a Hegel. Ahora bien, desconocemos si en los siguientes volúmenes Jorge Larraín desarrollará los importantes avances del concepto de contradicción por parte de la teoría marxista, debido a que si para él es más importante aquella visión de Marx donde se manifiesta que en “muchos de sus textos, la contradicción nace de la imperfección”²²⁷, debe dar cuenta de qué es lo que quiso decir Marx en esos *otros textos*; a menos que admita que Marx se equivocó en *unos* y no en *otros*, lo cual es completamente plausible²²⁸.

Siguiendo la tesis defendida por Larraín de que para Marx la contradicción es manifestación solamente de lo imperfecto, debemos entender que la contradicción solamente corresponde a una anomalía accidental, a una circunstancia transitoria que se presenta sólo aquí o acullá y que por ningún motivo puede ser entendida a la manera

²²⁴ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, op.cit., p. 227.

²²⁵ Carlos Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 396.

²²⁶ Jorge Larraín, *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*, op.cit., p. 99.

²²⁷ *Ibid.*, p. 98.

²²⁸ Según Larraín, esas otras referencias que hablarían de una contradicción absoluta se vieron reforzados por los escritos tardíos de Engels, como el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza*. Véase Jorge Larraín, op.cit., p. 103. Como se puede deducir es casi un lugar común (en el cual esta tesis también puede haber caído por momentos) atribuir todos los puntos conflictivos del marxismo a malversaciones de la interpretación engelsiana.

hegeliana como un principio de automovimiento, y menos diciendo “que el movimiento es la contradicción misma *en su existencia*”²²⁹.

Para responder esta dificultad, y no quedarnos en un relativismo interpretativo timorato, es necesario referirse a un autor que desarrolló ampliamente la concepción dialéctica del materialismo, a pesar de no ser una referencia muy común en los estudios académicos. Nos referimos a Mao Tse-tung²³⁰.

Mao Tse-tung desarrolla su pensamiento dialéctico principalmente en un escrito de Agosto de 1937, llamado *Sobre la Contradicción*²³¹. En dicha obra desarrolla la posición del pensamiento dialéctico en oposición al pensamiento metafísico, el cual ve las cosas del mundo como aisladas, estáticas y unilaterales. Por el contrario, en el pensamiento dialéctico el desarrollo es un automovimiento en que cada cosa se encuentra en interconexión con las que la rodean. La causa del desarrollo es el carácter contradictorio de las cosas, “es el desarrollo de estas contradicciones lo que hace avanzar la sociedad e impulsa la sustitución de la vieja sociedad por la nueva”²³².

La concepción de la contradicción de Mao parte de Hegel, por lo tanto relaciona el desarrollo del marxismo con el pensamiento de éste. En este sentido su interpretación de la contradicción es opuesta a la defendida por Larraín.

Según Hegel, la contradicción es la relación de las determinaciones; son sólo momentos que desaparecen, pero no desaparecen las relaciones en cuanto tales, por ende no desaparecen las contradicciones, solo desaparecen contradicciones determinadas.

Para Hegel no hay objeto en el cual no se encuentre una contradicción, esto es, dos determinaciones opuestas que no pueden existir sin la otra. Un objeto que no contenga contradicciones sería una abstracción pura del entendimiento, que de manera violenta mantiene unilateralmente solo una de estas determinaciones; “nada hay en lo que no se pueda y se deba mostrar la contradicción; es decir, las determinaciones opuestas— el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a *una* determinación, un esfuerzo para oscurecer y alejar la conciencia de la *otra* determinación que allí se encuentra”²³³. Así se podría decir que la contradicción es absoluta. Sin embargo, y aquí radica la importancia de la interpretación de Mao, la contradicción es absoluta pero al mismo tiempo cada contradicción es relativa puesto que está determinada a un momento del desarrollo. La posibilidad de que exista la contradicción es absoluta, más aún, es necesaria puesto que ella es la lucha de los contrarios que permite el movimiento y la historia. Pero una contradicción en particular no es absoluta, es histórica. No es una contradicción vacía, está llena de contenido; no es atemporal, está generada dentro de los procesos históricos (y los genera), en conexión directa con contradicciones resueltas y por resolver, puesto que en una contradicción los

²²⁹ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., p. 387.

²³⁰ Es curioso que cuando se estudia a Heidegger se vuelva sobre Husserl o Nietzsche. En cambio cuando se hace referencia a autores tan en boga hoy en día y que se declararon abiertamente maoístas llama la atención, por decir lo menos, que sus seguidores y discípulos prácticamente no conozcan nada de la influencia que determinó al pensador en cuestión. Tómese como ejemplo de lo anterior el caso de Badiou.

²³¹ Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, pp. 333-370. Véase también *Sobre la práctica*, en *Ibid*, pp. 317-332. Como también *Sobre el tratamiento de las contradicciones en el seno del pueblo*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo V, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1977, pp. 419-458.

²³² *Ibid.*, p. 336.

²³³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op.cit., p. 82, § 89. Las cursivas son mías.

opuestos están inseparablemente vinculados, cada uno de éstos existe sólo en relación con el otro; su ser es un único subsistir.

Esto no indica que solamente para un determinado momento existan las contradicciones y para otro no, simplemente significa que una misma contradicción no puede permanecer invariable en el tiempo puesto que ella misma es expresión del devenir. Eso es lo que se quiere decir que la contradicción es histórica, que atraviesa fases, puesto que “todo movimiento es contradictorio, ya que sin contradicción inmanente nada se mueve”²³⁴.

¿Estaría vivo el capitalismo si no contuviera una contradicción dentro de sí? ¿O, la sociedad? La mera identidad es manifestación del ser muerto y de la simple inmediatez, no dando cabida para el momento activo del conocimiento, el *proceso*. Ante éste:

“la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”²³⁵.

El aporte de Mao al profundizar la dialéctica, consiste en pensar que las contradicciones históricas son múltiples, no es una sola. Cuando se crea un nuevo proceso social, la vieja unidad y las contradicciones de ésta dan paso a una nueva unidad y sus correspondientes contradicciones. “Todas las formas sociales y todas las formas del pensamiento tienen, cada una, su propia contradicción particular”²³⁶. Ahora bien, eso no excluye que exista una contradicción principal; por el contrario, es una exigencia determinar cuál es ésta en cada momento histórico. Eso fue lo que realizó Marx al analizar el capitalismo, descubrir la contradicción principal que habría que resolver para superar la sociedad de clases, por eso estudió el intercambio de mercancías, puesto que éste era la célula de la sociedad burguesa y donde se revelaban todas las contradicciones.

Sin embargo al resolver dicha contradicción (principal) no se eliminan de manera absoluta las contradicciones; “si no se comprende la universalidad de la contradicción, no hay manera de descubrir la causa universal o base universal del movimiento o desarrollo de las cosas, pero si no se estudia la particularidad de la contradicción, no hay manera de determinar la esencia particular que diferencia a una cosa de las demás”²³⁷.

Para mostrar que en cada unidad reside en sí misma la contradicción Mao analiza una unidad que pertenece a las identidades indiferenciadas del marxismo ortodoxo y oficial, el proletariado. Esta idea de pensar una contradicción en el seno del pueblo, ya había sido expresada en la década de 1890 por Rosa Luxemburgo al hablar del oportunismo, éste era una de las dos facetas contradictorias, pero coexistentes del movimiento obrero. Era aquella faceta que miraba hacia el presente, hacia el interior de la sociedad burguesa; significa la aceptación de ésta, significa la presencia del enemigo al interior del movimiento obrero. La contradicción dentro del movimiento obrero se expresa en que el obrero al vivir dentro de la sociedad burguesa está interesado en asegurarse mejores condiciones de vida, pero al mismo tiempo busca destruir la sociedad burguesa. Eliminar la importancia de la totalidad lleva a considerar importante *solamente* uno de estos aspectos, o bien,

²³⁴ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit., p. 40.

²³⁵ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., p. 386.

²³⁶ Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, en op.cit., p. 342.

²³⁷ *Ibid.*, p. 343.

se toma en cuenta *solamente* la lucha cotidiana por reivindicaciones económicas, o bien, se toma en cuenta *solamente* el objetivo final. Mantener *solamente* una de estas dos visiones es no comprender la dialéctica del movimiento histórico, cayendo en el oportunismo o en extremismo sectario. Para Rosa Luxemburgo existe una sola lucha, la cual es dialéctica y está destinada, por un lado, a limitar la explotación capitalista dentro de la sociedad burguesa y, por otro lado, a suprimir esta explotación junto con dicha sociedad. El estudio de la totalidad social señala que para dilucidar las contradicciones ya no basta *solamente* investigar la racionalidad económica del sistema, al mismo tiempo se debe investigar la racionalidad política, cultural, la vida cotidiana, los prejuicios, las instituciones y toda formación social que se presente en apariencia como contribuyente del proceso de cohesión. Y para cada una de estas formaciones sociales se requiere un tratamiento distinto, histórico, puesto que, en toda contradicción el desarrollo de los aspectos contradictorios es desigual; en determinadas condiciones cada uno de los aspectos contradictorios se transforma en su contrario.

Pues bien, la contradicción en Hegel es claramente absoluta, sin embargo se entiende como contradicción solamente dentro del mundo fenoménico y no como una contradicción esencial, consigo mismo, “lo esencial de la crítica de Marx [a Hegel], una crítica que hoy para nadie tiene ya nada de extraño, consiste, como es sabido, en que el Estado (que alcanza su verdadera madurez en los estadios parlamentarios de Occidente y no en la monarquía prusiana) en modo alguno transporta la sociedad antagonista a una esfera de eticidad viviente; el Estado se limita a cumplir los imperativos funcionales de esta sociedad y es él mismo la expresión de la ruptura del mundo ético, que esa sociedad representa”²³⁸. El Estado representa la escisión entre el hombre público y el hombre privado, éste último por sobre el anterior, el burgués por sobre el político. En Marx al destronar a ese Dios que era el Estado se derrumba la cúspide del pensamiento idealista; se critica la idea de pensar que lo real es la unidad de los opuestos (el Estado) mientras que éstos son solo una manifestación fenoménica. Todas las llamadas formas «superiores» del Espíritu pierden su posición supraterrrenal y pasan a ser simples «formas sociales de consciencia» en estricta ligazón con las condiciones materiales, teniendo a lo sumo una autonomía relativa²³⁹. Es dentro del *sistema* hegeliano donde la contradicción pierde su carácter productivo, “se reduce a una esencia lógica, a una relación determinable a priori que el espíritu descubre automáticamente en todas las cosas (...) No se trata más de la unidad concreta de contradicciones específicas, sino de una identidad absoluta —ser o nada— propuesta de antemano, desde toda la eternidad”²⁴⁰; en dicho sistema, no se concibe a la unidad de los contrarios como algo histórico y relativo. La unidad de los contrarios, al igual que su lucha, es absoluta solo si se entiende de manera histórica y material.

“La distinción entre subjetivismo (escepticismo, sofística, etc.) y dialéctica, de paso, consiste en que en la dialéctica (objetiva) es relativa también la diferencia entre lo relativo y lo absoluto. Para la dialéctica objetiva hay un absoluto en lo relativo. Para el subjetivismo y la sofística lo relativo es sólo relativo y excluye lo absoluto”²⁴¹.

²³⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit., p. 82.

²³⁹ El concepto de «autonomía relativa de la superestructura» es introducido por Engels, es desarrollado por Mao Tse-tung y, siguiendo a éste, es ampliamente utilizado por Althusser.

²⁴⁰ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, op.cit., p. 59.

²⁴¹ V.I. Lenin, *Sobre el problema de la dialéctica*, en *Obras Completas. Tomo 29. Cuadernos filosóficos op.cit.*, p. 322.

Por lo tanto la concepción de la *contradicción* de Marx difiere de la de Hegel, pero no en el sentido de que para éste es una contradicción absoluta mientras que para Marx es algo accidental que pertenece solamente a la sociedad capitalista. Para ambos es absoluta la contradicción, pero para Marx tiene un carácter histórico y esencial que en Hegel no se encuentra; para éste solo existe en el mundo fenoménico mientras que en la esencia reside la unidad (como en el Estado hegeliano). Así como Marx hablaba de que la mediación hegeliana era como un *hierro de madera*, la contradicción hegeliana sería como un cuchillo sin metal, puesto que se hace impotente para realizar una filosofía política. Representa a la restauración y pierde todo carácter crítico y revolucionario.

Con la concepción marxista de la contradicción desaparece la escisión entre la totalidad y sus partes; las contradicciones históricas de la sociedad capitalista son manifestación de la esencia desgarrada de la sociedad de clases. Así “lo particular y lo universal están unidos, y no solamente la particularidad sino también la universalidad de la contradicción son inherentes a toda cosa: la universalidad reside en la particularidad; por eso, al estudiar una cosa determinada, debemos tratar de descubrir estos dos lados y su interconexión, lo particular y lo universal dentro de la cosa misma y su interconexión, y de descubrir las interconexiones entre dicha cosa y las numerosas cosas exteriores a ella”²⁴².

Comúnmente se interpreta que los objetivos marxistas por alcanzar el comunismo serían una eliminación de la contradicción de la faz de la tierra. El comunismo sería algo así como una situación paradisíaca. Sin embargo de lo que se habla en Marx es de la *solución de las contradicciones*. Las cuales como ya vimos son históricas en su particularidad y absolutas en cuanto a su posibilidad.

Para resolver la contradicción se plantearon distintas perspectivas, presentando la obra de Mao el más importante aporte ya que determina que ante contradicciones de diverso tipo se deben plantear distintas vías para resolverlas. Por ejemplo, Larraín plantea que “la solución de la contradicción no está en el reemplazo del polo invertido, sino en el reconocimiento o conocimiento de sí mismo en contradicción consigo mismo”²⁴³. Tal perspectiva es correcta, pero a medias; por ejemplo, si tomamos las contradicciones de clase, sabemos que no se resuelven mediante que una (la oprimida) simplemente se transforme en la otra (la opresora). Sin embargo, tampoco es correcto decir que sólo basta “el reconocimiento de sí mismo en contradicción consigo mismo” (o, en otras palabras, “la dialéctica del reconocimiento” hegeliana), puesto que eso es el primer paso, completamente necesario, pero las contradicciones materiales solo pueden ser resueltas por una crítica material y no meramente por el arma de la crítica, por lo tanto para resolver la contradicción es estrictamente necesaria la acción práctica, puesto que la contradicción es un producto de relaciones políticas, no del devenir del Espíritu hegeliano, por lo tanto su solución debe ser también política.

En Hegel, todo aspecto alienado o contradictorio de la realidad es *superado* sólo en abstracto, en el conocimiento de la autoconciencia, mientras en la práctica es *confirmado* como una manifestación de la autoconciencia. Esa es la radical diferencia de Marx respecto a Hegel. Para Hegel, el Estado prusiano es momento de la autoconciencia que avanza hacia el conocimiento absoluto. En dicho Estado, la superación de las contradicciones radica en su reconocimiento, en su confirmación como contradicciones y no en su superación práctica, puesto que no propugna la destrucción del modo de existencia que produce estas contradicciones y por lo tanto éstas no se resuelven.

²⁴² Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, op.cit., p. 352.

²⁴³ Jorge Larraín, *El concepto de ideología*, op.cit., p. 74.

La remoción de las contradicciones se hará por la práctica, por la alteración de las circunstancias y no por deducciones teóricas. Se podría refutar a esta resolución que es algo incoherente, puesto que al señalar que es necesario partir de la práctica para superar las contradicciones y no de la teoría, se estaría permaneciendo en la teoría puesto que aquí no se ha realizado ningún análisis de la práctica que pueda superar las contradicciones (modos de organización, etc.). Pero, si no se ha realizado esta constatación teórica no se tiene la conciencia de la necesidad de realizar un análisis detallado de la práctica. Cuando Marx decía que de lo que se trata es de transformar el mundo, no quería decir que se debía dejar de interpretar o de pensar, sino que se debía dejar de interpretar *solamente*.

La constatación de las contradicciones y de que éstas son absolutas, pero se desarrollan de manera histórica no hace sino que resolver la contradicción presente, declarando que no es una contradicción natural (como pretendía la economía política clásica²⁴⁴), sino una contradicción histórica. Esta idea es desarrollada por el marxismo a partir de la dialéctica, puesto que ésta es “crítica y revolucionaria por esencia, [y] enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada”²⁴⁵.

Eliminar el carácter absoluto de la contradicción es justificar la tesis del fin de la historia²⁴⁶, puesto que el carácter absoluto de la contradicción —de la “lucha”— es la fuente del movimiento y del autodesarrollo de los fenómenos. Sin lucha de contrarios el único desarrollo posible es la evolución como disminución o aumento de grado, de medida, es decir, repetición. En cambio, la lucha de contrarios explica el desarrollo como autodesarrollo de la historia; no sitúa a la fuerza impulsora en una sombra ni en un más allá (Dios, motor inmóvil, etc.); la fuerza impulsora del movimiento es la lucha histórica entre contrarios, mediante ella se supera la repetición, se logra la ruptura de la gradualidad para la transformación de “algo” en su “otro”, para la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo. Aquí radica la importancia del pensamiento dialéctico y del estudio de la contradicción para la política contemporánea.

Esta idea —que ya había sido desarrollada por Marx en su *Tesis doctoral*²⁴⁷— de encontrar la fuerza motriz en el mismo desarrollo interno, concibiendo a las contradicciones, a la vez, como causa y efecto de la historia, es desarrollada ampliamente por Lenin siguiendo a Hegel:

“La unidad (coincidencia, identidad, acción igual) de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios que

²⁴⁴ Fue David Ricardo quien por primera vez toma como objeto de sus investigaciones “la contradicción de los intereses de clase, la contradicción entre el salario y la ganancia y entre la ganancia y la renta del suelo, aunque viendo simplistamente en esta contradicción una ley natural de la sociedad”. Karl Marx, *Postfacio a la segunda edición de El Capital* (24-03-1873), *op.cit.*, p. XVIII.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. XXIV.

²⁴⁶ Hoy en día inclusive los sectores conservadores (republicanos) de los Estados Unidos, representados por John McCain, se muestran como contrarios a la tesis de Fukuyama acerca de que tras el fin de la Guerra Fría en el mundo entero se habría generado un amplio consenso que acepta las democracias liberales y el libre mercado como modelo único e incuestionable. Cfr. Robert Kagan, *The Return of History and the End of Dreams*, Knopf, 2008.

²⁴⁷ Cfr. C. Marx, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales 1, Marx. Escritos de juventud*, *op.cit.* En especial el Capítulo I (“La declinación del átomo con respecto a la línea recta”) de la Segunda parte.

se excluyen mutuamente es absoluta, como son absolutos el desarrollo y el movimiento²⁴⁸.

²⁴⁸ V.I. Lenin, *Sobre el problema de la dialéctica*, op.cit., p. 322.

Conclusión

“En los modernos Estados, como en la filosofía del derecho de Hegel, la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales es simplemente algo formal, o solamente lo formal es el interés realmente general” Karl Marx, Crítica del Derecho del Estado de Hegel.

El llamado que hace la filosofía postmoderna a desplazar la dialéctica en el ámbito teórico se transforma en un aplazamiento eterno de la actividad práctica y “cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutores estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería”²⁴⁹. La ocultación de las contradicciones de la realidad se vuelve una actividad especulativa en apariencia, pero que en el fondo oculta oscuras intenciones ideológicas de mantener el orden establecido²⁵⁰.

Sin embargo cuando la realidad nos vuelve a golpear, mostrándonos las profundas desigualdades de todo tipo que engendra el capitalismo (territoriales, sectoriales, sociales, étnicas, de género, etc.), ocultadas mediante una creciente homogenización cultural fragmentada, es que el pensamiento dialéctico marxista se levanta como instrumento para la acción crítica.

Así cuando los innumerables cantos de sirena que proclaman la muerte del marxismo (socialismos reales), y con ello del pensamiento de Marx, se hacen cada vez más numerosos, la realidad vuelve a demostrar que lo esencial de ese pensamiento, la crítica de la economía política, sigue estando vigente; con lo cual esos innumerables cánticos no son mejor representados que en aquel refrán español que dice: “y ese que tanto habla está totalmente hueco, ya sabéis que el cántaro vacío es el que más suena”.

A pesar de esta vigencia práctica, Marx ha pasado a ser tratado al igual como éste daba cuenta, a mediados del siglo XIX, de la manera en que se trataba a Hegel, como un «perro muerto». Hoy ambos pensadores han pasados a ser tratados de la misma manera. Marx también se intenta sepultar en el cementerio de animales, ya sea por los ocultos ideólogos que rechazan de plano su pensamiento²⁵¹ como también por quienes a partir de fines del '30 lo reducen todo a un mecanicismo de manual.

²⁴⁹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op.cit., 11.

²⁵⁰ Si alguien señala que ya no existe la *contradicción* pues ésta es una construcción abstracta que generaliza lo que es particular habría que entender que nos movemos solamente en *diferencias*. Así por ejemplo podríamos juzgar que “las paradojas de la Octava Región que en 1994 aportó más del 15% de las exportaciones nacionales, concentró casi el 30% de los recursos de inversión a nivel país y que simultáneamente presentó, junto a la V región, una de las mayores tasas de desempleo (7,4%) y de pobreza (33,9% de la población regional en 1996), la segunda más alta del país según la encuesta CASEN” (Rafael Agacino, “Chile: Ilusiones y fisuras de una contrarrevolución neoliberal madura”, en *Labouragain Publications*, p. 13) serían nada más que diferencias sin relación una con la otra, meros recodos en el camino del desarrollo de la tendencia liberal que hoy se cierne sobre el mundo, y jamás manifestación de la contradicciones económicas que padece gran parte de la población chilena.

²⁵¹ “El anticomunismo no es un método de investigación: es una ideología que trata de hacer creer en su carácter científico. No sólo no ve ciertas realidades, sino que, al agitar permanentemente el estandarte de la democracia, lo que hace en realidad es utilizar el régimen dictatorial del enemigo para favorecer las causas conservadoras”, Moshe Lewin, «¿Fue realmente socialista la URSS?», en *Rusia, a 20 años de la perestroika*, Editorial Aún creemos en los sueños, Santiago, 2006, p. 62. Así por ejemplo, el macartismo

En Chile hace 60 años Manuel Rojas daba cuenta de una situación similar, diciendo: “creen que es suficiente asegurar, en letras de molde o verbalmente, que el marxismo ha muerto, para que así sea realidad. Para apuntalar el anuncio de ese fallecimiento, tantas veces proclamado, esas bien intencionadas personas añaden que la mejor prueba de ello está constituida por el definitivo fracaso que el marxismo ha sufrido en Rusia ²⁵²(...) El marxismo no es algo mágico, surgido de la nada. Es un análisis basado en hechos existentes y observados y esos hechos no se pueden negar”²⁵³.

Lo que sí se podría aseverar es que las formas de organización de quienes consideran acertado el análisis del marxismo no han fructificado en formas de poder que conduzcan a reales sociedades socialistas o comunistas. Pero sin duda que esta problemática da lugar para otra tesis.

Mediante la relación de Hegel y Marx llegamos a comprender que lo que permanece del primero en el segundo es la idea de totalidad; mediante ésta Marx promueve una ciencia que dé cuenta de la totalidad negativa que representa la sociedad capitalista y de las contradicciones que ésta engendra. Dichas contradicciones no son meros errores del sistema, son consecuencia inevitable de éste, son contradicciones producidas por el sistema capitalista y a la vez reproducen al sistema capitalista. Pero precisamente en esta sociedad y bajo estas contradicciones es donde se origina la negación universal de aquella totalidad, con lo cual la contradicción adquiere un carácter histórico mediante la revolución.

“La concepción materialista-dialéctica de totalidad significa ante todo la unidad concreta de contradicciones interactuantes...; en segundo lugar la relatividad sistemática de toda totalidad, tanto hacia arriba como hacia abajo (lo que significa que toda totalidad está hecha de totalidades subordinadas a la misma, y también que la totalidad en cuestión es, al mismo tiempo, supradeterminada por totalidades de más elevada complejidad...); y, en tercer lugar, la relatividad histórica de toda totalidad, a saber, que el carácter-de-totalidad de toda totalidad es cambiante, se desintegra, está limitado a un período histórico concreto, determinado”²⁵⁴.

A pesar de no nadar con las corrientes principales de la actualidad filosófica, las motivaciones principales que guiaron esta tesis no son ninguna nueva elucubración. Por el contrario, son un diagnóstico que parece ser repetitivo en la historia del pensamiento, puesto que el ocultamiento de las contradicciones que hoy es pan de cada día condiciona a quien habla de ellas, muchas veces, a estar dispuesto a no encontrar audiencia ni maestros. Al respecto, cuán actuales se hacen hoy las lejanas palabras de Hegel:

se apoyó en el anticomunismo de la misma manera que ciertos intelectuales alemanes purificaban a Adolfo mientras condenaban a los soviéticos, o como el escritor Alexandr Solzhenitsin que denunciaba el *gulag* pero aseveraba que los asesinatos en el Chile bajo Pinochet eran mera propaganda socialista.

²⁵² Con argumentos coincidentemente parecidos un librero de la boliviana ciudad de Sucre me trataba de hacer entender la actual (febrero de 2008) situación política de su país (nefasta para él), bajo el gobierno indigenista de Evo Morales, calificado por él como marxista.

²⁵³ Manuel Rojas, «Muerte del marxismo» en *Páginas excluidas*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 218-219. Originalmente en *Las Últimas Noticias*, Santiago de Chile, 9-VI-1944.

²⁵⁴ Georg Lukács, «A marxista filozofia feladatai az új demokráciában» («Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia», texto de una conferencia pronunciada en el Congreso de Filósofos Marxistas de Milán, el 20 de diciembre de 1947), *Budapest, 1948, pp. 11-12. Tomado de István Mészáros, El concepto de dialéctica en Lukács, en Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas (G.H.R. Parkinson, editor), Grijalbo, Barcelona, 1973, pp. 79-80.*

“Habitualmente ante todo se intenta alejar la contradicción, apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se afirma que no hay nada que sea contradictorio”²⁵⁵.

Afortunadamente Hegel nos da algunos consejos ante estas afirmaciones que hoy se nos hacen tan cotidianas pretendiendo, de tanto repetirlas, transformarlas en una verdad. El «oscuro» nos dice que no nos preocupemos por las afirmaciones de ese tipo, nada harán en contra de la realidad, puesto que en cualquier experiencia podremos encontrar la contradicción, no necesitando de una reflexión sobre los hechos para que florezca la contradicción, sino que ésta está en ellos mismos. Teniendo a la vista las contradicciones reales de la existencia humana que aún permanecen sin resolver, el ocultamiento de éstas por parte de las corrientes principales de la filosofía contemporánea y su convivencia con ellas “parece una afirmación privada, como el acuerdo de paz personal del filósofo con un mundo inhumano”²⁵⁶. Mundo inhumano en el cual el discurso oficial habla de intercambio justo en vez de profundización de la injusticia social; economía libre en vez de dominación monopólica.

Ahora bien, como vimos Marx no es un neo-hegeliano más. No produce una idealización de lo real, desembocando en un positivismo acrítico como en Hegel, puesto que en el sistema de éste lo universal existente se presenta como expresión de la Idea, lo dado es la encarnación de lo absoluto, pero “como realmente se trata tan sólo de una *alegoría*, como se trata solamente de atribuir a cualquier existencia empírica la significación de la idea realizada, de suyo se comprende que estos receptáculos habrán cumplido con su cometido una vez que se convierten en la determinada incorporación de un momento de vida de la idea”²⁵⁷.

La motivación de realizar una praxis que transforme la realidad implica la inversión de Hegel, pero sin éste no habría nada que invertir, él es importante y necesario para la inversión. “Lo importante es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado. Y el desarrollo se opera siempre por el lado del predicado”²⁵⁸. Importantísimo es este aspecto, puesto que intenta poner de relevancia al sujeto concreto como principio efectivo de la mediación teórica y práctica.

La relevancia de rescatar el pensamiento dialéctico de la obra de Marx y sus complicaciones para llevar a cabo una filosofía política actual de acuerdo a sus premisas no se resuelve por un simple retorno al origen de Marx. Se hace indispensable vincular las mejores aportaciones de éste con las transformaciones actuales del mundo (procesos productivos, estructuras políticas e ideológicas, formas de gobierno, etc.) y articularlas también con las formas de conciencia de los sujetos, puesto que la pertinencia de una filosofía política no se autogenera, necesita de la praxis social como elemento fundamental y rebasador de la teoría pura. “Hay que pasar a una concepción en la que la unilateralidad que surge necesariamente de la disociación de procesos intelectuales parciales respecto de la totalidad de la praxis social sea a su vez superada”²⁵⁹. Esta superación de la praxis

²⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., p. 386.

²⁵⁶ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, op.cit., p. 39.

²⁵⁷ C. Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 353. La inversión de Hegel realizada por Marx y defendida en esta tesis se puede resumir en la siguiente sentencia: “[en Hegel] no se trata de traducir la existencia empírica a su verdad, sino de traducir la verdad a una existencia empírica”, *Ibid*, p. 352.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 325.

²⁵⁹ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, op.cit., p. 34.

social actual es sinónimo de la inversión de Hegel, puesto que “el fracaso mismo del proyecto hegeliano pasa a ser, paradójicamente, su mayor mérito, pues lo convierte en una descripción fidedigna de la situación real, donde de hecho no existe conciliación alguna”²⁶⁰.

Es necesario destacar que la crítica a muchas de las concepciones de Marx, principalmente a sus deformaciones y falsificaciones, no implica ni hace inducir a la supuesta existencia de una teoría “pura” de Marx que estaría ajena a la crítica. Al observar la bibliografía aquí desarrollada se podrá dar cuenta de que muchos de los autores que se utilizan como guía son marxistas reconocidos (el llamado “marxismo occidental”), pero que someten a crítica inclusive la teoría de Marx (“Teoría Crítica”) puesto que realizan crítica dialéctica y ésta tiene que aplicarse constantemente a sí misma. Sin embargo aquí lo que se intenta no es valorar el aporte de Marx a la manera de un sistema, puesto que éste no lo es, sino volver a poner en el centro del debate intelectual la vigencia de su punto central, la dialéctica. Con ella se deduce que el desarrollo de la economía no es algo mecánico y que su importancia adquirida con respecto a la política llegando a determinar a ésta, no se produce por una supuesta naturaleza objetiva de la cuestión económica ni por un reemplazo de lo político por lo privado, sino por acciones eminentemente políticas que ven en el interés particular la forma de dominar la esfera política. La falsificación individualista y sus robinsonadas intenta “representar la producción, a diferencia de la distribución, etc., como encerrada en leyes naturales, eternas, independientes de la historia y, aprovechando esta ocasión, insinuar furtivamente la idea de que las relaciones *burguesas* son leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*”²⁶¹.

Esa era la limitación de Hegel, sin embargo su pensamiento daba cuenta correctamente de las características de la sociedad capitalista, en especial en la relación entre el Estado y la sociedad civil, el problema es que lo presenta de manera invertida, así “lo peculiar del proyecto de Marx es intentar desandar el camino hegeliano sobre el mismo vehículo, la contradicción dialéctica, que sería el “núcleo racional” de un método mistificado”²⁶². Esta actitud crítica no intenta subsanar solamente unas cuantas especificidades deficitarias, sino que éstas se le aparecen como necesariamente en relación con el armazón total del edificio social. Así la teoría ya no es más un elemento supuestamente neutro, pasa a constituirse en un elemento del proceso revolucionario subvertidor del proceso de reproducción del modo de producción dominante donde se encuentra la teoría tradicional (entre varios otros elementos). Ésta —la teoría tradicional— groseramente se muestra contraria a comprender los fenómenos como constituyendo un todo orgánico, “toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, formas de gobierno, etc.”²⁶³ y en ese sentido la teoría tradicional representa la reproducción ideológica del sistema capitalista.

La exposición de las contradicciones sociales aquí esbozada, no intenta ser sólo expresión de la situación histórica concreta sino al mismo tiempo ser un factor que estimule la investigación empírica y transforme dichas contradicciones dentro de un proceso de interacción. De la misma manera en que Anderson señala como característica del «marxismo occidental» el hecho de realizar una trayectoria inversa al propio desarrollo intelectual de Marx (puesto que va de la economía a refugiarse en la filosofía), esta tesis ha tenido en vista siempre la economía política, pero ha debido circunscribirse a

²⁶⁰ Jorge Eugenio Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, op.cit., p. 241.

²⁶¹ Carlos Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, en *Contribución a la crítica de la economía política*, op.cit., p. 135

²⁶² Jorge Eugenio Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, op.cit., p. 239n.

²⁶³ Carlos Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, op.cit., p. 36.

buscar refugio en la política y en la filosofía, principalmente debido a “las dificultades que tienen los intelectuales de izquierda para dar cuenta de los aspectos más ominosos de nuestra época”²⁶⁴. Esta situación en ningún momento ha buscado desligar a la dialéctica del componente político y económico, sino que mediante la filosofía política adentrarse en la anatomía de la sociedad civil.

La valoración de la categoría hegeliana de totalidad, la cual permanece en el centro de la dialéctica de Marx no apunta a la reproducción de la sociedad actual sino a su transformación. La atención al desarrollo social en su totalidad es lo que diferencia a una filosofía política de una abstracta y formal, que le interesa la adecuación antes que la transformación. La transformación de una parte dentro del todo no implica gran alteración política, es así que hoy la transformación de la totalidad social se presenta como algo extremista a nivel de la conciencia de los sujetos imbuidos en el discurso oficial y establecido. Lamentablemente son las condiciones objetivas las que, a pesar de ser negadas por dichos sujetos, producirían la toma de conciencia de la necesidad de la transformación de la totalidad del entramado social. Tómese por ejemplo la situación ecológica derivada del sistema de producción capitalista, la cual se presenta hoy como catastrófica y no podrá ser superada por reformas menores que mantengan en pie el mismo sistema de explotación. Ante esta situación se hace más potente el grito de Rosa: “Socialismo o barbarie”.

Hoy en día, cuando el poder material (principalmente armamentístico) e ideológico (principalmente mediático) están al servicio de los privilegios dentro de una totalidad social desgarrada, la perspectiva de crear una totalidad en que se asocien los hombres libres con las mismas posibilidades para desarrollarse se presenta como contradictoria.

El intento de impulsar una revaloración de la dialéctica en la relación de Hegel y el marxismo es el aporte de esta tesis. La inversión de la totalidad actual descubriendo las contradicciones antagónicas que hacen persistir la existencia del actual sistema de explotación es una tarea que el imperialismo mira con terror y que quien sea un convencido de que la dialéctica es «crítica y revolucionaria por esencia» debe adoptar como premisa. Es por eso que ante la relación agrídulce de Hegel-Marx desarrollada en este escrito podemos declarar que

“No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es, como esencia del Estado. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en contradicción con la realidad irracional, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es”²⁶⁵.

Tampoco debemos censurar a la dialéctica materialista, y a esta tesis, el tratamiento de la política en su determinación por la economía, esta situación no es producto de nuestra voluntad, sino del desarrollo histórico del capitalismo.

²⁶⁴ Atilio Borón, *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*, Fondo Cultural del ALBA, La Habana, 2006, p. 140.

²⁶⁵ **Carlos Marx, *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, op.cit., p. 375-376.**

Bibliografía

- ABENSOUR MIGUEL, *La democracia contra el Estado*, Colihue, Bs. Aires, 1998.
- ADORNO THEODOR W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984.
- ADORNO THEODOR W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1998.
- AGACINO RAFAEL, «Chile: Ilusiones y fisuras de una contrarrevolución neoliberal madura», en *Labouragain Publications*.
- ALTHUSSER LOUIS, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1969.
- ALTHUSSER LOUIS, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968.
- ALTHUSSER LOUIS y BALIBAR ETIENNE, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1970.
- AMIN SAMIR, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, 1976.
- AMIN SAMIR, *Imperialismo y desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona, 1976.
- ANDERSON PERRY, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- ARATO ANDREW y BREINES PAUL, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- ASTRADA CARLOS, *Encuentro en la dialéctica*, Editorial Catari, Buenos Aires, 1994.
- BADIOU ALAIN y LOUIS ALTHUSSER, *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1972.
- BLOCH ERNST, *El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
- BORÓN ATILIO, «El marxismo y la filosofía política», en *Revista Crítica marxista* N° 13, Brasil, 2001.
- BORÓN ATILIO, *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*, Fondo Cultural del ALBA, Cuba, 2006.
- BORÓN ATILIO, Varios artículos sobre *Imperio* publicados en www.rebellion.org.
- CASES CESARE, *Crítica del marxismo liberal*, Ediciones Península, Barcelona, 1970.
- CLEAVER HARRY, *Una lectura política de "El Capital"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- COLLETTI LUCIO y GERRATANA VALENTINO, *El marxismo y Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1977.
- DEL BARCO OSCAR, «Las formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx» en *Revista Arauco*, N° 76, Santiago de Chile, mayo de 1966.

- DEBORD GUY, *La sociedad del espectáculo*, Núcleo IRA-ROJOSCURO, Santiago, 2004.
- DELEUZE GILLES, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- DELEUZE GILLES, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1996.
- DERRIDA JACQUES, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 2003.
- DERRIDA JACQUES, *La Différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.
- DOTTI JORGE EUGENIO, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983.
- ENGELS FEDERICO, *Escritos de juventud, Volumen 2 de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- ENGELS FEDERICO, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Claridad, Buenos Aires, 1971.
- ERDMANN J.E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd.6, Formann, Stuttgart, 1931.
- FICHTE J.G., *Reseña de Enesidemo*, Hiperión, Madrid, 1982.
- FICHTE J.G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986.
- FICHTE J.G., *Introducción a la Teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984.
- GABEL JOSEPH, *Formas de alienación*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1967.
- GOLDMANN LUCIEN, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975.
- GOLDMANN LUCIEN, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- HABERMAS JÜRGEN, «Disputa sobre el positivismo», en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996.
- HABERMAS JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.
- HARDT MICHAEL, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- HARDT MICHAEL & NEGRI ANTONIO, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- HEGEL G.F.W., *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- HEGEL G.F.W., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- HEGEL G.F.W., *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- HEGEL G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- HEGEL G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, EDHASA, Barcelona, 1988.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944.

- HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1974.
- HEGEL G.F.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- HENRICH DIETER, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990.
- HILFERDING RUDOLF, *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1985.
- HORKHEIMER MAX, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000.
- HORKHEIMER MAX, «Sociología y filosofía», en T.W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.
- HORKHEIMER MAX y ADORNO THEODOR W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- JAY MARTIN, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1984.
- KANT IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, RBA Coleccionables (traducción de Pedro Ribas), 2004.
- KAGAN ROBERT, *The Return of History and the End of Dreams*, Knopf, 2008.
- KOSIK KAREL, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México, 1967.
- KORSCH KARL, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975
- LARRAÍN JORGE, *El concepto de ideología. Vol.1. Carlos Marx*, Lom ediciones, Santiago, 2007.
- LEFEBVRE HENRI, *El materialismo dialéctico*, La pléyade, Buenos Aires, 1971.
- LENIN V.I., *El estado y la revolución. La doctrina marxista del estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Ediciones en Lenguas extranjeras, Pekín, 1971.
- LENIN V.I., *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, en V.I. Lenin, *Marx, Engels, Marxismo*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1980.
- LENIN V.I., *Obras Completas*, Tomo XXXVIII, Editorial Cártago, Buenos Aires, 1971.
- LENIN V.I., *Obras Completas. Tomo 29. Cuadernos filosóficos*, Editorial Progreso, Moscú, 1986.
- LENIN V.I., *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Editorial Progreso, Moscú, 1970.
- LENIN V.I., *Noch einmal uber Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Trozki und Bucharin*, en *Werke*, 32, Berlín, 1961, pp. 58-100.
- LEWIN MOSHE, «¿Fue realmente socialista la URSS?», en *Rusia, a 20 años de la perestroika*, Editorial Aun creemos en los sueños, Santiago, 2006.
- LÖWY MICHAEL, *El marxismo olvidado. R. Luxemburg, G. Lukács*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1978.
- LUKÁCS GEORG, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
- LUKÁCS GEORG, *Historia y consciencia de clase*, Sarpe (en 2 tomos), Madrid, 1985.
- LUKÁCS GEORG, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963.
- LUXEMBURGO ROSA, *Reforma o revolución*, Grijalbo, México, 1967.

- MANNHEIM KARL, *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- MARCUSE HERBERT, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997.
- MARX CARLOS y ENGELS FEDERICO, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México, 1970.
- MARX CARLOS y ENGELS FEDERICO, *Los grandes fundamentos II, Volumen 4 de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- MARX CARLOS, *Escritos de juventud, Volumen I de las Obras fundamentales de Marx y Engels*, FCE, México, 1987.
- MARX CARLOS, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Progreso, Moscú, 1989.
- MARX KARL, *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1968.
- MARX KARL, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- MATAMOROS CHRISTIÁN, *El primado de la acción como forma de asegurar la libertad en Fichte*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, PUCV, Valparaíso, 2004.
- MERLEAU-PONTY MAURICE, *Las aventuras de la dialéctica*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- MEHRING FRANZ, *Carlos Marx y los primeros tiempos de la Internacional*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- MÉSZÁROS ISTVÁN, *El concepto de dialéctica en Lukács*, en Georg Lukács. *El hombre, su obra, sus ideas* (G.H.R. Parkinson, editor), Grijalbo, Barcelona, 1973.
- NEGRI ANTONIO, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- PHILONENKO ALEXIS, «Fichte», en *Historia de la filosofía*, vol. 7: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- RANCIÈRE JACQUES, «El daño», en *Filosofía francesa de hoy*, Rodrigo Alvaay, George Navet y Carlos Ruiz (comps.), Dolmen Ediciones, Santiago, 1996.
- ROJAS MANUEL, «Muerte del marxismo» en *Páginas excluidas*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.
- RÜHLE OTTO, *Carlos Marx*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1937.
- RUIZ CARLOS, «Heidegger y Hegel», en *Revista de Filosofía*, vol. XLI-XLII, Santiago, 1993, pp. 131-148.
- SCHUMPETER JOSEPH, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Editorial Orbis, Buenos Aires, 1983.
- SEGALL MARCELO, *Elogio de la dialéctica*, Imprenta Rumbos, Santiago, 1944.
- STALIN JOSÉ, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Editorial en Lenguas extranjeras, Moscú, 1939.

TSE-TUNG MAO, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung, Tomo I*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968.

TSE-TUNG MAO, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung. Tomo V.*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1977.

VILLORO LUIS, *El concepto de ideología y otros ensayos*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

WEBER MAX, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ŽIŽEK SLAVOJ, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Parusía, Buenos Aires, 2004.