

Dialéctica y marxismo: Marx y la crítica de la economía política

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un repaso sobre algunos planteos del Marx maduro en su célebre *Contribución a la crítica de la economía política*.

Domingo 7 de agosto de 2016 | Edición del día



Luego de la derrota de la clase obrera en las revoluciones de 1848, Marx dedicó una gran parte de sus esfuerzos a estudiar la economía capitalista. En 1859 publicó la *Contribución a la crítica de la economía política*, de la que es muy conocido su "Prólogo". Ese libro, contiene un pasaje también bastante conocido sobre el método de la economía política. Cabe aclarar que Marx nunca formalizó un "método" en el sentido estricto de una serie de pasos claramente delimitados para hacer ciencia. Quizás por este motivo, otros autores han buscado indagar más en la "estructura lógica" de sus obras, en particular de *El Capital*, así como en su modo de hacer ciencia, en un abanico que va desde Roman Rolsdolsky hasta Manuel Sacristán, pasando por Daniel Bensaïd.

Sin embargo, en este apartado de la *Contribución* que se titula "El método de la economía política" Marx plantea una aproximación a lo que sería la dialéctica marxista y su diferencia con la hegeliana. Veamos.

Marx propone tres problemas a tener en cuenta en la economía política (y su crítica): uno, cuál es el modo de construir los conceptos; dos, cuál es el modo de establecer relaciones entre ellos y; tres,

qué relación guarda esta construcción conceptual con la realidad objetiva que busca explicar.

Para explorar estas cuestiones, utiliza los términos “abstracto” y “concreto”. A simple vista lo más “concreto” sería aquello más cercano a la realidad o a la experiencia práctica. Es decir conceptos simples, no basados en teorías abstractas sino en hechos respecto de los cuales representan una abstracción mínima.

Marx señala que esto es un error. Pone el ejemplo de un concepto básico para la economía política como el de la población. Dice: “Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos con su población, con su distribución en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, exportación e importación, producción mercancías, etc. Parece correcto empezar por lo real y concreto, con el presupuesto efectivo; y en consecuencia, empezar, por ejemplo, en la economía con la población, que es el fundamento y sujeto de todo acto de producción social. Sin embargo, ante un examen más detenido, esto se manifiesta como falso”.

¿Por qué esto sería falso? Porque la noción de “población” a su vez está compuesta de múltiples elementos, como las clases en las que está dividida. Y estas clases no son estamentos cuyo origen es indeterminable sino que se asientan en relaciones sociales como el trabajo asalariado y el capital.

El trabajo asalariado y el capital, a su vez, presuponen toda otra serie de conceptos como “el cambio, la división del trabajo, los precios, etc.” y estas nociones plantean que cada concepto puede “descomponerse” en otros que forman parte necesaria de su explicación: “El capital, por ejemplo, no es nada sin el trabajo asalariado, sin el valor, el dinero, el precio, etc.”.

Aquí Marx destaca un procedimiento que habíamos comentado en la segunda nota de esta serie a propósito de la exposición de Antonio Labriola sobre el “método genético”: el análisis.

El análisis consiste precisamente en descomponer las nociones iniciales que supuestamente permitirían conocer la realidad de manera más o menos inmediata en múltiples conceptos simples. En este caso, el análisis llevaría de la idea de población a sus muchos componentes. Según Marx: “Si comenzara, por lo tanto, con la población, esto sería una representación caótica de la totalidad y mediante una determinación más precisa llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles, hasta alcanzar las determinaciones más simples”.

Este procedimiento de análisis, permite entonces descomponer una primera representación de la realidad en múltiples elementos, sin los cuales resultaría imposible superar un estadio de definiciones generales con escaso poder explicativo.

Sin embargo, para lograr un conocimiento “complejo” de la realidad, el análisis no resulta suficiente. Aquí interviene un segundo momento de la dialéctica que es de “síntesis” o “mediación”, es decir la explicitación de las relaciones entre los conceptos más simples, para intentar aproximarse a una idea más cercana a la complejidad de la realidad.

Por eso Marx señala que una vez realizado este procedimiento de análisis es necesario desarrollar este movimiento de síntesis y “emprender de nuevo el viaje a la inversa, hasta llegar finalmente de nuevo a la población, pero esta vez no como una representación caótica de un todo, sino como una totalidad rica de múltiples determinaciones y relaciones”. De este modo, la unidad de ambos

procedimientos caracteriza al “método correcto”.

Esta unidad de análisis y síntesis (o mediación) es lo que permite arribar a una concepción de lo “concreto” distinta a la del sentido común: “Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple. En el pensamiento lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real y, en consecuencia, también el punto de partida de la intuición y la representación. En el primer camino la representación completa se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”.

En este marco, las diferencias entre Marx y Hegel residirían en que Hegel identificaba erróneamente el concepto de lo concreto, con lo concreto real: “De ahí que Hegel cayera en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto sólo es la manera que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero en modo alguno se trata del proceso de génesis de lo concreto mismo”.

Esta diferencia que establecía Marx entre “representar” lo concreto por medio del pensamiento y “generarlo”, implica una limitación materialista para la propia potencia del pensamiento teórico respecto de la realidad: en el primer caso, la reconstrucción es aproximativa, se intenta reconstruir un conjunto de relaciones y arribar a una comprensión total pero sin lograrlo de manera definitiva y concluyente. En la segunda concepción (idealista) la realidad se termina identificando con el pensamiento y la reconstrucción de la totalidad sería absoluta y totalmente transparente.

Si bien analizar cómo fue complejizando el propio Marx sus desarrollos teóricos respecto de la crítica de la economía política y el capital excede el espacio de estas líneas, estas ideas expuestas en 1859 siguieron presentes en sus reflexiones.

Se puede tomar, por ejemplo lo que dice en sus palabras finales a la segunda edición alemana de *El Capital*, escritas en enero de 1873:

“Mi método dialéctico no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo [creador NdR] de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre.

[...] La mistificación sufrida por la dialéctica en las manos de Hegel, no quita nada al hecho de que él haya sido el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda conciencia, las formas generales de su movimiento. En Hegel la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística”.

El joven Marx, el Marx maduro y el Marx tardío, mantuvieron siempre una relación de crítica y apropiación del pensamiento dialéctico de Hegel. Cuáles fueron los términos de esa relación en cada etapa fue un tema de debate intenso en el marxismo del Siglo XX y lo sigue siendo en la actualidad, cuestión que excede los límites de este repaso elemental.

Dialéctica y marxismo: Antonio Labriola y el método genético

El marxista italiano Antonio Labriola realizó aportes teóricos muy importantes para la comprensión de la dialéctica y el marxismo. En estas líneas, algunos apuntes sobre sus ideas.

Viernes 8 de julio de 2016 | Edición del día



Luego de la introducción realizada [en el primer artículo de esta serie](#), deberíamos avanzar en explicar en términos generales qué es la dialéctica. Podríamos decir que es un modo de pensar que en lugar de considerar la realidad y los conceptos como fijos e inmutables, los considera sujetos a un proceso de cambio.

Si este proceso de cambio quisiéramos resumirlo en formas totalmente abstractas podríamos indicar las famosas "leyes" de la dialéctica, que serían como formas puramente lógicas del movimiento (la expresión es de Marx): la unidad de los contrarios (que propone una relación intrínseca entre elementos a primera vista contradictorios), la transformación de la cantidad en calidad (que explica que la acumulación de cambios cuantitativos genera un cambio cualitativo) la negación de la negación (que explica el proceso de determinaciones de un objeto a través de un peculiar modo de superación de las contradicciones, donde lo superado se considera un momento necesario y no un "error"). Fin de la historia.

Pero no es tan sencillo. Sucede que definir la dialéctica como un conjunto de criterios externos a sus contenidos es algo que la propia dialéctica cuestionaría. El marxista checo Karel Kosik decía que la dialéctica trata de la "cosa misma", pero se aproxima a ella dando un rodeo. Un rodeo similar hay que hacer para hablar de la dialéctica, empezando por comprender sus orígenes históricos.

De todas maneras, para poder hacer este recorrido es necesario tener algunas definiciones provisionales.

La dialéctica no nace con el marxismo, ni con Hegel. Hay distintas variantes de pensamiento dialéctico en toda la historia de la filosofía anterior a Hegel y Marx. Hay variantes de pensamiento dialéctico en el pensamiento occidental y oriental. Como el tema es tan amplio que resultaría imposible de tratar en un artículo o serie de artículos, nos limitaremos a considerar una primera definición general de la dialéctica marxista para luego, en próximas entregas, ir destacando algunos aspectos específicos, teóricos e históricos.

En segundo lugar entonces, intentaremos resumir una idea de lo que es la dialéctica marxista a partir de los aportes de Antonio Labriola.

Antonio Labriola (1843-1904) fue el primer marxista italiano. Heredero de la tradición filosófica del intelectual hegeliano Bertrando Spaventa, hizo un recorrido filosófico similar al que unas décadas antes habían realizado Marx y Engels en Alemania. Se acercó de Hegel a Feuerbach y por esa vía al socialismo y el marxismo. Intercambió cartas con Engels y fue el autor de destacados ensayos sobre la concepción materialista de la historia. Labriola dio una pelea ideológica muy fuerte contra aquellas variantes del socialismo italiano que proponían entender el marxismo como una variante del evolucionismo positivista, es decir que buscaban explicar la sociedad en base a un “darwinismo” mal entendido, sin comprender la crítica del marxismo a las relaciones sociales capitalistas ni su método de comprensión de la historia.

Labriola destacaba en este contexto la importancia de la independencia del materialismo histórico respecto de las distintas teorías burguesas, así como la idea del marxismo como una filosofía de la praxis “inmanente a las cosas sobre las que se filosofa.” y definía el comunismo de Marx y Engels como un “comunismo crítico” contra las interpretaciones científicas, a las que hacíamos referencia. Sus ensayos sobre la concepción materialista de la historia terminaron de ganar a Trotsky para el marxismo durante una de sus temporadas en la cárcel zarista y fueron también punto de referencia para las reflexiones de Antonio Gramsci en otras cárceles, las del fascismo.

Fue el propio Labriola quien propuso comprender la dialéctica marxista como un “método genético”. Es decir un método que busca explicar su objeto de estudio, en este caso la sociedad capitalista, a partir de las condiciones históricas concretas que le dieron origen, tanto como de la “dilucidación de su proceso”, es decir la explicación del proceso histórico objetivo en atención a los intereses materiales derivados de la complejización de la vida en sociedad, más allá de las formas en que el género humano (incluidos los historiadores) se lo representaron.

Este método genético tenía para Labriola dos momentos. Un primer momento de “análisis y reducción” es decir de descomposición de los distintos aspectos de la realidad histórica, en el que se podían tomar como objeto de análisis planos específicos como la economía, las formas de representación ideológica o religiosa predominantes en un período histórico, las instituciones políticas, etc., para comprender cada uno en su singularidad; y un segundo momento de “mediación y composición” es decir de reconstrucción de las relaciones entre los distintos elementos antes seccionados por el análisis para comprender la realidad histórica en su carácter unitario.

Precisamente la idea de “mediación” es una de las claves del pensamiento dialéctico. La mediación expresa en el análisis concreto aquellos movimientos que las formas puramente lógicas abstractas

popularizadas como “leyes de la dialéctica” presentan como leyes generales. Desde el punto de vista de la teoría, la “mediación” consiste en establecer relaciones de interdependencia de distintos aspectos de la realidad, así como reconocer las formas específicas del proceso de desarrollo de los objetos investigados.

Por este motivo, el marxismo se caracteriza por la construcción de dialécticas concretas que explican relaciones sociales a través de conceptos específicos, que por un lado superan el carácter abstracto de las “leyes” mencionadas más arriba, aunque por otro, si le quitáramos sus determinaciones específicas, terminarían coincidiendo con estas. Podemos tomar como ejemplos la idea de la lucha de clases como motor de la historia, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción como origen de una época de revolución social, la teoría del desarrollo desigual y combinado como explicación del desarrollo histórico de los países rezagados, por nombrar aquellas más generales. Todas estas teorías tienen una base dialéctica, es decir suponen una lógica de desarrollo basada en contradicciones, en saltos cualitativos y en la conformación de nuevas estructuras que contienen aquellos elementos que sobrevivieron al cambio revolucionario.

El proceso social, político e intelectual a través del cual Marx construyó su propia interpretación de la dialéctica es extremadamente complejo por varios motivos, pero sobre todo porque su relación con la filosofía de Hegel (que presentaba su filosofía como el punto más alto de toda dialéctica y toda filosofía) es también una relación dialéctica, de ruptura y reappropriación. De crítica y reformulación de sus aportes, no sólo desde el punto de vista de un método abstracto de análisis sino también desde el rescate de ciertas intuiciones de Hegel que le sirvieron a Marx para reelaborar la propia tradición materialista. Y lo que Marx “usa” de Hegel varía según los distintos momentos de su propia elaboración teórica.

Será tema de un próximo artículo.

Dialéctica y marxismo: Engels y el Anti-Dühring

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un repaso sobre el abordaje de la cuestión en el clásico libro de Friedrich Engels.

Domingo 28 de agosto de 2016 | 17:06



Aunque siempre se mantuvo en un segundo plano con respecto a Marx, la labor teórica, organizativa y publicística de Engels tuvo una importancia primordial tanto para el desarrollo del materialismo histórico como del movimiento obrero moderno.

Durante las tres últimas décadas del Siglo XIX dedicó parte de su trabajo teórico a polemizar con los adversarios de la concepción materialista de la historia así como a sistematizar algunas de las ideas relativas a sus fundamentos, en la tentativa de unir la teoría revolucionaria con el movimiento de la clase trabajadora.

A él se deben textos como el *Anti-Dühring* (1878), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica*

alemana (1888) o los borradores de *Dialéctica de la Naturaleza*, obra publicada póstumamente y no en vida de Engels. En estas líneas nos referiremos especialmente al primer texto.

El *Anti-Dühring*, que pasó a la historia como una especie de Manual de marxismo, es en realidad una obra polémica. Su objetivo era demostrar la inconsistencia de las “doctrinas” de Eugen Dühring (1833-1921), quien rivalizaba con el marxismo y proponía un “socialismo” contrario a la lucha de clases y basado en una teoría ecléctica que combinaba el materialismo mecanicista, el idealismo y el positivismo. Buscando combatir esta corriente que había logrado cierta influencia al interior del propio Partido Obrero Socialdemócrata alemán (fundado en 1875), Engels realizaría una serie de contribuciones sobre la dialéctica.

En el “Viejo Prólogo” al *Anti-Dühring*, que suele encontrarse entre los apéndices de la obra, Engels destacaba que el potente desarrollo de las Ciencias Naturales, del que fue contemporáneo, planteaba la necesidad de superar los límites del pensamiento formal así como de ordenar desde el punto de vista teórico los resultados de las investigaciones científicas. Señalaba también que la decadencia filosófica alemana de esos tiempos, en los que surgían tentativas como las de Dühring, no podía ofrecer un punto de apoyo a los naturalistas, dado que estaba incluso muy por detrás de los filósofos antiguos como Leucipo o Epicuro.

Engels consideraba que había dos variantes principales de pensamiento dialéctico en la historia de la filosofía.

Una era la de los antiguos griegos, de la que Engels realiza una valoración paradójica y sugerente. Por ser resultado de la contemplación inmediata, las ideas de los antiguos griegos sobre los fenómenos naturales no se basaban en el aislamiento de ciertos detalles ni en la búsqueda de principios por fuera del mundo físico, sino en la comprensión de la naturaleza como un todo en sus rasgos generales. Asimismo, señala Engels que en sus elaboraciones filosóficas tempranas, los griegos habían anticipado ciertos desarrollos que luego realizaría la ciencia moderna, como la atomística.

La otra variante que destacaba Engels era, como es previsible, la dialéctica propia de la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel, a la que nos hemos referido en los anteriores artículos de esta serie.

Engels planteaba la necesidad de que los científicos se acercaran conscientemente al enfoque dialéctico así como la de que el movimiento socialista adquiriera también una sólida base teórica, incorporando aquello que Marx (y el propio Engels) habían buscado rescatar de la dialéctica de Hegel.

En lo referido específicamente a la dialéctica, Engels contrastaría la afirmación de Dühring sobre que la contradicción era una categoría exclusivamente de la lógica y que no podía haber contradicciones en la realidad:

“Mientras contemplamos las cosas como en reposo y sin vida, cada una para sí, junto a las otras y tras las otras, no tropezamos, ciertamente, con ninguna contradicción en ellas. Encontramos ciertas propiedades en parte comunes, en parte diversas y hasta contradictorias, pero en este caso repartidas entre cosas distintas, y sin contener por tanto ninguna contradicción. En la medida en que se extiende este campo de consideración, nos basta, consiguientemente, con el común modo metafísico

de pensar. Pero todo cambia completamente en cuanto consideramos las cosas en su movimiento, su transformación, su vida, y en sus recíprocas interacciones. Entonces tropezamos inmediatamente con contradicciones. El mismo movimiento es una contradicción; ya el simple movimiento mecánico local no puede realizarse sino porque un cuerpo, en uno y el mismo momento del tiempo, se encuentra en un lugar y en otro, está y no está en un mismo lugar. Y la continua posición y simultánea solución de esta contradicción es precisamente el movimiento”.

Engels demostraba a su vez la incompreensión de la dialéctica por Dühring, cuando polemizaba contra la caricatura que realizaba éste de la explicación marxiana de la transformación de dinero en capital, como producto de la “confusa y nebulosa ley hegeliana de la transformación de la cantidad en calidad”.

“En la página 313 (de la segunda edición de *El Capital*) Marx infiere de su precedente investigación sobre el capital constante y variable y sobre la plusvalía la consecuencia de que ‘no toda suma cualquiera de dinero o valor es transformable en capital, sino que para esa transformación hay que presuponer la existencia de un determinado mínimo de dinero o valor de cambio en las manos del propietario particular de dinero o mercancías’. Marx pone entonces como ejemplo que en alguna rama del trabajo el trabajador trabaje ocho horas al día para sí mismo, es decir, para la producción del valor de su salario, y las cuatro horas siguientes para el capitalista, para la producción de plusvalía que va, por de pronto, al bolsillo de éste. En este caso alguien tiene que disponer de una suma de valor que le permita suministrar a dos obreros materia prima, medios de trabajo y salario, para obtener diariamente la plusvalía necesaria para vivir como uno de sus trabajadores. Y como la producción capitalista no tiene como objeto la mera manutención, sino el aumento de la riqueza, nuestro hombre con sus dos obreros no sería aún un capitalista. Sólo para vivir dos veces mejor que un trabajador corriente y para retransformar en capital la mitad de la plusvalía producida tendría ya que poder ocupar a ocho trabajadores, o sea poseer el cuádruplo de la suma de valor antes supuesta. Y sólo después de esto, y en el curso de otras indicaciones más, destinadas a aclarar y fundar el hecho de que no toda pequeña suma de valor puede transformarse en capital, sino que para cada período del desarrollo y para cada rama industrial existen límites mínimos determinados, observa Marx: ‘Aquí, como en la ciencia de la naturaleza, se confirma la corrección de la ley descubierta por Hegel en su Lógica, según la cual cambios meramente cuantitativos se mutan en un determinado punto en diferencias cualitativas.’”

Engels golpeaba sobre un argumento “fuerte” de Dühring que curiosamente sería reproducido por muchos antidialécticos. Este argumento se puede resumir del siguiente modo: Al tomar, aunque sea críticamente, la dialéctica de Hegel, Marx habría reemplazado las explicaciones de los procesos concretos por la introducción forzada de un método exterior a los hechos mismos, de modo tal que, por ejemplo, la transformación de dinero en capital no constituía un movimiento que en sus características se asemejaba a la idea abstracta de la transformación de la cantidad en calidad, sino que era el resultado de esta ley tomada como un *a priori*.

El mismo procedimiento realizaría Dühring al intentar presentar la noción dialéctica de “negación de la negación” como una “comadróna” de la historia que en la perspectiva de Marx permitiría transitar desde la acumulación originaria del capital hasta el comunismo a través de un proceso de “negaciones” de las distintas formas de propiedad de la que la expropiación de los expropiadores sería el resultado automático.

Engels cita profusamente *El Capital*, a fin de demostrar que Marx reconstruye el proceso histórico que sienta las bases para la futura expropiación de los capitalistas, pero buscando explicar el proceso mismo en su dinámica intrínseca y que esa dinámica se da de una forma prevista por una “ley” dialéctica pero no porque esta sea una ley *a priori*:

“... al caracterizar el proceso como negación de la negación, Marx no piensa en absoluto en que con eso pueda probarse que el proceso es históricamente necesario. Antes al contrario: luego de haber probado históricamente que el proceso se ha realizado efectivamente en parte y que en parte tiene que producirse, lo caracteriza por añadido como proceso que se realiza según una determinada ley dialéctica. Esto es todo”.

El *Anti-Dühring* sería un texto de suma relevancia en la formación de las posteriores generaciones de marxistas, más por su carácter de “compendio” de un conjunto de discusiones sobre ciencia, filosofía, economía política e historia, que por las razones polémicas que le dieron origen. Su impulso polémico y muchas de sus ideas marcaron a la siguiente generación de socialistas así como al marxismo del siglo XX, que realizaría múltiples controversias sobre el legado teórico de Engels.

En cuanto al tratamiento de la cuestión de la dialéctica, uno de sus principales méritos consiste en poner de relieve la crítica del apriorismo, la dinámica “inmanente” de los procesos históricos y sociales (es decir que éstos no obedecen a causas exteriores trascendentes sino que tienen en su propia dinámica interna las razones de su desarrollo) y el carácter análogo y aproximativo de las relaciones entre los procesos y las “leyes” cuyas formas se parecen pero no son idénticas.

Dialéctica y marxismo: el joven Hegel

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un recorrido sumario por los orígenes del pensamiento de Hegel (1770/1831), figura central del idealismo alemán.

Domingo 17 de julio de 2016 | 20:15



El surgimiento y potente desarrollo del idealismo alemán es inseparable de la política del despotismo ilustrado de la segunda mitad del Siglo XVIII. Nos referimos en especial a Federico II de Prusia, que durante su reinado (1740-1786) instituyó una serie de reformas a fin de modernizar el Estado, evitando de ese modo el surgimiento de un movimiento de Ilustración radicalizado como el que diera sustento ideológico a la Revolución Francesa. Sus ideas, algunas de ellas bien expresadas por Kant en su conocido texto “Qué es la ilustración”, podían resumirse en: educación del pueblo, libertad de conciencia contra el predominio de la Iglesia, reducción de los abusos de autoridad, abolición de la tortura, reconocimiento de la igualdad ante la ley, entre otras.

Entre las reformas promovidas por Federico II se incluyó la conformación de un sólido sistema educativo y el fomento de las ciencias y las artes. Esta política tuvo como resultado el desarrollo de amplias camadas de intelectuales, con mucho tiempo para pensar y no tantas cosas para hacer, dado el carácter “primitivo” del desarrollo capitalista germano.

Entre esas camadas de intelectuales, a fines del siglo XVIII terminaban sus estudios en el seminario de Tübingen tres jóvenes que harían época en la filosofía y la literatura alemanas: Schelling y Hegel, que serían figuras destacadas del idealismo alemán y Hölderling, quien fuera un gran poeta reconocido hasta la actualidad. La escena filosófica alemana estaba dominada por Kant, que había intentado desarrollar una filosofía crítica que superara los límites del racionalismo y el empirismo. En 1794 se había publicado la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, que preconizaba un idealismo

subjetivo.

En una carta a Schelling, fechada el 16 de abril de 1795, Hegel confesaba a su amigo: “Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior.” Persiguiendo esa tentativa, Hegel daría lugar a uno de los sistemas de pensamiento más complejos y formidables de toda la historia de la filosofía.

Siguiendo la periodización propuesta por el marxista húngaro György Lukács en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, el desarrollo del pensamiento juvenil de Hegel puede sintetizarse en cuatro períodos: un primer período llamado “teológico” (Berna, 1793/96), un segundo período de crisis de sus concepciones sociales y comienzos de su “método dialéctico” (Frankfurt, 1797/1800), un tercer período de fundamentación del “idealismo objetivo” (Jena 1801/1803) y un último período de ruptura con Schelling y publicación de la *Fenomenología del Espíritu* (Jena 1803/1807), que se considera la primera obra del Hegel “maduro”.

Te puede interesar: Marxismo y dialéctica.

El primer período (Berna 1793/1796) está caracterizado por la reflexión acerca de algunos tópicos que guardan relación con el pensamiento de la Ilustración, en clave teológica e histórico-política, dentro de un marco republicano: la crítica del cristianismo como expresión de la decadencia de la sociedad moderna, la reivindicación de las repúblicas antiguas porque no estaban afectadas por la división entre hombre público y privado (ciudadano y burgués). En esta perspectiva, mientras la religión de la antigüedad era una religión de la libertad que unía al individuo con la comunidad a través de fiestas populares y otras instancias colectivas, el cristianismo era una religión “positiva” (en el sentido de algo “puesto” como objetivo y externo al pueblo), propia del hombre privado, el despotismo y la servidumbre. La propia evolución conservadora de la Revolución Francesa y la desolada realidad alemana impondrían luego a Hegel una “reconciliación” con el cristianismo, que contradictoriamente lo acercaría más a una concepción dialéctica, como veremos.

Durante el segundo período (Frankfurt, 1797/1800), Hegel irá dando un viraje desde las cuestiones sociales e históricas a las más específicamente filosóficas, manteniendo como núcleo común con el período anterior la cuestión de la contradicción entre individuo y comunidad propia de la sociedad burguesa. Trata estos temas en diversos escritos, de los que se conservaron fragmentos. Asimismo, encara algunos problemas políticos de la Alemania de su tiempo. En un escrito sobre los conflictos constitucionales en Württemberg reformula la noción de “positividad”, que en sus escritos de Berna caracterizaba al cristianismo, para extenderla a la explicación de cómo un conjunto de normas -en este caso el ordenamiento constitucional de ese ducado- se vuelven obsoletas mediante un proceso histórico, de modo tal que una institución no es “positiva” (en el sentido señalada más arriba) por sí misma, sino que se vuelve tal al entrar en contradicción con los cambios que se dan en la realidad.

En *La Constitución de Alemania* critica la división de su país y cuestiona la soberanía territorial de los principados y sus constituciones como un triunfo del principio feudal sobre el Estado. Hegel desarrolla también un estudio crítico de la ética de Kant, a la que cuestiona no tener en cuenta al hombre “entero” y proponer una moral “positiva” para el hombre vivo, al absolutizar el concepto del deber. Hegel persigue la alternativa de una adecuación de la ley moral con la vida, caracterizada por la colisión de deberes como punto de partida del análisis y se orienta de la reflexión sobre los

problemas morales hacia lo social, destacando la noción de vida, como expresión de la unidad contradictoria de la sociedad burguesa. Este período, en el que Hegel realizará también un estudio de los *Fundamentos de economía política* de James Steuart, culmina con la obra *El espíritu del cristianismo y su destino*, la más destacada del período de Frankfurt, en la que analiza el cristianismo como una unificación en la conciencia (pero no en la vida) de la contradicción entre individuo y sociedad burguesa. También escribe un *Fragmento* de sistema que adelanta algunas cuestiones que tratará en sus escritos de Jena.

Te puede interesar: Dialéctica y marxismo: Antonio Labriola y el método genético

Durante el período de fundamentación y defensa del idealismo objetivo (Jena 1801/1803), Hegel trabaja muy cerca de Schelling, que en 1801 había publicado su “Sistema del Idealismo Trascendental”. En esa obra, Schelling intentaba complementar y desarrollar los argumentos expuestos por Fichte en su Doctrina de la Ciencia, pero orientándose hacia una filosofía de la naturaleza. Hegel se orientaría en un sentido similar al de Schelling. En su *Diferencia entre los sistemas de filosofía* de Fichte y Schelling, así como en la *Revista de Filosofía* -que impulsa junto con éste- Hegel destaca la necesidad del paso de un idealismo subjetivo -que supone un mundo “puesto” por el sujeto- a un idealismo objetivo que sin dejar de dar primacía al espíritu por sobre la materia, reconozca la objetividad como un momento necesario del conocimiento filosófico. No obstante esta coincidencia inicial, Schelling y Hegel mantendrían diferencias importantes. Para Schelling, el acceso al conocimiento de “lo absoluto” (un conocimiento total que une los planos de lo particular y lo universal) era un proceso de tipo inmediato, dado por una “intuición intelectual” de inspiración estética, mientras que para Hegel era necesaria una “tercera solución” que fuera más allá de la comprensión de las determinaciones parciales o el conocimiento inmediato de lo absoluto (la totalidad). En lugar de la “intuición intelectual” Hegel destacaba la necesidad de la reflexión filosófica que construye un orden progresivo hacia el conocimiento de lo absoluto. Durante estos años también formularía su idea de un Estado que expresa el interés general frente a una sociedad dividida en estamentos que representan intereses particulares, manteniendo la correlación característica de su pensamiento entre cuestiones filosóficas, políticas y sociales.

Durante el período siguiente (Jena, 1803/1807) las diferencias con Schelling lo llevarían a profundizar su propia concepción filosófica, de la cual ofrecería una primera exposición brillante y muy compleja en su obra *Fenomenología del espíritu*, la cual sería posteriormente objeto de crítica por parte de Feuerbach y Marx. En el *Prólogo* de esa obra realizaría una crítica despiadada al pensamiento de Schelling y una exposición de su propio método dialéctico, exponiendo luego un recorrido por la experiencia de la conciencia, que resume la historia de la humanidad en una suerte de “odisea” que algunos autores compararon con el *Fausto* de Goethe o *El Capital* de Marx.

A ella nos referiremos en el próximo artículo de esta serie.

Marxismo y Dialéctica

Un repaso por algunos debates sobre el marxismo y sus fundamentos filosóficos. En la imagen: Hegel, Marx y Feuerbach.

Domingo 3 de julio de 2016 | 23:44



Si reparamos en la situación actual del marxismo, la dialéctica es uno de sus componentes más desprestigiados. Durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, jugaron un rol central las oposiciones entre marxistas hegelianos y estructuralistas hasta el ascenso de lucha de clases de los años 70 y su posterior derrota. Luego vino una suerte de giro "antidialéctico" que acompañó la reacción intelectual de las décadas de retroceso y restauración burguesa.

Cierta izquierda (que como decía un personaje de la novela *El Péndulo* de Foucault, terminó citando a Nietzsche y a Cèline) buscó un pensamiento sin mediaciones (partido, soviets, Estado de transición) para conciliar el radicalismo intelectual con las condiciones de la derrota. Desde la otra vereda, para los derechistas, el repudio a Hegel y su dialéctica fue una forma elegante de pegarle a Marx sin quedar como anticomunistas reaccionarios y dar por superada la controversia con el marxismo.

Y sin embargo, hablar del marxismo es hablar también de la dialéctica. Palabra complicada que muchas veces suele explicarse con un gesto de los dedos índice y pulgar, con la oposición de un sí y un no o con la fórmula que introdujeran los discípulos de Hegel (no muy a tono con el pensamiento del maestro): Tesis, Antítesis, Síntesis. Se habla también de una "lógica de las contradicciones" o de un pensamiento de lo concreto.

Hay muchos ángulos desde los que se puede considerar la relación del marxismo con la dialéctica. Repasemos algunos.

El primer aspecto que explica la dialéctica es que hay una diferencia entre esencia (verdad de las relaciones de explotación) y apariencia (forma en que se manifiestan estas relaciones) que moldea a todo el sistema capitalista, lo cual se expresa en el carácter aparentemente "libre" de las relaciones de explotación económicas. En este sentido, el marxista checo Karel Kosik iniciaba hace muchas décadas su gran obra *Dialéctica de lo concreto* afirmando que la dialéctica trata de la "cosa misma" pero hay que llegar a ella a través de un rodeo, destruyendo el mundo de la "pseudoconcreción" es decir toda una serie de prácticas que esconden la esencia de las relaciones sociales capitalistas, presentando como transparentes sus apariencias inmediatas, sacralizadas por el sentido común.

Desde este punto de vista, la dialéctica en el marxismo no se limita a un método de exposición progresivo de los contenidos en el cual los conceptos se van complejizando y reordenando a medida que se llega a una composición creciente de una totalidad. Para poder hacer esto es necesario un punto de partida dialéctico para la investigación (diferencia entre esencia y apariencia, de la que se deriva la necesidad de la ciencia) y a su vez una concepción sobre las relaciones entre la teoría científica y la práctica revolucionaria, en la cual la centralidad de este concepto filosófico-político moldea lo demás.

Respecto del lugar de la dialéctica dentro del propio cuerpo teórico del marxismo, las discusiones que niegan su importancia son relativamente limitadas, porque tiene mucho peso y los detractores del enfoque dialéctico se han visto obligados a retroceder hasta Spinoza o Kant o Galileo, que "en su justa medida y armoniosamente" pueden ser rescatados desde el propio marxismo.

No obstante, hay mucho más debate en cuanto a las posibilidades de plantear la dialéctica materialista como base para una concepción (laica) del mundo. El marxista italiano Antonio Labriola, seguido en esto por otro Antonio, es decir Gramsci, planteaba a fines del Siglo XIX que "la filosofía de la praxis" era una concepción independiente de corrientes como las del positivismo y el darwinismo social, al mismo tiempo que veía el marxismo como una teoría que "naturalizaba" la historia así como en otros ámbitos las ciencias habían ido estableciendo explicaciones materialistas y racionales de procesos que antes se consideraban originados por causas externas (divinas). De esta forma, el marxismo (dialéctica incluida) quedaba ubicado como parte de un proceso de secularización, modernización y progreso de las ciencias.

Durante el Siglo XX, con el desarrollo de corrientes tan disímiles como las fenomenológicas y estructuralistas, se multiplicaron las posiciones a favor y en contra de la dialéctica.

En este marco, se dieron movimientos diversos dentro del propio marxismo: vuelta a Marx, vuelta a Hegel, vuelta a Kant, entre otros y se desarrollaron dentro y fuera del marxismo distintas posiciones sobre la cuestión de la dialéctica que el marxista crítico Mihailo Markovic resumía del siguiente modo en su obra *Dialéctica de la Praxis* (1968).

"Existen tres concepciones de la dialéctica que en mi opinión deben desecharse:

a- La dialéctica como doctrina ontológica acrítica de las leyes universales de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano.

b- El otro extremo: total escepticismo respecto de las posibilidades de existencia de todo principio metodológico general o de supuestos teóricos sobre el mundo humano como totalidad.

c- Una especificación de la dialéctica tan estrecha que la reduce a una teoría y métodos especiales

relativos únicamente a la historia humana, y que le niega posibilidad de aplicación a la naturaleza y a las ciencias naturales."

La "a" corresponde al estalinismo y sus "manuales" de filosofía. La "b" abarca un amplio espectro de posiciones, científicos de profesión (Markovic pensaba en ellos principalmente), corrientes irracionalistas, post y también academicistas que, permeadas por el "giro lingüístico" se cierran sobre los discursos y pierden su relación con la realidad como fundamento de hacer algún tipo de ciencia. La "c" a posiciones como la de Lukács y Sartre (en cierta forma Gramsci se ubica en un espectro parecido, pero su posición se parece más a la de Markovic que a la de Lukács).

Posiblemente en la actualidad prima el punto de vista englobado en "b". De hecho en ciertas universidades se enseña en la carrera de filosofía que el de la ciencia es un discurso similar al de la religión y tiene muchísimo peso el enfoque "lingüístico" de lo que es la verdad científica, entendido este como un discurso sin relación con la realidad.

Contra este punto de vista predominante, un marxismo dialéctico se basa en la crítica del fetichismo y la "pseudoconcreción" de la sociedad burguesa, en la centralidad de la praxis como subversión de la vieja concepción de lo que es la filosofía (entendida ésta como una actividad meramente contemplativa), en un método de exposición y progresión de conceptos y contenidos que busca reconstruir una totalidad por encima de los enfoque particularísimos y unilateralmente parciales. Todos ellos, fundamentos de una concepción laica del mundo.

Para construir este enfoque, Marx se valió de la crítica de la filosofía de Hegel y la de Feuerbach, así como de otras corrientes filosóficas relacionadas, en un doble movimiento. Se apoyaba en la tradición del idealismo alemán en tanto defendía el rol activo del sujeto, como en la tradición materialista, en tanto reclama objetos reales y no ideales.

Pero ese será un tema para próximos artículos.

Dialéctica y marxismo: Karl Korsch, filosofía y revolución

Continuamos la serie de Marxismo y Dialéctica con un repaso de algunas elaboraciones de Karl Korsch y sus polémicas con los comunistas alemanes y la III Internacional.

Domingo 19 de febrero



Karl Korsch (1886-1961), jurista y combatiente en la Primera Guerra Mundial, se unió al Partido Socialista después de la guerra y luego al Partido Comunista de Alemania, del que fue expulsado en 1926. En 1923 se desempeñaba como profesor de derecho en la Universidad de Jena y como diputado comunista en el parlamento alemán. Durante los meses de octubre y noviembre de ese año fue ministro de Justicia del efímero “gobierno obrero” de Turingia, que se liquida con el fracaso del llamado “Octubre alemán”.

En 1923 Korsch publicó su obra más conocida: *Marxismo y Filosofía*. A fines de ese año se publicaría también *Historia y Consciencia de clase* de Georg Lukács, al que hicimos referencia en el [anterior artículo de esta serie](#). El libro de Korsch fue recibido por los publicistas de la Tercera Internacional y por el propio Zinoviev (en ese momento su presidente) con la misma hostilidad que el de Lukács.

Korsch intentaba repensar la relación entre el marxismo y la filosofía a lo largo de la historia del marxismo, en términos distintos a los aceptados por el pensamiento “oficial” de la Tercera (III) Internacional en vías de burocratización.

Para el autor, después de un período fundacional que termina con la derrota del proletariado en 1848, signado por la unidad estrecha entre teoría y práctica, se abre un segundo período que va

hasta el final del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, en el que el desarrollo del cuerpo teórico del marxismo, principalmente con *El Capital* y el posterior desarrollo de la socialdemocracia, lleva a los epígonos de Marx y Engels a una separación entre ciencia y política, con el trasfondo de un clima de época cientificista y positivista que daba por muerta a la filosofía. Este enfoque, para Korsch, era muy diferente a la posición "antifilosófica" del joven Marx, centrada en privilegiar la praxis sobre la filosofía idealista, pero a su vez basada en la unidad de teoría y lucha revolucionaria. El tercer momento del desarrollo histórico del marxismo, encarnado en el bolchevismo y la revolución rusa, abre para el autor la posibilidad de volver a pensar el marxismo como una teoría integral de la revolución y desde ese punto de vista plantea la vuelta a una relación más directa entre teoría y práctica revolucionaria. En este contexto, Korsch señalaba la necesidad de volver a discutir la relación de marxismo y filosofía como fundamento de una concepción revolucionaria.

En este marco de revalorización de la relación entre filosofía y marxismo en los términos de una práctica revolucionaria, Korsch intentaría también debatir la cuestión de la dialéctica, en ciertos pasajes de *Marxismo y Filosofía* y en otros artículos como "La dialéctica de Marx" (1923) y "Sobre la dialéctica materialista" (1924).

En el primer trabajo, Korsch partía de considerar la dialéctica de Hegel en su sentido más amplio. No solamente como una concepción filosófica relativa a una serie de leyes lógicas sino como una filosofía que expresaba el movimiento de ascenso de la burguesía como clase y tenía en la idea del Estado su punto de culminación.

En este marco, señalaba que la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx no podía considerarse en términos de una mera "inversión" del mismo método, es decir que las formas de la dialéctica eran las mismas, pero en Hegel se aplicaban al pensamiento y en Marx a la materia.

Por el contrario, para Korsch la diferencia sustancial de ambas dialécticas consistía en la diferencia entre el movimiento histórico de la burguesía que tenía en la propiedad privada y el Estado su límite de clase y el movimiento histórico del proletariado, que se dirigía contra ambos y hacia el comunismo. En base a esta premisa, el método dialéctico se identificaba con el método de la lucha de clases.

En su artículo "Sobre la dialéctica materialista", Korsch partía de destacar el programa de trabajo propuesto por Lenin a la revista teórica soviética *Bajo la bandera del marxismo*, dirigida por Abraham Deborin. En un discurso de 1922, conocido como "Sobre el significado del materialismo militante", Lenin había propuesto, entre otras cosas, "organizar, desde el punto de vista materialista, el estudio sistemático de la dialéctica hegeliana que Marx aplicó concretamente, tanto en *El Capital* como en sus escritos históricos y políticos con tanto éxito".

Korsch señalaba que a diferencia de Lenin, en el movimiento comunista primaban dos posiciones contrarias al tratamiento materialista de la cuestión de la dialéctica. Una, que podríamos llamar "cientificista" que Korsch identificaba con la posición de Bujarin (a cuyas elaboraciones nos referiremos más adelante en esta misma serie), la que consideraba a la filosofía como una forma distorsionada de comprensión de la realidad, perteneciente al pasado. Korsch cuestionaba esta idea por dos motivos. El primero, que la superación "definitiva" de la filosofía como modo de comprensión de la realidad sólo podía pensarse con la superación de la sociedad de clases y el comunismo. El segundo, que esta postura anti-filosófica, iba acompañada de una reivindicación más

o menos acrítica del método científico entendido como un método histórico-positivo, que según Korsch era precisamente el modo propiamente burgués de apropiación teórica de la realidad.

La segunda posición criticada por Korsch era aquella que señalaba la importancia de la dialéctica hegeliana para la comprensión del pensamiento de Marx y la reivindicación de que Marx la había puesto “sobre sus pies”, sin identificar claramente qué diferenciaba la dialéctica hegeliana de la marxista. Identificaba como representante de esta posición a August Thalheimer que en un artículo titulado “Sobre el objeto de la dialéctica” publicado en mayo de 1923 en la revista *Die Internationale*. En ese artículo, Thalheimer partía de una idea planteada por Franz Mehring sobre que no se podía discutir la dialéctica en abstracto sino en estrecha relación con su objeto. En ese contexto, reivindicaba a Hegel por “señalar la conexión interna, sistemática, universal de las categorías del pensamiento” y reivindicaba para el marxismo la misma tarea, pero sobre la base de una concepción materialista, es decir que en vez de ir del pensamiento a la realidad, fuera de la realidad al pensamiento.

Korsch planteaba que esta posición no era dialéctica o mejor dicho, que en tanto intentaba analizar la cuestión de la dialéctica se quedaba en la concepción idealista de Hegel y no lograba penetrar en la especificidad de la dialéctica marxista.

Si la dialéctica era inseparable de su objeto, según Korsch la relación entre la dialéctica hegeliana y la marxista no podía reducirse a una simple inversión del idealismo en términos ontológicos (primacía del ser sobre la consciencia), manteniendo el método “lógico” sin cambios, sino que era necesario descubrir la dialéctica específicamente marxista conociendo a su vez el objeto propio del marxismo: la praxis revolucionaria. En este planteo Korsch retomaba los señalamientos planteados en *Marxismo y Filosofía* como en su artículo “La dialéctica de Marx”.

En ese marco, la conclusión de Korsch era categórica: “La ‘dialéctica materialista’ del proletariado no puede ser enseñada de una manera abstracta, ni siquiera con la ayuda de pretendidos ejemplos, como una ‘ciencia’ particular que tiene un ‘objeto’ propio. Sólo puede ser aplicada concretamente en la práctica de la revolución proletaria y en una teoría que es parte integrante, inmanente, de esta práctica revolucionaria.”

El argumento de Korsch era atractivo porque la dialéctica dejaba de ser un método de pensamiento para constituirse en la forma del movimiento histórico revolucionario de la clase obrera. De este modo, la dialéctica como método era inseparable de la primacía de la praxis defendida por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

En lo específicamente metodológico, el argumento de Korsch es también atendible: la dialéctica de Hegel se diferencia de la de Marx porque en Hegel la forma del movimiento dialéctico reviste un carácter de “reconciliación” y el proceso de superación de las contradicciones se constituye como un progreso más o menos constante donde hay saltos de calidad pero no exactamente rupturas. En Marx, el movimiento dialéctico reviste la forma de una ruptura. Esta diferencia se expresa sobre todo en lo referente a la comprensión de la historia. En otros planos, como la crítica de la economía política, Marx utiliza la dialéctica para develar el modo específico de la explotación capitalista, el fenómeno del fetichismo de la mercancía y las leyes tendenciales que rigen la economía capitalista. A su vez, el propio Marx nunca desarrolló una exposición sistemática de la dialéctica separada de contenidos concretos. Por último, la concepción marxista de la praxis supone una relación

dialéctica entre la acción revolucionaria y el pensamiento en los términos planteados por Korsch.

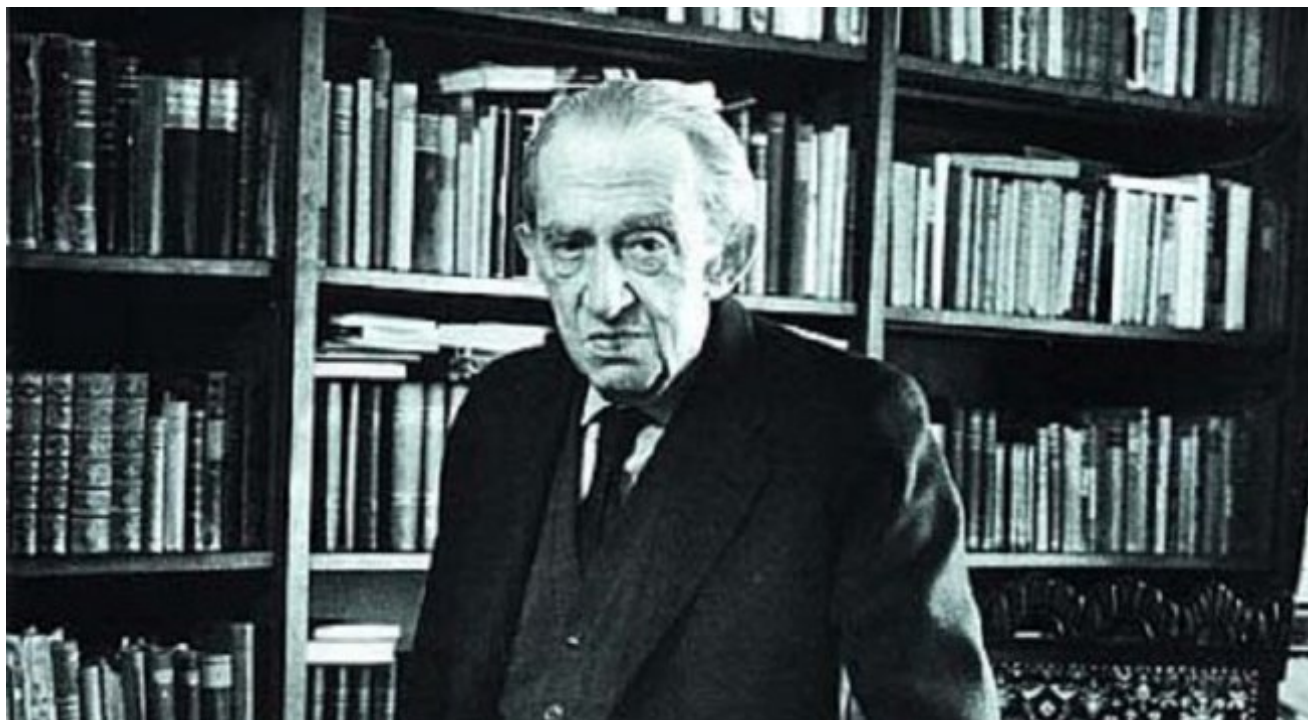
Como punto débil de la argumentación de Korsch, podemos señalar que la identificación del método dialéctico con el método de lucha de clases y el hincapié dado por el autor a la importancia de rediscutir la cuestión filosófica en el marxismo, iban acompañadas de una sobrevaloración de las implicancias políticas inmediatas de la cuestión.

En este contexto, en su posterior trabajo *Anticrítica* (1930) Korsch terminaría identificando el pensamiento de Lenin con el de la socialdemocracia, adjudicándole a Lenin una concepción materialista vulgar de la dialéctica, contra la propia interpretación que había construido anteriormente el propio Korsch.

Dialéctica y marxismo: El "debate Lukács"

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un repaso elemental de algunos tópicos de Historia y Conciencia de Clase y las polémicas entre Lukács y los marxistas soviéticos.

Domingo 5 de febrero



György Lukács es uno de los filósofos marxistas más reconocidos del siglo XX. Su obra es muy vasta y excede ampliamente los temas que trataremos en este artículo.

Habiendo sido primero un intelectual tradicional bastante respetado por representantes de las ciencias sociales “burguesas” como Max Weber, se hizo comunista a fines de 1919 y fue comisario de Educación Pública de la República soviética húngara, que tuvo una breve existencia, producto de las difíciles condiciones de supervivencia impuestas por la inmediata posguerra, el cerco de los países imperialistas y la inexperiencia del PC húngaro.

Con posterioridad a la derrota de la revolución húngara y el paso a la clandestinidad, Lukács ya exiliado en Viena pasaría a integrar el staff de la revista *Komunismus*, identificada con las alas “ultraizquierdistas” del movimiento comunista internacional, la que se publicó entre febrero de 1920 y mediados de 1921. La revista se oponía a la política del Frente Unico obrero, votada en el III Congreso de la Internacional Comunista, así como a la política sindical y parlamentaria.

Historia y Conciencia de clase sintetizaba en el plano teórico muchas de las experiencias y reflexiones de Lukács durante este período. Fue publicado por la Editorial Malik en Berlín, a fines de 1923. Malik Verlag era una editorial reconocida en el ámbito de la extrema izquierda. Dirigida por Wieland y Helmut Herzfelde, dos hermanos que venían del radicalismo burgués opositor a la guerra y se unieron al Partido Comunista Alemán; tenía distintas colecciones de libros marxistas o con enfoques de izquierda, incluyendo novelas, obras de teatro y teóricas.

Historia y Conciencia de clase intentaba una doble operación teórica. Por un lado, ofrecía una teoría del desarrollo de la conciencia de la clase obrera como clase revolucionaria. Por otro, una reconstrucción de la dialéctica marxista en su relación con el idealismo alemán y como superación de las “antinomias del pensamiento burgués”, buscando establecer una idea de “ortodoxia” marxista, centrada en la cuestión del método.

Lukács señalaba que la ortodoxia marxista no podía definirse por una repetición de las conclusiones que había sacado en su momento Marx, sino en el método, más precisamente el método dialéctico. Aquí Lukács articulaba dos problemas sumamente complejos, por un lado tomaba la Totalidad como la categoría central de la dialéctica (tanto desde el punto de vista teórico como de la práctica revolucionaria) y presentaba la dialéctica como el proceso de la relación entre sujeto y objeto. En el argumento de Lukács, la dialéctica aparecía como resultado de la acción subjetiva que buscaba transformar la realidad y con eso se transformaba a sí misma. El proletariado, sometido a un proceso de “cosificación” que tenía su origen en el fetichismo de la mercancía –que hace aparecer las relaciones sociales entre las personas como relaciones entre las cosas- era el único capaz de tomar conciencia de sus fines históricos y captar la Totalidad de la sociedad capitalista, para transformarla por medios revolucionarios. De este modo, el proletariado se constituía como sujeto-objeto idéntico de la historia.

Las connotaciones hegelianas de este punto de vista eran evidentes: la posibilidad del proletariado de captar la totalidad a partir de la “cosificación” y transformarse en sujeto-objeto idéntico de la historia, guardaba estrecha relación con la concepción de la dialéctica que había presentado Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. A este enfoque, caracterizado por la idea de una mayor continuidad entre Hegel y Marx de la que resultaba aceptable para algunos sectores del movimiento comunista, se sumaba un diálogo crítico con la sociología burguesa y la crítica a la idea de extender la dialéctica a la naturaleza.

El trabajo de Lukács apareció en una suerte de "momento bisagra" del movimiento comunista internacional. Luego de la derrota de la revolución alemana en 1923, la III Internacional inicia un período de zig-zags, caracterizado por Trotsky con el término “centrismo burocrático”, que incluyó el desplazamiento de las tendencias que se oponían a la dirección de Zinoviev, que a su vez estaba en una alianza con Stalin y Kamenev contra Trotsky. Este proceso de desplazamiento de las fracciones rivales fue denominado “bolchevización del partido y la Internacional” y sus “víctimas” inmediatas fueron la dirección del PC Alemán (a quien se responsabilizó por la derrota de Alemania, que por otra parte no se reconocía como derrota) y todos aquellos que no fueran dóciles a la dirección de la troika.

Esto explica que en las respuestas del movimiento comunista "oficial" a las posiciones de Lukács se hayan entrecruzado las cuestiones teóricas con las políticas, ya que el cuestionamiento de las posiciones "disidentes" como las de Lukács era funcional a la idea de “partido monolítico” que en ese momento defendía Zinoviev y más tarde se volvería contra él. Otro blanco de las críticas era Karl Korsch, autor de *Marxismo y Filosofía* a quien el sector del Partido Comunista de la Unión Soviética que controlaba la Internacional Comunista consideraba parte de la misma corriente que Lukács, lo cual no era del todo exacto.

En el V Congreso de la III Internacional, Zinoviev sinterizaría su posición con una mezcla de anti-intelectualismo y dogmatismo:

“El camarada Graziadei publicó en Italia un libro donde se reproducían los artículos en contra del marxismo que había escrito cuando era un revisionista socialdemócrata. No podemos permitir que este revisionismo teórico quede impune. Tampoco podemos tolerar que nuestro camarada húngaro Lukács haga lo mismo en el terreno de la filosofía y la sociología (...) En el Partido Alemán tenemos la misma tendencia, el camarada Graziadei es profesor. Korsch también es profesor.

(Interrupción de la sala: ‘¡Y Lukács también!’). Con unos cuantos más de estos profesores elucubrando sus teorías marxistas, estaremos perdidos. En nuestra Internacional Comunista no podemos tolerar la presencia de este revisionismo teórico.” (citado en Arato A. y Breines P, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 278/279).

En el plano teórico, las críticas al trabajo de Lukács quedaron a cargo de los intelectuales comunistas Abrahm Deborin, director de la revista *Bajo la Bandera del marxismo* y Lázsló Rudas, militante del PC húngaro enfrentado a Lukács.

En líneas generales los cuestionamientos a *Historia y Conciencia de Clase* realizados por Deborin y Rudas se centraban en la cuestión del subjetivismo. Según ellos Lukács había construido una filosofía idealista en la que las “leyes de la dialéctica” dejaban de ser leyes del desarrollo objetivo de la naturaleza, la historia y la sociedad para pasar a ser leyes de la actividad subjetiva. Rudas agregaba a su vez que la desviación de Lukács expresaba una presión de la sociedad burguesa sobre el marxismo, porque las opiniones filosóficas tenían “raíces sociales objetivas”.

La respuesta de Lukács a estas críticas, concentrada en un trabajo llamado “Derrotismo y dialéctica”, escrito por el autor en 1926 pero conocido con posterioridad a la caída de la URSS, resulta un tanto sorprendente por el registro utilizado por Lukács para debatir. Mientras Deborin y Rudas habían realizado una serie de críticas rudimentarias sobre cuestiones teóricas generales, Lukács orientaría el debate hacia la cuestión estratégica del rol del partido y el significado del “leninismo”. Para Lukács, la crítica de Deborin y Rudas a su “subjetivismo” escondía una persistencia de las viejas concepciones gradualistas y mecanicistas de los mencheviques. Contra la enumeración de cuestiones generales como “la evolución de las condiciones objetivas” u otras por el estilo, Lukács destacaba la importancia del rol del partido, no en general si no en los momentos inmediatamente decisivos a través de concepto de “la insurrección como un arte”. En ese contexto es que destacaba la importancia de la problemática del desarrollo de la conciencia de clase. El trabajo de Lukács toca otros temas, pero lo más llamativo resulta el registro elegido para debatir la cuestión del “leninismo”, que defendía una reformulación de la cuestión filosófica en función de un reorientación estratégica.

Este trabajo de Lukács no fue publicado. En 1926, el filósofo húngaro emprendería una “retirada estratégica”, de la que su trabajo “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista” parece ser la expresión en el plano teórico. En ese texto, Lukács reivindica el realismo de Hegel, planteando que la “reconciliación” con la realidad es parte central de su dialéctica, en lo que parece ser una explicación de su adaptación al movimiento comunista burocratizado. Esta temática la retomaría posteriormente en su trabajo *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1938).

Varias décadas después, Lukacs diría –en tono de autocrítica- que en *Historia y Conciencia de clase* había intentado ser más hegeliano que Hegel. Pero más allá de las debilidades que pudiera tener su

enfoque y de sus posteriores posicionamientos, el modo en que se dio el “debate Lukács” fue la expresión en el plano filosófico de un proceso de creciente dogmatismo del movimiento comunista, correlativo con su burocratización.

Dialéctica y marxismo: Plejanov, entre Hegel y Spinoza

Continuamos la serie sobre marxismo y dialéctica, con un repaso sobre algunas ideas filosóficas del fundador del marxismo ruso.

Domingo 11 de septiembre de 2016



Georgi Valentinov Plejanov (1856-1918) fue una figura clave en los orígenes del marxismo ruso tradicional. Fue populista en sus años de juventud, luego fundador del grupo Emancipación del Trabajo (antecedente del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso), cuando el POSDR se dividió en 1903 simpatizó primero con los bolcheviques para volcarse posteriormente hacia a los mencheviques, con algún acercamiento a Lenin entre 1908 y 1912. Partidario de la "defensa nacional" en la Primera Guerra Mundial y luego adversario de la revolución de Octubre, la imagen negativa de sus últimos años suele proyectarse sobre el conjunto de su trayectoria.

Sin embargo, el propio Lenin en más de una ocasión y a pesar de su evolución política, recomendaba la lectura de los textos filosóficos de Plejanov, al igual que lo hiciera Trotsky.

La obra teórica de Plejanov fue prolífica y muy amplia en cuanto a temas, desde los fundamentos de la teoría marxista hasta la historia de la literatura. Habiendo sido parte de la camada de intelectuales

marxistas que protagonizaron lo que se conoce como el período de "sistematización" del materialismo histórico, junto con Antonio Labriola (a quien hicimos referencia en la segunda nota de esta serie), Franz Mehring y Karl Kautsky, Plejanov se propuso desarrollar la teoría marxista en polémica con ciertas concepciones históricas y filosóficas que tenían peso en su época, desde variantes del materialismo vulgar, hasta los intentos de "volver a Kant" propiciados por el "revisionismo" de Bernstein.

Acuñador del término "materialismo dialéctico" (que había sido ya utilizado de modo menos "doctrinario" por Engels en su *Anti-Dühring*: "este materialismo sencillamente dialéctico"), Plejanov fue uno de los primeros marxistas en indagar sobre dos cuestiones que luego serían tema de profundos debates en el marxismo del Siglo XX: la relación de Hegel con el materialismo histórico y la relación de Marx con la filosofía de Spinoza.

En trabajos como "A 60 años de la muerte de Hegel" o "El Significado de Hegel", escrito en 1891 a propósito de los 60 años de la muerte del filósofo alemán, Plejanov rescataba la importancia de volver a estudiar a Hegel (idea que sería luego retomada por Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos*). Hacía una lectura crítica de su filosofía de la historia, de la que destacaba centralmente cuatro aspectos positivos: el carácter histórico de las instituciones estatales y religiosas, así como de los sistemas filosóficos, ciertos esbozos materialistas que planteaban la importancia de la geografía y las prácticas económicas para la comprensión de la historia, una tendencia incipiente a la identificación de la economía como base de los cambios históricos, un método dialéctico de razonamiento que daba lugar a los cambios a través de saltos, en lugar de una mera evolución gradual cuantitativa.

Esta reivindicación de Hegel iba acompañada de una crítica de su idealismo, en especial el recurso a ciertos argumentos "teleológicos" como por ejemplo explicar la caída de Grecia porque "el espíritu no podía mantenerse mucho tiempo" en el estadio de la identificación total del individuo con la ciudad-estado, propias del procedimiento hegeliano de transformar al Espíritu en el sujeto de la historia.

Por todos estos motivos, Plejanov consideraba a Hegel como un pensador superior al materialismo de la Ilustración (que había permanecido "idealista" en la cuestión de la historia, a la que adjudicaba carácter de "error" cuando las instituciones sociales no coincidían con sus principios teóricos).

Si bien Plejanov continuaba la tradición de Engels, de considerar que había que separar el método de Hegel de su sistema, Plejanov destacaba los elementos de continuidad entre Hegel y el marxismo desde el punto de vista de los contenidos: ciertos esbozos de materialismo así como destacaba la dialéctica entendida en términos de saltos cualitativos para la comprensión de los cambios históricos.

Un aspecto problemático o polémico es que en su indagación sobre las intuiciones materialistas de Hegel, Plejanov señalaba la idea de que la economía era una "fuente originaria" de la práctica social en su conjunto. Si bien esta idea iba dirigida contra las corrientes burguesas que sostenían la "interacción de factores" como explicación de los procesos sociales, dejando de lado sus causas profundas, la idea de una "fuente originaria" tiene un sesgo marcadamente "metafísico", como una suerte de mito de un origen al que se remitirían todos los desarrollos, en dirección a un determinismo unilateral.

Pero la indagación de Plejanov sobre las bases filosóficas del marxismo no se limitaría a un rescate

de ciertos aspectos del legado de Hegel. Trazando una filiación que se volvería central en ciertos debates filosóficos del siglo XX, Plejanov destacaba tanto la herencia hegeliana del marxismo como sus afinidades con el pensamiento del gran filósofo judío-holandés Baruch de Spinoza (1632-1677). En distintos trabajos como “Ensayos sobre la historia del materialismo” (1891) “Bernstein y el materialismo” (1898), “Cant contra Kant” (1901) Plejanov señalaría la deuda de Marx para con Spinoza.

Plejanov consideraba al marxismo como una concepción “monista” (es decir que reconoce para todo lo existente un solo principio) de la historia. Si bien es una lectura que plantea ciertos problemas, entre ellos el de una posible determinación unilateral de todos los fenómenos por la economía, esta interpretación estaba relacionada con ciertos debates filosóficos del momento, en especial aquellas posiciones que proponían volver al “dualismo” kantiano. Antonio Labriola también consideraba la “tendencia al monismo” como una característica del materialismo histórico, frente a las teorías burguesas que proponían la “multiplicidad de factores”, como un intento de sostener lo que quedaba del idealismo, haciendo lugar al reconocimiento del “factor económico” pero sin ceder al embate del marxismo.

Plejanov, al igual que Labriola, buscaba también rebatir las variantes del materialismo más vulgar, estrictamente mecanicista.

Por estos motivos, el pensamiento de Spinoza tenía que resultarle atractivo. Su concepción de una sustancia única, de la cual el pensamiento y la extensión eran atributos, característica de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, le permitía sostener un principio unitario, material y espiritual a la vez.

Asimismo, Plejanov consideraba que Spinoza era también un pensador dialéctico. Para realizar esta afirmación, retomaba la frase *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación), que utilizara Engels en su *Anti-Dühring*, tanto como Marx en *El Capital*, fórmula que proviene de una cierta distorsión que realizara Hegel de una afirmación de Spinoza. La frase en cuestión está en su carta 50 a Jarig Jelles, en la que Spinoza habla sobre los cuerpos finitos y determinados y en ese contexto utiliza la expresión *determinatio negatio est* (determinación es negación).

Pero es en sus polémicas contra Bernstein y su contraparte filosófica (el "retorno a Kant") donde Plejanov realiza las afirmaciones más asombrosas sobre la supuesta filiación spinoziana del marxismo. Cuestionando el materialismo vulgar de ciertos personajes del momento, afirmaba que Feuerbach y Diderot habían sido spinozistas y que el marxismo era una “variedad del spinozismo” y un “spinozismo modificado”. Incluso citaba un recuerdo personal en el que Engels, en polémica con el materialismo vulgar que consideraba todo como un fenómeno físico, le habría dicho que “el viejo Spinoza” había tenido razón al considerar pensamiento y extensión como atributos de una única sustancia.

Por último, contra la vuelta a Kant propiciada por el propio Bernstein y otros marxistas, Plejanov ubicaba a Spinoza como un precursor de Marx, precisamente en el cuestionamiento del “dualismo” de Kant: para Spinoza, como para Marx, se podía conocer la materia como tal, sin incognoscibles.

En resumen, Plejanov introduce una serie de novedades en el tratamiento de la cuestión de la dialéctica en el marxismo. Rescata elementos de materialismo en la filosofía de la historia de Hegel, en especial el tratamiento de la cuestión económica, destaca la comprensión de las instituciones

estatales, sociales y religiosas como sujetas a un devenir histórico y la dialéctica como método de pensamiento centrado en los saltos que interrumpen las evoluciones graduales. Asimismo, de Spinoza destaca su concepción de una “sustancia única” que a diferencia del materialismo vulgar incluía la esfera “espiritual” y su concepción del conocimiento, contra los intentos de “volver a Kant”, como antecedentes directos de la concepción marxista.

Una operación teórica que en muchos aspectos fue precursora de posteriores debates que tuvieron lugar dentro y fuera del marxismo durante el Siglo XX.

Dialéctica y marxismo: Deborin y la filosofía soviética

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con algunas notas sobre un olvidado referente de la filosofía en la URSS.

Domingo 14 de mayo



Foto: Deborin recibe la Orden de la Insignia Roja en 1961

Abram Moiseyevich Ioffe (1881-1963), alias Deborin, nacido en Lituania, fue militante bolchevique en 1903 y menchevique a partir de 1907. Graduado en 1908 en la Universidad de Berna e influenciado fuertemente por las ideas filosóficas de Plejanov, en 1907 Deborin escribió una *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico* publicada recién en 1915. Uno de sus artículos titulado “Materialismo dialéctico”, publicado en 1909 es prácticamente “destruido” por Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, principalmente por el uso de una terminología que el dirigente bolchevique consideraba confusa. A partir de 1917, Deborin se reintegró a las filas de los bolcheviques, siendo luego un importante intelectual soviético, referente de la Universidad Sverdlov a partir de 1921 y destacado miembro de la revista *Bajo la bandera del marxismo* a partir de 1922, ejerciendo su dirección entre 1926 y 1930. Siendo prácticamente desconocido fuera de la exURSS, en 1964, la editorial Pueblos Unidos publicó una extensa selección de más de 700 páginas de escritos de su autoría traducidos al castellano, titulada *Filosofía y Política*.

Los inicios de lo que se puede llamara filosofía soviética, están estrechamente ligados a las tareas

de construcción cultural definidas por el Estado obrero al finalizar la guerra civil. Una vez iniciado un proceso de reconstrucción de la economía rusa a partir de la NEP (política que reinstalaba ciertos mecanismos de mercado para reanimar la economía agraria y recomponer el vínculo entre obreros y campesinos), los bolcheviques se proponen elevar el nivel cultural de la población. Notables escritos como los de *Problemas de la vida cotidiana* de Trotsky contienen postales muy vívidas de ese momento: la lucha de los obreros de ciertas fábricas contra el lenguaje soez, considerado una herencia del atraso y la prepotencia autocrática y patronal; la experimentación con el cine para alejar a las masas de la iglesia y el alcohol, entre otras cuestiones.

En su discurso “Sobre el significado del materialismo militante”, publicado en 1922 en la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, Lenin había formulado un “programa de trabajo” para esa publicación, centrado en tres ejes: la lucha cultural contra el oscurantismo y la religión, la reflexión sobre las relaciones del marxismo con las ciencias naturales y el estudio sistemático de la dialéctica desde el punto de vista materialista. Este “programa de trabajo” guió la mayor parte de la actividad de Deborin.

En 1924, Deborin participó del llamado “debate Lukács”, criticando *Historia y conciencia de clase* como “una revoltura curiosa de ideas del hegelianismo ortodoxo adornadas con detalles de Lask, Bergson, Weber, Rickert... Marx y Lenin”. Criticaba al marxista húngaro por “subjetivista” y por no comprender que los objetos son independientes del pensamiento. Lukács respondería a sus críticas en un texto escrito en 1926 y publicado póstumamente, titulado *Derrotismo y dialéctica*.

La respuesta dogmática al libro de Lukács ha dejado una imagen poco atractiva de Deborin. Sin embargo y aunque quizás no haya escrito obras tan creativas como los trabajos de Isaak Ilich Rubin, que realizó un desarrollo tanto de la crítica de la economía política como de la dialéctica, sus trabajos son una expresión cabal del desarrollo de la filosofía en la URSS en la etapa previa a la consolidación del stalinismo y si bien mantienen ciertos rasgos característicos de la herencia de Plejanov en el marxismo soviético, también plantean algunas cuestiones que pueden servir para pensar la relación del marxismo con la filosofía y las ciencias.

La publicación en 1925 en la URSS de *Dialéctica de la Naturaleza* generó un impacto muy importante en el campo de la filosofía soviética. Esta obra póstuma de Engels, que ganó una pésima fama en el “marxismo humanista” del siglo XX, pero es mucho mejor considerada por el “marxismo ecologista” del siglo XXI, era un punto de apoyo para relacionar la dialéctica con las ciencias naturales, permitía pensar una propuesta de “sistematización” de sus avances desde un punto de vista filosófico y por último, permitía postular la existencia de un movimiento dialéctico común a la historia, el pensamiento y la sociedad. Ese enfoque fue el propuesto por Deborin.

Deborin sostenía que la dialéctica era un método universal de conocimiento de la naturaleza, la historia y el pensamiento humano. Esta definición de “método universal”, era más compleja de lo que parece a simple vista. Incorporando en términos materialistas la temática hegeliana del “universal concreto”, para Deborin la dialéctica estudiaba las relaciones y concatenaciones puntuales a través de las cuales se estructuraba el movimiento de la realidad, en lugar de establecer a priori esas formas. Destacaba, siguiendo a Engels, que las leyes objetivas y las del pensamiento eran análogas, pero no idénticas. Asimismo, destacaba que si bien podían tomarse ideas como la del desarrollo o la unidad de los contrarios para considerar la forma abstracta general del movimiento dialéctico tanto en la naturaleza como en la historia, había categorías específicas para

entender el desarrollo de cada una, que no podían aplicarse simultáneamente a ambas, por ejemplo la categoría de "fuerzas productivas" que sirve para la comprensión de la historia de la sociedad humana pero no para las ciencias naturales.



Abram Deborin

Por último, Deborin señalaba que si bien el marxismo había superado las filosofías anteriores, esto no significaba que la ciencia "positiva" pudiera prescindir de la filosofía. En ese sentido, planteaba que a lo largo de su historia, los científicos se habían apoyado en ciertas ideas filosóficas y los filósofos, en los descubrimientos de las ciencias. Este planteo resulta llamativo porque la idea de que el marxismo había superado definitivamente a la filosofía era muy popular en el movimiento comunista y quienes planteaban la importancia de la filosofía en el marxismo eran intelectuales que Deborin consideraba "revisionistas" como Lukács y Korsch.

Sin transformar la filosofía en una "ciencia de las ciencias", Deborin proponía entenderla como una "ciencia que tiene por objeto el pensamiento humano" y defendía la importancia del estudio de la historia de la filosofía para la comprensión de la propia concepción marxista.

Con estas ideas, Deborin encabezó durante la segunda mitad de los años 20 la polémica entre "dialécticos" y "mecanicistas" en la URSS. Mientras los mecanicistas rechazaban tanto la dialéctica como la filosofía en función de una concepción de tipo empirista y científicista, los llamados dialécticos encabezados por Deborin, sostuvieron la centralidad de la filosofía como disciplina sistematizadora de los resultados de las ciencias naturales, así como la idea de la convergencia de

los avances de la ciencia de ese momento y el pensamiento dialéctico.

Producto de las necesidades políticas de Stalin, en ese momento en lucha contra la fracción “de derecha” encabezada por Bujarin, Deborin triunfó sobre sus adversarios en la Segunda Conferencia pansoviética de los institutos de investigación marxista-leninista, que se desarrolló en la Academia Comunista de Moscú el 8 de abril de 1929. Los mecanicistas fueron considerados los representantes filosóficos de la Oposición de Derecha de Bujarin, Tolski y Ríkov y se afirmó el control de Deborin sobre el área filosófica del aparato cultural del Estado soviético.

Pero el “triunfo” de Deborin resultó efímero. Al año siguiente, la burocracia emprendió una campaña contra el descuido por parte de la filosofía soviética de la lucha contra el izquierdismo (o sea el trotskismo). Stalin acusó a Deborin de “idealismo menchevitzante” y su grupo fue desplazado y perseguido, aunque el filósofo conservó la vida.

La burocratización del Estado soviético impactó a su vez en la producción teórica y filosófica. En la medida en que Stalin fue liquidando todas las oposiciones (incluidas las de sus anteriores aliados como Bujarin) e imponiendo un régimen basado en el terror y el control policial, el “marxismo soviético” se transformaría (salvo excepciones) en un conjunto de dogmas áridos, tendientes a justificar el dominio de la burocracia en base a la repetición de citas canónicas, de lo cual un buen ejemplo es el “texto” de Stalin “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, publicado en 1938.

Dialéctica y marxismo: Mariátegui, filosofía y combate

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con algunas ideas filosóficas del principal exponente del marxismo latinoamericano.

Domingo 28 de mayo



José Carlos Mariátegui (1894-1930) es un pensador fundamental para entender América Latina y la trayectoria del marxismo en nuestro subcontinente. Asimismo, sus escritos recorren un amplio abanico de temas, en el cual tienen un especial lugar las cuestiones de la literatura, el arte y las vanguardias, junto con los principales hechos políticos de la primera posguerra y la segunda mitad de los años 20. En estas líneas intentaremos introducirnos en otro aspecto de su pensamiento, que es el filosófico. Buscaremos resaltar su lectura sobre la cuestión de la dialéctica, presente en sus reflexiones sobre los rasgos distintivos del marxismo.

En primer lugar, recordemos que su lectura del marxismo contiene un diálogo fluido con pensadores más o menos ajenos a la órbita cultural de las tradiciones del marxismo alemán y ruso, predominantes en la II y III Internacional respectivamente.

Expresión de esta peculiaridad, es la influencia en Mariátegui del pensador neo-hegeliano Benedetto Croce (directamente unas veces y otras a través de temas en los que Croce intervino de alguna manera) o del fundador del sindicalismo revolucionario francés Georges Sorel.

Esto no quiere decir exactamente que Mariátegui fuera “soreliano” o “croceano” sin más, sino que

su lectura del marxismo se realiza o puede comprenderse mejor teniendo en cuenta el diálogo que establece Mariátegui con ellos. Sorel será para Mariátegui un punto de referencia contra el evolucionismo lineal y el positivismo, mientras Croce un antídoto contra la asimilación del marxismo con el materialismo vulgar.

Para Mariátegui, la Revolución Rusa abre el camino a una época caracterizada por una “concepción heroica y voluntarista de la vida” y es al calor de esta definición que reivindica el marxismo como una “filosofía de la acción” en polémica con las interpretaciones mecanicistas y vulgares, dentro y fuera del marxismo.

Haciendo una relectura de Sorel, que había postulado la idea de la Huelga General como mito contra el racionalismo evolucionista de la II Internacional, Mariátegui propone entender la revolución social como un mito. El mito de la revolución social es el único capaz de dar al proletariado la fe combativa que el evolucionismo y el positivismo habían extirpado de la cultura occidental. Esta mirada no impedirá a Mariátegui cierta reivindicación de una racionalidad histórica. Frente a las tendencias decadentistas y reaccionarias del pensamiento burgués, el marxista peruano sostiene que el proletariado sucede a la burguesía en la empresa civilizatoria, cuando la burguesía decide retroceder en la historia y la filosofía hacia posiciones reaccionarias.

En este contexto, la dialéctica aparece en el pensamiento de Mariátegui como una relación entre sujeto y objeto, pero no limitada al campo del conocimiento, sino en el plano histórico y social, como una relación entre la voluntad política y la circunstancias objetivas.

En un artículo publicado en *Variedades*, el 2 de enero de 1926, Mariátegui reseña el libro *La agonía del Cristianismo* de Miguel de Unamuno, polemizando con cierta lectura desprovista de sutileza mediante la cual el pensador de Salamanca atribuía a Marx la idea de que las cosas hacen a los hombres. Contra esa posición, destacaba que había que estudiar a Marx en Marx mismo y afirmaba que la idea de Unamuno de que la religión se elevaba a política y política a religión coincidía con la de los marxistas revolucionarios para quienes “el marxismo es lucha, agonía”.

Esta lectura, por demás audaz y asimismo discutible, resaltaba la importancia de la acción política revolucionaria contra las lecturas de tipo “objetivista” que para Mariátegui caracterizaban a la Segunda Internacional, a quienes el marxista peruano llamaba “pedantes profesores tudescos”.

Esta temática se retoma en una serie de artículos escritos entre julio de 1928 y junio de 1929, publicados primero en las revistas *Mundial* y *Variedades*, republicados luego en *Amauta* y preparados para publicar como libro antes de su muerte en 1930. El libro se llama *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria* y debate contra otro libro que es *Más allá del marxismo* de Henri De Man, en ese momento el referente del socialismo “revisionista” belga (posteriormente fue colaborador con la ocupación nazi en su país).

Mariátegui rebate los argumentos de De Man, que reproducían muchos de los planteos que hoy pueden considerarse lugares comunes universales contra el marxismo: determinismo económico, excesivo materialismo que no asigna importancia a las cuestiones espirituales, concepción teleológica de la historia, etc.

El marxista peruano va a señalar que el llamado “determinismo económico” de Marx es una deformación de sus críticos y que Marx se proponía una política realista para lo cual “extremó la

demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases [...] El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista”.

En ese contexto argumentativo, debatía la imagen del marxismo como un producto del Siglo XIX, según De Man en crisis junto con el positivismo y el cientificismo.

Señalaba que la concepción filosófica del marxismo no tenía nada que ver con esas doctrinas y que había creado un nuevo tipo de intelectual que Mariátegui llamaba “ideólogo realizador”: “Marx inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. [...] ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista?”.

En el mismo trabajo, hay un comentario crítico del libro de Max Eastman *La ciencia de la revolución*, en el que el autor norteamericano denunciaba como negativa la influencia de Hegel sobre Marx. En esa crítica, Mariátegui establece una relación directa entre la dialéctica y la productividad teórica del marxismo.

Luego de señalar que en su batalla contra la dialéctica, Eastman practica una resistencia de norteamericano formado en el pragmatismo, señala que lo que reprocha realmente Eastman a Marx no es no haberse liberado de Hegel, sino no haber abandonado toda filosofía, pero que fue precisamente el desarrollo de su pensamiento teórico por encima de los problemas del movimiento obrero de su tiempo tal cual se presentaban empíricamente lo que le permitió sentar las bases de un movimiento socialista mundial.

Para profundizar este argumento, Mariátegui reivindicaba las *Tesis sobre Feuerbach*, que Eastman citaba en su libro sin comprender y el pasaje de Marx sobre la diferencia entre su método y el de Hegel, en sus palabras finales a la segunda edición alemana de *El Capital*, escritas en enero de 1873, concluyendo que el error fundamental de Eastman era considerar que todo era reducible a ciencia y que la revolución no necesitaba filósofos sino técnicos.

Esta conclusión, que está en el último de los capítulos que llegó a dejar compilados para la publicación de *Defensa del marxismo* (los posteriores capítulos fueron editados por sus hijos en base a anotaciones del autor), resulta muy interesante porque permite trazar una mirada más de conjunto sobre la posición de Mariátegui.

Sintetizando, podríamos decir que el marxista peruano propone una comprensión del marxismo en términos de una filosofía de la acción en la que la teoría condensa la práctica pasada y anticipa la futura, una lectura que hace hincapié en la necesaria relación de voluntarismo y determinismo para comprender el pensamiento de Marx y una reivindicación de la dialéctica como clave para comprender los procesos históricos y el marxismo mismo, en polémica con otras corrientes filosóficas.

Esta lectura del marxismo permitió a Mariátegui formular una estrategia para la revolución en Perú que partía de reconocer las problemáticas específicas como las de los pueblos originarios y la tierra

así como la necesidad de orientar la revolución en un sentido socialista aunque se iniciara por tareas democrático-burguesas no resueltas previamente, contra las concepciones “populistas” que sostenía en Perú el dirigente del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) Víctor Raúl Haya de la Torre o las fórmulas canónicas de la Internacional Comunista burocratizada, que en su primera Conferencia Comunista Latinoamericana en 1929 definiría los países latinoamericanos como “no maduros para el socialismo” y por ende como “democrático-burguesa” la revolución latinoamericana.

Dialéctica y marxismo: Lenin

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un repaso de los Cuadernos Filosóficos del dirigente de la Revolución Rusa.

Domingo 16 de octubre de 2016



El 4 de agosto de 1914 los diputados del Partido Obrero Socialdemócrata Alemán votaron a favor de los créditos de guerra en el parlamento. Para los marxistas internacionalistas, se imponía la necesidad de reagrupar a aquellos que se oponían a la guerra así como un rearme teórico, estratégico y programático. La II Internacional estaba en “bancarrota”. El movimiento obrero alemán no era, como había soñado Engels, el heredero de la filosofía clásica alemana, sino la carne de cañón del nacionalismo imperialista. En ese contexto, Lenin realizó una serie de lecturas que le permitieron revalorizar la importancia de la dialéctica, en especial la de Hegel, para el pensamiento marxista; así como la del clásico de la teoría de la guerra y la estrategia Karl von Clausewitz. Nos referiremos particularmente a las primeras.

En la biblioteca pública de Berna (Suiza), Lenin se dedicó al estudio de una serie de obras de filosofía. Esto resulta interesante en primer lugar porque si bien Lenin consideraba que el marxismo había sido una superación del punto de vista de la filosofía tradicional, el estudio de obras como las de Hegel, Feuerbach o Aristóteles demostraba que esa “superación” no es algo realizado de una vez y para siempre sino que debe pensarse en constante recreación, sobre todo desde el punto de vista que interesaba a Lenin: la comprensión de la dialéctica para la comprensión y transformación de la realidad.

El primer libro resumido por Lenin durante septiembre-noviembre de 1914 es el texto de Feuerbach *Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz* destacando la crítica materialista

de Feuerbach y los elementos de dialéctica presentes en el pensamiento de Leibniz. Subraya en especial, la relación entre individuo e infinito a través del concepto de “mónada”, concepto clásico de la filosofía que se usaba para definir el principio de unidad del ser y que Leibniz resignificó planteando la idea de sustancias espirituales autónomas dotadas de automovimiento, la idea de que “todo en la naturaleza es analógico” y el principio de interconexión de los fenómenos. Respecto de Feuerbach, Lenin ya había estudiado sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* en 1909.

Casi paralelamente, entre septiembre y diciembre de 1914, Lenin resumió la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Luego, en 1915 resumiría las *Lecciones de Historia de la filosofía*, que en realidad es una obra no publicada en vida del autor, sino póstumamente y confeccionada por los discípulos de Hegel en base a anotaciones de sus lecciones.

La lectura de estas obras permitió a Lenin desarrollar una serie de reflexiones sobre la cuestión de la dialéctica. Entre algunas de sus principales definiciones podemos destacar, primero, la idea de la dialéctica como una lógica cuyas formas son inseparables de los contenidos, exigencia que Lenin reconoce en Hegel y que reformula en los siguientes términos:

“La lógica no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo ‘de todas las cosas materiales, naturales y espirituales’ es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su cognición, o sea, la suma total, la conclusión de la historia del conocimiento del mundo”.

Partiendo de esta definición general y en la medida en que avanza en el resumen del trabajo de Hegel, Lenin define la dialéctica de modo más específico:

“La Dialéctica es la teoría que muestra cómo los contrarios pueden y suelen ser (cómo devienen) idénticos; en qué condiciones son idénticos, al transformarse unos en otros, por qué el espíritu humano no debe entender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se trasforman unos en otros”.

Este movimiento del pensamiento, para Lenin se caracteriza por una especial forma de construir los conceptos teóricos:

“Multilateral y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios; tal es la esencia del asunto. Esta flexibilidad, aplicada subjetivamente= eclecticismo y sofistería. La flexibilidad, aplicada objetivamente, es decir, si refleja la multilateralidad del proceso material y su unidad, es la dialéctica, es el reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo”.

En la misma línea de análisis, al resumir el comienzo del Segundo Libro de la *Ciencia de la Lógica* que trata sobre la “doctrina de la esencia”, Lenin afirma:

“Si no me equivoco, hay mucho misticismo y vacía pedantería en estas conclusiones de Hegel, pero la idea básica es genial: la idea de la conexión universal, multilateral, vital, de todo con todo, y el reflejo de esa conexión –Hegel puesto cabeza abajo en forma materialista– en los conceptos humanos, que también deben ser tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, mutuamente vinculados, unidos en opuestos a fin de abarcar el mundo. La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica”.

Este rescate del pensamiento de Hegel llevaría a Lenin a plantear conclusiones lapidarias contra los marxistas de su tiempo (y de las últimas décadas del siglo XIX). Señala que Plejanov debatió contra los kantianos y el agnosticismo en general desde un punto de vista materialista vulgar más que dialéctico y que: “Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!

En el mismo sentido, en el “Plan de la dialéctica (Lógica) de Hegel” que es un comentario al índice de la “pequeña Lógica”, es decir, la *Lógica de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Lenin señala que Marx no nos legó una Lógica con mayúsculas pero sí la lógica de *El Capital*, obra a la que aplicó la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento.

Otra de las cuestiones que le interesaría a Lenin es la relación entre la dialéctica de los conceptos y la del desarrollo de las teorías filosóficas y científicas. En sus resúmenes de las obras de Hegel hace algunas observaciones al respecto, pero es en un comentario crítico escrito también durante 1915, sobre el libro de Lasalle *La filosofía de Heráclito, el oscuro de Éfeso*, donde señala:

“Miles de años han pasado desde el momento en que nació la idea de ‘la conexión de todas las cosas’; ‘la cadena de las causas’. Una comparación de cómo han sido entendidas estas causas en la historia del pensamiento humano ofrecería una teoría indiscutiblemente concluyente del conocimiento”.

Y más adelante sostiene que la filosofía griega indicó en sus propios desarrollos esbozos para la historia de de las distintas ciencias, la historia del desarrollo mental del niño, la historia del desarrollo animal, la historia del desarrollo del lenguaje, más la psicología, más la fisiología; y que en todos esos campos debe construirse la teoría del conocimiento y la dialéctica. Estas afirmaciones, en especial las relativas al desarrollo mental del niño, que en Lenin eran intuiciones, coinciden con los posteriores trabajos realizados por estudiosos como Piaget o Vigotsky y han sido destacadas por un intelectual de la talla de Rolando García en su trabajo *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, publicado por Ed. Gedisa en 2009.

En 1915, en el marco de estas lecturas, Lenin escribe el texto *Sobre la cuestión de la dialéctica*, que sintetiza de algún modo estas reflexiones, destacando que “la idea de La división de un todo único y el conocimiento de sus partes contradictorias [...] es la esencia (uno de los “esenciales”, una de las principales, si no la principal característica o rasgo) de la dialéctica. Precisamente así formula también Hegel el asunto. [...] La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su ‘automovimiento’, en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es el conocimiento de los mismos como una unidad de contrarios. El desarrollo es la ‘lucha’ de contrarios”.

Esta identificación de la “unidad de contrarios” y el “automovimiento” como piedras de toque de la dialéctica no tuvo consecuencias únicamente teóricas. No es muy difícil encontrar una fuerte afinidad entre esta lectura de la dialéctica y el planteo estratégico de Lenin de “transformar la guerra imperialista en guerra civil contra la propia burguesía”.

En manos de Lenin, como en las de Marx, que consideraba *El Capital* como un misil lanzado a la cabeza de los burgueses, la dialéctica se vuelve un arma, que el líder bolchevique utilizaría en la propia coyuntura de la guerra buscando desarrollar una corriente revolucionaria con posiciones como las planteadas en *El Socialismo y la Guerra* (en el que dicho sea de paso se ve claramente la

influencia de Clausewitz) o *La Bancarrota de la II Internacional*.

Una vez de regreso en Rusia, Lenin pelearía para orientar al Partido y los sectores más activos de la clase obrera hacia la lucha por el poder, con planteos estratégicos concretos muy bien sintetizados en textos como las *Tesis de Abril* o *El marxismo y la insurrección*.

Esta relectura teórico-práctica de la cuestión de la dialéctica realizada por Lenin es en sí misma una gran respuesta al recurrente interrogante de “para qué sirve” la dialéctica. Como dijo el revolucionario ruso Herzen: es el álgebra de la revolución.

Nota relacionada: [Un amigo de la dialéctica en medio de la guerra](#)

Dialéctica y marxismo: Hegel y la Fenomenología del Espíritu

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con unas líneas sobre el célebre libro de Hegel, que sería punto de referencia para algunas de las reflexiones filosóficas de Marx.

Domingo 24 de julio de 2016



Señalábamos [en la nota anterior de esta serie](#) que durante el período que va de 1803 a 1807 Hegel profundizaría sus diferencias con Schelling hasta llegar a una ruptura abierta en la *Fenomenología del Espíritu*. Este texto, sumamente complejo y discutido, fue terminado por Hegel el 13 de octubre de 1806, la noche anterior a la batalla de Jena, en la que las tropas de Napoleón derrotaron a las de Federico Guillermo III de Prusia.

El *Prólogo* fue enviado al editor para ser agregado al libro, ya en la imprenta, el 10 de enero de 1807 y constituye una primera exposición del método dialéctico propiamente hegeliano. Para esta introducción elemental, tomaremos como referencia la segunda edición de la *Fenomenología del Espíritu* publicada por Pre-Textos en 2009, con traducción al español, estudio introductorio y notas de Manuel Jiménez Redondo, así como las lecciones de Héctor Raurich reunidas en el volumen *Hegel y la lógica de la pasión*, publicado por Marymar en 1976.

Hegel parte de señalar que el acceso a “lo absoluto” (conocimiento de lo universal que contiene lo particular) sólo puede darse a través de la forma de la *ciencia*. Aquí el término ciencia no remite a la variante más “experimental” de aquella, sino a una idea, propiamente “alemana” de “sistema”, es decir, un conjunto de proposiciones teóricas interrelacionadas que busca asumir la forma de una totalidad. La verdad se conoce a través del *sistema científico* de la verdad, que supera las

consideraciones generales abstractas para captar en sus múltiples determinaciones el propio movimiento del objeto de la ciencia (sea la naturaleza, la historia, el Estado o la historia de la filosofía). Hegel denomina *concepto* a este movimiento de determinar el objeto para arribar al conocimiento de lo verdadero (singular, que une lo universal y particular) y es lo que distingue a la ciencia.

Para Hegel, la posición de Schelling, que postulaba una “intuición intelectual” como modo de conocimiento inmediato de lo absoluto, el cual asumía la forma de una sustancia indeterminada, implicaba caer en un formalismo carente de desarrollo y contenido. Por eso, su propuesta filosófica consiste en entender lo absoluto no sólo como *sustancia* (que es) sino también como *sujeto* (que piensa).

Aquí resulta importante destacar que en el propio pensamiento de Hegel el idealismo distorsiona la dialéctica. Esto significa que para desarrollar esta idea de que “la sustancia es sujeto” Hegel construye un sujeto mistificado que es el Espíritu (espíritu del pueblo en la historia nacional, espíritu del mundo en la historia universal), que es un sujeto colectivo pero no es un sujeto concreto (la sociedad, la clase o el Estado) sino una abstracción construida a partir de las prácticas humanas, pero que se presenta por encima de estas. Esta operación tiene efectos contradictorios. Por un lado, representa de algún modo la idea de que la humanidad construye una segunda naturaleza a través de las relaciones sociales y la cultura. Por otro, pone en el lugar del sujeto una idea creada a partir de una abstracción que ubica a los sujetos reales como resultado de una alienación u objetivación del Espíritu. Veremos más adelante que Marx criticaba este procedimiento, sobre todo en la Filosofía del Estado de Hegel.

En el caso concreto de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel busca mostrar la experiencia de la consciencia que se relaciona con la sustancia (que es *sustancia espiritual*, por lo dicho anteriormente) en tanto objeto de la consciencia. Esto implica que la contraposición de sustancia y sujeto es un estadio necesario en el desarrollo de la verdad que luego será superado por la identidad de ambos términos como resultado del recorrido de la consciencia hacia la ciencia.

En este contexto, Hegel propone entender la verdad y lo absoluto como un *resultado* a través de un *devenir* que es un proceso de *mediación* ([ver segunda nota de esta serie](#)), propio de la Razón, que transforma la oposición entre sustancia y sujeto en el proceso de vuelta a su unidad, a través de la reflexión filosófica.

Acorde a sus simpatías por la Revolución Francesa, Hegel considera que el espíritu de los tiempos modernos impone a la filosofía la tarea de superar cualquier saber de tipo “esotérico” (sólo apto para iniciados o genios) y proveer a la consciencia común la escalerilla que le permita elevarse hasta la ciencia.

Este camino de la consciencia común hasta la ciencia es el que intentaría reconstruir la *Fenomenología del Espíritu*, considerada como la primera parte del sistema científico de la verdad propuesto por Hegel, llevando al individuo particular por los distintos estadios de la conformación del espíritu del mundo, apropiándose los por la vía del pensamiento conceptual, es decir, interiorizándolos sin tener que recorrer cada una de estas etapas tal cual fueron en la historia real.

En este marco, Hegel relativiza las oposiciones entre las nociones clásicas de lo verdadero y lo falso, como parte de un movimiento necesario. Si se sabe algo falsamente, es decir si el objeto está

en desigualdad con el saber, precisamente de esa desigualdad surge el movimiento “negativo”, es decir de mediaciones que van superando las aproximaciones parciales al conocimiento del objeto, que permite llegar a la verdad.

Por este motivo, considera que el conocimiento histórico y el matemático no se adaptan a las necesidades conceptuales de la filosofía, uno por ser poco conceptual y el otro por ser formal.

Hegel reivindica el Entendimiento (noción tomada de Kant) como facultad de conocer el objeto en sus determinaciones parciales pero cuestiona el uso arbitrario de la estructura de tres términos planteada por Kant en su tabla de categorías de la *Analítica Trascendental*. Kant señalaba que en relación con los criterios de cantidad, cualidad, relación y modo, correspondían tres tipos de juicios y tres tipos de categorías. Esta estructura de tres términos fue retomada por Fichte en su *Doctrina de la Ciencia*, como tesis, antítesis y síntesis, para dar una explicación de la relación entre el sujeto activo y el mundo objetivo y su unidad. Para Hegel, esta *triplicidad* era utilizada por los schellingianos como un esquema externo al objeto y en el cual había que encajar los contenidos a la fuerza.

Hegel propone un método distinto, que es reconstruir el Todo en su movimiento, un movimiento de negaciones y superación de estas negaciones, en el que se puede reconocer la famosa “ley” de la dialéctica conocida como “negación de la negación”, reconstruyendo mediante el *concepto* el movimiento del objeto.

El método dialéctico, en este contexto, es simplemente la estructura de la progresión de este devenir superando los conceptos fijos e inmutables y las determinaciones parciales, cada uno de los cuales quedan contenidos como un momento “necesario” del proceso de desarrollo conceptual en su conjunto, cuestión que abordaría más ampliamente en su posterior *Ciencia de la Lógica*.

Resumiendo: Hegel propone una dialéctica consistente en un proceso de determinaciones conceptuales que buscan alcanzar un conocimiento totalizante. Este proceso consiste en un devenir de mediaciones, caracterizadas por el desarrollo de las contradicciones internas de cada categoría del pensamiento, que da lugar a una nueva categoría que supera y contiene la anterior, en el que cada momento del proceso es necesario y en el que la verdad es un resultado. La forma específicamente idealista de esta propuesta presenta este desarrollo como un “auto-movimiento” del Espíritu, es decir como un proceso en el cual un Sujeto mistificado se aliena en la realidad y vuelve a su unidad. Este trámite dialéctico es el que aplica Hegel a todos los planos de la realidad y el pensamiento.

En el caso específico de la *Fenomenología del Espíritu*, la dialéctica se desarrolla a partir de la inadecuación entre la certeza que la conciencia tiene del objeto y su verdad (que no coincide con la certeza). Esto dará lugar a la sucesión de un conjunto de figuras (término asociado a la estética de Schiller como unidad viva de forma y contenido) de la conciencia que van surgiendo de la propia experiencia que la conciencia hace sobre el objeto: éste resulta ser distinto de lo que parecía y por ende requiere una nueva *figura* para aprehenderlo. La nueva figura a su vez, constituye una superación de la anterior, que a su vez la incluye y toma como punto de partida. Por ejemplo, la primera figura de la conciencia es la “certeza sensible”, en la que se presenta el objeto en su estado más simple e inmediato, pero de la experiencia que hace la conciencia de este objeto inmediato surge la verdad de que el objeto es una cosa con propiedades, que requieren una nueva figura de la

conciencia para aprehenderlo, que Hegel llama “percepción”, la que realizará en relación con su nuevo objeto (cosa con múltiples propiedades) una nueva experiencia que impulsa el desarrollo de conjunto.

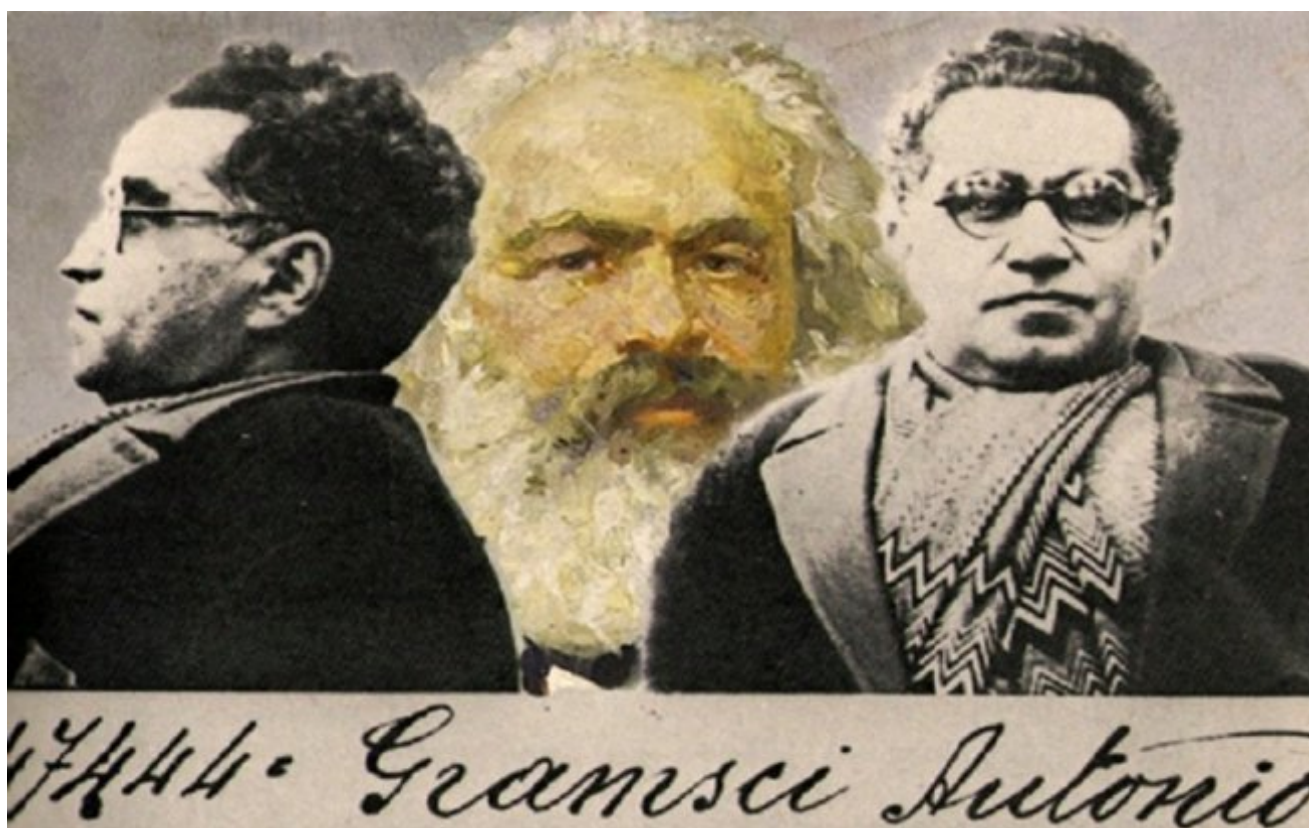
A través de esta dialéctica de certeza y verdad, Hegel traza un recorrido que abarca de los capítulos I al V la fenomenología de la conciencia propiamente dicha y en los capítulos VI, VII y VIII una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano del vocablo, es decir como sujeto colectivo mistificado, protagonista de la historia, la cultura, la religión y el saber absoluto.

Continuará.

Dialéctica y marxismo: Antonio Gramsci, lector de Marx

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con algunos elementos sobre el tratamiento de la dialéctica en los Cuadernos de la cárcel.

Domingo 11 de junio | Edición del día



Antonio Gramsci (1891-1937) es uno de los más reconocidos marxistas del siglo XX. Hemos analizado los motivos de este reconocimiento y algunas de sus ideas teóricas en otros trabajos. En esta ocasión, buscaremos rescatar el tratamiento que hace de la cuestión de la dialéctica en sus célebres *Cuadernos de la cárcel*.

Para pensar la cuestión de la dialéctica, Gramsci se basaba principalmente en la [*Miseria de la Filosofía*](#) de Marx, publicada en julio de 1847. En esa obra, Marx se dedica a una crítica del pensamiento de Pierre-Joseph Proudhon, “socialista utópico” francés cuyas doctrinas tendrían gran influencia en el anarquismo. Marx analizaba en particular su lectura sobre los problemas de la economía política. Como Proudhon postulaba él mismo que había descubierto el orden lógico de las categorías económicas, Marx sometió a crítica su método y entabló con él un debate sobre la dialéctica, al que haremos una breve referencia. En el capítulo de ese libro titulado “El Método”, Marx plantea que el método de Hegel tiene tres momentos, conocidos como afirmación, negación y negación de la negación -a los que hemos hecho referencia en otros artículos de esta serie- o tesis, antítesis, síntesis.

A decir verdad, esta terminología de tesis, antítesis y síntesis no había sido utilizada por Hegel en

sus obras publicadas en vida. Según distintos comentadores y estudiosos de su obra, habría sido introducida por sus “discípulos” como Michelet, quien preparó la edición y publicación póstuma de sus *Lecciones de Historia de la filosofía*, en la que aparece esta terminología. Evidentemente, tanto para los discípulos de Hegel como para el propio Marx, este modo de describir la dialéctica tenía la intención de hacerla más accesible (aunque no necesariamente popular) a un público no habituado a la terminología y el sistema filosófico de Hegel.

Te puede interesar: [Antonio Gramsci, estrategia de la hegemonía](#)

Marx señalaría que Proudhon había hecho una imitación burda de la dialéctica de Hegel, llegando en algunos casos a formular “antítesis simples” pero no más que eso. Criticaba que en la concepción de Proudhon, las categorías económicas no eran expresión de las relaciones sociales sino al revés, las relaciones sociales la encarnación de las categorías teóricas; que Proudhon desconocía que estas categorías, igual que las relaciones que le daban origen eran productos históricos y transitorios y que su dialéctica se reducía a señalar el lado bueno y el lado malo de cada categoría, lo cual al no tener resolución obligaba a Proudhon a buscar el “antídoto” de cada categoría con otra que salvaba sus deficiencias, por ejemplo los impuestos resolvían los inconvenientes del monopolio, el balance comercial los de los impuestos y así sucesivamente.

Rescatando esta polémica de Marx, Gramsci ubicaría históricamente el tipo de lectura de la dialéctica realizada por Proudhon como el producto de una época de restauración, en la que el “terror al jacobinismo” daba lugar a posiciones que buscaban evitar que la “antítesis” se transformara en una lucha cruenta en la historia real. Llevando el debate metodológico de Marx a un plano decididamente histórico y político, Gramsci ubicaba en la misma línea de pensamiento de Proudhon a Vincenzo Gioberti, filósofo y referente político en la Italia de la década de 1840, que había postulado la necesidad de una federación italiana bajo la dirección del Papa, como vía para la unificación de Italia.

En este marco, Gramsci ubica al filósofo neo-hegeliano Benedetto Croce, de gran influencia en Europa, como un continuador de las posiciones que en el proceso de formación del Estado italiano habían buscado la unificación del país evitando la “vía jacobina” que hubiera incluido una movilización revolucionaria de masas y la consecución de la reforma agraria. Debate en particular su concepción de la dialéctica en términos cercanos a los de la crítica efectuada por Marx a Proudhon. Destaca que al iniciar en sus obras la historia de Europa e Italia en 1815 y 1871 respectivamente, Croce prescindía conscientemente de los momentos de luchas revolucionarias que habían dado lugar a los momentos posteriores de expansión cultural más o menos pacífica.

Te puede interesar: [\[Video\] Mirá entera la presentación del libro El marxismo de Gramsci->](#)

Para Gramsci, este tipo de interpretación de la historia tenía estrecha relación con la lectura que hacía Croce de una “dialéctica de los distintos”, la cual era una forma de atemperación de las contradicciones. Por eso señalaba que la de Croce era una ideología “que tiende a debilitar la antítesis, a despedazarla en una larga serie de momentos, o sea a reducir la dialéctica a un proceso de evolución reformista ‘revolución–restauración’, en la que solo el segundo término es válido”.

La cuestión de la dialéctica aparece también como un punto importante en la polémica contra Bujarin y su interpretación del marxismo. Gramsci sostenía que el Manual de Bujarin no contenía un tratamiento serio del tema. Recordemos que, en ese trabajo, el marxista ruso definía la dialéctica

como la concepción dinámica de la materia en movimiento y analizaba la historia de las sociedades en términos de equilibrios y desequilibrios, defendiendo la idea de que la sociedad no tenía la estructura de un órgano sino la de un mecanismo.

Gramsci atribuía esta falencia del texto de Bujarin a que el autor ruso había dividido la filosofía de la praxis entre una sociología (entendida en sentido positivista) y una filosofía entendida de modo tradicional es decir como un materialismo metafísico y que planteada la cuestión en esos términos era imposible entender la importancia de la dialéctica como “doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y la ciencia política”. Por el contrario, para Gramsci de este modo se reducía la dialéctica a un subespecie de la lógica formal, dado que separada de la historia y la política, la filosofía no puede ser otra cosa que metafísica.

Al criticar la posición de Bujarin de exponer el materialismo histórico como una sociología correspondiente al materialismo metafísico, Gramsci criticaría que la sociología se basaba en el evolucionismo vulgar, que no tomaba en cuenta el principio dialéctico del pasaje de la cantidad a la cualidad señalando que los intentos de crear una regularidad rígida en el análisis de la sociedad no tienen sentido: se puede prever la lucha pero no los momentos concretos de esta ni su resultado, el cual no está garantizado de antemano y por ende toda previsión debe ser acompañada de las acciones tendientes a conseguir el resultado previsto.

En síntesis, la posición de Gramsci sobre la cuestión de la dialéctica se caracteriza por un rescate metodológico de *Miseria de la Filosofía* (algo poco común para el movimiento comunista de la época), una extensión de esa crítica al terreno de la interpretación histórica y la práctica política, una lectura que hace hincapié en el carácter vigoroso o destructivo de la “antítesis”, lo cual implica que aquello a ser conservado eventualmente en la “síntesis” no pueda ser determinado de antemano. Y por último, en consonancia con los aspectos antes mencionados, una reivindicación del principio de cambio cualitativo o salto de cantidad en calidad, en tanto ruptura, contra las posiciones tendientes a establecer regularidades rígidas o una evolución vulgar en los procesos históricos y sociales.

Esta concepción de la dialéctica permitiría o mejor dicho se desarrollaría en la escritura carcelaria de Gramsci simultáneamente con una crítica histórica, teórica y filosófica de los procesos de “revolución pasiva”. Este concepto era utilizado para comprender el proceso de conformación del Estado moderno en Italia, así como para reflexionar sobre el fascismo, la potencia norteamericana basada en la reorganización industrial del fordismo y las reconfiguraciones estatales en período entreguerras más en general; es decir procesos tendientes a recoger algunas demandas desde abajo para fortalecer o constituir desde arriba la autoridad estatal, sin introducir modificaciones sustanciales en el plano económico y social.

Dialéctica y marxismo: Isaak Illich Rubin y el fetichismo de la mercancía

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con algunos aspectos de la lectura de Isaak Illich Rubin sobre la importancia teórica y metodológica del fetichismo de la mercancía en el pensamiento de Marx.

Domingo 19 de marzo



Isaak Illich Rubin (1886-1937) fue un destacado economista e investigador de la obra de Marx. Antes de la revolución rusa había militado en la fracción menchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso. En 1926 se integró como investigador al Instituto Marx-Engels, dirigido por David Riazanov. En 1930 fue detenido y acusado falsamente de un complot para reorganizar un centro menchevique. Fue liberado en 1934 y enviado a Kazajstán en una especie de exilio interno. En 1937 fue detenido en el marco de la “Gran Purga” llevada adelante por el régimen de Stalin y ejecutado en fecha cercana al 25 de noviembre de 1937.

Su obra más conocida son los Ensayos sobre la teoría marxista del valor (1928) que hizo una serie de aportes fundamentales para la reflexión crítica sobre la obra de Marx, en especial *El Capital*.

Haremos foco en esta ocasión en su lectura sobre la cuestión del fetichismo de la mercancía, su lugar en el desarrollo de la comprensión marxista del capitalismo y su importancia teórica para comprender los argumentos y el método dialéctico de Marx.

Rubin cuestionaba a aquellos críticos de Marx (Tugán-Baranovsky y otros) que habían interpretado la exposición de Marx sobre el fetichismo de la mercancía como una digresión filosófica sin relación con la crítica de la economía política. Por el contrario, señalaba que la cuestión del fetichismo de la mercancía era inseparable de la teoría del valor de Marx y era clave para comprender el capitalismo, ya que era “una teoría general de las relaciones de producción de la economía mercantil”.

Antes de retomar los argumentos de Rubin, veamos cómo definía Marx el fetichismo de la mercancía en su conocido pasaje de *El Capital*:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.”

Rubin señalaba que el fetichismo de la mercancía no era una ilusión ideológica sino el resultado de un proceso social. Sus bases objetivas estaban dadas por el hecho de que al caracterizarse la sociedad capitalista moderna por la organización de la producción en función del intercambio en el mercado, los productores actuaban como productores privados independientes sin relación establecida de antemano. Al entrar en relación a través del intercambio de las mercancías, la relación social entre las personas efectivamente se realizaba a través de la mediación de las cosas, es decir, de las mercancías. Las mercancías, en este contexto, se caracterizan por tener una existencia material y una función social y esa dualidad es clave para comprender la crítica de Marx a la economía política.

Rubin destacaba que en la sociedad capitalista se da un proceso de cosificación de las relaciones de producción entre las personas y personificación de las cosas. Esto significa que las relaciones de producción se materializan en las mercancías y a su vez que el propietario de cosas con determinada forma social (por ejemplo el capital) establece a partir de estas cosas (hablando siempre de objetos producidos para ser intercambiados en el mercado o su equivalente en dinero) relaciones de

producción concretas con otras personas. Una vez que este proceso de “cosificación de las relaciones de producción” se generaliza en un sinnúmero ininterrumpido de transacciones entre productores de mercancías, las “cosas” (mercancías producidas para el mercado) mantienen esa característica de condensar relaciones sociales aunque momentáneamente el intercambio se interrumpa para casos específicos. De esta imbricación entre las relaciones sociales de producción y las mercancías, surge el fetichismo de considerar que las cosas “tienen valor” como una característica propia.

Rubin sostenía que al desentrañar el problema del fetichismo, Marx a su vez estableció una relación nueva entre la existencia material de las categorías económicas y su función social. Esto significa que analizando las categorías económicas en sus distintos niveles de complejidad, Marx expuso una serie de formas que expresaban las relaciones sociales a través de las “cosas”. Por ejemplo, el dinero que cumple la función de vincular en forma directa al capitalista con los obreros tiene la forma de “capital variable”, mientras aquel que los vincula indirectamente tiene la de “capital constante”. Los conceptos básicos de la economía política expresan relaciones de producción entre las personas, que están mediadas por las cosas (mercancías), por lo que estas cumplen una función social y adquieren por lo tanto una forma social. Por eso, para Rubin la teoría de Marx analizaba una serie de formas económicas que respondían a una serie de “relaciones de producción de complejidad creciente entre las personas”, incluidas aquellas más complejas como la “forma del valor” y la “forma dinero”. En este tratamiento de las formas, residía según Rubin la formulación metodológica totalmente nueva de los problemas económicos por Marx. Rubin no se refería al tratamiento de las formas como tales (cuestión que ya estaba presente en Schiller, Hegel, el romanticismo y el idealismo alemán) sino al tratamiento de las formas económicas en relación con sus determinaciones sociológicas.

En este contexto, Rubin (al igual que Antonio Labriola) caracterizaba el método dialéctico de Marx como un “método genético”: Este método genético (o dialéctico) que contiene análisis y síntesis, fue contrapuesto por Marx al método analítico unilateral de los economistas clásicos. El carácter único del método analítico de Marx no consiste sólo en su carácter histórico, sino también en su carácter sociológico, en la intensa atención que presta a las formas sociales de la economía. Partiendo de las formas sociales como dadas, los economistas clásicos trataron de reducir las formas complejas a las formas más simples mediante el análisis, con el fin de descubrir por último su base o contenido técnico-material. Marx, en cambio, partiendo de una condición dada del proceso material de la producción, de un nivel determinado de las fuerzas productivas, trató de explicar el origen y el carácter de las formas sociales que asume el material de producción.”

La lectura de Rubin permite aproximarse a la dialéctica marxista de un modo distinto de los más habituales (explicación de leyes dialécticas). Al elegir como centro de su reflexión la problemática del fetichismo de la mercancía y su relación con las características específicas de las relaciones de producción en el capitalismo, presenta la dialéctica como un pensamiento que expone relaciones sociales concretas entre sujetos (los seres humanos que se relacionan en función de la producción y reproducción de la vida material), entre sujetos y objetos (las “cosas” producidas con el fin de ser compradas y vendidas en el mercado) y entre planos de la realidad que son reproducidos conceptualmente (categorías económicas y formas sociales). De este modo, las clásicas problemáticas dialécticas de la relación de interdependencia entre esencia y apariencia y forma y

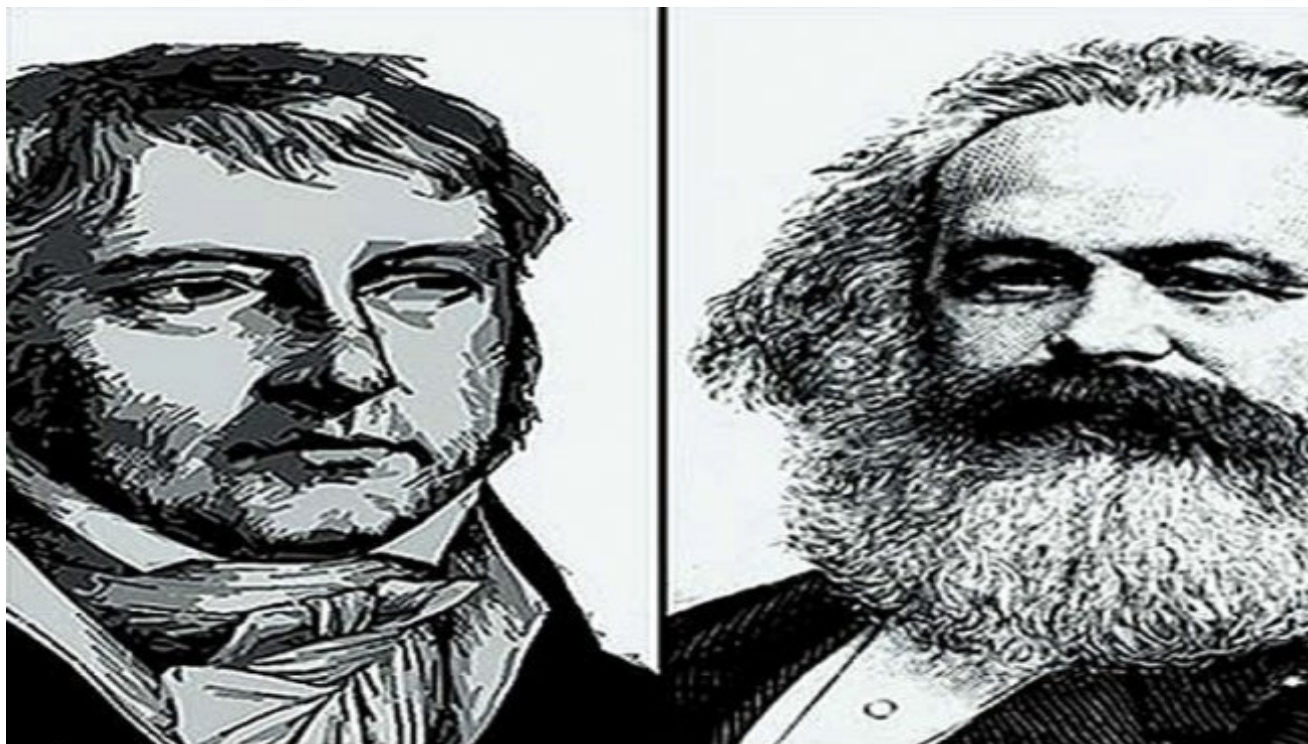
contenido, que suelen exponerse de modo abstracto, son reformuladas de manera original a partir de una relectura metodológica del pensamiento de Marx.

Esta propuesta de lectura de Rubin representa un importante aporte para la comprensión de la dialéctica como un pensamiento de lo concreto.

Dialéctica y marxismo: el joven Marx y Hegel

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con algunos de los argumentos tratados en los escritos juveniles de Marx.

Domingo 31 de julio de 2016 | Edición del día



Habíamos señalado [en el artículo anterior](#) que en su *Fenomenología del Espíritu* Hegel había presentado la dialéctica como la estructura contradictoria de la experiencia de la conciencia, articulada alrededor de la relación entre certeza y verdad. El recorrido que empezaba con la experiencia de la conciencia más elemental llegaba hasta al “Saber Absoluto” que era la realización de la identidad entre sujeto y sustancia (proclamada en el prólogo de la obra) a través de un largo proceso de “interiorización” (recuerdo que a su vez reordena conceptualmente, resumiéndolo, el recorrido de la historia y la cultura de la humanidad).

Esa identidad, sería el punto de partida de su posterior *Ciencia de la Lógica*, que presenta las categorías lógicas sujetas a un devenir. Este devenir tiene la forma de un movimiento de sucesivas contradicciones que se superan y elevan a un nivel superior y que constituye no sólo una exposición de las leyes del pensamiento, sino también una metafísica. Por eso postulaba una doctrina del ser, una de la esencia y una del *concepto*, que implica el pasaje de la lógica objetiva a la subjetiva. El carácter más “frío” de este texto ha llevado a algunos autores marxistas a contraponerlo con la *Fenomenología del Espíritu* que sería más “subjetivista”, pero la contraposición no tiene sentido en los términos de Hegel. Son dos momentos dentro del mismo sistema.

El crecimiento de su fama como filósofo se dio junto con el progreso de su carrera universitaria, pasando de Jena a Heidelberg y luego a Berlín.

Su reivindicación del Estado prusiano le ha valido el mote de conservador e incluso hasta de

reaccionario. Esto no sólo es forzado sino que resulta relativamente anacrónico. La idea central del “Estado ético” propugnada por Hegel (semejante a lo que luego se llamaría estado intervencionista) es la de un organismo que represente el interés general contra el individualismo del mercado, cuestión “utópica” en una sociedad capitalista, pero no necesariamente “reaccionaria”. Jacques D’Hondt, estudioso y biógrafo de Hegel, destaca la simpatía de éste hacia las políticas del canciller Karl August von Hardenberg, (1750-1822) quien dentro de los marcos del famoso “atraso alemán” denunciado posteriormente por Marx, había seguido una orientación progresista.

Más allá de las interpretaciones, es un hecho que la idealización por Hegel del Estado prusiano no impidió que éste combatiera su herencia. Luego de su muerte en 1831, tuvo lugar un largo proceso de descomposición de la primacía de sus ideas en el ámbito intelectual. Dentro de este proceso, se destaca la división entre derecha e izquierda hegeliana. Esta última era considerada una amenaza por los sectores más reaccionarios. Expresión de ello fue el llamado por parte del monarca Federico Guillermo IV a un ya envejecido Schelling para dar clase en la Universidad de Berlín en 1841 y “terminar con la simiente de dragones” que Hegel había sembrado. No fue posible.

Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) fueron partícipes de la escena de la izquierda hegeliana a comienzos de la década de 1840. Inspirados por Ludwig Feuerbach (1804-1872), que postulaba como tarea de la nueva filosofía la transformación de la teología en antropología, es decir poner en el centro al hombre real, desde un materialismo que recogía las tradiciones del materialismo inglés y francés pero sin orientación social ni política, Marx y Engels emprendieron la crítica de la izquierda hegeliana, para crear la filosofía de la praxis y el materialismo histórico.

La historia es conocida. Destacaremos en estas líneas en particular el tratamiento por el joven Marx de dos momentos del sistema hegeliano: la filosofía del Estado y la Fenomenología, de los que se puede desprender algunas conclusiones sobre el modo en que Marx consideraba la dialéctica de Hegel y empezaba a trazar su propio pensamiento dialéctico, sobre el que volveremos más adelante a propósito del Marx “maduro”.

En 1843, Marx escribe una crítica de algunos párrafos de los *Fundamentos de la filosofía del Derecho de Hegel* en especial aquellos referidos al Estado, por lo que el texto es conocido como Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, texto publicado por el marxólogo soviético David Riazanov en 1927.

En ese texto, Marx critica el modo idealista de construcción de la mediación dialéctica por parte de Hegel, en su análisis de las relaciones entre familia, sociedad burguesa y Estado. Mientras que la forma real de abordar este problema podría ser que la familia y la sociedad burguesa son la base del Estado, Hegel postulaba que eran formas finitas en las que se expresaba la Idea o el Espíritu del Estado. Marx caracteriza este procedimiento como propio de un “misticismo lógico, panteísta”, que presenta la realidad empírica como real pero no por sí misma sino por un fundamento místico trascendente a la realidad (la Idea o el Espíritu). El trabajo de Marx no se limita a estos argumentos, quizás los más conocidos, pero su tratamiento en profundidad excede el espacio y objetivo de estas líneas. En general estas críticas, muy duras contra el idealismo de Hegel y su procedimiento de transformar los sujetos reales (familia, sociedad) en predicados de un “predicado abstracto” (Idea o Espíritu) han sido tomadas como referencia por las corrientes marxistas antihegelianas del Siglo XX.

Sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, publicados también de manera póstuma en 1932 (cuya preparación estuvo asimismo a cargo de David Riazanov), Marx hace una valoración que sin ser contraria a la que comentamos antes, introduce otros elementos, centrando su análisis en la *Fenomenología del Espíritu*. Los *Manuscritos* son conocidos especialmente por su tratamiento de la cuestión de la alienación o enajenación: bajo el dominio de la propiedad privada, el proceso de producción, los productos del trabajo y los otros seres humanos se vuelven para el trabajador algo extraño y hostil.

Marx destaca distintos aspectos de la labor filosófica de Feuerbach (con quien ajustaría cuentas luego en *La Ideología Alemana*, también publicado póstumamente), quien había señalado que para Hegel la negación de la negación (famosa “ley” de la dialéctica) consistía en un movimiento conservador según el cual Hegel “negaba” la religión con la filosofía y después la restauraba mediante el pensamiento especulativo. Aunque Marx compartía lo sustancial de esta crítica, discrepaba con Feuerbach, en tanto este no analizaba la “negación de la negación” en aquello que tiene de positivo: ofrecer la forma abstracta del movimiento de cambio histórico. Desde esta óptica, Hegel había hecho algo grandioso al concebir la dialéctica de la negatividad como “principio motor y generador”.

Ahora bien, para Marx el error de Hegel consistía en concebir la enajenación del ser humano concreto (a través de procesos como la riqueza o el estado) no como enajenación del ser humano real sino como un proceso del pensamiento abstracto que se objetiviza en la sociedad y el Estado y vuelve a su unidad posteriormente, de modo que la contradicción a resolver no tiene que ver con el ser humano real sino con un movimiento del pensamiento especulativo en sí mismo.

No obstante esta crítica, Marx señalaba como un mérito de Hegel que éste había postulado al trabajo como un elemento central en el proceso de “autoproducción” del propio género humano. Al subrayar esta centralidad del trabajo, Hegel se ubicaba desde el punto de vista de la economía política moderna.

Marx aludía a la conocida “dialéctica del amo y el esclavo” expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*, en la que el amo depende del trabajo del esclavo para gozar de su posición privilegiada y de este modo el que realmente modifica la realidad y el que puede ser libre es el esclavo y no el amo.

Por último, Marx destacaba que en su intento místico de compendiar en su sistema todo el pensamiento abstracto, presentándolo como un proceso de un continuo superarse de categorías anteriormente presentadas como fijas e inmutables, Hegel planteaba, sin duda de una forma compleja y mistificada, hasta dónde podía llegar el pensamiento abstracto, es decir, sus límites y la necesidad de superarlos.

Estas reflexiones críticas serían retomadas en textos posteriores de Marx como las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*, en los que sentaría las bases de su propia concepción, calificada por el propio Marx como un “nuevo materialismo”.

Dialéctica y marxismo: los Cuadernos de Trotsky

Continuamos la serie de marxismo y dialéctica con un pequeño comentario acerca de los Escritos sobre Lenin, Dialéctica y Evolucionismo.

Domingo 2 de julio | 00:00



León Trotsky (1879-1940) es junto con Lenin el principal dirigente de la revolución rusa y posteriormente el líder de la oposición al stalinismo y fundador de la IV Internacional, asesinado en México por un agente de Stalin.

Lector de Antonio Labriola durante su primera experiencia carcelaria, las ideas de Trotsky sobre el desarrollo histórico y su teoría de la revolución tienen un marcado carácter dialéctico. En el seno de un marxismo basado en la idea de la necesidad ineluctable del desarrollo capitalista en Rusia conforme a un esquema etapista, su concepción del desarrollo desigual y combinado sostiene que los países “atrasados” no reproducen el desarrollo de los “avanzados” sino que pueden integrar muchos de sus adelantos científicos, técnicos y culturales en sus propias estructuras, dando lugar a realidades singulares.

Esta idea, conceptualizada explícitamente en su *Historia de la Revolución Rusa* (1930), ya estaba presente como concepto en estado práctico en la primera versión de su teoría de la revolución permanente, formulada en *Resultados y Perspectivas* (1906)(1), que daba cuenta de la singularidad del desarrollo ruso, por la cual la revolución que se presentaba como democrático-burguesa por sus tareas inmediatas, se transformaría en socialista, por la debilidad de la burguesía y el desarrollo

comparativamente mayor del proletariado en un país de mayoría campesina, pero inserto en la economía mundial y por la necesidad de la clase obrera de avanzar contra la propiedad privada para consolidar su propio poder, así como debería desarrollarse internacionalmente.

Sus elaboraciones teóricas posteriores, que abarcan un amplio abanico de problemas que van desde las relaciones de la literatura con la revolución hasta la burocratización de la URSS, pasando por la cuestión político-militar, el “cambio funcional” del marxismo hacia una predominancia de la estrategia y la versión “madura” de la teoría de la revolución permanente, enriquecieron este ángulo de análisis, siguiendo no obstante un patrón común.

Este patrón común podría identificarse en la búsqueda de la singularidad de las situaciones, procesos y lenguajes bajo análisis a partir de una interrelación entre sus contradicciones internas (sean a escala de un Estado, una forma de expresión literaria o teórica) y su adscripción en un contexto más amplio que incide en sus particularidades y condiciona su desarrollo sin determinar su resultado (la economía mundial, la transición al socialismo, el desarrollo del marxismo como teoría de un movimiento social e histórico).

Exiliado fuera de la URSS desde 1929, yendo de país en país, perseguido por igual por stalinistas, fascistas y “demócratas”, Trotsky retoma a comienzos de 1933, el proyecto de escribir una biografía de Lenin, de la que finalmente fue publicada la parte dedicada a la infancia y juventud del fundador del partido bolchevique(2). Como parte del trabajo de escritura de esta biografía, Trotsky se encontró con los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin y, a través de él, con Hegel.

Simultáneamente con este trabajo y en el marco de la colaboración con los trotskistas norteamericanos, Trotsky inicia una serie de polémicas con intelectuales de Estados Unidos que defendían el pragmatismo o una versión antidialéctica del marxismo influida por aquel, como Max Eastman (criticado por iguales razones por José Carlos Mariátegui) y Sidney Hook. Este interés por la polémica con el pragmatismo no se debía sólo a su influencia en la intelectualidad de izquierda norteamericana. Para Trotsky, el pragmatismo también moldeaba al movimiento obrero, dificultando la influencia del marxismo.

De estas intersecciones surgieron unas notas, que fueron encontradas por Phillip Pomper en los archivos de Trotsky en la Universidad de Harvard y publicadas en versión bilingüe en ruso y en inglés por New York Columbia University Press en 1986, bajo el título *Trotsky's Notebooks 1933-1935 Writings on Lenin Dialectics and Evolucionism*. En 2004 fueron publicados en castellano por Ediciones CEIP,-IPS con una introducción de Ariane Díaz, junto con otros textos, en el volumen [*Escritos Filosóficos*](#). Repasaremos algunos de sus contenidos.

En el primer Cuaderno, Trotsky realiza una serie de anotaciones sobre la dialéctica. Busca identificar lo que la distingue respecto del pensamiento formal, haciendo hincapié en las relaciones entre sujeto y objeto de conocimiento, que para Hegel eran idénticos (con las complejidades del caso) y para el materialismo son simultáneos pero distintos. En estas notas, esboza una especie de “principio de incertidumbre” que impide fijar los límites estrictos de los fenómenos:

“Algunos objetos (fenómenos) son fácilmente confinados dentro de fronteras de acuerdo a la clasificación lógica, otros [se nos] presentan [con] dificultades: pueden ser ubicados aquí o allá, pero en una relación más estricta, en ningún lugar. Mientras provocan la indignación de los sistematizadores, tales formas transicionales son excepcionalmente interesantes para los dialécticos,

ya que rompen las limitadas fronteras de la clasificación, revelando las conexiones reales y la consecución de un proceso vivo".

Este comentario es muy interesante para comprender el modo en que Trotsky pensaba la dialéctica y la famosa oposición entre ésta y la lógica formal. No está invitando a pensar de modo contradictorio en el sentido de "incoherente" (una cosa es y no es y otras expresiones similares por cierto no muy felices), como suelen decir los antidialécticos, sino que parte del carácter "rebelde" de ciertas realidades para ser aprehendidas por el pensamiento, lo cual requiere la construcción de un lenguaje teórico que priorice la explicación del proceso por sobre la clasificación de sus momentos.

En el segundo Cuaderno, entre anotaciones varias sobre sucesos de la vida de Lenin, incluyendo una comparación entre los modos de pensar de éste y Martov, señala que la dialéctica es la lógica del movimiento, el desarrollo y la evolución y destaca que la ley de transición de la cantidad en calidad es "muy probablemente la ley fundamental de la dialéctica". Más adelante hace más categórica esta afirmación: "Debe reconocerse que la ley fundamental de la dialéctica es la conversión de la cantidad en calidad, porque [nos] da la fórmula general de todo el proceso evolutivo –tanto de la naturaleza como de la sociedad". Sostiene que Hegel no le había dado la importancia que merece.

En este marco, Trotsky define la dialéctica materialista como una "unidad diferenciada" (con claras reminiscencias de lo que en la historia llamó "desarrollo desigual y combinado" según comentamos más arriba) que partiendo de la premisa de que el pensamiento científico es un resultado de la evolución material del mundo, articula materialismo y dialéctica para comprender la historia y la praxis humana.

En su perspectiva, los desarrollos de Kant y Laplace sobre el origen del sistema solar, la dialéctica de Hegel, la teoría de Lyell sobre la evolución de la tierra, la de Darwin sobre el origen de las especies y la propia teoría de Marx eran parte de un proceso de secularización y transición de las concepciones basadas en conceptos estáticos a otras basadas en conceptos dialécticos, al cual la Revolución Francesa y su impacto en la historia de las ideas había dado un impulso fundamental.

Pero las afinidades entre evolucionismo y dialéctica no estarían exentas de importantes diferencias para Trotsky. En particular destacaría la centralidad en la dialéctica de las "catástrofes", derivadas de que "todo fluye pero no por fuera de sus márgenes", lo cual da lugar a movimientos de ruptura en determinados momentos de un desarrollo que en primera instancia se presentaba como gradual. En este contexto, señalaba que la famosa "tríada" de tesis, antítesis, síntesis podría considerarse el "mecanismo" de la transformación de la cantidad en calidad.

En el plano del pensamiento, esta transformación opera mediante la estabilización de un concepto a partir de la generalización de una experiencia, parcial e incompleta, el posterior reconocimiento de su error y la construcción de un nuevo concepto, que tiene un carácter sintético en relación con las conceptualizaciones anteriores. Este proceso no debe entenderse como un evolución gradual constante, sino que está signado por "pequeñas catástrofes intelectuales".

Esta unidad o inmanencia del pensamiento y la realidad no implica para Trotsky una identidad de las "leyes" de la conciencia y las de la naturaleza, en ese sentido distingue lo que él llama una dialéctica objetiva y otra subjetiva: "La conciencia es más bien una parte original de la naturaleza, que posee peculiaridades y regularidades que están completamente ausentes en la parte restante de

la naturaleza. La dialéctica subjetiva debe por esto ser una parte distintiva de la dialéctica objetiva – con sus propias formas especiales y regularidades”. Y a su vez destaca que la lógica expresa las leyes del pensamiento en su relación activa con la realidad.

Continuando más adelante con esta reflexión, señala que las teorías de Kant-Laplace, Lyell, Darwin y Marx operaron como correcciones de la tendencia histórica del género humano a considerar la naturaleza y la sociedad desde un punto de vista antropocéntrico, destacando asimismo que la conciencia tiene sus propias leyes, a las que llamamos lógica y por ende su autonomía, de la que han dado cuenta desde el punto de vista de la psicología Freud y el psicoanálisis. Concluye este segundo Cuaderno con una provocación: “Los dualistas dividen el mundo en sustancias independientes: materia y conciencia. Si esto es así, entonces ¿qué debemos hacer con lo inconsciente?”. Estos temas son retomados en unas “Notas adicionales sobre Darwinismo”, incluidas también por Pomper en la edición de los *Notebooks*.

Los Cuadernos sobre Lenin, Dialéctica y Evolucionismo constituyen un trabajo muy valioso para conocer “en borrador” las reflexiones de Trotsky sobre la dialéctica, en relación con la evolución de la filosofía y las ciencias modernas.

Ubicando el desarrollo de la dialéctica marxista en un contexto histórico y relacional más amplio, Trotsky buscó comprender su singularidad, la cual para él estaba dada por las transiciones y la conversión de la cantidad en calidad. Este modo de comprender la dialéctica, lejos de ser un ornamento innecesario con respecto a sus elaboraciones teóricas en otros planos, como pensaban algunos intelectuales de izquierda norteamericanos, es constitutivo de ellas: una dialéctica de la combinación original y la ruptura, acorde a su concepción de la historia y la teoría revolucionaria.

Por último, si bien Trotsky se lamentaba en su *Diario del Exilio*(3), redactado en 1935 en simultáneo con las notas del segundo Cuaderno sobre que su interés en la filosofía aumentaba día a día, pero su tiempo era cada vez más escaso para dedicarse a un estudio sistemático, o quizás a causa de ello, se puede constatar fácilmente la centralidad que otorgaba a la dialéctica en su lectura del marxismo, dándole un lugar creciente a los debates y problemas filosóficos. Entre sus últimos escritos figura una carta fechada el 16 de agosto de 1940 dirigida a Jean Van Heijenoort, quien había sido su secretario, invitándolo a realizar una crítica sistemática de la filosofía de John Dewey, así como varios fragmentos inconclusos del mismo año sobre la dialéctica, la inmutabilidad del silogismo y el pragmatismo, junto con otros sobre el destino de los ejércitos de Hitler, fascismo, bonapartismo y guerra, entre los principales temas.

La dialéctica sería un principio organizador de su pensamiento en los años siguientes a la redacción de estos Cuadernos escritos entre 1933 y 1935, ante la consolidación del régimen totalitario de Stalin en la URSS, el surgimiento de formas especiales de poder estatal que integraban y burocratizaban al movimiento obrero organizado y la carrera de las potencias imperialistas hacia la Segunda Guerra Mundial, que plantearon toda una serie de problemas programáticos, tácticos y estratégicos nuevos para el marxismo.