

## HISTORIA DE LA DIALÉCTICA<sup>1</sup>

*History of Dialectics*

Herbert Marcuse

Traducción de: MANUELA SANTAMARÍA MONCADA

(Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia)

### I. La importancia de la dialéctica en la filosofía antigua

1. *Orígenes: Zenón, Sofistas, Sócrates.* — Aristóteles atribuye el uso más temprano de la dialéctica a Zenón de Elea, y verdaderamente las paradojas de Zenón manifiestan todas un genuino carácter dialéctico, de convulsión, de negación, sobre la base del pensamiento conceptual, de lo que se asume como verdadero en la experiencia inmediata. Al señalar las contradicciones implicadas en la asunción de la pluralidad y del movimiento de las cosas, Zenón busca dirigir el pensar a la improbable (paradójica) verdad de su maestro Parménides, de acuerdo con la que el ser es uno y sin movimiento. Así, desde su origen histórico, la dialéctica implica negación en la forma de una ruptura con la

---

<sup>1</sup> Nota del editor: "Historia de la dialéctica" fue publicado como una entrada de enciclopedia de una entrada sobre "dialéctica" en *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopedia*, editado por C.D. Kernig, Vol 2 (New York: Herder and Herder, 1972) pp.408-18. La entrada sobre "Dialéctica" está dividida en dos partes: "A. El método dialéctico" y "B. Historia de la dialéctica". En la página 420 seguida de una bibliografía compilada por Walter Kern, la autoría es revelada como "Claus D. Kernig (A)" y "Herbert Marcuse (B)" por lo que concluimos que Marcuse es el autor de "Historia de la dialéctica" que aquí publicamos. El texto provee un examen académico extremadamente detallado de "El significado de la dialéctica en la filosofía antigua", seguido de una sección sobre "El significado de la dialéctica en Kant, Fichte, y Hegel" y concluyendo con una sección sobre "El sentido y significado de la dialéctica en Marx". El texto revela a Marcuse como un académico de primera categoría en el concepto e historia de la dialéctica, que privilegia a Marx con su propia sección. Encontramos una carpeta en la colección privada de Marcuse que contenía textos de la *Enciclopedia* que también tiene una versión de la entrada "Dialéctica" en alemán, pero no había referencia bibliográfica a la publicación alemana en su archivo. El proyecto revela que Marcuse era un experto de renombre internacional en dialéctica y marxismo con credenciales académicas serias así como con una fuerte influencia política e intelectual en la Nueva Izquierda.

Agradezco al profesor Douglas Kellner por su permiso para publicar esta traducción.

inmediatez de la experiencia: el carácter negador del pensamiento como el camino a la verdad, el concepto como la forma de lo real, el mundo conceptual (inteligible) como el único mundo verdadero.

El carácter paradójico de la dialéctica rápidamente se divorcia de su relación con la naturaleza de la verdad y es considerada solamente como una técnica de la retórica. Es puesta al servicio de un tipo de argumento dirigido a promover una causa en particular, cualquiera que esta pudiera ser, ya sea en el mercado, ante la corte de justicia, en la asamblea o en un debate. Las contradicciones en la experiencia —especialmente la contradicción entre la idea (justicia, ley, moralidad) y su realización — son consideradas indiscriminadamente como un índice de la relatividad de la verdad como aparece en su forma más extrema en la doctrina sofista del derecho del más fuerte, del astuto y del listo. Sin embargo, aquí la dialéctica todavía retiene su fuerza crítica en la destrucción de la “ideología” como el baluarte del *status quo*: el pensamiento es ejercitado para desconfiar de todos los derechos positivos y para rechazar cualquier argumento que esgriman sobre él. Desde aquí hay apenas un paso hacia la dialéctica de los sofistas que Platón condena en el diálogo socrático.

El diálogo típicamente concluya en una nota negativa: lo que consideras valiente, no es valentía; lo que consideras piadoso, no es piedad; lo que consideras justo, no es justicia. Y con todo, la supervivencia de la sociedad y del estado dependen de tales conocimientos. Los hombres viven en ignorancia, en la falsedad — y no lo saben. Ellos deben aprender a pensar, y el pensamiento comienza con perspicacia en la falsedad de todo aquello que es considerado como verdadero. El pensamiento surge de la inmediatez de la experiencia y no puede sobrepasarla a menos de que sea puesto en movimiento por el filósofo que ya sabe que los hombres viven en la falsedad. Esta intervención no va más allá de la experiencia, solo la hace temblar, poniéndola en movimiento de modo que revela su propia contradicción. Y el hombre que aprende de la intervención del filósofo llega a reconocer esta contradicción, no como un reflejo

de su propia deficiencia o como un error de su conciencia particular sino como algo universal y objetivo que pertenece a la validez y efectividad del *status quo*. La cuestión es qué se quiere decir con “valiente”, “piadoso”, “justo”; el análisis revela que lo que se quiere decir con tales términos no encuentra, de hecho, una expresión en el discurso y actividad cotidiana del hombre, entonces tal discurso y actividad no pueden ser propiamente consideradas como verdaderas. De algún modo, la verdad debe yacer en aquello que es común a todos los modos de ser más o menos valiente, más o menos piadoso, más o menos justo, como *el valiente*, *el piadoso*, *el justo*, el “uno” que convierte al “múltiple” en apariciones incompletas, imperfectas de valentía, piedad y justicia. Como para los eleáticos, la preocupación principal del pensamiento está dirigida hacia la relación entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular: el significado de los términos solo puede ser hallado en esta polaridad que aparece en la forma de irreconciliable contradicción. Puede ser esclarecido solo por el diálogo (*διαλέγεσθαι*) sobre las cosas que son consideradas como evidentes en el discurso cotidiano: cosas que han sido identificadas prematuramente deben ser distinguidas; cosas que han sido prematuramente separadas deben ser reunidas de nuevo. El pensamiento se convierte en un diálogo en que las posiciones son enfrentadas unas a otras con el fin de que cada una reciba el reconocimiento o el rechazo que le corresponde.

Se ha argumentado a menudo que el diálogo socrático tan solo tiene la apariencia de un discurso genuino, un hecho que se hace especialmente evidente en los diálogos tardíos de Platón: los interlocutores de Sócrates juegan un papel muy subordinado, usualmente limitado a breves expresiones de acuerdo o de negación. Sin embargo, el hecho es que el pensamiento dialéctico es realmente incompatible con dos posiciones genuinamente iguales: debe romper la inmediatez en la que los interlocutores se hallan aprisionados al comienzo del diálogo y esta es la contribución decisiva del hombre que ya ha roto dicha inmediatez, el filósofo. Sus preguntas son formuladas de manera tal que no permiten el alcance de una respuesta cualquiera, imponen una exigencia

específica, la negación de la inmediatez. Si el interlocutor está preparado para explicar su pensamiento en respuesta a tal exigencia, él es libre de decidir por sí mismo si o bien seguir con el argumento o bien apartarse de él. El diálogo socrático mantiene la tensión dialéctica entre pensamiento y Ser, método y realidad. El pensamiento que es incapaz de trascender lo inmediato es el reflejo de una práctica pobre y el trastocamiento de este pensamiento amenaza la práctica a la que pertenece. El juicio de Sócrates muestra el carácter subversivo de la dialéctica que sigue siendo visible en los libros centrales de la República de Platón pero que desaparece con la incorporación de la dialéctica a la lógica.

2. *Platón y Aristóteles.* — En los libros VI y VII de *República*, Platón introduce la dialéctica como el poder de enlazar capaz de comprender el nivel más alto del mundo inteligible (el mundo de las Ideas y de la Idea del bien). Como tal poder, el pensamiento dialéctico es razón (*λόγος*), que aprehende la verdadera realidad esencial sin la ayuda de los sentidos<sup>2</sup>. La razón dialéctica (como todo pensamiento) comienza con premisas (hipótesis), pero en contraste con la ciencia matemática, emplea dichas premisas no como “orígenes causales” o primeros principios (*ἀρχαί*), sino como meras hipótesis acerca de lo que (realmente) es, “como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que no es supuesto «hipotético», y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas”<sup>3</sup>. (511b-c)

La primera descripción sistemática de la dialéctica revela, todavía como forma indiferenciada, las características esenciales que le son subsecuentemente atribuidas:

(a) La relación antagónica entre *logos* y sentido; (b) el tratamiento de las premisas del pensamiento como meras hipótesis desde las que se puede hacer la ascensión a los “primeros principios” que los fundamentan; (c) el “descenso” desde los primeros principios (que propiamente se convierten en principios de

---

2 (511b, 532a)

3 PLATÓN. *República*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1995.

entendimiento una vez el pensamiento penetra en ellos) de regreso a las hipótesis, ahora firmemente fundamentadas, la mediación de lo inmediato. Claramente aquí la dialéctica se ha convertido en un método de búsqueda de la verdad (q.v.) pero la verdad yace en la realidad de las Ideas y las mediaciones dialécticas del pensamiento constituyen la estructura real del ser, a través de las cuales el mundo sensible “participa” en las Ideas, lo múltiple en lo uno, lo particular en lo universal. Toda la comunicación genuina, todo discurso que puede ser verdadero o falso, concibe lo particular como universal (que solo hace que resulte inteligible y comunicable), y así considera todo lo percibido por los sentidos a la luz de aquello que es no-sensible, accesible solo a la razón — y revela lo uno que hace que lo múltiple sea lo que es. Para Platón, esta función de la verdadera comunicación no es simplemente la cuestión de la lógica formal (q.v.) divorciada del contenido factual particular de la realidad. El *logos* del pensamiento es el de la realidad, como método, la dialéctica tiene un carácter esencialmente “realista”. Eso es particularmente claro en el *Sofista*, donde el análisis dialéctico de las “hipótesis” hace necesario abandonar la estática unidad y particularidad de las Ideas a favor de su “mezcla” y su interrelación. El método de análisis combina separación y composición, combinar y separar lo que está compuesto o separado en el ser real mismo (253b-d). Las Ideas son aquí γένη (familias, géneros) del ser, una caracterización que parece considerarlas como unidades dinámicas, eficaces. En consecuencia, la dialéctica es la ciencia de la separabilidad y combinabilidad de los géneros de seres; su objetivo es saber cuáles son compatibles, cuáles incompatibles y en qué grado la universalidad se une a ellos, i.e. el efecto unificador que cada uno ejerce en la pluralidad de seres (particulares). La oposición de lo uno y lo múltiple, de lo universal y lo particular, prueba ser la imagen especular de la verdad, como el carácter jocoso de la manipulación dialéctica de las contradicciones es la imagen especular de su verdadera seriedad. Así, podemos tomar como una expresión de la dialéctica que en el diálogo con el nombre del sofista y cuya definición busca, lo opuesto sea lo que finalmente emerge, a saber, la definición del filósofo. El diálogo que lleva el nombre del sofista tiende el fundamento ontológico de la dialéctica y es

la concepción adecuada de dialéctica lo que diferencia al filósofo del sofista. Su esencia es la mediación de los opuestos, la posibilidad que ahora ha sido considerada. El Filebo (16c) elogia a la dialéctica como un regalo de los dioses: “arrojado desde el cielo por los dioses a través de un cierto Prometeo”<sup>4</sup>. Todo ser es, a la vez, uno y múltiple, limitado e ilimitado, pero la multiplicidad de cualquier ser no puede ser comprendida en su carácter ilimitado mientras que el número de mediaciones entre lo uno y lo ilimitado no haya sido reconocido y determinado (*μεταξύ*) (16d-e). Esta superación de los opuestos distingue al logos filosófico de su contraparte sofista, que en su *ἀντιλέγειν* nunca va más allá del mero descubrimiento de los opuestos.

En la transición de Platón a Aristóteles la dialéctica sufre una devaluación, volviendo de nuevo a la proximidad de la sofística de la que Platón tan tajantemente la había distinguido. Es significativo que Aristóteles (Metafísica 978b29) explique la introducción de la teoría de las Ideas de Platón a través de su preocupación por la dialéctica, i.e. su ontología a través de su “método”. Para Aristóteles, la dialéctica es esencialmente una técnica de persuasión que en contraste con el carácter apodíctico científico de la filosofía está basado “solamente en premisas probables”) (Metafísica 995b20).

La dialéctica recibe su definición apropiada en el *Organon* aristotélico en el que la lógica formal emerge de la lógica dialéctica de Platón. Los *Tópicos*, que determinan el “lugar” de la inferencia dialéctica, hacen la observación (155b8) extremadamente esclarecedora de que cualquier “arreglo o expresión de preguntas” dialéctico solo le interesa al interlocutor en la conversación, “Al filósofo y al que investiga para sí, en cambio, con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa que el que responde no las haga suyas ...”<sup>5</sup>

¿Deberíamos ver en este contraste el rechazo metodológico del diálogo y el retraimiento de la filosofía a su propia certeza autosuficiente? En cualquier

---

4 PLATÓN. *Filebo*. Buenos Aires: Losada, 2012, pág. 176.

5 ARISTÓTELES. *Tratados de lógica I. Organon*. Madrid: Gredos, 1982, pág. 275.

caso, aunque Aristóteles reconozca en la dialéctica un valor superior a la sofística, en su tratamiento, la dialéctica aparece predominantemente como una técnica de argumentación: el dialéctico “es aquel que es capaz de formular proposiciones y objeciones. Ahora bien, proponer algo es convertir varias cosas en una (pues se debe considerar globalmente como una sola cosa aquello a lo que se refiere el argumento), y objetar es convertir una<sup>6</sup> cosa en varias.”<sup>7</sup> (164b3)

La significación objetiva de “lo uno y lo múltiple”, más allá de su aplicación en la argumentación, permanece oculta. Esto es también aparente en la manera formal y cuantitativa en la que es concebida la relación de la dialéctica con lo universal. En las *Refutaciones sofísticas* (170a34) la dialéctica se ocupa de las refutaciones que son comunes a toda *τέχνη* y *δύωαμις*, “refutaciones que dependen de puntos de vista compartidos por todas las artes (*τέχνη*) y propios de ninguna”. La *Metafísica* (1061b8) identifica la dialéctica y la sofística en lo que respecta a la dialéctica, aunque se ocupa de los atributos comunes a todos los seres, no los comprende como pertenecientes al ser como tal. Y en el pasaje de apertura de la *Retórica* (1354a1), la retórica es caracterizada como el homólogo de la dialéctica, ya que ambas se ocupan de todos y cada uno de los temas de una forma no-conceptual. Así, la dialéctica falla en jugar el *rôle* que Platón le atribuye: relacionar la pluralidad de seres al concepto de lo universal, aprehender lo universal en lo particular. Esta no puede más que señalar la contradicción (q.v.): en sentido estricto no es conocimiento (q.v.). Por esta razón es esencialmente diferente de la filosofía (q.v.): la dialéctica es objeto de duda y cuestionamiento, allí donde la filosofía sabe y reconoce (*Metafísica* 1004b 24). El carácter acientífico de la dialéctica también es responsable del hecho de que el tratamiento dialéctico de los opuestos siga siendo inadecuado (*Metafísica* 1078b25). La propia discusión de Aristóteles de los opuestos procede entonces a la enumeración y clasificación de los diferentes significados de “lo uno” en los que cada significado es designado por un palabra diferente (1006b1).

---

6 En la versión en inglés se conservan los términos lo uno (una cosa) y lo múltiple (varias) (N. Del. T.)

7 *Ibíd.*, pág. 305.

3. *Los estoicos y Plotino.* — En las escuelas estoicas (desde el siglo III. a. C.) la dialéctica se convierte en una disciplina especializada bajo una concepción disciplinaria de la filosofía. Los textos sobrevivientes no son suficientes para proveernos con una representación adecuada de la dialéctica estoica, de modo que debemos conformarnos con referencias ocasionales que fallan en transmitir las diferencias entre las varias escuelas.

La dialéctica es una parte de la lógica. Ha de ser distinguida de la otra parte, la retórica, por el hecho de que alcanza el discurso apropiado (ὀρθῶς διαλέσθαι) en forma de pregunta y respuesta, mientras que la retórica trata de un monólogo interrumpido. Entonces la dialéctica es el conocimiento de lo que es verdadero y falso y de lo que no es ninguno de los dos.<sup>8</sup> La dialéctica misma se divide en dos partes, una que se encarga de los sonidos referenciales (fonética), la otra trata con lo que refieren dichos sonidos o lo que significan (τὰ οημαινόμεωα). Los objetos de sentido son cosas en sí mismas (τύ πράγματα). Sin embargo, ya que las cosas están por fuera del lenguaje, la dialéctica se encarga solo de los significados en la medida en que son expresados en el lenguaje τύ λεκτόν.<sup>9</sup> Los estoicos tratan la mayor parte de la lógica tradicional dentro de la teoría del sentido: géneros, la proposición, juicio e inferencia en sus diferentes formas válidas e inválidas. El despliegue del contenido a través del argumento y contra-argumento, pregunta y respuesta, parece ser abandonado a favor de una representación sistemática. La realidad dialéctica de los opuestos y lo negativo se convierte en una preocupación de la lógica formal.

Este desarrollo es clave para la historia de la dialéctica. El concepto de *logos* es hipostasiado, convertido en una cosa y esto lleva a la hipostatización del movimiento dialéctico. Esta tendencia no encuentra marcha atrás sino hasta el advenimiento del Idealismo alemán (q.v.) y en ese entonces solo parcialmente.

---

<sup>8</sup> (LAERCIO, D. VII, 42.)

<sup>9</sup> VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, 1903. 11: 166.

Para los estoicos, el *logos* se transforma en el principio creador, dador de vida del mundo-substancia que permea toda materia — se convierte en Dios. El problema de la unidad de los opuestos, de lo uno y lo múltiple, de la experiencia (inmediatez) y realidad se convierte en un problema de la cosmología y la teología. De este modo, entender este problema es ahora tarea de la lógica y la epistemología: la relación del sujeto con el objeto (ver SUJETO, OBJETO) ya no es entendida dialécticamente. Así, la dialéctica pierde su motivo propio, el fundamento de su necesidad como fue establecido por Platón. Al mismo tiempo pierde la racionalidad de la negación y su determinación.

Cuando Plotino concibe nuevamente la dialéctica como un proceso real, como movimiento y determina la jerarquía de los niveles en este proceso a medida de que asciende a lo uno y desciende a lo múltiple, da la impresión de que la dialéctica es algo de concepción mística, una sospecha que permanecerá asida a ella por siglos. Incluso como método de conocimiento, la dialéctica sigue siendo vista como misticismo. Plotino menoscaba el pensamiento conceptual y discursivo para favorecer un tipo de intuición inmediata o visión que abraza a los seres mismos (Eneadas 1, 2, 5). Así pues, el concepto de dialéctica de Plotino merece una consideración más detallada, no solo en virtud de la poderosa (aunque indirecta) influencia que ejerce en la Edad Media, sino porque la unidad que efectúa entre la dialéctica como método de conocimiento y en cuanto proceso real.

La parte III de la primera Eneada trata a la dialéctica como la ciencia de la más alta verdad y del bien más superior. Plotino comienza simplemente recapitulando los resultados de las discusiones de Platón en *República*, el *Fedro*, y el *Sofista*, sin embargo, sin revelar la lógica interna que llevó a Platón a dichos resultados. Por su propia naturaleza, el filósofo está en la posición de liberarse a sí mismo de la dependencia del mundo corpóreo, la matemática lo fortalece en su confianza en el mundo inteligible de modo que la dialéctica puede eventualmente conducirlo al conocimiento del primer principio y del ser verdadero (Eneadas 1, 3, 3). La dialéctica es la ciencia capaz de comprender la

verdadera naturaleza y las verdaderas relaciones de todas las cosas, es capaz de distinguir y organizar las especies y los géneros, de aprehender el ser y el no-ser, el bien y lo que no es el bien, lo eterno y lo no-eterno. Por qué la negación y la oposición son necesarias para la constitución de la verdad queda sin explicación, ya que la doctrina solo aparece en el contexto de la cosmología de Plotino: en última instancia, la razón yace en la primera y la única — que solo puede ser expresada en la negación de todos los predicados, aunque se de sobre la base de la posibilidad de todos los predicados. Después de que la dialéctica ha esclarecido el orden y las distinciones esenciales de los seres y ha aprehendido la estructura del mundo inteligible y las relaciones de los primeros géneros (γένη), el análisis retorna al Primer principio (Ibíd., 1, 3, 4). Allí encuentra soporte en una visión de lo uno, ya no disipándose en medio de la multiplicidad de cosas. Una vez la dialéctica tiene posesión firme de la verdad, ya no depende de la teoría de las proposiciones y silogismos, puede que los emplee ocasionalmente como instrumentos, pero le dejará la preocupación por tal lógica a las ciencias menores (1, 3, 4 & 5). Tras este desdeñoso rechazo de la lógica, Plotino formula la pregunta crucial: ¿qué principios pueden garantizar la afirmación absoluta de la dialéctica? Él responde: la razón es la fuente de los principios que son en sí mismos evidentes para el alma capaz de aprehenderlos: ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβείω δύναιτο ψυχη (Ibíd., 1, 3, 5). En virtud de esta última evidencia de sus primeros principios, que es propio de la teoría (θεωρία) y para nosotros por la intuición intelectual, la dialéctica se relaciona con los seres mismos y con lo uno que yace más allá de todos los seres. Así, no es simplemente un instrumento de la filosofía sino que actúa sobre las cosas mismas y tiene ser, como si fuera, por este hecho: περὶ πράγματά ἐστι καὶ ὅλον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα<sup>10</sup>, al intuir, también posee control sobre las cosas mismas: ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματά ἔχουσα<sup>11</sup>. La intuición intelectual provee el suelo para la unidad de conocimiento dialéctico y de la dialéctica como

---

10 Ibíd.

11 Ibíd.

proceso real. La lógica rígida de los estoicos es relegada y la dialéctica se vuelve el proceso del cosmos en sentido literal.

Debemos ser cuidadosos de no exagerar el carácter místico de la filosofía de Plotino, comparado con la dialéctica teológica de la Edad Media, la nación de objetiva mediación del ser y de las esferas del ser y la superación de la negación posee una precisión conceptual que es más cercana al pensamiento platónico que al misticismo cristiano. La filosofía de Plotino está más bien relacionada con lo hegeliano, tanto que el mismo Hegel enfatiza el “intelectualismo” y advierte del error de ver en Plotino nada más que un simple “éxtasis”. En la Edad Media, es principalmente la idea de la negación como un poder positivo del conocimiento que recibe un desarrollo ulterior, entonces fue tratada en mayor medida en el misticismo y la teología negativa. Su forma conceptual puede ser rastreada en los escritos de Nicolás de Cusa. La matemática es empleada como un aparato hermenéutico, pero todo esto no tiene influencia significativa en el nacimiento de la dialéctica hegeliana.

## II. La importancia de dialéctica en Kant, Fichte y Hegel

1. *Kant*. — De acuerdo con Hegel, a Kant se le debe la decisiva transformación del concepto de dialéctica en la era moderna. Kant le quita a la dialéctica la “apariencia de ser arbitraria” con la que era comúnmente asociada, al retratarla como “un procedimiento necesario de la razón”.<sup>12</sup>

Hegel sostiene que es verdaderamente arbitrario tratar la dialéctica como un simple método (de argumentación o cognición) sin fundamentar su verdad en el movimiento del ser sí mismo (en objetividad). Por un lado, es igualmente arbitrario concebir la dialéctica objetiva como un proceso cosmológico u ontológico completamente divorciado o solo extrínsecamente relacionado con la subjetividad. Ninguna preocupación con la unidad de los opuestos, o con la negación, o con la totalidad de las cosas merece el título de “dialéctica verdadera” a menos de que comprenda la necesidad de sus determinaciones y

---

12 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. TI 1.

pueda exhibir el concepto como el movimiento de la cosa referida en ella. Entonces, Hegel desacredita toda dialéctica pre-kantiana de un solo golpe, con excepción de sus orígenes presocráticos y platónico, a los que le otorga cierto grado de reconocimiento. El mismo Kant no ha logrado superar la subjetividad de la dialéctica, ya que la confina únicamente a la “determinación del pensamiento” es su aplicación ilusoria a las cosas en sí mismas, pero le otorga “ímpetu en pos de la restauración de la lógica y la dialéctica”<sup>13</sup> al reconocer la necesidad de la ilusión y por ende la objetividad de la contradicción.

Al considerar a Kant como el responsable de la restauración de la dialéctica, Hegel se está refiriendo a la filosofía crítica de Kant, la dialéctica trascendental de las antinomias de la razón pura. Sin embargo, podemos encontrar la misma tendencia incluso en los escritos pre-críticos de Kant<sup>14</sup> especialmente en el tratado de 1763 titulado “Un ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía”<sup>15</sup>. El tratado comienza con la distinción fundamental entre la oposición lógico-formal como expresada en y excluida del principio de no-contradicción y “oposición real”, “en la cual dos predicados de una cosa se oponen, pero no por el principio de no-contradicción.”<sup>16</sup> En la oposición real como en la lógico-formal “un (predicado) niega lo que el otro afirma”, pero en contraste con la contradicción puramente lógica, el resultado no es ninguno sino “algo”. Tal oposición, en la que la negación misma es algo positivo reina en la realidad, en efecto es la ley de la realidad, como la física newtoniana había mostrado en la ley de la composición y resolución de fuerzas y como encuentra expresión en el concepto matemático de magnitudes negativas. “Por que las magnitudes negativas no son negaciones de magnitudes... sino algo verdaderamente positivo en sí mismas, solo opuestas a las otras”<sup>17</sup>. Kant no solo establece la unidad de los opuestos como la estructura

---

13 Ibid., TI 2, p. 493.

14 Cfr. DEBORIN, A. “Die Dialektik bei Kant. Studien zur Geschichte der Dialektik”. Moscú, Marx-Engels Archiv, 1925; 7-81.

15 KANT, . *Opúsculos sobre filosofía natural*. Madrid, Alianza editorial, 1992.

16 KANT, I. *Werke*. Bd 2. Ed. E. Cassirer. Berlin, Bruno Cassirer, 1922, p.209.

17 Ibid., pág. 207.

de la realidad y su principio dinámico, él no solo aprehende lo positivo como determinado por la negación: yendo más allá de la tradición, él incluso reconoce la negación como la determinación fundamental de todo lo positivo. “Las determinaciones en conflicto unas con otras... deben ser encontradas en uno y el mismo tema- sujeto (subject)”. Aquí Kant aborda el concepto de mediación a través del cual se prueba que la sustancia es sujeto. Pero en la medida en que la aproximación total de este tratado pre-crítico está determinada por el modelo de la física newtoniana y la matemática, la dialéctica sigue siendo dialéctica de la naturaleza sin ninguna referencia a la subjetividad.

Incluso en sus escritos pre-críticos, Kant reconoce el carácter cuestionable del principio lógico-formal de no-contradicción, pero todavía sin concebir la idea de una lógica dialéctica. Esto solo ocurre en la *Crítica de la razón pura*, después de la Analítica, donde Kant desarrolla la Dialéctica trascendental como la segunda parte de la Lógica trascendental. La Analítica trascendental que expone los todos elementos del conocimiento y entendimiento puros, constituye la “lógica de la verdad”. En contraste, la Dialéctica trascendental es una crítica de la ilusión dialéctica, que surge cuando los conceptos y los principios del entendimiento puro son aplicados más allá de los límites de la experiencia posible i.e. cuando en lugar de ser comprendido como el canon del uso apropiado del entendimiento, la lógica es usada incorrectamente como un órgano de conocimiento (B 86-87). Cuando esto ocurre, inevitablemente la razón se enmaraña en contradicciones, que se manifiestan en una serie de inferencias dialécticas (e.g. desde lo condicionado hasta lo incondicionado, desde las partes hasta el todo), en las cuales cada tesis tiene una anti-tesis específica, cada afirmación tiene una negación específica y ambas pueden ser probadas de una manera lógicamente consistente. Entonces Kant representa la antinomia de la razón pura en las antinomias de la finitud e infinitud, divisibilidad e indivisibilidad, causalidad de acuerdo con las leyes de la naturaleza y causalidad a través de la libertad (vea CAUSALIDAD), la existencia y la no-existencia de un ser absolutamente necesario. La Dialéctica

trascendental puede desvelar la razón de estas antinomia y exponer el carácter ilusorio de inferencias que son válidas desde un punto de vista puramente lógico, pero nunca puede provocar la desaparición de la ilusión o hacer que cese de ser una ilusión (B 354), porque la dialéctica de la razón humana es “*natural e inevitable*”.

No solo esta ilusión pertenece a la verdad, la razón al entendimiento: la ilusión es la manifestación de la verdad, la consumación del entendimiento. Debemos ir más allá de la experiencia y el conocimiento del entendimiento y soportar la ilusión. La verdad que se manifiesta a sí misma en la ilusión trascendental es aquella de las ideas, conceptos de la razón en posesión solo de significancia normativa. Las ideas que representa lo “maximum” hacia lo que debe dirigirse toda teoría y práctica, aunque nunca puedan obtenerlo (ver TEORÍA Y PRÁCTICA). La verdad de las ideas es el poder teórico y práctico de la libertad humana, el poder de trascender todos los límites dados. “Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande haya de ser, por tanto, la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado (B 374).<sup>18</sup> Solo es en la esfera de la acción humana que las ideas pueden hacerse “causas efectivas” como en una “constitución de la *máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros* ” (B 373). También aquí Kant habla de la “apelación plebeya a una experiencia presuntamente contraria, la que no existiría si a su debido tiempo se hubieran tomado aquellas disposiciones de acuerdo con las ideas” (B373). Es aquí donde mejor encontramos la conexión interna entre razón, libertad (q.v.) y dialéctica.

Aunque Hegel ve en las antinomias kantianas como “la transición decisiva a la filosofía moderna”,<sup>19</sup> no es la concepción de la dialéctica que contienen «las antinomias» lo que une más profundamente a Hegel con Kant. Lo que él

---

18 KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México, Fondo de Cultura Económica.

19 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Tl 1.

continuamente llama “la gran e inmortal contribución” de la filosofía kantiana no es la Dialéctica sino la Analítica. Es entonces la Analítica la que provee la fuente de la dialéctica hegeliana en el Idealismo alemán. “Una de las ideas más profundas y más verdaderas de la *Crítica de la razón pura* es aquella idea según la cual la unidad, que es la esencia del concepto, sería la unidad primitivamente sintética de la apercepción, la unidad del Yo pienso o de la conciencia de sí”<sup>20</sup>. Es el concepto de entidades distintas, que al mismo tiempo están inseparablemente unidas, o de una identidad que es en sí misma un diferencias inseparable diferencia.<sup>21</sup> Aquí, reconocemos dos de los más importantes elementos de la dialéctica hegeliana, la idea de “substancia como sujeto” y la de la mediación. Pero entre la unidad de la apercepción de Kant y el concepto hegeliano de subjetividad como “substancia” yace el desarrollo de Fichte de la dialéctica trascendental, que debe ser considerado primero.

2. *Fichte*. — Fichte también toma su punto de partida del concepto de Kant de apercepción trascendental. También para él, este es el concepto original de dialéctica en el que el “hecho” original del sujeto trascendental exige el progreso dialéctico del pensamiento, el posicionamiento de opuestos y su resolución.

El eso trascendental — o “yo-idad” — es la tierra original, última unidad de los opuestos: “La afirmación crucial del filósofo... es esta: solo el ego es por sí mismo, entonces, al mismo tiempo, de allí necesariamente surge un ser por fuera de él: el suelo del último se encuentra en el primero...”<sup>22</sup> El ego (con el cual Fichte también refiere a la conciencia trascendental, universal nunca individual) es al mismo tiempo sujeto y objeto: “La búsqueda por en enlace entre sujeto y objeto debe permanecer eternamente estéril si los dos no son concebidos en su unidad desde el comienzo”<sup>23</sup>. Lo implicado en la apercepción kantiana como síntesis de los opuestos (donde toda unidad refleja la unificación de sujeto y objeto a través del sujeto) ahora se hace explícito en Fichte. El sujeto *existe* solo

---

20 *Ibíd.*, TI 2, pág.221.

21 *Ibíd.*, TI 1 pág.104.

22 FICHTE, J. G. *Werke*. Bd, 3. Ed. F. Medicus. Leipzig, Fritz Eckardt, 1910.

23 *Ibíd.*, pág. 112.

en la medida en que él *actúa*<sup>24</sup> y el Ser existe como ponimiento «*positing*» y oposición: “Toda realidad es, entonces, *activa*; y todo lo *activo* es la realidad.”<sup>25</sup> Pero esto no significa que el sujeto epistemológico de Kant se ha convertido en un sujeto de acción. Fichte pide al lector que “piense el concepto de actividad aquí en una forma completamente pura” y que “abraiga completamente” de todas las condiciones temporales y de todos los objetos de actividad. Entonces sigue siendo trascendental y teórica toda la oposición que Fichte establece entre ego y no-ego, entre realidad y negación, y la síntesis de los opuestos en el concepto de límite, y toda su concepción de la dialéctica como aparece desarrollada en 1794 en la Primera parte de *El fundamento de la doctrina de la ciencia*. La dimensión de la actividad humana estriba, en estricto sentido, afuera y más allá de la teoría. Sin embargo, en su evolución inmanente, la teoría alcanza el punto en el que exige la acción como la única posible solución al problema que ella misma postula (ver TEORÍA Y PRÁCTICA). El problema consiste en encontrar algún “X” que pueda mediar en la oposición entre ego y el no-ego sin perder la identidad de la conciencia.<sup>26</sup> Dicha mediación es teóricamente imposible: este es el nudo gordiano que nunca puede ser resuelto pero que puede ser recortado por “el poder absoluto que reclama la razón”.<sup>27</sup> La teoría entiende la indisoluble unidad del ego y no-ego como la unidad de la actividad y pasividad, pero el suelo de esta unidad de opuestos permanece ininteligible para ella: se encuentra “más allá de los límites de la parte teórica de la ciencia del conocimiento”.<sup>28</sup> “El poder absoluto que reclama la razón” afirma: “Debería haber un no-ego, ya que no hay forma en la que el no-ego sea reconciliado con el ego”<sup>29</sup>. Pero el no-ego existe y el ego solo puede existir solo con y a través de él. La subjetividad original es el modo de ser determinado que es, al mismo tiempo, un modo de determinar. Lo que determina

---

24 *Ibíd.*, pág. 41

25 *Ibíd.*, Bd.1, pág. 329.

26 *Ibíd.*, pág. 302

27 *Ibíd.*, pág. 339

28 *Ibíd.*, pág. 372

29 *Ibíd.*, pág. 339

este modo de determinar “permanece completamente irresoluble en teoría” — de modo que la teoría es conducida más allá de sí misma “hacia la parte práctica de la doctrina de la ciencia”.<sup>30</sup> La parte práctica de la ciencia concibe el “debería” como la ley del ego: el Ser del ego es el esfuerzo que en sí mismo constituye sus límites con el fin de superarlos. Así, la objetividad es concebida como resistencia. Solo por medio de la superación de tal resistencia puede el ego volverse un sujeto libre. Con la desaparición de toda resistencia, desaparecería también el eso, de modo que su esfuerzo solo puede ser una “aproximación” eterna. En la doctrina de la ciencia de Fichte, por primera vez desde Platón, la dialéctica es de nuevo concebida, como la exigencia de entender la inmediatez por medio de determinarla como mediación. Ser como ser puesto «posited»: la filosofía se convierte en la tarea de superar lo dado por medios conceptuales, reconociendo y resolviendo la negación que ella implica. La relación entre dialéctica y libertad es incluso más clara aquí que en Kant. En primera instancia, la dialéctica aparece como libertad de pensamiento: el filósofo “es capaz de abstraer i.e por medio de la libertad de pensamiento, él puede separar aquello que está unido en la experiencia ”.<sup>31</sup> Lo que es dado en la (inmediata) experiencia es la unión de los opuestos, la evolución que constituye (el movimiento de) la realidad. El entendimiento de este como proceso es necesario, fundamentado en la mismísima naturaleza de las cosas. Es el fundamento teórico de la actividad libre. Exige la separación de lo que se halla unido en la lógica (tradicional). Los principios de la lógica no puede ser tomados como inmediatamente dados; ellos mismos deben ser deducidos, mediados. Esto ocurre cuando ellos son aprehendidos como la estructura de la subjetividad, allí no puede haber otra explicación ulterior que esta. Así, Fichte muestra que el principio de identidad ( $A=A$ ) presupone y expresa la original unidad sintética de la conciencia, una unidad que (como conciencia de algo) implica su propia oposición y al mismo tiempo genera el surgimiento del principio de no-contradicción que también termina por superar (ver también IDENTIDAD;

---

30 *Ibíd.*, pág. 373

31 *Ibíd.*, Bd. 3, pág. 9.

CONTRADICCIÓN). Esto apunta a la lógica dialéctica como la “superación” de la lógica tradicional.

3. Hegel. — La dialéctica hegeliana no puede ser representada propiamente como una continuación o desarrollo ulterior de la kantiana o la fichteana. Es cierto que Hegel, la considera como su tarea para completar el trabajo comenzado por Kant y llevado a cabo por Fichte de justificar la lógica misma y la fundamentación de categorías. Con esto, los límites de la lógica tradicional han sido sobrepasados. A pesar de la continuidad en historia de las ideas, en la dialéctica hegeliana aparece un nuevo elemento cualitativo que ha de ser caracterizado provisionalmente como “el poder de lo negativo”. Es cierto que Fichte, en el concepto de función del no-ego, encuentra en la negación el ímpetu del proceso dialéctico. No obstante, Hegel reconoce por primera vez su realidad más allá de la esfera idealista trascendental. Con esto, la “unidad de opuestos” como la “original unidad sintética de la apercepción” (Kant) es removida del reino de la constitución trascendental. El concepto de subjetividad constitutiva ahora experimenta una transformación determinante: la subjetividad se convierte en substancia real. La lógica dialéctica se convierte en ontología. Esto significa que la dialéctica hegeliana no puede ser aislada del sistema; se estructura es la estructura del sistema como todo. Hegel mismo insiste en ello en el último capítulo de la *Ciencia de la lógica*: su método es “solo el movimiento del concepto mismo”, “el método peculiar de cada hecho individual”<sup>32</sup>.

Ya que es imposible, en tan corto espacio, presentar una idea adecuada del sistema hegeliano en su totalidad, nos concentraremos en los aspectos de la dialéctica hegeliana que son de decisiva significancia para Marx, siguiendo, en su mayor parte, las propias formulaciones de Hegel.

La fuerza motora de la dialéctica es la necesidad de que los pensamientos se hagan “fluidos” solo de este modo pueden ellos convertirse en “conceptos”

---

32 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Tl 2.

capaces de comprender la realidad.<sup>33</sup> Así, que los pensamientos se hagan fluidos y se eleven al nivel del concepto, del conocimiento científico, es una exigencia por la misma naturaleza de las cosas, i.e. para que el contenido sea comprendido como realidad. Pues la substancia de las cosas es “movimiento” y como tal no puede ser aprehendido por las categorías tradicionales del entendimiento, ya que las categorías fijan lo que en realidad está en movimiento y separan aquellas cosas que en realidad están unidas. Esta “purificación” y estabilización del pensamiento y sus contenidos, el principio de todos los axiomas de la lógica forma, pero especialmente del principio de no-contradicción, es el comienzo de todo conocimiento — pero nada más. Es el trabajo del *entendimiento*, que pone las distinciones y determinaciones unívocas, lo que en primero hace posible la comprensión de la realidad en el pensamiento. Así, el entendimiento es en sí mismo “negativo”, ya que niega la inmediatez de la experiencia sensible y lo pone en su lugar, como su verdad, un ordenamiento conceptual del objeto. Pero esta primera contradicción, esta primera ruptura con la experiencia inmediata con la que todo pensamiento y conocimiento comienzan, produce un orden abstracto en el que el entendimiento permanece siempre aprisionado sin importar que tanto se extienda y se profundice. El pensamiento mismo no está atado desde el comienzo hasta las normas establecidas (para las que no justificación real), «sino que» va más allá de las categorías del entendimiento: la negación de la primera negación. Este es el trabajo de la *razón* y su verdad. La razón “es negativa y dialéctica porque disuelve las determinaciones del entendimiento en la nada”.<sup>34</sup> En esta disolución, sin embargo, los conceptos del entendimiento no desaparecen, ellos se transforman en otros conceptos — que son solo otros conceptos de sí mismos— y estos por su cuenta son capaces de aprehender la realidad concretamente. Es de la mayor importancia, en cualquier representación abstracta de la dialéctica entender qué se quiere decir con lo concreto que aparece en el tercer nivel de este proceso. La negación dialéctica de lo abstracto nada tiene común con la

---

33 HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 2.

34 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. TI 1.

exigencia de concreción existencial e inmediatez no-conceptual. La razón es “igualmente positiva y por tanto ha producido lo que es primario y simple, pero como algo universal que en sí mismo concreto” y que comprende y determina lo particular.<sup>35</sup> Lo concreto que emerge como resultado de la negación dialéctica de lo inmediato, como determinado por el entendimiento, es lo universal, y efectivamente lo universal de lo “primario y simple”. Esto significa que el resultado es el concepto del objeto, o el objeto conceptual porque el modo en que ha llegado a ser determinado es el objeto de la realidad y verdad. No hay dos dialécticas, una del pensamiento y una de la realidad: desde el principio mismo de la dialéctica hegeliana las dos están unidas. El objeto (conceptual) es un “universal” en la medida en que su identidad y su objetividad consiste en la unidad de todas sus determinaciones individuales (que tomadas individualmente, son mutuamente excluyentes). El objeto es lo que es solo como la unidad de tan diversas determinaciones. Su identidad no es más que el proceso de esta unificación, en la que cualquier “ser otro” (pues cada carácter individual determinado implica “otro ser” y por tanto la negación) «es» mediado con el Ser (*Sein*). Sin embargo, de este modo el objeto se convierte en sujeto de su propio Ser. Los modos de ser del sujeto difieren en las diversas regiones del Ser; el proceso de unificación de los opuestos, la mediación de la otredad, es una ocurrencia pasiva en la materia, un ascenso gradual a la conciencia en la naturaleza orgánica, el dominio reflexivo de la existencia y el entendimiento en la historia humana. En la historia, el sujeto no es solo la substancia de la realidad en sí mismo sino también para sí mismo y por tanto es espíritu. El movimiento de la realidad es la transformación conceptual de lo dado, que es reconocido como negación y negatividad. Solo a través de este conocimiento y la actividad en la que es realizado, puede uno (que es aquí el objeto) convertirse en el sujeto libre de su existencia, pero este sujeto es sin lugar a dudas un “universal”: la subjetividad que se realiza a sí mismo a través de la totalidad de sus mediaciones que ocurriendo en teoría y actividad y constituyendo un todo

---

35 *Ibíd.*

histórico. Y este sujeto histórico, por tanto, arrastra a la naturaleza al círculo de sus mediaciones, así, entendida y transformada, la naturaleza se convierte en una manifestación del espíritu, se hace histórica.

La dialéctica hegeliana no puede ser entendida simplemente como un desarrollo de Kant a Hegel, un desarrollo en el que la objetividad es constituida primero por el sujeto cognoscente de Kant, luego por el sujeto trascendental ponedor «*positing*» de Fichte, y finalmente por el sujeto histórico de Hegel. Lo que es cualitativamente nuevo en la dialéctica hegeliana es la función de lo negativo. Incluso en la antigüedad clásica el concepto de lo negativo (como no ser μή ὄν) jugó un papel central en la dialéctica y retuvo su posición central en la teología negativa y la cosmología de la Edad Media. Fichte traza el concepto en la noción de subjetividad constitutiva. En Hegel se convierte en una determinación de la subjetividad, y de este modo, una determinación de la substancia misma. “Substancia viva” es “como sujeto, puro, simple negatividad y así la división de lo simple...”<sup>36</sup> El “ego” y el “poder de lo negativo” son dos aspectos de la misma cosa<sup>37</sup> y como tales son el fundamento de la libertad y no solo de la libertad trascendental. Esta conexión que es desarrollada en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica* está condensada en la cuestión decisiva en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*.

La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo

---

36 HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 1.

37 *Ibid.*, pág.35

conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.<sup>38</sup>

Si uno pudiese hablar de “evidencia básica” en la dialéctica hegeliana — lo que es, en estricto sentido, imposible — ya que la dialéctica hegeliana no admite punto de partida absoluto — sería la experiencia de la negatividad de los seres, lo que se vuelve positivo en superar y ser superado. Todo ser (*das Seiende*) es la negación de lo que (en verdad) es y puede ser y de este modo es algo otro que sí mismo, otredad. Así, el Ser mismo se convierte en contradicción. La existencia no es algo solamente determinado por algo que se opone a ella, lo que una cosa es no es algo extrínseco a ella sino la cosa misma: ella es en esta contradicción. Su existencia consiste en “soportar” la contradicción; su existencia es una unidad (unificante), la mediación de la otredad consigo misma — mientras ella misma no es más que esta mediación — los opuestos que superan. Y porque estos son, en sentido estricto, opuestos “internos”, constituyendo la estructura del ser real, no pueden ser superados por el ser determinado al que pertenecen sino que deben representar la “transición” de un ser determinado a otro, y así a su negación real. Eso prefigura el movimiento de la dialéctica hacia la totalidad.

Este es el resultado del objeto de pensamiento que, como contradicción en sí misma, se supera a sí misma y cesa en otra. Solo puede ser determinada concretamente si es vista en el contexto, del todo en el que ella existe, o más bien se desenvuelve y se sobrepasa a sí misma. Cualquier definición fija y

---

<sup>38</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994.

aislada resulta incompleta y por tanto falsa, ya que aísla el objeto de las posibilidades apropiadas a través de las que se realiza a sí mismo y entonces detiene el movimiento que es la ley de su ser. No hay ningún, ninguna condición, ningún movimiento del objeto o etapa de dicho movimiento que el destino haya sido determinado por el todo interior que sus contradicciones internas desencadena, destruyendo cada forma su identidad. El dinamismo catastrófico de la dialéctica la distingue de todo holismo o filosofía Gestalt, ella refleja la inconsciente destructividad de la naturaleza, la consciente destructividad de la historia, que por medio de la destrucción se manifiesta ella misma como razón. Lo que existe se destruye a sí mismo en el proceso de su evolución, pasando a otra nueva forma en la que los “límites” o negatividad de lo viejo son trascendidos: lo que es nuevo es entonces la liberación de lo viejo, un proceso de auto-liberación. Como liberación, la libertad (q.v.) es esencialmente negación; como proceso de liberación (subjetividad), el movimiento de la objetividad constituye “progreso”. Este se da en la medida en que el proceso se hace consciente y auto-consciente: la comprensión de la realidad y su necesidad. En esta comprensión lo universal se realiza: el proceso de la historia arrastra todas las diversas regiones del ser dentro de sí misma, haciendo de la naturaleza misma el material de la libertad, una manifestación del espíritu.

Sin embargo, al hispostasiar lo universal como una totalidad racional y auto-contenida, la dialéctica idealista se priva de su propio impulso auténtico y esta es la piedra angular de la interpretación idealista del movimiento dialéctico como un todo. Desde el principio, siguiendo a Kant, la dialéctica es el movimiento de la subjetividad como la constitución de objetividad, la unidad sintética original de opuestos. Una vez escapa de un contexto puramente trascendental, este dinamismo es reconocido como el proceso de la realidad misma en todas sus regiones. “Substancia” se convierte en su propio sujeto; su *Dasein* (ser ahí) concreto es la unificación y superación de opuestos, su identidad es la transición a su otro. En la unificación de lo múltiple —

representando sus determinaciones y condiciones como son dadas en cualquier momento — su identidad real emerge como el universal que se sostiene a sí mismo a través de toda negación. Pero este universal es concebido desde el principio como aquel del concepto, o más bien, como el proceso de concebir, pues solo en el concepto lo “múltiple” es representado por determinaciones opuestas unificadas en y le es otorgada a esta unidad un fundamento seguro. Lo que la “cosa misma” verdaderamente es, lo es en su concepto, mientras que el concepto es el universal o “el carácter determinado que se incluye a sí mismo como unidad, todas las diversas determinaciones de una cosa”.<sup>39</sup> Pero si el concepto es “esencia reconocida” de la cosa misma, no puede ser extrínseca a la cosa, un producto del “mero pensar”. En cambio, la cosa misma de tender hacia su concepto, ella misma debe ser un proceso de “comprender”. La materia es un obstáculo para lograr este objetivo, y en su dominio, la unificación de los opuestos permanece ennegrecida, pasiva e incompleta. Incluso en la historia, a pesar de todo progreso en la libertad, la materia (en naturaleza y sociedad) permanece siendo la barrera que nunca es sobrepasada. Ella aparece en su completa negatividad incluso en el estadio más racional de la historia: en las contradicciones de la sociedad burguesa<sup>40</sup> que en este punto son irresolubles en este nivel y solo pueden ser controlados por el poder coercitivo del Estado. El Estado (q.v.) es el universal que no puede ser realizado en el nivel de la sociedad burguesa, el sujeto libre — pero en esta forma no es aun el verdadero universal, ni tampoco representa la verdadera libertad, ya que todavía contiene los conflictos de la sociedad burguesa y es él mismo un Estado particular entre muchos. En las relaciones entre Estados reina “un *Maelstrom* de la contingencia externa y la particularidad interna de las pasiones, intereses privados y fines egoístas, habilidades y virtudes, vicios, fuerza y mal”<sup>41</sup> — un juego de fuerzas que expone “el todo ético mismo”, el Estado para el azar y el capricho. El Estado

39 HEGEL, G. W. F. *Werke*. Stuttgart, Frommann-Holzboog. Bd. Pág.3.

40 HEGEL. G. W. F. *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford, Oxford University Press, 2008. Edición en español: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

41 *Ibíd.*, pág. 315, (#340). Edición en español, *Ibíd.*, pág. 386 (#340).

mismo es solo un particular en la historia mundial, en el transcurso en el que todas las totalidades particulares (el reino oriental, el griego, el romano y el germánico) son sobrepasados en el proceso “racional” de evolución. Pero: ¿Quién es el sujeto libre de la historia mundial que une sus opuestos en la razón universal y que hace de la secuencia histórica de negaciones un patrón de progreso (q.v.) en la realización de la libertad? En la historia misma no encontramos nada que pueda calificar, aquí también la razón es ciega y lo universal no existe en las acciones libres de los individuos y las gentes. Así pues, la historia mundial es en sí misma solo una “manifestación” de un universal más elevado, la verdadera totalidad. Solo en aquella totalidad toda materia, como objeto, algo “arrojado” hacia el sujeto, puede él mismo ser sujeto, de modo que puede, y de hecho, permanece siendo el mismo en medio de toda otredad y toda negación. Y esta unidad libre del objeto y el sujeto (ver SUJETO, OBJETO) es pensamiento (puro) que contiene el objeto dentro de sí mismo como un objeto aprehendido y entendido, el objeto se encuentra en su realidad y su verdad. Tal pensamiento no puede pertenecer a un tema en particular: es el mundo como comprendido y como concepto, pero también como concebir, actividad, movimiento. En este sentido este «pensamiento» es el absoluto, la Deidad. Como conocimiento absoluto él es la “idea” que se “externaliza” a sí mismo libremente en la naturaleza y la historia, y que, de principio a fin, en este movimiento negativo, permanece sí mismo y retorna a sí mismo.

La verdadera realidad es vista como una idea absoluta, como el movimiento del conocimiento absoluto, y así, en el análisis final. La dialéctica hegeliana eventualmente prueba ser, precisamente aquello que al principio no parecía ser, un método. La idea absoluta “prueba subyacer en el hecho de que la determinabilidad no consiste en la forma de un contenido determinado sino en su forma pura y simple... la absolutamente universal idea”. Lo que debemos

considerar entonces no es ningún contenido dado como tal, sino su forma i.e. el método”.<sup>42</sup>

### I. III. El sentido y la importancia de la dialéctica en Marx

No deberíamos considerar el que Hegel haga del absoluto Pensar —el absoluto como método— como el punto inicial o la base de su dialéctica. Esto es más un resultado, el cumplimiento de la exigencia del sujeto libre, la unidad de lo universal y lo particular que permanece incumplida en el mundo material e incluso en el reino del espíritu objetivo (sociedad y el Estado). En la medida en que cada ser y cada nivel en el desenvolvimiento y la superación de los opuestos, encuentra su lugar y función en la dialéctica hegeliana solo dentro el contexto último de una totalidad cerrada, puede la dialéctica, de hecho, ser considerada como la completa transfiguración del *status quo*, del modo en que la caracteriza Marx en el epílogo a la segunda edición del *Capital*. Y, en la medida en que, ella organice todas las negaciones superadoras en un orden coherente de progreso, en la que la síntesis siempre representa el “nivel superior”, ella revela la dimensión optimista que es la bendición de toda negatividad. El momento acrítico, abstracto de la dialéctica hegeliana no ha de ser encontrado en su forma tríadica—tesis, antítesis, síntesis: Hegel mismo caracteriza la triplicidad como “el modo externo de conocer, bastante superficial”<sup>43</sup> — pero en el orden de las contradicciones como la necesaria armonía del todo. Sin embargo, la negatividad y la crítica radical reinan en cada nivel particular del proceso. Este es el modo en el que Marx entiende la dialéctica hegeliana:

En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia «el reconocimiento» de

---

42 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. TI 2.

43 *Ibíd.*, pág. 498.

su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.<sup>44</sup>

Esto es decir que su carácter crítico y revolucionario no es simplemente una propiedad de la dialéctica entre muchas sino que pertenece a su núcleo idealista. Una vez el concepto sea entendido como “la Naturaleza o Esencia” de las cosas<sup>45</sup> la inmediatez de cualquier cosa, su forma dada que es en el momento, es negada, y esta negación no es una orden de la metafísica, ocurre en el concepto de la cosa en sí misma, en la realidad entendida. “El pensamiento le roba el poder a lo positivo.”<sup>46</sup> Incluso el pensamiento dialéctico sigue siendo pensamiento, y con todo, tiene una función revolucionaria: en su mismísima abstracción, a través de la cual comprende y por tanto trasciende el poder de lo positivo, gana su camino a un nuevo concepto de lo concreto.

En el pasaje más conocido en el que Marx comenta su relación con la dialéctica hegeliana, él enfatiza en su diferencia más que en su similitud esencial con su propia visión:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.<sup>47</sup>

---

44 MARX, K. *El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975, Libro I. Vol. I., pág 20.

45 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. TI 1.

46 HEGEL, G. W. F. *Werke*. Stuttgart, Frommann-Holzboog. Bd. 8, pág. 71.

47 MARX, K. *El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975, Libro I. Vol. I.

Marx continuamente hace hincapié en la concepción invertida de Hegel de la relación entre apariencia y realidad, entre la mediación entre lo material y lo ideal (e.g. en la “*Crítica a la Filosofía del derecho y del Estado de Hegel*”. En los escritos de Marx *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Garden City. N.Y. 1967, p. 154f & 159f). De esto se trata del contraste entre materialismo histórico y el idealismo absoluto, pero no altera el hecho de que Marx derive de Hegel todo lo que es esencial para su visión de la dialéctica. Marx mismo ve la esencia de la dialéctica en la “negatividad como el principio motor y generador.”<sup>48</sup> En la base de presupuesto materialista, él concibe dicha negatividad como la externalización objetivación del hombre y como la superación de esta condición, i.e. como el proceso de trabajo (q.v.) El “aspecto positivo” de la dialéctica hegeliana es “la visión enajenada de la objetivación real del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva mediante la aniquilación de la determinación enajenada del mundo objetivo”.<sup>49</sup>

Hegel entiende el extrañamiento, respecto de si mismo, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a si mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como acto autogenerador del hombre.<sup>50</sup>

Una vez Feuerbach —“el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica”<sup>51</sup> —había puesto al hombre real en lugar del concepto auto-móvil «self-moving». La “diferencia entre el ser y el pensamiento, entre la conciencia y la vida” (ver SER Y CONCIENCIA) nuevamente se hizo “dolorosamente” obvia (Familia sagrada, p.73). La negatividad como el principio motor y el desenvolvimiento de los opuestos en su resolución en el reino de lo

---

48 MARX, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza editorial, 2003.

49 *Ibíd.*, págs. 245-246.

50 *Ibíd.*, págs. 246-247.

51 *Ibíd.*, pág. 224.

finito, ya no eran, verdaderos momentos del pensamiento de la conciencia sino «momentos» de la historia humana real (ver ALIENACIÓN). En su estructura fundamental, el materialismo marxista es al mismo tiempo histórico y dialéctico, como la dialéctica marxista es a la vez materialista e histórica. El todo que el dialéctico en sí mismo ahora se convierte en sociedad (q.v.), i.e. la sociedad particular que está dada en cualquier momento en su evolución histórica. Así, Marx analiza el capitalismo (q.v.) como el sistema que descendía del feudalismo (q.v.) en el que la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción inhibiendo su empleo completo, permean el todo social en todas sus esferas y termina por provocar su negación; una negación que libera las fuerzas asfixiadas bajo el viejo sistema. Y realiza nuevas formas de orden social en la división del trabajo y propiedad ya prefiguradas en el viejo sistema, de este modo, presentando una “negación determinada” y la superación del *status quo* en la base de su propio dinamismo interno.

La fuerza motora y soportadora del capitalismo es la ley del crecimiento y se convierte en la ley de su regresión y su caída. La realización del capitalismo es la negación; su libertad es supresión. Así en el contrato de trabajo justo el intercambio de bienes equivalente es ya explotación (q.v.); la libre competencia es el camino a la concentración monopolística; el alza de la productividad necesariamente lleva a la destrucción y la dilapidación de las fuerzas productivas. En este dinamismo se alcanzan nuevas armas de organización social de las fuerzas productivas que ya no pueden ser contenidas dentro de la estructura de propiedad privada y control privado.

La génesis de nuevas formas de ser social en la resolución de los opuestos plantea ahora un problema crucial para una dialéctica materialista: ¿Representa el proceso dialéctico mismo “progreso”, i.e. en el sentido de una organización más racional de las fuerzas productivas y al permitir formas más logradas de libertad humana? ¿Adopta la dialéctica marxista implícita o

explícitamente el patrón hegeliano —solo que poniéndolo en cimientos materialistas— de acuerdo con el cual, las series de “reinos” históricos, en su secuencia necesaria, representan el progreso (q.v.) en la auto-conciencia y en la realización de la libertad? ¿También reconoce la dialéctica materialista la razón en la historia? No hay respuestas simples para tales preguntas. Está claro que el desarrollo histórico que aparece en las obras de Marx funciona a manera del desarrollo de las fuerzas productivas y como un avance en la libertad que supera periodos previos de regresión. Es también cierto que esta perspectiva eclipsa referencias en conflicto respecto de la posibilidad real de deterioro y aniquilación. Pero, por otro lado, Marx protesta en contra de convertir su “esbozo histórico de la génesis del capitalismo en la Europa occidental” en “una teoría histórico-filosófica del camino general que todo pueblo está destinado a recorrer, cualesquiera sean las circunstancias históricas en las que se encuentren, con el fin de que últimamente arriben a la forma económica que asegure, tanto la más grande expansión de las fuerzas productivas de trabajo social, como el más completo desarrollo del hombre.”<sup>52</sup>

Una ambigüedad similar rodea el concepto de necesidad dialéctica. Marx claramente suscribe el carácter de necesario a la “acción de las propias leyes inmanentes de la producción capitalista”: “La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural.”<sup>53</sup> El concepto de dialéctica inmanente sí implica, de hecho, un desenvolvimiento y superación de los opuestos, de otro modo no sería un concepto dialéctico. Y con todo, esta necesidad puede ocurrir solo a través de la actividad social en la que la conciencia de cada hombre que actúa (o sobre quién se ejerce acción), en sí misma constituye un elemento necesario en la resolución final. Sin embargo, la conciencia, la reflexión, y la voluntad de la negación arraigada en la reflexión son todas una cuestión de la libertad. En la dialéctica marxiana, pensamiento y

---

52 MARX, K., & ENGELS, F. *Marx, Engels, Selected Correspondence*. Moscow, Progress Publishers. Letter to the editorial board of *Otechestvennye zapiski*, Nov. 1877.

53 MARX, K. *El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975, Libro I. Vol. III.

subjetividad permanecen siendo un factor decisivo en el proceso dialéctico: la función de la conciencia de clase lo atestigua (ver CLASE, LUCHA DE CLASES). Es cierto que esta subjetividad ya no es aquella de la idea absoluta, del pensar puro, sino una «subjetividad» de clases sociales, esta solo juega el papel de la conciencia en el proceso de la historia, toda la más decisiva. En la misma medida en que este “proceso” es abierto i.e. no puede ser capturado en un sistema filosófico, también está determinado por el desarrollo de una conciencia de la posibilidad de la libertad (liberación) o de la esclavitud. Libertad y necesidad aparecen aquí en una tensión irresoluta. La unidad de sujeto y objeto nunca es finalmente realizada: la confrontación con la naturaleza (y con la sociedad alienada es su similitud con la naturaleza) sigue «siendo» un reino de la necesidad, de objetividad que no puede ser resuelto o redimido en la subjetividad. La concepción marxiana no permite una dialéctica de la naturaleza, en la que la materia se realizaría a sí misma como sujeto (ver MATERIALISMO DIALÉCTICO).

La dialéctica marxiana implica una tensión irresoluta entre libertad y necesidad, sujeto y objeto, que la priva de la reconciliación última y de la justificación característica de la dialéctica hegeliana. Carece del carácter afirmativo que encontramos en la dialéctica hegeliana como un todo. En este sentido, la dialéctica marxiana es esencialmente revolucionaria. Entiende el poder coercitivo que el hombre ha ejercido a través de la historia entre sí y sobre la naturaleza. Ella no justifica esto, ni provee un consuelo en la forma de una abolición no-violenta de la violencia. Las contradicciones internas de un orden social dado se desdoblán bajo el dominio del poder establecido; las fuerzas productivas —materiales e intelectuales— atrapadas en estas contradicciones, son liberadas para proveer una transición a una forma histórica “superior” del ser social en un conflicto consciente con los poderes existentes y con los intereses e instituciones por ellos determinados. El resultado depende de las condiciones de posibilidad del conflicto y de la conciencia que emerge de él. Para este fin, es

necesario que aquellos en posesión de esta conciencia reconozcan su servidumbre y las causas de ella, que quieran su propia liberación y que entiendan como ocasionarla. Marx incluye el desarrollo de una conciencia de clase revolucionaria y el conflicto del proletariado en la dialéctica del capitalismo: el capitalismo necesariamente produce y reproduce la clase trabajadora como proletariado (q.v.). Su existencia es la contradicción real en la realidad de dicha sociedad que proclama la propiedad privada y la libertad del individuo como su ley. El proletariado no está comprendido en esta ley, o más bien, para la clase trabajadora la ley del capitalismo es la ley de la pobreza y la imposibilidad de una existencia genuinamente humana. Así, el proletariado es la absoluta negación en una sociedad capitalista: su interés existencial es incompatible con el *status quo* y solo puede ser realizado en su disolución. Sin embargo, el proletariado es el agente histórico de la liberación solo en cuanto es la negación del orden existente. Si su existencia ya no representa una contradicción real, entonces se convierte en otra fuerza contribuyente al orden establecido y su interés estriba en la preservación de ese orden. La necesidad del socialismo mismo depende de la condición social del proletariado y su desarrollo de conciencia de clase.

En la carta de noviembre de 1877 citada anteriormente, Marx nos recuerda la similitud entre los procesos, ambos en la Roma antigua y con el ascenso del capitalismo, separaron a los campesinos de sus medios de producción y los condujeron a la formación de grandes propiedades y concentraciones de capital. Pero este desarrollo análogo tuvo consecuencias muy diferentes en los dos casos: en Roma, los plebeyos fueron reducidos no al estatus de asalariados sino a una “turba de desocupados”; y en vez de un modo capitalista de producción allí se erigió una «modo de producción» basado en la esclavitud. Hasta que el hombre ha dominado la naturaleza, la sociedad misma es solo una expresión de la naturaleza, que determina las posibilidades de este desarrollo. No hay un patrón racional que ha de ser encontrado aquí. La

dialéctica materialista se ve a sí misma contra el horizonte abierto de la historia que entiende. Con ello paga tributo a la libertad humana, que es su mayor preocupación.