

La lógica mítica en la concepción dialéctica de la Historia

Introducción

Para el pensamiento marxista, la historia, lejos de ser una sucesión arbitraria de acontecimientos, posee una lógica interna; Marx formuló un principio que ha muestra-

do su validez en el transcurso del desarrollo de las ciencias sociales: la historia se mueve a través de estructuras, las cuales es posible reconstruir en el terreno de la cognición. Marx creyó encontrar este principio motor en la dialéctica. Sin embargo, nunca se ocupó de manera sistemática de este concepto, como tampoco se preocupó de constatar si efectivamente se trata de una ley general de la historia. Ante esta falta de definición formal, quien trate de exponer la dialéctica marxista tiene dificultades al remitirse al mismo Marx.

En general, el principio original de toda dialéctica es el principio de la oposición, de la contradicción. Se trata de una contradicción total en la que la tesis y la antítesis son como polo y contrapolo, una mediación directa entre ambos no es posible. La síntesis no es ninguna mediación, sino una superación, algo cualitati-

El pensamiento de Marx es testimonio de una transición histórica en la lógica que se aplica para entender los fenómenos sociales, de una lógica primaria, absolutista y recurrente al origen, a una lógica relacional-procesual, propia de las ciencias.

En su "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", Marx coloca el fundamento para entender la historia del hombre como una prolongación de la historia natural, librándola de cualquier espíritu trascendente semejante en su actividad a la acción humana.

Sin embargo, la concepción dialéctica de la historia, tanto la de Hegel como la de Marx, se fundamenta en la lógica primaria, cuyo esquematismo es la estructura de acción. A pesar de esto, la categoría de contradicción, tal como la desarrolla Marx, ya no se sustenta en estas estructuras cognoscitivas. La contradicción marxista connota la relación de tendencias opuestas en la economía; partes de la estructura caen en conflicto por su propia dinámica.

Otra diferencia con respecto a Hegel es también fundamental: El concepto de contradicción sirve para explicar fenómenos que se pueden constatar empíricamente.

* Jefa del Departamento de Estudios Europeos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. U de G.



vamente diferente. Si la antítesis es la negación de la tesis, la síntesis es la negación de esta negación.

Como es conocido, la introducción de la dialéctica en la teoría marxista fue una consecuencia del encuentro con Hegel. Marx insistía en afirmar su procedencia, pero también su diferencia: “Mi método dialéctico es, en su fundamento, no sólo diferente al método hegeliano, sino su opuesto directo” (MEW, XXIII:27). En Hegel, “la dialéctica está de cabeza; hay que voltearla para descubrir el núcleo racional en la cáscara mística” (MEW, XXIII:25).

Pero, como ya lo han señalado los mismos intérpretes marxistas, lo formal en la dialéctica de Marx no difiere de lo formal en la dialéctica hegeliana. En ninguna parte de su obra Marx se confrontó con la concepción de su maestro. Especialmente relevante es la falta de interés de Marx por explicar la génesis de la dialéctica. ¿Cómo se gesta la relación dialéctica? ¿Se trata de una ley de la naturaleza que de alguna manera logra su continuidad en las formaciones humanas? ¿Cómo puede ser esto posible? y ¿cómo determina estas contradicciones la dinámica de la historia?. La respuesta a estas preguntas sería lo que al final de cuentas vendría a confirmar si la dialéctica es la estructura responsable de la dinámica de la historia, pero Marx no se preocupó de ella.

Sin confrontarse con lo formal de la dialéctica hegeliana y sin desarrollar una reflexión que viniera a dejar claro el origen y el desarrollo de la dialéctica, el concepto marxista mantuvo un carácter religioso, pues Hegel no desarrolló su método dialéctico a partir de una idea abstracta, sino que éste era en esencia un intento por exponer la relación religiosa viva entre dios y la historia humana. Pero la dialéctica, señala Arnold Künzli, no sólo tiene una tradición bíblica gracias a Hegel; una gran cantidad de fenómenos religiosos muestran una forma dialéctica, pues en ella se puede infiltrar muy bien la causalidad mágica (1966: 656). Künzli advierte que “desde el punto de vista estrictamente epistemológico no se pue-

de explicar cómo, desde una tesis, se pueda desarrollar una antítesis y ambas sean suprimidas en una síntesis; esta idea se sustenta en la creencia o en la experiencia de que, en el proceso dialéctico, fuerzas trascendentes o de menos irracionales están activas”. En este contexto, son relevantes para las ciencias sociales las siguientes preguntas: ¿Es el método marxista dialéctico un procedimiento científico? ¿Cuál es la lógica en la que se sustenta? Y sobre todo, ¿de dónde surge el pensamiento dialéctico?, es decir, ¿cuál es su génesis? Se podría objetar que resulta obsoleto ocuparse de una categoría que actualmente apenas tiene aplicación en las ciencias sociales, pero la objeción no puede sostenerse. Sin la crítica a la lógica primaria en la que se sustenta el pensamiento dialéctico, la tradición que afirma derivarse del pensamiento de Marx, como fue el caso de la Escuela de Franckfort y actualmente la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas continúa albergando la aporía que resulta de aplicar un esquematismo de interpretación fundamentado en una lógica ajena a cualquier ciencia.

La dialéctica de Hegel

El concepto de “dialéctica” fue originalmente desarrollado por Hegel y no puede ser separado de su concepción filosófica de la historia. “El principio del desarrollo, afirma Hegel, contiene “das Weitere”, “lo que sigue”, que permite a una determinación interior, una condición existente, conducirse a la existencia. Esta determinación formal es esencialmente el espíritu, el cual ha hecho de la historia del mundo el escenario, la propiedad y el campo de su realización” (XII:75). Y en otro lugar: “La historia del mundo, sabemos, es la exposición del espíritu en el tiempo...” (XII:96). Y si el espíritu es el punto de partida de la historia, debe ser al mismo tiempo su otro, si no permanecería en eterna inmanencia: “Esto es precisamente la libertad; pues cuando soy dependiente, me re-

laciono con un otro, que no soy yo; yo no puedo ser sin un exterior, soy libre cuando estoy conmigo mismo. Este estar consigo mismo del espíritu es la autoconciencia, la conciencia de sí mismo”(XII:30). De ahí que la determinación de la esencia deba incluir la orientación hacia afuera. “La esencia del espíritu -dice Hegel- es la libertad”.

El espíritu, conforme a su esencia, tiende a la aparición, a la exteriorización, a la realización porque, de otro modo, la autoconciencia del espíritu no puede pasar de ser la conciencia en sí a la conciencia para sí. Entre el “en sí” y el “para sí” se encuentra toda la historia del mundo. La dinámica a través de la cual el espíritu se realiza en la historia del mundo es la dialéctica. En su Enciclopedia, Hegel explica el movimiento dialéctico inicial, el principio original; se trata de una contradicción entre el ser y la nada, superada por el devenir que conduce a la existencia:

“El ser es el concepto sólo en sí; las determinaciones del mismo son “lo que está siendo”, en su diferencia con otros, en oposición a otros, y sus siguientes determinaciones (la forma de lo dialéctico) es el paso a un otro. Esta siguiente determinación es un “poner afuera” y con ello desarrollo del concepto en sí mismo y al mismo tiempo el meterse en sí del ser, un profundizar del mismo en sí mismo. La explicación del concepto en la esfera del ser es igualmente la totalidad del ser, cuando con ello la inmediatez del ser o las formas del ser como tales son superadas...”

La verdadera relación es por el contrario ésta: el ser como tal no es fijo y definitivo, sino más bien como dialéctico se convierte en su contrario, el cual igualmente tomado en forma directa es la nada.

La verdad del ser así como de la nada es de allí la unidad de ambos, la unidad es el devenir (das Werden).

El ser en el devenir unido en uno con la nada, de tal manera que la nada unido en uno con el ser están solamente en vías de disolverse; el devenir coincide por su contradicción en

la unidad, en la que ambos son superados; su resultado es por consiguiente la existencia”(VIII:181).

Con respecto a la historia del mundo, Hegel la hace iniciar igualmente de la contradicción fundamental del espíritu:

“El espíritu es siempre idea; pero primero es solamente sólo el concepto de la idea o la idea en su determinación, en la forma más abstracta de la realidad, es decir, en la forma del ser. En el inicio tenemos solamente la determinación del espíritu, muy general, poco desarrollada; no lo especial del mismo; esto lo tenemos hasta que pasamos del uno al otro, pues lo especial contiene lo uno y lo otro; este paso no lo hemos dado al inicio. La realidad del espíritu es por lo tanto primero una muy general, nada especial; el desarrollo de esta realidad es completada por toda la filosofía del espíritu. Pero, la realidad más abstracta, inmediata, es la naturaleza, la falta de espiritualidad... La primera realidad del concepto del espíritu - ya que es abstracta, inmediata, perteneciente a la naturaleza- debe por consiguiente considerarse como la más inapropiada del espíritu; la realidad verídica debe ser definida como la totalidad de los momentos desarrollados del concepto, el cual permanece siendo el alma, la unidad de los momentos...”

Primeramente él es solamente espíritu en sí; el llegar a ser para sí es lo que constituye su realización. Llegará a ser para sí solamente si se particulariza, si se determina o se hace a sí mismo su condición, si hace el otro de sí mismo, primeramente se relaciona con este otro como su inmediatez y se supera como otro. En la medida en que el espíritu en la relación consigo está como otro, es solamente el espíritu subjetivo, el espíritu proveniente de la naturaleza y primero sólo espíritu de la naturaleza. Toda la actividad del espíritu subjetivo tiene la intención de comprenderse como él mismo, de comprobarse como idealidad de su realidad inmediata. Si ha llegado a ser para sí, ya no es más un espíritu subjetivo, sino un espíritu objetivo. Mientras que el espíritu subjetivo, debido a su relación con otro, todavía no es libre o, dicho de otro modo, es

libre en sí, aparece en el espíritu objetivo la libertad, el conocimiento del espíritu de sí mismo como libre para la existencia. El espíritu objetivo es persona y como tal tiene en propiedad una realidad de su libertad; pues en la propiedad, la cosa pasa a ser lo que es, es decir, como algo dependiente y que ha sido puesto, como tal, lo que esencialmente sólo significa ser la realidad de la voluntad libre de una persona y por ello intocable para otra persona.

Aquí vemos un subjetivo que se sabe libre y simultáneamente una realidad exterior de aquella libertad en propiedad, incompleta y formal, la terminación de la realización del concepto del espíritu objetivo se alcanzará en el estado en el cual el espíritu desarrolla su libertad en un mundo puesto por él hacia un mundo moral... Esto sucede en el tercer periodo del espíritu en el estado del espíritu absoluto...” (X:32).

Ya que la historia es una exteriorización del espíritu, en él se encuentra desde un inicio depositado lo que de aquí saldrá, lo que de aquí habrá de desarrollarse: “Después de esta determinación abstracta se puede decir de la historia del mundo que es la representación del espíritu, así como él elabora el conocimiento de aquello que él es en sí; y así como la semilla ya lleva en sí toda la naturaleza del árbol, el gusto, la forma del fruto, así también las primeras huellas del espíritu contienen virtualmente toda la historia”(XII:31).

La historia del mundo sólo conoce una contradicción fundamental que asegura la identidad del espíritu como origen y al mismo tiempo lo hace dinámico, lo empuja a un desarrollo. Éste es una evolución a través de la exteriorización. El espíritu es así el sujeto de la historia, siempre manteniéndose idéntico:

“La substancia del espíritu es la libertad, es decir, el no ser dependiente de un otro, el referirse a sí mismo. El espíritu es el que es para sí, el concepto realizado que tiene su objeto en sí mismo. En esta unidad del con-

cepto y de la objetividad que existe en él radica al mismo tiempo su verdad y su libertad. La verdad hace libre al espíritu, como ya dijo Cristo; la libertad lo hace verdadero. La libertad del espíritu no es meramente un afuera del otro, sino una independencia lograda en el otro de otro, - no proviene de la huida del otro, sino de la superación del otro hacia la realidad. El espíritu puede poner en sí mismo partiendo de su generalidad, abstracta y siendo para él, saliendo de su simple relación consigo mismo, una determinada diferencia real, un otro, diferente del simple yo, por consiguiente un negativo; y esta relación con el otro no solamente le es posible al espíritu, sino necesaria, porque a través del otro y por la superación del mismo llega a conservar aquello y de hecho a ser aquello que conforme a su concepto debe ser, es decir, la idealidad de lo exterior, la idea que retorna así de su ser otro o, dicho más abstractamente, la generalidad que se diferencia a sí misma y en su diferencia es para ella y consigo misma. El otro, lo negativo, la contradicción, la bifurcación pertenece a la naturaleza del espíritu... Incluso en ésta su mayor bifurcación, en este arrancarse de la raíz su naturaleza moral que le es en sí, en esta completa contradicción consigo mismo, el espíritu permanece idéntico consigo mismo y por ello libre" (X:26).

Cada época de la historia llena la contradicción original de un contenido nuevo y con ello hace avanzar al espíritu:

"La historia del mundo representa ... el desarrollo de la conciencia del espíritu de la libertad y de la realización resultante de tal conciencia. El desarrollo lleva consigo una serie de periodos, es una serie de determinaciones continuas de la libertad, las cuales resultan del concepto de la cosa. La naturaleza lógica del concepto y más bien la naturaleza dialéctica; el hecho que él mismo se determina, se afirma, se pone a sí mismo en determinaciones, las supera de nuevo y a través de estas determinaciones logra al mismo tiempo una determinación afirmativa, más rica y concreta, esta necesidad y la serie necesaria de determinaciones del concepto puramente abstractas se reconocen en la lógica. Aquí solamente podemos reconocer que cada periodo tiene un principio particular, diferente a los otros." (XII:86-87).

Lo que se encuentra en el inicio se desarrolla de una manera constante a través de la historia. Esta forma de movimiento es para Hegel el sistema. La contradicción fundamental dota a la historia de una meta, la organiza como teleología.

“De esta manera, el desarrollo no es el inofensivo y tranquilo desprendimiento como el de la vida orgánica, sino el fuerte trabajo involuntario contra sí mismo, y además éste no es meramente lo formal del desarrollarse, sino el cumplimiento de una meta con determinados contenidos. Esta meta la pudimos constatar desde un inicio; es el espíritu conforme a su esencia, al concepto de libertad. Éste es el objeto fundamental y por ello el principio rector del desarrollo, aquello a través del cual éste adquiere su sentido y su significado...” (XII:76).

Si se quiere explicar por qué Hegel interpreta de esta manera el origen y desarrollo de la historia del mundo, hay que recurrir a la lógica, a la estructura cognoscitiva que aquí encuentra aplicación. Al observar con detenimiento los esquemas del pensamiento hegeliano no es difícil reconocer en ellos la lógica de la acción. Esta estructura, como ya hemos explicado en otra parte, es construida en todas las épocas por todo miembro de la especie humana en las primeras etapas de su biografía para poder interactuar con su medio social (Ibarra 1995:40). Con la persona encargada del cuidado, todo sujeto aprende a coordinar la motricidad y al mismo tiempo a construir esquemas mentales que le permiten construir e interpretar el mundo. Ya que el aumento en la competencia de las acciones y la construcción del mundo son partes de un mismo proceso, el esquema mental de construcción del mundo asume los rasgos estructurales de la acción. A esta estructura la denominamos la lógica de la acción. Hasta la irrupción de la modernidad, esta lógica encontró aplicación en las religiones y en la filosofía.

La rigidez con que Hegel aplica la lógica de la acción para

explicar la dinámica del desarrollo del mundo y su esfuerzo por tematizar a la lógica misma produjeron un efecto que explica lo característico de su filosofía: la reflexividad de la lógica origina que la estructura de la acción se manifieste con extraordinaria claridad; por ello, la filosofía de Hegel no sólo en su estructura asume los rasgos del esquematismo de la acción, también su semántica permanece estrechamente vinculada a ésta. Un mundo interpretado a través de la lógica de la acción es un mundo que converge en una fuerza subjetiva. Esta fuerza puede asumir la forma de sujeto. En esta fuerza subjetiva, el mundo, como totalidad, ha tenido su inicio y de ella continúa siendo dependiente. Hasta la irrupción de la modernidad, el mundo era un mundo organizado por un poder subjetivo, cuyas acciones tienen un sentido similar al de las acciones humanas. En las grandes religiones, el mundo era y es considerado como la obra de un dios creador. Para Hegel, el mundo y su historia tienen su origen, como hemos visto, igualmente en un espíritu absoluto, en sus determinaciones. La realidad resulta del trabajo ideacional de un espíritu que tiende hacia afuera, que busca su realización. Y ya que el mundo es un mundo histórico, el absoluto en su sistema filosófico es un absoluto historizado. En estas concepciones, el esquema de la acción es reconocible: Así como en la acción todo lo que aparece en el mundo fenoménico tiene su origen en la subjetividad inmaterial, así también el mundo interpretado a través de esta lógica tiene su inicio en un poder subjetivo que se encuentra detrás de él. Cuando se trata de explicar la existencia de las cosas y los fenómenos particulares, Hegel - conforme al esquematismo de la acción- las hace surgir igualmente de la reflexión del espíritu, de su "determinación". Bajo esta perspectiva resulta claro por qué Hegel afirma: "En el inicio tenemos solamente la determinación del espíritu, muy general, poco desarrollada; no lo especial del mismo; esto lo tenemos hasta que pasamos del uno al otro".



Pero Hegel piensa con profundidad en el momento del inicio; la pregunta ¿cómo del espíritu resulta el mundo? ocupa un lugar preponderante en sus reflexiones. En busca de una respuesta, Hegel concibe el movimiento dialéctico, la contradicción fundamental. La realidad verídica, la existencia, resulta de la superación de dicha contradicción. En esta idea encuentra aplicación de nuevo la lógica de la acción. En el esquema de esta lógica existe una contradicción en las fuerzas del inicio. Se trata de un momento decisivo que separa el movimiento de la inmovilidad. Anterior a este momento existe una situación de tranquilidad, previa al pensamiento, un estado sin movimiento, sin idea, sin acción. Con la idea se inicia el movimiento. En el origen residen entonces dos momentos contradictorios: el reposo y el movimiento. Para que la acción pueda efectuarse, el movimiento necesita imponerse sobre el poder del inicio.

Cuando la lógica del comportamiento encuentra aplicación en la filosofía, los dos momentos del inicio son concebidos en forma sustancial en un absoluto originario. En un inicio existe realmente una frontera entre dos formas sustanciales del ser: un ser eterno, inmodificable y sosegado y un ser que surge precisamente de éste. Entre ambos existe una profunda contradicción. Hegel, dando expresión a la lógica, afirma que se trata de “un duro trabajo del espíritu contra sí mismo”. En su sistema filosófico, esta contradicción se manifiesta en el nivel semántico como la relación contradictoria del ser y la nada, del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, de la naturalidad del espíritu y su libertad. En este contexto es especialmente de interés el concepto hegeliano de libertad; en él se expresa con claridad el momento estructural de la acción en que una fuerza se opone a la pasividad, a la tranquilidad, al poder sosegado del inicio y se conduce “hacia afuera”. Hegel hace iniciar la historia del mundo en el momento en el que “el espíritu libre para la existencia” se opone al “espíritu natural”. A esta relación “dialéctica” original viene a agregarse otra relación.

En la acción, el movimiento es una superación del nivel meramente subjetivo de la idea. Al surgir de la idea, el evento mantiene una identidad parcial con ella, pero simultáneamente también “contradice” la dimensión abstracta del pensamiento. Además, la acción se impone a la duda, en el plano ideacional, sobre su pertinencia. El evento es la destrucción del momento estructural intrínseco a toda acción en que se cuestiona la posibilidad de su ejercicio. La acción es, así, “la negación de la negación”. Si tenemos presente este momento estructural de la lógica de la acción, se puede entender por qué Hegel afirma lo que expusimos más arriba: “El ser en el devenir unido en uno con la nada, de tal manera que la nada unido en uno con el ser, están solamente en vías de desarrollarse; el devenir coincide por su contradicción en la unidad, en la que ambos son superados; su resultado es por lo consiguiente la existencia”.

Pero el sistema hegeliano sigue la lógica de la acción en otro de sus rasgos. Al aplicar la lógica de la acción a la interpretación de la historia del mundo, la historia es, como hemos visto, la realización de una fuerza subjetiva. Al asumir esta estructura, la historia del mundo retoma el momento estructural de la intención. Desde un inicio, el desarrollo apunta a cumplir una meta. “La meta final (de la historia del mundo) es lo que dios quiere con el mundo...” afirma Hegel (XII:33). Pero, en otro lugar, Hegel la supone como el reencuentro del espíritu consigo mismo, la conciencia para sí.

Esta “circularidad” de la historia, de un desarrollo que parte de la conciencia en sí, para llegar a la conciencia para sí, tiene su fundamento en la lógica de la acción. La estructura de la acción es en principio lineal: se parte de la idea y su desarrollo se dirige a alcanzar la meta. Sin embargo, al cumplir su objetivo a través de la acción, la subjetividad vuelve a su estado inicial. La conciencia se reencuentra consigo misma. El espíritu absoluto de Hegel es definido como la identidad que eternamente regresa o ha regresado en sí misma



(X:366). Pero a diferencia de la conciencia inicial, el espíritu, que en Hegel es concebido de manera sustancial en los fenómenos del mundo, regresa a su punto inicial; por ello la realización del espíritu es igualmente la conciencia para sí. Pero esto no es todo.

Ya que la filosofía de Hegel se fundamenta en la estructura de la acción, asume de ésta, como vimos, el momento de la intención, tal como éste aparece en el esquematismo del comportamiento, como origen y como meta. La conciencia para sí es la conciencia que adquiere ésta de ser la idealidad de la realidad exterior, de toda la realidad exterior, espacial y temporalmente, y si esta conciencia sólo se adquiere en la realización, la conciencia para sí es un proceso que origina y acompaña al proceso histórico, pero se obtiene en plenitud hasta el final de los tiempos. Asegurarse de ser la idealidad de toda realidad exterior es para Hegel el objetivo del espíritu del mundo y, por lo tanto, la meta misma de la historia:

“... en su voluntad conocedora (del espíritu absoluto) se ha regresado toda concreción y mundo. Es absolutamente libre, pues sabe de su libertad y es exactamente este saber de su libertad es su substancia y objetivo y su único contenido” (III:442).

Como se puede advertir, la dialéctica hegeliana se fundamenta en la lógica de la acción, en la que también se sustentan los mitos y las religiones. Hegel está lejos de romper con los esquematismos de interpretación que tuvieron aplicación en las visiones del mundo. Después de lo que aquí hemos explicado cabe preguntarse qué tan exitosa es la pretensión de Marx de aplicar la dialéctica en el análisis de la historia, tal como ésta transcurre, si la dialéctica, al menos en su forma hegeliana, se fundamenta en una lógica ajena totalmente a la lógica relacional-procesual de las ciencias.

La crítica marxista a la dialéctica de Hegel

En su “Crítica a la filosofía del derecho de Hegel”, Marx arremete contra la idea que considera a los fenómenos del mundo determinaciones del espíritu.

“La llamada “idea real” (el espíritu como infinito, real) es presentada como si actuara bajo cierto principio y con un determinado propósito. Ella se divide en esferas finitas y hace esto “para volver a sí misma, para estar consigo misma” y hace esto de tal forma que es exactamente aquello que en la realidad es... La relación real es considerada por la especulación como una apariencia, como un fenómeno... La realidad no es pronunciada como ella misma, sino como otra realidad. La empiria acostumbrada no tiene como ley su propio espíritu, sino uno extraño, en el cual la idea real no tiene como existencia una realidad desarrollada a partir de sí misma, sino la empiria acostumbrada.

La idea es subjetivizada y las relaciones reales... son consideradas como su propia actividad imaginaria... Al subjetivizar la idea, los sujetos reales... pasan a ser irreales, pasan a ser momentos objetivos de la idea, adquieren otro significado”.

En Hegel, “la realidad empírica es tomada tal como es y es considerada como racional. Pero no debido a su propia razón, sino porque el hecho empírico en su existencia empírica tiene otro significado al que tiene por sí mismo. El hecho del que se parte no es visto como tal, sino como resultado mítico. Lo real es el fenómeno, pero la idea no tiene ningún otro contenido que este fenómeno. La idea tampoco no tiene ningún otro propósito que “ser para sí espíritu infinito real”. Marx concluye: “En estos párrafos se encuentra el misterio de la filosofía del derecho y de toda la filosofía de Hegel” (MEW I:208).

La crítica a Hegel se dirigió a la reafirmación de la lógica subjetivista en la comprensión filosófica del mundo y con ello abrió la posibilidad para el cambio trascendental en los esquemas a través de los cuales hasta entonces se habían interpretado la historia y los fenómenos sociales. Con este escrito temprano, Marx coloca el fundamento para entender la historia del hombre como una prolongación



de la historia natural, librándola de cualquier espíritu trascendente, de cualquier fuerza o divinidad semejante en su actividad a la acción humana.

Aunque Marx pudo expulsar al espíritu de la historia, insistió en considerar a la dialéctica formal como la estructura fundamental de lo real. El joven Marx se empeñó incluso en seguir la dialéctica con mayor rigidez que su maestro. Cuando Hegel señala que entre los dos extremos -refiriéndose al príncipe y a la sociedad civil- existe una mediación, una instancia intermedia, un centro, Marx se apresura a objetar: Aquello en que Hegel advierte “el centro”, la mediación, es la contradicción misma. En forma despectiva se refiere a las corporaciones mediadoras de la sociedad civil, preguntándose: “¿Por qué deben constituir las capas sociales en todas partes el puente para los burros, incluso entre ellas mismas y su adversario?”. La mediación es un absurdo, “pues extremos auténticos no pueden ser mediados, pues son realmente extremos. Pero tampoco necesitan mediación alguna, pues son entidades que se contradicen. No tienen nada en común, no exigen nada uno del otro y tampoco se complementan”. Para señalar que no toda diferencia supone una relación dialéctica, Marx aclara: “Los extremos se tocan, el Polo Norte y el Polo Sur se atraen; el género femenino y el género masculino se atraen igualmente y, sólo a través de la unificación de sus diferencias extremas, se llega al hombre” (MEW I:293). Pero Marx explica que esta relación entre polos no contradice su argumento en contra de la mediación, pues “el Polo Norte y el Polo Sur son ambos polos; su esencia es idéntica; igualmente son el género femenino y masculino una especie, una esencia, la esencia humana. Norte y sur son determinaciones contrarias de una esencia; la diferencia de una esencia en su desarrollo más alto. Ellos son la esencia diferenciada”. Y ciertamente no se trata de verdaderos extremos: “Verdaderos y reales extremos serían polo y no-polo, género humano y género no-humano. La diferencia es la diferencia de la existencia,

más allá de la diferencia de la esencia, de dos esencias” (Ibid).

Salta a la vista que Marx, con este argumento, contradice su propia crítica a la mediación social, pues en el príncipe o en el pueblo, o en el señor y el siervo, se manifiesta una diferencia relativa y no absoluta. Se trata de un polo y un contrapolo y no de “un polo y un no-polo”. La idea marxista de la dialéctica es, en los primeros escritos, una relación *a priori* que Marx le impone a la realidad y no el resultado de un análisis de las relaciones entre el príncipe y el pueblo. Además, la relación dialéctica que quiere ver entre polo y no polo, género humano y género no humano, se sustentan en una diferenciación que resulta poco fructífera en la explicación de los fenómenos sociales. El mismo Marx no vuelve a emplearla implícita o explícitamente.

Más tarde, Marx apenas se preocupó por exponer sus reflexiones sobre la dialéctica. Junto a escasas anotaciones en “El Capital”, sólo los prólogos y epílogos de esta obra refieren sus ideas a este respecto. El epílogo de la segunda edición del primer tomo de “El Capital” es una de las exposiciones más concentradas de Marx sobre el tema, aquí refiere de forma más detallada la diferencia de su maestro:

“Mi método dialéctico, no sólo en su fundamento, es del de Hegel diferente, sino su opuesto directo. Para Hegel es el proceso del pensamiento que, incluso con el nombre de idea, convierte en un sujeto independiente, el demiurgo de lo real, que sólo constituye su apariencia real. En mi método es al contrario, lo ideal no es otra cosa que lo material trasladado y traducido en la cabeza de los hombres... La mitificación, la cual padece la dialéctica en manos de Hegel, no impide de ninguna manera que él haya expuesto sus formas generales de movimiento, primero en forma extensa y consciente. La dialéctica se encuentra de cabeza; hay que voltearla para descubrir el núcleo racional en la cáscara mítica” (MEW XXIII:25).

Como se advierte, Marx se pronuncia por una inversión de la relación idea-materia y por una conservación de la lógica, de

“las formas generales del movimiento”, pero ¿es esto posible? Hay que tener presente primeramente que no se puede colocar en el lugar del espíritu a la materia, sin que el “ritmo de la naturaleza” y el “ritmo de la historia” se derrumben. La relación inicial dialéctica entre el ser y la nada, como momentos de una lucha interior en el espíritu provienen de la aplicación de una lógica del pensamiento en la comprensión del universo; esta relación no tiene nada, absolutamente nada que ver ni con el movimiento real del inicio del mundo ni con la determinación de lo material en la formación de lo ideal. ¿Cómo podría lo material a sí mismo, negarse y superarse? No es por tanto posible invertir la determinación espíritu-materia y dejar intacta la lógica. Si se pretende explicar la formación de las ideas o de cualquier forma cultural de vida habrá que reconstruir su desarrollo, tal como fue surgiendo entre las condiciones naturales en los umbrales de la historia e identificar las estructuras a través de las cuales tuvo lugar este desarrollo.

Como ya lo señalamos, fuera de estos textos Marx no se preocupó por analizar directamente la dialéctica; sin embargo, retomó un concepto fundamental de la dialéctica hegeliana y lo colocó en el centro de su teoría: el concepto de la contradicción. Aquí surge desde luego la misma duda que apareció con respecto a la lógica dialéctica: ¿Es este concepto una categoría propia del sistema hegeliano o Marx, rompiendo con la lógica, logró ganarla para el terreno explicativo de las ciencias sociales?

Marx no deja dudas de que su concepto de contradicción se sustenta en el de Hegel; al respecto afirma en *El Capital*: “La contradicción hegeliana es la fuente de toda dialéctica”, pero tanto sus críticos como sus seguidores coinciden en que tal concepto no tiene nada que ver con la función que la contradicción desempeña en la filosofía hegeliana. La categoría marxista designa y explica la relación específica de estructuras sociales de un sistema conjunto, mientras que en Hegel

define la relación del espíritu consigo mismo y con su exteriorización. Antes de analizar las diferencias con Hegel profundicemos en el contenido de las tendencias de desarrollo que entran en una relación de oposición. La contradicción fundamental resulta para Marx de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción:

“La contradicción, dicho de manera general, radica en que el modo de producción capitalista tiende a un desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, independientemente del valor y del plusvalor incluido en él, y también independientemente de las relaciones sociales dentro de las cuales tiene lugar la producción capitalista; mientras que, por otro lado, tiene como meta el mantenimiento del valor del capital existente y su valoración en la más alta medida (es decir, un permanente crecimiento acelerado de este valor). Su carácter específico se orienta a usar como medio el valor del capital existente para lograr la más alta valoración posible de este valor. Los métodos a través de los cuales logra esto incluyen: disminución de la tasa de ganancia, devaluación del capital existente y desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo a costo de las fuerzas productivas ya producidas”.

Marx entendía por fuerzas productivas los medios que ayudan a que el hombre transforme la naturaleza en productos de su trabajo:

“La fuerza productiva del trabajo está determinada por diversas circunstancias; entre otros, por el grado promedio de la destreza del trabajador, el estado de desarrollo de la ciencia y su aplicación tecnológica, la combinación social del proceso de producción, el volumen y la eficacia de los medios de producción y por las condiciones del medio natural. (*El Capital*:44). La fuerza de producción es, por ejemplo, la suma “de todos los trabajos útiles que se requieren para la producción de una falda” (Ibid.:50).

El desarrollo de las fuerzas productivas ocurre por la transmisión de experiencias y conocimientos en el transcurso del tiempo:

“Cada fuerza productiva es una fuerza adquirida producto de la actividad anterior... Gracias al simple hecho que cada nueva generación encuentra las fuerzas productivas adquiridas por la generación pasada, que le sirven de materia prima para la nueva producción, existe una relación en la historia del hombre” (MEW IV:548). Como se puede advertir, las fuerzas productivas constituyen un complejo que abarca factores de muy distinta naturaleza: la experiencia, la formación técnica y la destreza del trabajador, el nivel de desarrollo de las ciencias, las herramientas y las máquinas con las que produce, las condiciones naturales bajo las que trabaja, etc.”.

Pero el hombre, en la medida que produce, establece “relaciones de producción”.

“Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo, dentro y con la mediación de una determinada forma de sociedad” (Grundrisse:9), pues “en la producción los hombres no se relacionan únicamente con la naturaleza. Ellos producen sólo actuando conjuntamente de determinada manera e intercambiando sus actividades. Para producir se relacionan de cierta forma, entran en determinadas relaciones unos con otros, y sólo dentro de estas relaciones sociales tiene lugar su relación con la naturaleza, su producción”. (MEW VI:407). Marx considera como relaciones de producción, entre otras, la división del trabajo, el intercambio, la distribución, el consumo, la propiedad, el capital:

Las relaciones de producción en su conjunto constituyen aquello que se denomina relaciones sociales, sociedad, es decir, una sociedad en determinado estadio de desarrollo histórico... La sociedad antigua... la sociedad feudal, la sociedad burguesa son tales conjuntos de relaciones de producción... También el capital es una relación social de producción” (MEW VI:408).

Estas relaciones de producción son determinadas por grupos sociales antagónicos que están estrechamente vinculados a la producción: “En el momento en el que empieza la civili-

zación, la producción empieza a constituirse sobre la contradicción de los oficios, de las castas, de las clases” (MEW IV:91).

Entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción existe una contradicción que mueve a todo el proceso de producción y con él, la historia humana. Aunque Marx entendía las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción como una influencia recíproca de dos desarrollos que transcurren paralelos, concede a las fuerzas productivas un papel prioritario:

“Las relaciones sociales están estrechamente vinculadas con las fuerzas productivas. Con la adquisición de nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción y, con el cambio del modo de producción... cambian todas sus relaciones sociales. El molino manual origina una sociedad de señores feudales, el molino de vapor una sociedad con capitalistas industriales” (Ibid.:130).

La prioridad de las fuerzas productivas se debe a que éstas son realmente el factor causal: “La aparición de un cambio en las fuerzas productivas del hombre conduce necesariamente a un cambio en sus relaciones de producción” (Ibid.:140).

La forma en que ambas tendencias de desarrollo entran en contradicción la expone Marx en su conocido prólogo a la “Crítica de la Economía Política”: “En cierto estado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, dentro de las cuales se habían movido. A partir de estas formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se transforman en cadenas de las mismas. Aparece entonces una época de revolución social” (MEW XIII:9).

Y Marx continúa escribiendo:

Una formación de sociedad no desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas, para las

cuales ellas tienen la suficiente amplitud, y nuevas y más altas relaciones de producción no aparecen antes de que las condiciones de existencia materiales de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la antigua sociedad” (Ibid.).

Aunque la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se puede constatar con cierta facilidad en la historia, observando los cambios sociales que acompañaron el desarrollo de ciertas herramientas o máquinas, esta relación se vuelve bastante compleja en el transcurso del desarrollo del capitalismo.

La autovaloración del capital que determina la estructura económica del modo de producción capitalista se centra en la producción del plusvalor relativo. Esto afecta necesariamente al desarrollo de las fuerzas productivas. Las dos tendencias del desarrollo vital en la estructura, la valoración del capital y la evolución de las fuerzas productivas, pueden entrar en conflicto de muy diversas maneras. De ahí que, más que una contradicción fundamental, exista una serie de contradicciones como posibilidades o en forma latente. Por ello, Marx se refería a la contradicción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción como su “expresión más general”.

Después de lo aquí expuesto se puede explicar el concepto de contradicción en la teoría marxista. La contradicción ocurre en la estructura de la economía; aquello que entra en contradicción son estructuras parciales y elementos. Para Marx, esta relación funcional no se presenta empíricamente de manera directa. En la superficie, la contradicción o las contradicciones que ocurren en el proceso de reproducción del capital asumen la forma de crisis. Contradicción y crisis se comportan como si se tratara de una relación entre esencia y apariencia. En las crisis se reconocen las contradicciones.

Si se tiene esto presente se pueden constatar cuando menos dos diferencias con respecto a Hegel. La contradicción en el análisis de Marx no es el movimiento inicial del espíritu

que permite su exteriorización y que retorna a sí mismo. La contradicción marxista connota la relación de tendencias opuestas en la economía; partes de la estructura resbalan en conflicto por su propia dinámica. Las tendencias de desarrollo que se contradicen son elementos estructurales dinámicos sin los cuales la economía no existiría y los cuales sin la economía no existirían. La contradicción no ocurre en un origen ideal, sino en la estructura de la economía. De la contradicción no es posible derivar ninguna teleología.

La segunda diferencia es fundamental. El concepto de contradicción sirve para explicar fenómenos que se pueden constatar empíricamente. La mercancía que no logra ser vendida, por ejemplo, es un fenómeno que aparece en la superficie; su explicación obliga a recurrir a la dinámica de la organización estructural, a exponer las relaciones funcionales de las estructuras parciales y sus elementos, los cuales no se presentan directa y empíricamente. Sin embargo, este potencial explicativo del concepto de contradicción no es tan fácil de suponer como a simple vista podría parecer. El concepto de estructura y el concepto de contradicción son, como todo conocimiento de un objeto, "construcciones". Esta construcción fuera del pensamiento no existe como tal; el momento lógico específico de la construcción teórica no está como tal en el objeto. A la contradicción no se le puede atribuir ninguna realidad. Por otro lado, si la construcción, es decir, la estructura y en ella los momentos contradictorios no tuvieran nada que ver con la realidad, le impondría de afuera al objeto una lógica relacional ajena. ¿Cómo entonces probar que el concepto de contradicción es una construcción que comprende una relación real?

Desde luego, uno se podría apresurar a afirmar que la contradicción se prueba en sus múltiples manifestaciones empíricas, por ejemplo, en el caso de la mercancía que no se vende, pero esto nos remite a un problema que aún no ha sido superado en la sociología, es decir, a las dificultades de recon-

ciliar a las teorías sistémico-estructuralistas y a las teorías de la acción. La contradicción referida por Marx ocurre en la estructura de la economía, pero en la economía no ocurre nada que no sea introducido por las acciones de los individuos. El simple paso mercancía-dinero que Marx incluye en la fórmula que resume la dinámica del capital-dinero se lleva a cabo en el acto de compra-venta, en una acción de los sujetos empíricos fuera de aquí no tiene lugar en ninguna parte. Pero el concepto de contradicción muestra aquí una consistencia teórica que difiere totalmente del concepto de dialéctica.

Para que ocurran efectos paradójicos en el sistema hay que suponer que muchos individuos ejecutan las mismas acciones y persiguen las mismas metas. Además, hay que tener presente que aunque las acciones sean racionalmente teleológicas y persigan solamente una meta, éstas pueden tener consecuencias no intencionadas o inconscientes. Cuáles son las consecuencias que tienen los comportamientos se refleja en la estructura. Aquí es donde se unifican las metas de las acciones y sus consecuencias. Pero las acciones están condicionadas por la estructura. El concepto de estructura de Marx comprende la dinámica, regulada y funcional de la reproducción económica. Se trata de la vinculación de diferentes fases en las que la forma que adquiere una depende de la forma de la fase anterior. En cada elemento se expresa esto como un cambio necesario de forma. En la fórmula estructural del capital-dinero (D-M..P..M'-D') cada fase determina su metamorfosis en la siguiente. El dinero es transformado en fuerza de trabajo y los medios de producción en forma de mercancía. Las acciones del propietario del dinero, sin las cuales esto no sucedería, están determinadas por la estructura. Pero el crecimiento del valor aún no es un proceso que caiga en contradicción. Es hasta el siguiente paso en el que la simple circulación pasa a ser el proceso de reproducción cuando la dinámica adquiere la forma específica de contradicción. Las

acciones del propietario del dinero tienen una meta que contradice los resultados de sus acciones en el paso anterior pero de no actuar así, quedaría excluido del sistema.

Como se advierte, el pensamiento marxista en su concepción de la dialéctica de la historia no logra romper con esquemas lógicos que hasta su tiempo habían encontrado aplicación en las religiones y en la filosofía; la categoría de contradicción, sin embargo, ya no se sustenta en estas estructuras cognoscitivas. El pensamiento de Marx es testimonio aquí, de manera muy concreta, de una transición histórica en la lógica que se aplica para entender los fenómenos sociales, de una lógica primaria, absolutista y recurrente al origen, a una lógica relacional-procesual. La “contradicción” designa una relación específica, la negación de dos estructuras parciales dentro de una estructura. La contradicción es la especificación de relaciones funcionales dentro de una estructura y que debido precisamente a la estructura, debieron haberse formado. Este concepto, aunque Marx no lo expuso de manera explícita, no tiene nada que ver, desde el punto de vista de la lógica, con el sistema de la filosofía hegeliana. ■

Bibliografía

- Dux, Günter, 1982, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Suhrkamp Wissenschaft 370, Frankfurt a.M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1969, Obras completas. Nueva edición. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Ibarra, Laura, 1994, Las estructuras cognitivas de los antiguos mexicanos, Editorial Universidad de Guadalajara, México.
- Holz, Klaus, 1993, Historisierung der Gesellschaftstheorie. Zur Erkenntniskritik marxistischer und kritischer Theorie, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler.
- Kuenzli, Arnold, 1966, Karl Marx. Eine Psychographie, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich
- Marx, Karl/ Engels Friedrich, 1947, Obras Completas, (MEW), Berlín.