

El método de Marx en las redes de la racionalidad moderna

Luis J. Suárez Martín

Profesor. Ministerio de Educación Superior.

A lo largo de casi siglo y medio, el método dialéctico de Marx ha permanecido atrapado en las redes de la racionalidad moderna, o sea, durante los 139 años que han transcurrido después de que, en 1867, viera la luz el primer tomo de *El Capital*. Esa es la respuesta general a uno de los acertijos más persistentes que haya conocido la historia de las ciencias: la inversión materialista que tuvo lugar con respecto *La ciencia de la lógica* de Wilhelm Friedrich Hegel en la obra cumbre de Marx, y por el cual Lenin formuló la conocida sentencia: «Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, a lo largo de medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!».¹

En lo que concierne a la comprensión del método lógico-dialéctico del materialismo filosófico, la conclusión de Lenin sigue siendo certera y vigente hasta el día de hoy. La cuestión a cuya reflexión convoque nuevamente² rebasa con creces los límites de nuestras subjetividades individuales, de la erudición y el talento demostrados, del prestigio académico justamente ganado y reconocido. Se trata de un tema

lo suficientemente complejo para haberse apagado, a merced del tiempo, en el interés de la comunidad científica, entre la incredulidad acerca de su real problematicidad y la extraña mezcla de complacencia dubitativa con el tratamiento recibido cuando era un motivo privilegiado de filósofos, científicos sociales, naturales y matemáticos, ingenieros, educadores y dirigentes políticos. Es, por demás, como siempre se dijo, una tarea digna del mejor organizado esfuerzo transdisciplinario.

Baste recordar que la academia soviética y las de otros países socialistas dedicaron aproximadamente ochenta años a la tarea de dilucidar la lógica de *El Capital*, descifrar el significado de la «Dialéctica» que Marx anunció escribir en «dos o tres pliegos de imprenta», sin que llegara a hacerlo; construir la «teoría general de la dialéctica materialista», que Lenin augurara en sus apuntes de los *Cuadernos filosóficos*, denominándola «Lógica con mayúscula»,³ y al cabo de tan extenso e intenso período de investigación no fraguaron estos objetivos, al menos con el carácter convincente y funcional que debían.

No obstante los acercamientos a la clave conceptual para desatar este nudo gordiano —deparando una

definición clara y consensual del problema, donde se destaca la obra de Evald V. Ilienkov—,⁴ la red tejida desde la modernidad en los estratos subliminales del pensamiento contuvo el exitoso desenlace de aquella intelección.

En el área de la reflexión marxista posclásica, George Lukacs se refirió a la lógica dialéctica en uno de sus proverbiales ensayos de *Historia y conciencia de clase*: «Así nace una lógica enteramente nueva —que es, a decir verdad, todavía muy problemática en el mismo Hegel y no ha sido seriamente elaborada después de él—, lógica del concepto concreto, lógica de la totalidad».⁵ Lukacs avanza una interpretación de la categoría hegeliana de *totalidad* partiendo de la concepción materialista de la historia de Marx, que fue bien recibida después por gran parte de la intelectualidad marxista; pero no asumió el problema de construir la «lógica de la totalidad». Ninguno de los representantes del llamado marxismo occidental posteriores a él lo hizo; en esta vertiente, la manera de asumir nunca la consideró como *lógica*.

Antonio Gramsci reaccionó al planteamiento de Lenin y a los intentos ulteriores de los soviéticos al desestimar la necesidad y la posibilidad de construir lo que denominó un «método tipo». Fue su única alusión a la problemática del método dialéctico en el marxismo. Tampoco las figuras emblemáticas del marxismo occidental de la escuela de Frankfurt —Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas— se detuvieron en este asunto desde el punto de vista de la lógica.⁶

A los representantes de la filosofía posmoderna no les llamó mucho la atención —en cuanto a que pudiese augurar alguna novedad intelectual— cualquiera de los motivos que alentaron la llamada razón moderna. La sola mención del método les evocaba la crítica a la «racionalidad instrumental» o a la «racionalidad teleológica», ya emprendida por la mencionada escuela; la aversión hacia los grandes relatos o «metarrelatos» que dan sentido progresivo a la historia legitimando proyectos socioculturales; la crítica a todo universalismo que trascienda lo plural y lo particular; el rechazo a las construcciones de contenido normativo; la crítica de las filosofías del sujeto y la autoconciencia; la renuncia al presupuesto de una razón fundamentada, que garantice sólidas bases para conocer, enjuiciar y transformar la realidad.

La arremetida contra las bases epistemológicas del discurso cartesiano sobre el método, particularmente acentuada por Jean-François Lyotard desde la primera mitad del siglo xx,⁷ no pudo consumir el advenimiento de un espíritu de época realmente alternativo y nuevo, cuando ya Marx había desbrozado el camino. ¿Por qué?

La epistemología moderna y la dialéctica hegeliana

La conformación de la racionalidad moderna —que entiende al *sujeto* cognoscente y transformador del entorno como entidad absoluta suprahistórica y plenipotenciaria, en tanto poseedora del método universal, y al *objeto* como la immaculada sustancialidad *en sí*, que oculta su virginidad al conquistador—, la sedimentación cultural de esta visión epistemológica, metodológica y axiológica del mundo y la praxis respondían y responden, a fin de cuentas, al posicionamiento económico, político y social de la clase burguesa, signado por la necesidad objetiva dentro de la estructura socio clasista, y la costumbre, el interés y el hábito, la altanera «cultura» de dominación y distanciamiento respecto a «los otros». Mientras no se desentierren las raíces nutricias de esta conducta y no se barran del escenario sociocultural, cualquier sacudida no impedirá que las flores del árbol del capital sigan reapareciendo en el enramado de su reproducción intelectual.

Decir que esa relación causal es definitiva «a fin de cuentas», «en última instancia», no es nada accidental u opcional, como no lo fue en el verbo de Marx. Desde la inmediata praxis clasista de la sociedad capitalista hasta su configuración categorial en el discurso teórico, se extiende un hirsuto camino por el que la reconstrucción categorial y conceptual del tejido social va experimentando —placentera y oportunista o anonadada y confundida— la rasgadura y desprendimiento de la lujosa vestimenta y su separación del cuerpo a cuyas medidas realmente se ajusta. Al final, queda la desnudez ingenua y pura del espíritu en su plenitud, «que acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo».⁸ O queda, en otra dirección del filosofar, la exhaustiva analítica del lenguaje y la comunicación.

Fue afín a la economía política del siglo xix la gestación de una hermenéutica filosófica trascendental como la de Hegel, que confirmaba la lectura del modo de producción burgués mediante códigos categoriales de perpetuidad histórica. Excelente para llover hoy sobre lo mojado y declarar con arrogancia «el fin de la historia», como lo hizo Francis Fukuyama,⁹ ofensivo para la reacción inaugurada por la llamada filosofía irracionalista de finales del siglo xix-principios del xx, y devenida la reseñada conciencia crítica posmoderna —al final vergonzante— contra la hegemonía centrista y monopólica de la razón o de la fe religiosa asentada en el monoteísmo; y tentador para la otra cara de la voluntad impugnadora —el marxismo concebido al Este—, pues descubrir, dentro del laberinto terminológico de

la enigmática construcción hegeliana, con el auxilio de *El Capital* y la restante producción teórica clásica del marxismo, la panacea metodológica idónea que permitiera afianzar la hegemonía de la clase obrera con esa fuerza más, no era una posibilidad para desestimar.

En este último caso, al hechizo y encanto promisorios que provocaba en los planos epistemológico y metodológico *La Ciencia de la Lógica* de Hegel, se unía la necesidad de acelerar los ritmos de producción científico-técnica, en aras del desarrollo, el mejoramiento de los estándares de vida de la población y la demostración de superioridad en la competencia con el sistema capitalista internacional. Se adicionaban los efectos uniformadores y esquematizantes que suscitaba en todas las esferas de la vida sociocultural el carácter excesivamente centralizado de la gestión económica y política. Y se fue sumando, con el tiempo, la oculta y apenas perceptible aspiración a sostener el poder en nombre de los obreros, campesinos e intelectuales por parte de un gran grupo social ya incapacitado —por la inercia de su *modus vivendi y operando*— para comprender la necesidad de perfeccionar los mecanismos de la democracia socialista mediante el permanente renuevo de los cuadros y la realización del poder «de abajo a arriba», así como de eliminar la práctica de usufructuar —no pocas veces indiscriminadamente— los bienes producidos por los trabajadores (buena parte de los cuales se convertiría en capital tras el derrumbe), permitiendo concretar la socialización inmediata de la propiedad socialista mediante su descentralización.

Tanto más provocadora podría ser la perspectiva de un esquema de pensamiento creador panaceico, si su uso por esa élite burocrática permitiese indicar indefinidamente las rutas del desarrollo sin la incorporación autoral, subjetual de los trabajadores manuales e intelectuales, de la población en general, progresivamente reducidos a la condición de ejecutores pasivos de las disposiciones enviadas desde el pedestal político y administrativo de aquella sociedad. También en esta variante —subrayo— se trataba de un proceso imperceptible de gradual transmutación de la conciencia, partiendo de un posicionamiento social privilegiado, hacia la percepción ideológica, teórica y metodológica de la realidad.

Bien por aceptación acrítica de los cánones oficiales, bien por su evasión hacia un lenguaje no comprometedor para no exponer públicamente posturas enjuiciadoras, desde los tiempos de la rigurosa censura estaliniana (o bien, simplemente, por convicción científica), en aquel contexto académico se impuso y divulgó más una versión instrumental positivista de la dialéctica materialista, que persistía en la dicotomía gnoseológica señalada sin rebasarla, por lo cual no llegó a ser

consecuentemente dialéctica. En definitiva, con otro matiz histórico, se confirmaba la tesis de Marx:

La concepción materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de la educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.¹⁰

La impronta de este acervo marxiano en el método dialéctico de *El Capital* no fue advertida, y consecuentemente se impuso la noción del método desprovista de su naturaleza clasista intrínseca (no endosada, no adicionada), consustancial, histórico-concreta y revolucionaria. Lo que el Prometeo de Tréveris anunciara por intermedio de su construcción teórico-metodológica, como vocero del ineluctable colapso histórico del oficio y la misión prometeicos, fue la epopeya revolucionaria del reencuentro consciente y práctico de los seres humanos consigo, con su esencia social en cuanto tributantes y tributarios inmediatos de sí y los otros. Pero esto solo fue parcialmente interpretado en la óptica del *materialismo histórico* y no cual derivación —consustancial a este materialismo— de la lógica dialéctica, que a su vez quedó entendida a la manera de procedimiento para yuxtaponer a cualquier discurso científico, como expresión de la concluyente consecución y materialización del ideal moderno del discurso sobre el método.

Así, la gran mayoría de los filósofos soviéticos, trabajando para un sujeto epistemológico abstracto, perdieron al objeto esencialmente identitario del diseño heurístico, que corresponde al método dialéctico materialista; lo que equivale a decir que nunca encontraron el verdadero sujeto *básicamente gestor y destinatario* de este método *sui generis*: la clase trabajadora asalariada.

El marxismo occidental de la Escuela de Frankfurt, al elaborar la teoría crítica de la sociedad capitalista, «partió de la falta de unidad (identidad) de sujeto y objeto; ya que de concordar, la razón se convierte en instrumento de una realidad “irracional”, deformada y mercantilizada, puesto que con el orden existente el pensamiento se pragmatiza».¹¹ Ahora bien, en consonancia con su postura negativista y nihilista, perdió al sujeto desde cuyo posicionamiento clasista era solo posible la negación (autonegación) teórico-dialéctica auténtica del capitalismo, de lo que derivó que igualmente quedara en un plano abstracto, extrínseco, de la reflexión dialéctica.

La reflexión exterior, el sujeto y el objeto

De Hegel a Marx se fractura y desplaza el tipo de racionalidad asentada y enclaustrada en la dicotomía de *sujeto* y *objeto* externos. Hegel identificó el planteamiento teórico de esta dicotomía en lo que denominó «reflexión exterior»,¹² y mucho antes de que apareciera toda la producción epistemológica y metodológica actual, ubicada dentro de la denominada «racionalidad no clásica»,¹³ señalaba sobre su método:

El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede [...] tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia [...], como sería la matemática; ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido la que funda y crea su propia determinación.¹⁴

Al precisar que la filosofía no puede «contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior», Hegel insinúa el concepto de «intuición intelectual» que aparece en la filosofía de la identidad de Friedrich Schelling, para caracterizar la supuesta instancia del pensamiento en que se percibe o contempla la identidad absoluta, la totalidad de todos los fenómenos materiales y espirituales de la realidad. Y agrega: «ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior», tiene en cuenta los sistemas filosóficos de la modernidad precedentes, incluyendo a Immanuel Kant y a Johann Fichte, que intentaron reproducir en su discurso metódico la «reflexión exterior» inherente a la cognición científica convencional y sus métodos, que distancian de forma radical al objeto del sujeto como entidades recíprocamente externas desde el punto de vista de sus esencialidades.

Su rechazo a la «intuición intelectual» obedece a la concepción de que el tratamiento filosófico-metodológico del nexo sujeto-objeto debe sustentarse, por principio, en el razonamiento lógico y no en la intuición o la fe, proyecciones no demostrativas del conocimiento. Y para el caso —que interesa en especial a este análisis— de fundar el método en la perspectiva de la «reflexión exterior», el rechazo se apoya en la concepción de que el procedimiento metódico propiamente filosófico supone a un sujeto que es, en esencia, el objeto, o viceversa. Consiste en un conocimiento-construcción *del objeto* idéntico, como proceso, al autoconocimiento-autoconstrucción *del sujeto*: «es la propia reflexión del contenido la que funda y crea su propia determinación». El movimiento y desarrollo del contenido y los actos de su aprehensión

y transformación a través del método, constituyen un mismo movimiento y acto único.

Si al comienzo de *Fenomenología del Espíritu* y de *Ciencia de la Lógica*, los factores objetivo y subjetivo (el «ser» y la «esencia», la «lógica objetiva» y la «lógica subjetiva») parecen fijaciones categoriales extrínsecas, dicotómicamente contrapuestas, al final de ambos tratados secuenciales Hegel plantea el carácter autorreferencial, autocognoscente y autotransformador del proceso de cognición y transformación, protagonizado por una mística «Idea», en su relación con el mundo supuestamente exterior, hasta que ella toma conciencia de ser sujeto y sustancia de manera simultánea. Se revela que «la desigualdad del yo con respecto a su objeto es también la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto».¹⁵

Con la extensión del estudio sobre la cognición humana en sí al dominio de *lo a priori*, para convertir en método sus resultados, Immanuel Kant, por un lado, resuelve la contradicción de la teoría del conocimiento que lo antecedió, la cual reducía el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento al ámbito de lo psíquico y, por otro, agota las probabilidades y argumentos de la pretensión —en la historia de la filosofía— de una esquemática metódica trascendental que margine *el contenido* del pensamiento, comparada sarcásticamente por Hegel con la intención de «enseñar a nadar fuera del agua».

En la filosofía hegeliana ya estaba contenida, de cierta manera, la esencia del paradigma no clásico de racionalidad emergente desde la segunda mitad del siglo XX, que, en general, apunta al doble carácter constructivo-autoconstructivo de las actividades gnoseológica, comunicativa o axiológica. Se puede comprobarlo si comparamos tan solo las ideas anteriormente citadas de la *Lógica* y la *Fenomenología* con formulaciones básicas de la «epistemología de la complejidad», desarrollada a partir de Edgar Morín, el «constructivismo radical» de Heinz von Foerster, el «principio de indecibilidad» de Kart Gödel, el de «indexicalidad» de Harold Garfinkel, la teoría de sistemas autopoieticos que inauguran Maturana y Varela, y se extiende por otros autores, al análisis de la cognición y la comunicación humanas.¹⁶

Sobre Foerster señala Carlos Delgado:

Independientemente de la valoración final que reciba el constructivismo radical, es indudable su contribución al análisis epistemológico de los límites culturales del saber y la objetividad científicos, a la reconsideración del papel de la subjetividad y los valores en el concepto de objetividad científica compleja, entendida como cierta objetividad subjetivada.¹⁷

Claro que el carácter idealista de la propuesta de nueva racionalidad teórico-metodológica elaborada por Hegel la despoja casi totalmente de su virtual novedad paradigmática, y la deja encerrada en los marcos trazados por el discurso sobre el método de René Descartes. La Idea absoluta, *summum* fundante y autoconstitutivo de la totalidad material y espiritual, transita históricamente por la naturaleza y por la actividad cognitiva, valorativa y comunicativa de los seres humanos y los utiliza —no a sabiendas, pero con complacencia— para arribar al concepto sobre sí, sobre sus dominios epistemológicos y prácticos puros, donde se encuentra, colocada *a priori*, por encima y más allá del devenir de la historia natural y humana, en calidad de su demiurgo.

Hegel no escapó a la percepción teleológica del decursar histórico con que se refleja a sí misma la modernidad europea, creída de ser inspirada y misionada por la providencia divina. Pero la inversión materialista emprendida por Marx sobre esta hermenéutica mistificada debía deparar el advenimiento de una verdadera racionalidad posmoderna. Ello no ocurrió. ¿Qué sucedió con la continuidad de su pensamiento al cabo de media centuria de sus descubrimientos?

La dialéctica hegeliana en el marxismo

Pese a que estudió en profundidad toda la obra hegeliana y casi toda la marxista, Lenin tampoco alcanzó a percatarse de algo definitorio en la inversión materialista de la dialéctica de Hegel: la conservación de la racionalidad autorreferencial del sujeto, que Marx mantuvo en el fundamento —por mediación esta vez de una concepción materialista de la historia— de su crítica a la enajenación del trabajo en el capital, del trabajo vivo en el pretérito, o, expresado en los términos de la *Ciencia de la lógica*, «del sujeto en la sustancia». Esta crítica teórica se construyó desde las posiciones del auténtico sujeto epistemológico y práctico-político *emergente*, que desplazaría al sujeto-capital, para que su actividad, otrora dirigida en contra suya, mostrara ser su propia acción, esta vez a su favor, tratándose de la identidad *conquistada* entre el trabajo, sus productos y las relaciones sociales de su intercambio. Marx solo *representó* dicho sujeto como autor de *El Capital* cual catalizador de su conciencia teórica de clase.

Si hubiera topado con los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, quizás Lenin hubiese culminado su comprensión del concepto marxista del método, pero esto es solo una especulación, considerando que la

obra fue bien conocida por los especialistas que lo continuaron en la URSS.

En la década de los 60, los filósofos franceses Jacques Rancière y Etienne Balibar hacen interesantes análisis de *El Capital*, e intuyen la presencia en su método de la racionalidad alternativa apuntada; sin embargo, al final la consideran una reminiscencia idealista del joven Marx de los *Manuscritos*, que pervive en la obra madura. Sus prejuicios positivistas y estructuralistas interfirieron en su cabal comprensión. Tiempos atrás, George Lukacs, en los ensayos arriba mencionados, sugirió la idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico:

La unidad de la teoría y la praxis no es más que la otra cara de la situación social e histórica del proletariado, desde el punto de vista del proletariado, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de la totalidad coinciden; el proletariado es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento.¹⁸

Pero esta idea no tuvo resonancia, recepción ulterior, ni desarrollo por él mismo desde el ángulo de la lógica.

En los *Manuscritos de 1844*, de Marx, llama la atención un breve fragmento de la interpretación materialista —presentada como constatación de los aspectos positivos— de la Ciencia de la Lógica hegeliana:

La supresión como movimiento objetivo de retrotraer la alienación dentro de sí misma. Esta es la visión interior, expresada sin la enajenación, en relación con la apropiación de la esencia objetiva a través de la eliminación de la enajenación; es la visión interior enajenada dentro de la objetivación real del hombre, dentro de la apropiación de su esencia objetiva a través del carácter enajenado del mundo objetivo, a través de la anulación del mundo objetivo en su modo de ser enajenado.¹⁹

Hay en esta cita una pista de inestimable valor para la comprensión del método dialéctico de *El Capital*: Marx está diciendo que en la *Lógica* de Hegel tiene lugar la adivinación idealista de lo que sobrevendría con la revolución comunista emprendida por el proletariado. Hegel adivina la desenajenación, anulando ilusoriamente el carácter enajenado del mundo objetivo del trabajo; y solo «adivina» porque lo hace dentro de un discurso lógico, que es una expresión más de la enajenación —entiéndase la lógica de la enajenación ideológica, o de la «falsa conciencia», depurada y sublimada al extremo. La supresión de la enajenación tiene lugar en el discurso hegeliano de forma idealista, es decir, *retrotrayendo* la enajenación real *dentro de sí misma*. Por eso, la apropiación por el hombre de su esencia objetiva, anulando de manera práctica el carácter enajenado del mundo objetivo, queda en Hegel solo como «visión interior» de su discurso. El método dialéctico estaba, a lo Hegel, en contradicción con el sistema lógico de su exposición. En el caso de Marx, la realización del método dialéctico, y por tanto la solución de la contradicción entre el hombre del trabajo, y su esencia social objetivada como

capital, se encuentra en contradicción con el sistema de la praxis social vigente; y también, con *su* lógica, la expresada en el discurso de la economía política burguesa y, más abstractamente, en la *Ciencia de la Lógica*. A través de la crítica de la primera, Marx —representando la conciencia teórico-crítica del proletariado— estaba haciendo la de la segunda.

En correspondencia con lo expresado, la lógica de *El Capital* consiste en la crítica por transición de la *Lógica* hegeliana, y de toda virtual lógica que pretenda avanzar un sistema categorial dialéctico del pensamiento en sí, en general, abstraído del cuerpo vivo de los hombres, que habrán de comprender y protagonizar su desenajenación, y con ella la de toda la humanidad. La postura de distanciamiento y no comprometimiento epistemológicos con la perspectiva de ese sujeto autorreferente muy específico, invalidaría la posibilidad de reconstruir la lógica de *El Capital* como movimiento teórico *de lo abstracto a lo concreto*, que contemplara de forma tácita la dialéctica externa de lo subjetivo y lo objetivo, observable, como apariencia, en la historia de la cognición humana en general, y a la cual se redujo la «teoría del conocimiento» marxista, diseñada en la URSS más tarde.

De la misma manera en que Marx construye la crítica de la economía política mediante la demistificación de sus propias categorías (mercancía, trabajo, dinero, salario, renta, capital, etc.), poniendo de relieve la trama real y contradictoria de su *corpus* social, que estaba oculta, así también la lógica que edifica con su teoría va deconstruyendo y demistificando el sistema categorial planteado por Hegel, con lo cual describe aproximadamente su mismo derrotero en cuanto a exposición de principios, categorías y leyes dialécticos. Por ello, en la carta que escribiera a Engels el 14 de enero de 1858, aludió al «fondo racional del método que Hegel ha descubierto, pero que al propio tiempo ha mistificado», y diez años después, el 9 de mayo de 1868, le aclaraba a José Dietzguen: «cuando yo me libere de la carga económica escribiré la “Dialéctica”. Las verdaderas leyes de la dialéctica están ya en Hegel, claro, en forma mística. Es necesario liberarlas de esa forma».²⁰

Hay una gran similitud formal entre la concepción idealista y la materialista del método en cuestión, puesto que se trata de dos caras opuestas de una misma moneda. La «moneda» es el proceso histórico y contradictorio del desarrollo social, en cuyo curso los hombres producen su propio ser; pero la propiedad privada sobre los medios de producción, sobre todo la capitalista, provoca que los individuos productores devengan enajenados de sí, como enajenados de su ser social esencial, al ser privados de la apropiación de su trabajo. Esa contradicción objetiva se revierte en que el

ser social, concientizado en las formas sociales de conciencia y representado en las instituciones, aparezca transfigurado en *ideas*, así como en las entidades políticas, jurídicas o civiles que de forma ilusoria ofrecen la solución de los conflictos y desgarramientos de la vida material; y representado en los objetos-mercancías. La apropiación o reconocimiento por los individuos de estas formas fetichizadas de su verdadero ser, supuestamente ha significado la verdadera autoapropiación o autorreconocimiento de estos, en la identidad de su existencia individual con su esencia social.

Lenin percibió la marcada coincidencia, dada por la forma general de exposición, entre la lógica dialéctica materialista y la lógica dialéctica idealista. No es casual que Marx expresara en la carta del 1858 arriba citada: «En el método de elaboración de la cuestión, algo me ha prestado un gran servicio: *by mere accident* [por pura casualidad] había ojeado de nuevo la *Lógica* de Hegel».²¹

Pero Lenin no evadió totalmente la trampa tendida por la modernidad, ocultada y camuflajeada con el sólido andamiaje del esoterismo lógico-ideológico hegeliano, cuando apuntaba que «la dialéctica de Hegel es una generalización de la historia del pensamiento. Seguir este trabajo en forma más concreta y con mayor detalle en la historia de las diferentes ciencias parece ser una tarea extraordinariamente compensatoria. En la lógica, la historia DEBE, en general, coincidir con las leyes del pensamiento».²² El caso es que de lo anterior deduce: «Tal debe ser también el método de exposición (*respective* de estudio) de la dialéctica en general (puesto que en Marx la dialéctica de la sociedad burguesa es solo un caso particular de dialéctica)».²³

Mostró convencimiento de que la continuidad entre las obras de Hegel y de Marx radicaba, básicamente, en la reconstrucción de un supuesto esquema dialéctico materialista del pensamiento en general, o esquema general del pensar dialéctico, que pudiese funcionar para otros eventos particulares de dialéctica, con independencia del caso específico de la crítica a la sociedad burguesa, a la enajenación del trabajo.

Las tareas inmediatas para encaminar la toma del poder político y la intensa labor posterior a la toma del poder obligaron a Lenin a interrumpir el trabajo netamente teórico, dirigido a la construcción de la *Lógica*. Pero en el terreno práctico, no abandonó jamás el propósito, de lo que dan fe los múltiples artículos redactados en este período y entre los que destaca especialmente «Otra vez sobre los sindicatos», escrito en 1921.

Seis años después de haber realizado el meticuloso estudio de la obra de Hegel compilado en los *Cuadernos filosóficos*, emplea el término «lógica dialéctica» en el mencionado artículo:

La lógica dialéctica exige [...] que para conocer realmente el objeto, es necesario abarcar, estudiar todos sus ángulos [...] Esto en primer lugar. En segundo, la lógica dialéctica exige tomar el objeto en su desarrollo [...] En tercero, toda la práctica humana debe entrar en la «definición» completa del objeto, como criterio de veracidad y como determinante práctico del vínculo del objeto con aquello que es necesario al hombre. En cuarto, la lógica dialéctica enseña que no hay verdad abstracta, que la verdad es siempre concreta.²⁴

Reconociendo la valía y legitimidad de estas reflexiones leninianas sobre el método lógico-dialéctico, porque sus conclusiones seguramente deben tributar de forma subsumida a la reconstrucción de la lógica de Marx, y asumiendo que la cosmovisión o cultura del pensamiento dialéctico-materialista constituye la expresión general-abstracta del *método* marxista, es preciso advertir que no rebasaron los límites del tipo de concepción de la dialéctica que Hegel denominó «procedimiento extrínseco»,²⁵ aunque esta vez fundado en una posición filosófica general materialista.

En el año 1922, el líder de la Revolución de Octubre publica «Sobre el significado del materialismo militante», donde trasmite una serie de ideas a la comunidad científica del joven Estado socialista, percibiendo quizás que no dispondría ya del tiempo necesario para el trabajo teórico. Este artículo trasluce su preocupación por no poder, en lo personal, finalizar con éxito la empresa de demistificar explícitamente la lógica hegeliana. Así, lanza la iniciativa de formar, con los redactores y colaboradores de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, una especie de «sociedad de los amigos materialistas de la dialéctica hegeliana», quienes deberían profundizar en el conocimiento de la obra de Hegel. En su concepto, esto posibilitaría encontrar respuestas a muchos de los problemas planteados por el desarrollo contemporáneo de las ciencias naturales, enfrentando además con éxito las ideas burguesas.²⁶

Confiaba en la posibilidad de que la lógica dialéctica tributase todo su potencial heurístico-metodológico a las diferentes esferas del conocimiento científico (donde el objeto permanece todo el tiempo en la conciencia cognitiva en tanto alteridad, otredad, exterioridad), con independencia de que también lo podría hacer en relación con los problemas surgidos en la praxis sociopolítica de la construcción del socialismo. Si la sólida cultura de pensamiento dialéctico —alcanzada gracias a sus estudios histórico-filosóficos, su saber general y su experiencia revolucionaria— le había permitido esclarecer las raíces gnoseológicas de una supuesta «crisis de la física» a finales del siglo XIX y principios del XX, así como enfrentar el revisionismo y el eclecticismo, y orientar la actividad práctico-política por el camino más consecuente que demandaba la revolución obrero-campesina, es comprensible que abrigara la esperanza de una mayor eficacia de las

acciones científicas y prácticas diversas para cuando el método de *El Capital* fuese revelado, en calidad de «Lógica con mayúscula».

Los presupuestos racionales de esa Lógica concebidos por Lenin dentro del paradigma de una «dialéctica externa» de tipo materialista, fueron respetados en lo fundamental por toda la producción teórica de la academia socialista, respetándose por transición los presupuestos de la racionalidad moderna y su concepción metodológica, que también produjo discursos dialécticos antes de Hegel e incluso de Kant, y aun materialistas. Esto es importante sacarlo a la luz definitivamente, porque la cierta (aunque no absoluta) esterilidad heurística a que fue condenado el método dialéctico materialista por este *lapsus* epistemológico sutil, condujo, en buena medida, a que otras destacadas figuras de la historiografía marxista no prestaran la debida atención al tema de la lógica en el método de Marx; abonó el criterio de la obsolescencia del método de *El Capital* y, por tanto, de su necesaria sustitución por otros recursos más novedosos de la actual epistemología a fin de descifrar la nueva complejidad del capitalismo transnacional; condujo a que muchos economistas se adentraran en los múltiples detalles categoriales de la micro y la macroeconomía del modo capitalista de producción, extraviando, tras la descripción positiva de la nueva anatomía burguesa, la dimensión negativa, de crítica orgánica clasista inherente a *El Capital*; ocasionó que en los programas universitarios cubanos de filosofía marxista, se abandonara paulatinamente, durante la década de los 90, la enseñanza de la lógica categorial del método dialéctico materialista, en el esfuerzo también por renunciar a la división artificial de la teoría en el «diamat» y el «histmat». Esta carencia ha hecho despedir de las editoriales —salvo en aislados capítulos de libros²⁷—, así como de los eventos científicos, el abordaje mismo de la lógica y el método dialécticos de Hegel y de Marx; ha obstaculizado a las ciencias sociales el acceso al amplio espectro de propuestas metodológicas antes referidas, inspiradas en una racionalidad no clásica que no llega a concretarse consecuentemente como tal, no obstante el inobjetable valor heurístico específico de tales metodologías.²⁸

El riesgo de que también en este caso «llueva sobre mojado» es obvio. Los únicos referentes didácticos con que se cuenta son los manuales y monografías elaborados en la Unión Soviética; algunos textos de autores nacionales que, en lo fundamental, reproducen aquella matriz de pensamiento; y aisladas publicaciones electrónicas en Internet que, o bien padecen el mismo mal, o tratando de vadearlo, enrevesan excesivamente la materia sin atrapar la esencia del asunto, mostrando a la larga su concesión al tipo de racionalidad moderna.

Es vital que nos despojemos del prejuicio y la aspiración a una *lógica trascendental del pensamiento*, y comprendamos que la forma lógica general del método dialéctico de *El Capital* (y como tal del marxismo) por cuya vía la dialéctica de Hegel fue puesta «sobre sus pies», se debe concebir teniendo como referente de su despliegue categorial la *lógica concreta de la enajenación del trabajo*, en cuanto a descripción positiva del objeto, y la *razón simultánea de su negación teórica y práctica*, en cuanto a la actividad subjetiva revolucionaria. «En la inteligencia y explicación positiva de lo que existe —decía Marx—, se abraza a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosas».²⁹

Esta concepción no formal del pensamiento y la lógica reproduce las categorías de un contexto *sui generis* de la actividad humana histórica, aprehendido en su «totalidad», al darse la posibilidad real de que la solución a las contradicciones de la vida material disuelva y haga desaparecer, incluso de la vida cotidiana, el espejismo de una existencia independiente del pensamiento y sus formas, en relación con su contenido sustancial real: la praxis objetiva del intercambio social del trabajo.

La lógica dialéctica en la historia de la modernidad

El sistema dialéctico hegeliano reconstruyó la historia del pensamiento humano y su actividad práctica hasta principios del siglo XIX, resumiéndola con gran precisión en un sistema de categorías filosóficas que, como bien indicara Lenin, expresan «regularidades de la naturaleza y del hombre».³⁰ Habría que agregar que son al unísono «peldaños de identificación del hombre con su ser social esencial». Para Hegel, se trataba de peldaños en la aproximación a sí misma de una espiritualidad no humana, en el camino de su desenajenación. Y a través de semejante autoapropiación ilusoria trascendental, también los seres humanos podrían apropiarse de sí, una vez que se adentraran en el estudio filosófico de este movimiento.

En efecto, históricamente los hombres se han apropiado de su condición esencial humana a través de la conciencia social de cada época. Sus diferentes formas, aparecidas con la división de la sociedad en clases, han tributado a la solución del antagonismo entre individuo, grupo y sociedad, pretendiendo el estatus de conciencia genérica, cuando en realidad es conciencia clasista; y las filosofías, que según Hegel y Marx significaran la «quintaesencia espiritual de cada época», cumplieron la misión cultural de brindar la máxima expresión ideológica e ilusoria de la universalidad humana, de la identidad entre su diversidad individual o grupal, y su unidad natural y social.

Pero las escuelas filosóficas en general, y particularmente las que antes de Marx revelaban la dialéctica de la naturaleza o la del pensamiento reflexivo, no captaban el hecho de que sus representaciones, no obstante ser objetivas por el contenido transindividual expresamente revelado, han estado presupuestas por la forma de relación *práctica*, dialécticamente contradictoria de los individuos con la totalidad social; y esta relación, a su vez, mediatizada por los objetos incorporados a la cultura material, así como por las estructuras de su percepción subjetiva: representaciones simbólicas, ideologías y conceptos (los de *valor* sobre la otredad material, y los de *valor* sobre la praxis intersubjetiva).

En el discurso lógico-dialéctico de Hegel fragua la reproducción más consecuente posible de la autoemancipación ideal *inconsecuente* de los hombres, o apropiación abstracta (reducida a su ser mediático) del ser social esencial.

El lado positivo de la *Ciencia de la Lógica* —es decir, el devenir lógico de la historia natural y de la cultura espiritual enajenadas respecto al *corpus* de su identidad esencial o «idea absoluta»—, en el fondo reproduce la situación social del trabajo enajenado en el capital, en tiempos cuando aún la aristocracia semifeudal era la tributaria privilegiada de las riquezas generadas por el trabajo. A través de su filtrado andamiaje categorial, Hegel, sin proponérselo, refleja la situación histórica de aquella endeble burguesía de Alemania, comprometida con el Estado prusiano. Esta posición social intermedia, vacilante y por ende conservadora, provoca que el lado negativo o crítico la *Ciencia de la Lógica* —el resultado concreto de la exposición lógica, o sea, el método dialéctico—³¹ resuelva la contradicción y enajenación entre el *sujeto* productor y la *sustancia* producida dentro los predios del discurso lógico (y no en la historia real) a manera de «idea absoluta», concepto de sí de la idea absoluta, es decir, «verdad absoluta» (total identidad entre sujeto y objeto) y «espíritu absoluto» (total identidad de lo individual, lo particular y lo genérico). Tal construcción lógico-ideológica representaba la revolución filosófica de la burguesía contra el Estado feudal, hermana ideológica mayor (aunque cronológicamente nacida después) de la revolución política que esta clase realizara en la Francia de 1789, bajo los estandartes de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Ninguna de estas dos revoluciones estaba capacitada para llevar hasta el final su vocación liberadora universal, toda vez que la propiedad privada solo pasaba de manos de la aristocracia feudal a la clase burguesa, y el *tributo* se convertía en *capital*. Con el desarrollo del modo capitalista de producción, la sustancia social del trabajo y sus productos quedaría enajenada a manera de «valor

No es posible establecer el contenido específico de las categorías filosóficas de Hegel y de Marx fuera del sistema de la Lógica; la indefinición sobre este último en los estudios realizados en la URSS y en otros ámbitos, se revirtió en la imprecisión manifiesta a la hora de definir las categorías.

que crea valor», «lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro»,³² si recordamos la expresión con que ironiza Marx la percepción, por la economía política burguesa, de esta *fetichización objetiva*, ocurrida con el proceso de producción y reproducción ampliada de la vida social, gracias a la explotación de la fuerza de trabajo asalariada.

El método hegeliano reprodujo de forma abstracto-teórica —en calidad de «falsa conciencia»— dicho proceso trasmutado de autoapropiación humana, a manera de apropiación de dinero y capital; o de individuación humana, mediante la apropiación privada de la sustancia social del trabajo. Es posible interpretar la «Idea absoluta» como la consumación, en la representación lógica mistificada y conservadora, de la tendencia a la concentración del capital cada vez en menos manos, que continúa en nuestro siglo. La dialéctica de este movimiento histórico-social y su contradicción es lo más importante de lo que Hegel adivinó en la dialéctica de los conceptos, además de haber intuido, al decir de Lenin, «la dialéctica de las cosas».³³

La «hermana mayor» de la revolución política de 1789 estaba fecundada por el espíritu inicial libertario, romántico, iluminista y revolucionario de la naciente burguesía, y junto a la lógica positiva indicada, portó también, en estado fetal, el método dialéctico de una nueva revolución más radical. La criatura venía invertida en el vientre del sistema lógico; no podía nacer de parto natural. Marx dio el corte epistemológico a la lógica idealista con su teoría crítica de la economía política burguesa.

Este parto, el más sufrido y aplazado, aún no ha concluido. Entre otras cuestiones, las «pinzas» para cortar el cordón umbilical con la praxis y la racionalidad de la era capitalista no debieron entenderse —haciéndole el juego a dicha racionalidad— como un *instrumento* separado del cuerpo vivo de los virtuales sujetos revolucionarios: el método lógico dialéctico como aditamento aleatorio de la teoría, construido previo a ella y factible de aplicarse de forma supergeneral (que no es lo mismo que *universal*) e indistintamente, con independencia del campo específico de la indagación teórica y del condicionamiento social del sujeto, al estilo de aquella filosofía moderna o de la lógica formal.

En realidad, después de Hegel debió quedar exclusivamente para la lógica formal aristotélica —con sus adiciones posteriores, más las variantes de lógica matemática, modal, temporal, borrosa, etc., y las analíticas del lenguaje y la comunicación—, y ocuparse de las innegables posibilidades heurísticas que aporta el estudio y ordenamiento de las estructuras formales abstractas del pensamiento. Convertir en *método* el modo de pensar dialéctico abonado por la historia de la cultura, solo sería posible formalizando, «logizando», en el cuerpo categorial de una teoría crítica de la enajenación, el proceso histórico-social actual, la totalidad sintetizada del «mundo de la vida» de hoy y su contradictoria separación o dicotomización entre *existencia particular y esencia general* humanas, así como entre *sociedad y naturaleza*. Estas se revierten en la contraposición *ser social-conciencia social*, fermentando la apariencia de una sustancia del pensamiento separada de la actividad práctica material e histórico-concreta, o también conduciendo a la identificación absoluta de lo ideal con los objetos de la cultura producidos como mercancías.

La *forma* lógica de exposición de este contenido contradictorio no solo debe resumir la historia de la contraposición *individuo-género humano*, sino asumir que el criterio de su concreción únicamente lo puede intelegir un sujeto necesitado vitalmente de dialéctica que toma por objeto de crítica práctica y teórica el desdoblamiento real de su propia existencia, la contradicción entre esas determinaciones.

A los efectos de la *Lógica* hegeliana y la de Marx, el tener por objeto inmediato del método dialéctico a la *totalidad particular* del modo de producción material y espiritual capitalista proporciona la posibilidad de reconstruir simultáneamente la dialéctica *general* de la actividad pensante y práctica humana, mediante las categorías filosóficas, porque dichas *Lógicas* definen la teoría crítica de una situación históricamente única y oportuna. De ahí la necesidad de la *universalización* o solución a la contradicción secular entre lo singular, lo particular y lo general que ha connotado el devenir de la civilización.

El criterio de referencia para la reconstrucción-deconstrucción categorial de lo abstracto a lo concreto, estaría dado por el proceso histórico-concreto de la

revolución comunista, en cuyo curso ha de ocurrir la progresiva desenajenación del trabajo, la paulatina liberación o universalización, resultado de la cual los individuos planifiquen, de forma cooperada, la producción y reproducción social de sus vidas; las formas de pensamiento social vayan perdiendo su abstracta y falsa universalidad, según descendan al lenguaje inmediato de la vida cotidiana, enriquecidas por toda la historia precedente de la creación espiritual humana; los objetos de la cultura transparenten relaciones sociales basadas en la cooperación justa y solidaria, perdiendo así su forma fetichizada y demiúrgica; y la naturaleza abandone, ante los ojos de su reconstrucción-construcción científica y tecnológica, la apariencia de exterioridad contrapuesta con que ha sido vista por siglos.

La modernidad europea concibió —en Inglaterra y Francia fundamentalmente— una epistemología y metodología que absolutizaban el proceder instrumental del sujeto para con los objetos de la realidad «exterior», no solo porque su revolución técnico-industrial y científico-experimental propiciaban y estimulaban esa actitud hacia la naturaleza desde posiciones de supremacía, sino también, y básicamente, porque ya en estos países, más avanzados que Alemania, había madurado la estructura socioclasista basada en la explotación del trabajo *ajeno* asalariado. Del lado opuesto del Rin, crecía la clase, el cuerpo social cuya conciencia crítica y teórico-metodológica —la dialéctica de la emancipación—, se gestaba dentro de la filosofía clásica alemana. En materia de pensamiento, aquella porción europea más desarrollada debía aportar una economía política inglesa y una ideología liberal legitimantes y conservadoras del *status quo* y, por otra parte, un socialismo utópico francés portador de una filantropía pequeñoburguesa, que le impedía ver en la clase obrera a un hacedor revolucionario del destino propio, al percibirla, en definitiva, no más que como «otredad» dominada y explotada, análoga a la naturaleza.

Al tiempo que miraba hacia el futuro comunista, impredecible en la perspectiva histórica, pero inmediato en la lógica del movimiento real auscultado, Marx comprendió el punto débil de las tres fuentes principales de su estudio crítico, que habrían de integrarse por la vía de su deconstrucción en el acontecimiento histórico de la revolución (más que en un nuevo sistema teórico dividido en tres partes como devino *a posteriori*). Por eso escribió tempranamente el augurio más general y todavía impreciso de lo que debía concretarse por mediación de *El Capital*, de su estudio y de la solución práctico-histórica a la contradicción que conceptualizó:

Semejante a cómo la filosofía encuentra en el proletariado su arma material, así el proletariado encuentra en la filosofía su arma espiritual [...] La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón lo es el proletariado. La filosofía no puede convertirse a la realidad sin la eliminación del proletariado, el proletariado no puede eliminarse a sí, si no convierte la filosofía a la realidad.³⁴

El término «filosofía» asumía en este texto un significado desdoblado y contradictorio, pues se trataba de una reflexión transicional del idealismo al materialismo dialécticos a través del humanismo antropológico feuerbachiano: por un lado, representaba a la *Lógica* hegeliana donde, de forma invertida, transfigurada, adulterada, ocurría la desenajenación del trabajo, sin que el filósofo idealista tuviera conciencia de ello; el proletariado debía realizar esta solución enajenada de la enajenación real convirtiéndola en hecho auténtico; por otro, al designar a la filosofía «cabeza de esta emancipación», Marx ya estaba fraguando, apenas intuitivamente, su propia teoría crítica, *su* método dialéctico distinto al de Hegel que, según expresé, firmaría a nombre del sujeto proletario, fundido a él en corazón y conciencia.

La mercancía en el centro de la modernidad capitalista

Así como en la Ciencia de la Lógica funge el *concepto concreto* de la *Idea absoluta* —el *concepto de la totalidad* teórico-práctica— en calidad de categoría referencial para el ordenamiento precedente de toda la Lógica; así a los efectos de *El Capital* la emancipación del trabajo concretaría la unidad de pensamiento y acción en el sujeto histórico humanizado, *verbi gratia*, la solución a la contradicción entre las preteridas lógica objetiva y lógica subjetiva.

La dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en la obra de Marx no es exactamente la que tiene lugar entre realidad material y pensamiento, aunque la contiene; las categorías filosóficas de la lógica objetiva son las que se identifican, en el discurso político-económico, del lado del *trabajo* (valor de uso, trabajo concreto, forma relativa de la mercancía, trabajo vivo, clase obrera asalariada, etc.), en tanto las que denotan la lógica subjetiva se identifican del lado del *capital* (ejemplo, valor, dinero, plusvalía, renta, ganancia, capital, clase capitalista). En este caso, el término de *lo subjetivo* no designa la actividad pensante psíquica individual, sino *el lado activo* de la lógica en la totalidad del movimiento, que corresponde al *sujeto* identitario del sistema: el capital y los capitalistas. Se comprueba, por ejemplo, cuando Marx explica que el contenido objetivo del proceso de circulación —la valorización del valor— es lo mismo

que *su fin subjetivo* actuante como *capitalista*, como capital personificado dotado de conciencia y de voluntad.³⁵

El movimiento contradictorio tiene su momento inicial más abstracto en el doble carácter de la mercancía (lo que en Hegel era la categoría del «ser»): *valor de uso-valor de cambio*, contrapunteo que inmediatamente aparece como *valor de uso-valor*, al revelarse que el valor de uso, en cuanto tal, no tiene importancia desde el punto de vista de la economía política, pues las propiedades físicas, objetuales, funcionales, de las cosas que satisfacen determinadas necesidades del consumo, no les confieren *per se* el carácter de mercancía. O sea, que fuera del intercambio mercantil, los bienes de producción y consumo humanos *no son* mercancías. Dicho en los términos de la *Lógica*, «el ser es idéntico a la nada», la mercancía lo es y no lo es al mismo tiempo, «las mercancías son para su poseedor no-valores de uso y valores de uso para los no poseedores»;³⁶ consecuentemente, su verdadero ser acontece en el «devenir» del mercado, en la esfera de la circulación. Si las mercancías «pudiesen hablar —apunta Marx—, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro».³⁷

La «cantidad» de trabajo abstracto socialmente necesario, es lo que determina el *valor* (el momento de «la nada») de las mercancías, y sobre la base de igual magnitud de valor es que estas se pueden intercambiar. La magnitud de valor les confiere la «cualidad» de intercambiabilidad; quiere decir que igual cantidad de trabajo abstracto necesario para una determinada producción iguala cualitativamente a un conjunto dado de mercancías y delimita *que sean esas y no otras* las mutuamente intercambiables. En esa relación, ellas adoptan indistintamente la «forma» relativa o equivalencial, que se define por el «contenido» trabajo. El «contenido» de una u otra «forma» es trabajo social. Una mercancía asume la forma relativa con respecto al trabajo concreto expresado en el valor de uso de aquella por la cual se cambia, y esta, la forma equivalencial en relación con la cantidad de trabajo abstracto materializado en la primera y expresado en el valor.

A medida que se desarrolla y ahonda históricamente, el cambio acentúa la antítesis de valor de uso y valor latente en la naturaleza propia de la mercancía. La necesidad de que esta antítesis tome cuerpo al exterior dentro del comercio empuja al valor de las mercancías a revestir una forma independiente y no cesa ni descansa hasta que, por último, lo consigue mediante el *desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero*. Por eso, a la par que los *productos del trabajo* se convierten en *mercancías*, se opera la transformación de la mercancía en dinero.³⁸

Aparece, histórica y lógicamente, la necesidad de una mercancía, un «ser» que sea *equivalente universal de*

valores: el dinero. Esta soluciona la contradicción —expresada en la ley de los cambios cuantitativos en cualitativos y viceversa insinuada— debida a la ampliación y diversificación del universo de la producción mercantil. Este ser, resumió, en la historia y en la lógica, la *forma* equivalencial de las mercancías, y su existencia histórica atestigua el funcionamiento de la ley esencial de las sociedades mercantiles. La ley del valor, por consiguiente, equivale en el lenguaje de la *Lógica* a la categoría de «esencia», es decir, a la forma inicial en que se presenta la «sustancia-sujeto».

El capital testimonia la conversión de la «sustancia»-trabajo en la «sustancia-sujeto», el capital, a través de la «forma esencial», el dinero, cuando el poseedor del dinero

tiene que ser tan afortunado que, dentro de la órbita de la circulación, en el mercado descubra una mercancía cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, materialización de trabajo, y, por tanto, creación de valor. Y, en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía específica: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo.³⁹

«El capital solo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al obrero libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición histórica envuelve toda una historia universal».⁴⁰ De esta manera, la ley esencial de las sociedades mercantiles se transforma en la ley sustancial de la sociedad mercantil capitalista.

Es aquí donde entra, en el despliegue lógico de esta historia específica, la categoría de «lo universal». La fuerza de trabajo es una mercancía universal, porque para producir y reproducir su ser particular mercantil tiene que amplificar el valor en general de las mercancías que produce. Ella sobrepotencia la ley esencial del sistema garantizando el cumplimiento de su ley sustancial, al producir plus-valor. En ella alcanza nueva solución externa la antítesis de valor de uso y valor «latente en la naturaleza de la mercancía».

Se trata de una solución parcial, externa, inacabada, de la contradicción de la mercancía mediante su revelación como contradicción esencial, concreta, del capitalismo. Pero este universal es el análogo, en la lógica de Marx, del que Hegel denominaba en su *Lógica*, «universal abstracto».

No ha sido el propósito principal de este ensayo seguir al detalle todos los pormenores de la coincidencia formal entre la *Ciencia de la Lógica* y *El Capital*. Es de estimar que aun mostrada esa coincidencia, en términos generales quedan evidenciadas las nuevas posibilidades que la visión de la relación sujeto-objeto, como relación sustancial *intrínseca*, abriría a la comprensión del método de Marx, desembarazada del lastre de racionalidad

moderna que adquirió en los manuales de materialismo dialéctico. Pero si alguna coincidencia, con signos contrarios, no se puede dejar de precisar es la que atañe al proceso de universalización del sujeto y su concreción *en la realidad*, es decir, el proceso de integración de la teoría y la práctica críticas, emancipatorias.

En *El Capital*, la persona real del obrero (los obreros estructurados en una clase social) es la superación categorial de la abstracción económica «fuerza de trabajo», mientras que en la *Ciencia de la lógica* figura la «Idea» en calidad de superación categorial de la abstracción «concepto»: «La IDEA es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo».⁴¹ El obrero asalariado y la Idea, respectivamente, representan *en potencia* el sujeto consciente de sí, que toma su sustancia enajenada como objeto de transformación, de crítica teórico-práctica.

Antes de convertirse en tal determinación —en la tercera sección correspondiente al libro tercero de la obra hegeliana—, la idea evoluciona con el nexo dialéctico entre la «idea del conocer» y la «idea del bien», denominadas también «teórica» y «práctica»:

En la idea teórica, el concepto subjetivo se halla como lo universal, como lo carente de determinación en sí y por sí, frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el relleno. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como lo real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene de su ser determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad, y de la irrealidad del mundo.⁴²

De forma análoga, *El Capital* pone de relieve la universalidad inherente al obrero, o su tática «identidad concreta» con la actividad productiva que realiza y sus dividendos sociales. Pero este concepto capta solo una posibilidad real en la tendencia histórica del movimiento hacia una realidad social que todavía no existe, o que «carece de determinación en sí y por sí». En cambio, el obrero que se organiza para enfrentar a la burguesía con demandas económicas y políticas, cobra certeza de sí, de su «ser determinado en sí y por sí», actúa como «clase para sí»,⁴³ percibiendo su realidad socioclasista como irrealidad (entiéndase «irracionalidad») de las relaciones sociales reproducidas por su propia actividad-trabajo. «Sin embargo —agrega Hegel a su discurso—, lo que todavía falta a la idea práctica, es el momento de la verdadera y propia conciencia de sí misma... a la idea práctica le falta aún el momento de la idea teórica».⁴⁴ Convertida esta conclusión al espíritu de la obra de Marx, puede parafrasearse del siguiente modo: «lo que todavía falta al sujeto revolucionario que enfrenta el orden de cosas vigente en el capitalismo es la conciencia teórica, la teoría crítica del sistema de relaciones sociales en que se halla marginado de sí, explotado».

Una vez que el emergente sujeto revolucionario tomase el poder político, comenzaría el proceso de construcción de su *universalidad concreta* o *identidad concreta* de su ser particular y su esencia social general.

No es posible establecer el contenido específico de las categorías filosóficas de Hegel y de Marx fuera del sistema de la Lógica; la indefinición sobre este último en los estudios realizados en la URSS y en otros ámbitos, se revirtió en la imprecisión manifiesta a la hora de definir las categorías. Por ejemplo, si revisamos la mayoría de las definiciones y tratamientos, observaremos que «lo universal» se identificó con «la esencia». Esta indefinición sobre la estructura de la Lógica también implicó la no traducción de las categorías hegelianas «sustancia-sujeto» e «idea absoluta» a la versión marxista para entender *El Capital* y clarificar su lógica dialéctica. Descifrar la clave de este entendimiento suponía transitar del paradigma de la «dialéctica externa» del sujeto y el objeto, al de la identidad concreta intrínseca de estas categorías.

Filosofía y ciencia: una relación nueva

Abocados a reincorporar el sistema de principios, categorías y leyes de la dialéctica materialista a la enseñanza del marxismo en las universidades cubanas, debemos tener en cuenta esta manera de replantear su enfoque y exposición.

Uno de los detalles que explicitar es el de la función heurística del método dialéctico materialista respecto a las investigaciones científicas en otros campos, que no el de la teoría de Marx. ¿Quedaría desplazada totalmente este tipo de ejecutoria metodológica de la dialéctica una vez desplazado el obstáculo del supuesto epistemológico de la modernidad que la signó? ¿El modo como Engels y Lenin emplearon la dialéctica devendría obsoleto y no contenido en el paradigma actualizado de Marx? Mi respuesta es no.

Los estudios sobre la ciencia y la tecnología, iniciados en la segunda mitad del pasado siglo, conjuntamente con muchos de los planteamientos de la actual epistemología de las ciencias sociales, corroboran que la *verdad científica* no es un hecho abstractamente gnoseológico. Por el contrario, en este y en su expresión tecnológica confluyen parámetros socioeconómicos, axiológicos, ideológicos y culturales, que lo contextualizan y condicionan, dándole la connotación autorreferencial de la actividad del sujeto. La teoría de la ciencia podría sistematizar el despliegue categorial de la contradicción entre las dimensiones teórico-práctica e ideológico-axiológica de la actual producción científico-tecnológica, dadas las circunstancias económicas, políticas y sociales del capitalismo globalizado en que esta producción se

inscribe. Tras la vinculación dialéctica contradictoria del sujeto cognoscente-productor con el objeto conocido-reproducido, se halla la contradicción del sujeto consigo, en tanto sustancia-sujeto (capital) donde se enajena de sí.

El movimiento lógico de lo abstracto a lo concreto apuntaría inicialmente al nexo dialéctico extrínseco de las categorías gnoseológicas, generalizando lo más repetitivo y evidente de la actividad científico-tecnológica, nexo (la cognición y la acción instrumental) al que *aparenta* reducirse esa actividad, y revelaría progresivamente las determinaciones intrínsecas que la denotan.

No es posible que las ciencias y tecnologías rebasen consecuentemente la forma extrínseca de su relación con la realidad, agresora del medio ambiente, y arriben a la identidad teórico-práctica de sujeto y objeto, cuando en definitiva la producción, distribución, cambio y consumo de los productos de estas actividades continúan mediatizados por el mercado capitalista. Si el método lógico dialéctico del materialismo se reconstruyera hoy como discurso teórico autocrítico, subsumiría en sus categorías el vínculo extrínseco con el mundo propio de la actividad científico-tecnológica y otras formas de la actividad humana, y devendría el concepto crítico de aquella relación o ley social que impide la conversión del sujeto productivo en beneficiario inmediato, a la vez que benefactor de sus congéneres y la naturaleza. Esta sería también la crítica del fundamento que impide el cumplimiento de aquel otro vaticinio de Marx: «Las ciencias naturales llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias naturales: habrá una sola ciencia».⁴⁵

Así, la «Lógica con mayúscula» que Lenin procuraba, contemplaría la teoría de la ciencia junto con la ciencia del hombre. Ella estaría al servicio de las ciencias particulares, pero no de manera abstracta, no solo para desentrañar la pertenencia de las diversas teorías y sus contenidos a la totalidad de «todo el mundo», revelando el cumplimiento general de las leyes dialécticas en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, sino que, conjuntamente, y en lo fundamental, para orientar la exposición de dichas teorías hacia el horizonte común de la totalidad concreta. «El mundo como todo» y la realización práctico-histórica de la dialéctica conllevan la universalización o autoliberación del nuevo sujeto revolucionario emergente en la praxis total que habrá de gestar otro mundo posible y necesario en este siglo XXI.

Notas

1. Vladimir I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Politicheskaya Literatura, Moscú, 1973, p. 162.

2. Luis Suárez, «El acertijo que aún nos reta», *Marx Ahora*, n. 11, La Habana, 2001, pp. 46-56.

3. Vladimir I. Lenin, ob. cit.

4. Evald V. Ilienkov, *Filosofía y cultura*, Politicheskaya Literatura, Moscú, 1991.

5. George Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 167.

6. Adela Cortina, *Crítica y utopía. La escuela de Frankfurt*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.

7. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Gesida, Madrid, 1984.

8. Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, t. II, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 741.

9. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Ediciones Planeta, Santa Fe de Bogotá, 1990.

10. Carlos Marx, «Tesis sobre Feuerbach», *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, pp. 24-5.

11. J. F. Fuentes, «Mitos y realidades de la razón: modernidad y postmodernismo», en *Filosofía y sociedad*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, p. 272.

12. Wilhelm Friedrich Hegel, ob. cit., p. 29.

13. Carlos Delgado, «La racionalidad no clásica y sus perspectivas metodológicas», en Thalia Fung y Juan Pineda, coords., *Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI*, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Admón. Pública / Instituto de Administración Pública del Estado de México / Universidad de la Habana, México, DF, 2002, p. 39.

14. Wilhelm Friedrich Hegel, ob. cit., p. 29.

15. Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1972, p. 26.

16. Véase el caso de la «autoipoiesis indexical» que plantea Fernando Robles («Sistema de interacción, doble contingencia y autoipoiesis indexical», *Cinta de Moebio*, n. 15, Universidad de Chile, diciembre de 2002) y se podrían mencionar muchas otras propuestas dentro del amplio espectro que en los últimos tiempos ha sido identificado como epistemología de las ciencias sociales (Véase Luis González Bravo, «Perspectivas autorreferenciales en Ciencias sociales», *Cinta de Moebio*, n. 14, Universidad de Chile septiembre de 2002).

17. Carlos Delgado, ob. cit., p. 44.

18. George Lukacs, ob. cit., p. 54.

19. Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975, pp. 173-4.

20. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras*, t. 32, Gasudarstviennoie Izd-vo, Moscú, 1955, p. 456 (en ruso).

21. Carlos Marx y Federico Engels, *Correspondencia*, Editora Política, La Habana, 1988, p. 113.

22. Vladimir I. Lenin, ob. cit., p. 298.

23. *Ibidem*, p. 318.

24. Vladimir I. Lenin, *Obras Completas*, t. 42, Editorial Progreso, Moscú, 1981, p. 290.

25. Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 51.

26. Vladimir I. Lenin, *Obras Completas*, t. 45, ed. cit., pp. 23-33.
27. Héctor Castaño Salas, *Entender la economía: una perspectiva epistemológica y metodológica*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2002, p. 267.
28. El sistema de Educación Superior cubana recién ha iniciado la cuarta etapa del perfeccionamiento continuo de sus planes y programas de estudio (Planes D), y se ha tomado la decisión de rescatar en la enseñanza de la filosofía el tema aquí abordado: el sistema de principios, categorías y leyes del método dialéctico de Marx, virtualmente desplazado de nuestras aulas cuando se procuraba insertar su contenido de forma parcelada en la explicación de otros temas, para integrar, como apunté, las preteridas «partes» de la filosofía marxista, pero sin alcanzarse los resultados didácticos y pedagógicos deseados. Ha sido, en particular, un reclamo de los profesores universitarios que imparten la Economía Política del capitalismo, pues la práctica docente les ha demostrado la gran dificultad que genera esta carencia para enseñar y aprender el contenido de *El Capital*.
29. Carlos Marx, «Prólogos», *El Capital*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. XX.
30. Vladimir I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 83.
31. *Ibidem*, p. 215.
32. Carlos Marx, *El Capital*, t. 1, ed. cit., p. 117.
33. Vladimir I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 178.
34. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras*, ed. cit., pp. 428-9.
35. Carlos Marx, *El Capital*, t. 1, ed. cit., p. 116.
36. *Ibidem*, p. 52.
37. *Ibidem*, p. 49.
38. *Ibidem*, p. 53.
39. *Ibidem*, p. 129.
40. *Ibidem*, p. 132.
41. Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 663.
42. *Ibidem*, p. 179.
43. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras*, t. 4, ed. cit., p. 183.
44. Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 721.
45. Carlos Marx, *Manuscritos económicos...*, ed. cit., p. 117.

© TEMAS, 2006