

LA DIALÉCTICA DE LA PAZ Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

THE DIALECTIC OF PEACE AND SOCIAL TRANSFORMATION

Por: Eugene Gogol¹

Recibido el 20 de mayo de 2012 aceptado 10 de septiembre de 2012

Resumen:

Hoy en Colombia hay mucho debate en torno a los diálogos de paz. Después de más de medio siglo en guerra, se puede entender el fuerte deseo de llegar al fin del conflicto y la construcción de la paz. Al mismo tiempo los movimientos sociales y populares, dicen correctamente que la paz sin justicia no es una paz auténtica. ¿Cómo es posible tener paz con justicia? Yo argumentaría que el camino para paz auténtica es la vía para la transformación social. En donde la dialéctica de la paz es la dialéctica de la transformación social.

Palabras clave: América Latina, paz, dialéctica, Marx, Hegel, Dunayevskaya.

Abstract:

Today there is much debate in Colombia about the peace talks. After more than half a century at war, you can understand the strong desire to get to the end of conflict and peace building. At the same time social and popular movements, properly say that peace without justice is no peace authentic. How is it possible to have peace with justice? I would argue that the path to genuine peace is the path to social transformation. In the dialectic of peace is the dialectic of social transformation.

Keywords: Latin America, peace, dialectic, Marx, Hegel, Dunayevskaya.

1. Eugene Walker Gogol, licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Estatal de California, en Los Ángeles, y fue editor general del periódico humanista y marxista News & Letters en Detroit y Chicago, y también uno de los secretarios de la filósofa marxista Raya Dunayevskaya. egogol@hotmail.com.

América Latina está llena de ejemplos en donde se declaró el fin de guerra, sin existir una paz auténtica. Guatemala y El Salvador son esos países que tuvieron guerras difíciles y después negociaciones para la paz. Ahora estos países no tienen guerras activas pero tienen mucha violencia y situaciones de desigualdad. Colombia también tiene ese desafío y enormes desigualdades: ¿Es posible para Colombia tener un fin de la guerra, que al mismo tiempo sea un proceso que cambie la desigualdad en el país? Sin esto “la paz” será solamente un espacio de tiempo frente a la próxima guerra.

Mi intención aquí no es dar “una respuesta”, una solución concreta para Colombia. No es posible, no es correcto. Solamente las masas en Colombia pueden construir algo nuevo en su país. Más bien, me gustaría hablar de algunos de los parámetros históricos y filosóficos que se abrirían a las posibilidades de una transformación social de desarraigo. ¿Qué es la *dialéctica*, es la metodología que puede abrir la posibilidad de transformación social?

La dialéctica: El pensamiento dialéctico: de Hegel a Marx, de Lenin a Du-

¿Es posible para Colombia tener un fin de la guerra, que al mismo tiempo sea un proceso que cambie la desigualdad en el país? Sin esto “la paz” será solamente un espacio de tiempo frente a la próxima guerra.

nayevskaya. ¿Qué significa el poder de la negatividad para el presente?

Momentos en la dialéctica hegeliana.

“Si el saber que la idea, esto es, el hecho de que los hombres saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especulativo, esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque estos tengan esta idea, sino porque son esta idea” (Hegel, 1994: epígrafe 482). “Según mi modo de ver..., todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel, 1994:15).

Bajo el impacto de la Gran Revolución Francesa, Hegel llevó a cabo una revolución en la filosofía,² pues sacó a la luz el

2. ¿Se habrá tenido en cuenta al escribir en la *Fenomenología del espíritu*, la famosa sección “amo-esclavo”, el impacto de la revolución de los esclavos en Haití que sacudió al mundo negro a finales del siglo XVIII y principios

del pensamiento dialéctico bajo una nueva forma, la emancipadora, que lleva dentro de sí las dimensiones de un futuro liberador. Es cierto que cuando Hegel llevó la historia a la filosofía, lo hizo en la forma de una historia del pensamiento, de las *actitudes hacia la objetividad*.³ Sin embargo,

del siglo XIX? Un debate polémico sobre esta posibilidad se puede ver en *Hegel, Haití y la Historia Universal*, de Susan Buck Morss, (Universidad de Pittsburg Press, 2009). Véase también el capítulo 4 dedicado a Haití en el presente estudio.

3. Nos referimos a la dialéctica propiamente dicha, no al problema eurocéntrico y a veces racista de las conferencias sobre la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, ni a sus conclusiones políticas conservadoras de la *Filosofía del Derecho*. En otro lugar he analizado a los críticos de Hegel, cuyo enfoque ha sido el de reducir la dialéctica hegeliana a sus conclusiones políticas, así como a aquellos que han tratado de confundir los escritos políticos y filosóficos de Hegel, o incluso argumentar que la dialéctica *per se* no era más que una apología a la sociedad burguesa. Aunque las opiniones políticas de Hegel, y su lectura problemática de ciertos aspectos de la historia, necesitan ser criticadas para centrarse únicamente en estos escritos, ello significa cerrar la posibilidad de una exploración de la dialéctica hegeliana en relación con las contradicciones de hoy, emancipadoras que alcanzan la realidad. Cfr. de Eugene Gogol: *El*

con tanta profundidad fue llevada la dialéctica de la vida al plano filosófico, re-conceptualizada en la dialéctica hegeliana, que, en su forma abstracta, idealista, e incluso a veces, deformada—que captura el *espíritu* del *tiempo* de la revolución(es), con sus categorías de auto-desarrollo auto-movimiento, de la negación, de la negación de la negación—, esta dialéctica de la negatividad absoluta fue capaz de trascender el momento de su nacimiento intelectual para hablarle a otros momentos históricos, a aquellos de los siglos XIX y XX. Así pensaban los revolucionarios, profundamente en deuda con la dialéctica hegeliana: desde Marx, Lenin a Raya Dunayevskaya (2006).



¿Podría esta dialéctica hablarle a la realidad sin libertad de hoy día, a la búsqueda actual por un futuro de emancipación, incluso en América Latina? Si es así, ¿cuál es la manera por la cual la negatividad absoluta se expresa en la vida y el pensamiento en este momento?

concepto del otro en la liberación latinoamericana, capítulo 2 y Hacia una dialéctica de filosofía y la organización, capítulo 12.

El análisis de la dialéctica hegeliana como tal no es nuestro actual propósito. Más bien, queremos retomar brevemente momentos dentro de la dialéctica que le hablan a América Latina, en particular al concepto latinoamericano de la utopía. El concepto hegeliano del espíritu, de la negación y de la negación de la negación, sus abso-

lutos, tal y como se encuentran en los capítulos finales de sus principales obras filosóficas; sus categorías cruciales de lo individual, lo particular y lo universal que se encuentran en la *Ciencia de la Lógica*, son algunos de esos momentos.

Espíritu

En esencia, la revolución hegeliana en la filosofía está dada

por una exploración del *espíritu*. La *Fenomenología del espíritu* nos muestra que hay numerosas manifestaciones de este, desde la conciencia, a través de la autoconciencia, de la razón y más allá, hasta el espíritu absoluto. La exposición de Hegel comienza con las expresiones del espíritu que son necesariamente incompletas, son apa-

riencias parciales y a menudo se encuentran en guerra entre sí. Lo que las une—incluso en los momentos contradictorios—es la opinión de Hegel del objetivo, el retornar del espíritu hacia su pleno desarrollo: la potencialidad del espíritu que pugna por verse expresado en su realidad. Esta potencialidad no es solo lo que se ve, por ejem-

plo, en la semilla de una planta, donde las distintas etapas de desarrollo son el desarrollo de lo que se encapsula *a priori* en el genoma, con el medio ambiente (el agua, la luz solar, etc.) que le sirven de catalizador. Por el contrario, la potencialidad en el concepto del espíritu hegeliano, no es lo que existe *a priori*, listo a aparecer. Más bien, el espíritu deviene en el ser y

en su plenitud, precisamente *a través* de su viaje de la conciencia y de la autoconciencia al espíritu absoluto. El “viaje de descubrimiento” que experimenta el espíritu *es* su potencialidad, la cual se expresa/se concreta como el viaje del espíritu, como su experiencia de vida en el tiempo, (la historia como personas, como pueblos). Este viaje es el devenir del espíritu.

Este desarrollo, este recorrido, es la razón por la cual el espíritu de Hegel, se hace sinónimo de la *libertad*, no como posesión, sino como espíritu que está tratando de expresarse/de devenir a plenitud. La libertad es el *espíritu* mismo del espíritu. A pesar de lo abstracto de Hegel en el seguimiento del espíritu, cuando a veces, parece concebirse al espíritu en una forma no humana, el hecho está en que, en su esencia, se trata de un camino (viaje) de *liberación* que sólo puede significar la humanidad del concepto hegeliano.⁴

Inicialmente, el espíritu no puede ser entendido como expresión plena de la libertad. De hecho, tanto en la historia del pensamiento como en la historia real, es mucho más frecuente la falta de libertad que se encuentra, se experimenta:

4. Esto será analizado con mayor detenimiento al hablar, más adelante, sobre la crítica que Marx realizara de Hegel (1968).

A raíz de esto, la dialéctica parece estar a primera vista, compuesta por una serie de negaciones del no. Y ciertamente, esta es una parte fundamental de la dialéctica de la negatividad.

la humanidad encadenada. La *contradicción*, en el sentido hegeliano, es la existencia no libre que va en contra del potencial liberador de la humanidad. De esta contradicción surge el impulso por *negar* los obstáculos a la plena expresión de la libertad, a la realización del espíritu en su totalidad. De este modo, se llega, en palabras de Marx, al “movimiento absoluto del devenir” de la humanidad, en donde “el poder humano... es su propio fin”. Esto no es un acto aislado, sino un proceso revolucionario. A través de este proceso la libertad resulta ser, no una posesión de los seres humanos, sino la expresión más plena de su humanidad. Es lo que significa ser humano.⁵

5. En otros lugares, he trazado el recorrido del espíritu hegeliano como descubrimiento y como exploración del otro/ de la otredad. El espíritu descubre quién es, se convierte en lo que es, fuera de su relación con el otro, como sustancia, y, de modo más profundo, como sujeto. Para un análisis de la relación entre el espíritu y el otro de Hegel, véase “El concepto liberador, negador del otro en la dialéctica

La negación y, la negación de la negación

¿Cómo emprende el espíritu este viaje de su propio devenir? Como se señaló con anterioridad, la humanidad se encuentra en un estado de falta de libertad, es decir, en *contradicción* con su auténtico ser. La(s)

contradicción(es), y la necesidad de superarla(s), así como el método para su superación, son los principales elementos diferenciadores entre el concepto original griego de la dialéctica –como *diálogo* que incluye a la unidad de elementos diferentes para alcanzar un nuevo nivel– y el concepto hegeliano de la dialéctica, que se centra en la oposición de los diferentes elementos, en su existencia en contradicción y, por tanto, en la necesidad de *negar* la(s) contradicción(es). Si el espíritu es el devenir de la libertad y hay barreras que deben ser superadas, luego la *negación*, que no es sólo el diálogo, se convierte en un elemento clave de la dialéctica hegeliana.

hegeliana”, primer capítulo de mi libro: *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. Una lectura del concepto de espíritu de Hegel como rechazo y negación del otro, propuesto por Derrida y otros autores, así como por Dussell en América Latina, no puede, a mi juicio, resistir el escrutinio de un examen más matizado del concepto de Hegel.

La dialéctica de Hegel es una *dialéctica de la negatividad*.

A raíz de esto, la dialéctica parece estar a primera vista, compuesta por una serie de negaciones del no. Y ciertamente, esta es una parte fundamental de la dialéctica de la negatividad. Uno se encuentra con barreras sobre barreras, con contradicciones sobre contradicciones. Al mismo tiempo, Hegel reconoció que, si su dialéctica se quedaba solo en el nivel de tal negación, como una serie de negaciones, entonces la libertad sería concebida sólo en términos negativos, definida sólo por lo que se está rechazando, oponiéndosele. El resultado de semejante negación simple, o de una serie de simples negaciones—denominadas por Hegel como primera negación— sería que, lejos de estar libre de contradicción o de superar la barrera, uno de los términos estaba continuamente siendo definido por lo que *no* era, o al menos, por aquello a lo que se estaba resistiendo. *No* se es un objeto sexual de ciertos hombres, *no* se es una mercancía en la propia producción, *no* se es un otro para una cultura dominante que objetiva y degrada. Este punto de vista, limitado a la primera negación ha estado muy a menudo presente en nuestra realidad.

Sin embargo, tan necesario y, en efecto, tan revolucionario como es esta primera negación, no se puede mover por sí mis-



ma hacia una liberación completa. La primera negación, la negatividad simple, no puede ser el camino completo hacia adelante debido a que se está siendo continuamente definida, incluso en revolución, por lo que se opone: no a esta o aquella, sino contra este o aquel. Y por esta razón, uno no está libre nunca de aquello a lo que uno se opone.

Hegel, al discernir la dialéctica de la negatividad como fenómeno histórico, aun cuando lo haga más en la historia de las ideas que en la historia real, propone un concepto más completo de la negación: un concepto de la *negación de la negación*, o la segunda negatividad. Esto significa que, después de, o simultáneamente con la primera negación aparece la necesidad de una segunda negación, que comienza sobre nuevos funda-

mentos. Una negación de la primera negación—no en sentido matemático de un más, seguido por un signo de menos que vuelve a la posición original—, sino la negación de la negación original en el sentido de alcanzar un desarrollo autónomo de espíritu, un concepto más completo de libertad que va más allá de la oposición inicial, más allá de la contradicción inicial. Por lo tanto, tenemos un desarrollo en *su propio terreno, su propia potencialidad*, un humanismo que comienza en sí y desde sí mismo. Esto es lo que puede ser denominado como lo positivo de lo negativo. Según Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, (1969) “es el humanismo positivo que comienza a partir de sí mismo”. Al hablar de revolución, aunque Hegel sólo escribió sobre revolución en el pensamiento, *podemos* expresar la revolución como si

tuviésemos un ritmo doble: la destrucción de lo viejo (primera negación) y la construcción de lo nuevo (la segunda negación, lo positivo dentro de lo negativo). El método de Hegel de la negatividad absoluta es así un concepto del movimiento a través de la doble negación, la negación de la negación que, al mismo tiempo, niega las contradicciones y va hacia nuevos comienzos.

Pero falta todavía una precaución. No estamos tratando de esquematizar ni la dialéctica ni la revolución. Esto no pretende ser una “fórmula” o un “marco” para cualquiera de las dos. Por el contrario, tratamos de proponer ciertos conceptos del pensamiento dialéctico, ciertos momentos de la dialéctica que nos pueden ayudar a comprender la dialéctica en Hegel y en la vida. No hay una receta deseada. La dialéctica no es una cuestión de aplicación, sino de re-creación, de nacer de nuevo en los actuales momentos revolucionarios y como nuevos desarrollos en el pensamiento filosófico.



La dialéctica amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, habla de este concepto con más plenitud, de la negación como doble negación; primero, trazando la dialéctica de la confrontación del esclavo con el amo (en un principio, una lucha a muerte; más tarde, por medio del trabajo, la creación de una cosa) por el cual el esclavo gana “conciencia de sí” (el movimiento de la conciencia a la autoconciencia). Hegel no se detiene en esto. La conciencia del esclavo ganada de sí mismo (primera negación), tan magnífica como sea, sólo será otra “actitud de servidumbre”, a menos que la totalidad de la realidad objetiva sea enfrentada por la mente del esclavo recién liberado (segunda negación) para construir de nuevo. Esto no es un proceso automático. Actitu-

des incompletas hacia la objetividad –el estoicismo, el escepticismo, la conciencia infeliz– prosiguen la dialéctica amo-esclavo. Se trata de un largo y duro proceso –la labor de la negación– que alcanza, después de muchas etapas, el saber absoluto en el final de la *Fenomenología*. Incluso esto no detiene el proceso del “movimiento absoluto del devenir”. El saber absoluto no es

entonces el final. Sin embargo, es el Gólgota del espíritu que Hegel plantea casi al final del saber absoluto y que significa que existe la necesidad de introducir una nueva esfera. Esto se va encontrar por primera vez en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

La Ciencia de la Lógica: lo universal, lo particular y lo individual

La *Ciencia de la Lógica* no cuenta con una presencia concreta de la humanidad tal y como se aprecia en la *Fenomenología*. Las categorías de pensamiento “puro” en las tres divisiones principales, el ser, la esencia y la noción o el concepto, parecen

salirse fuera de la historia humana. Sin embargo, en el interior, se encuentran profundos indicios que ponen en duda esa interpretación, al igual que en la sección de “La vida”, donde Hegel primero trata “el individuo viviente”, y luego “el proceso vital”, y por último “el proceso del género”.

Lo más importante, si uno analiza las categorías centrales del libro tercero, que culminan el libro de la *Lógica*, el concepto –lo Universal, lo Particular, lo Individual (U-P-I)– y lo que se revela son las categorías hegelianas en constante movimiento y desarrollo, que exigen de su significado por un *ser humano*; y cuando esto se realiza, se obtiene información crucial sobre el desarrollo dialéctico de la humanidad, no solo como fuera rastreado por Hegel en el pensamiento, sino como una historia de vida, pasada y actual, que se nos revela.

Lo que prosigue no es una especie de lectura “hegeliana” o lectura “correcta” de estas categorías, como si tal cosa pudiera existir en realidad. Las categorías de Hegel, creadas con esmero en su trabajo sobre la negación, producen una variedad continua de ricas interpretaciones, tal y como se ha desarrollado la historia

Lo que prosigue no es una especie de lectura “hegeliana” o lectura “correcta” de estas categorías, como si tal cosa pudiera existir en realidad. Las categorías de Hegel, creadas con esmero en su trabajo sobre la negación, producen una variedad continua de ricas interpretaciones, tal y como se ha desarrollado la historia después de Hegel.

después de Hegel. ¿Cómo podría ser de otra manera para su filosofía de la negatividad absoluta? El único examen “probatorio” de la dialéctica hegeliana, radica en cómo la vida misma forja de nuevo a la dialéctica para su ocasión. La filosofía dialéctica es simultáneamente *la suma, así como la previsión* de lo que ha ocurrido u ocurrirá en la vida. En este caso, queremos presentar una lectura posible que nos ayude a pensar en estas categorías, U-P-I, en relación con el mundo en el cual vivimos, enfocándonos en América Latina.

Para Hegel, estas categorías hacen su aparición inicial en el capítulo final “El saber absoluto” de la *Fenomenología*: “El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de

la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación”.⁶ Las categorías fructifican plenamente en la *Lógica*. Las categorías no son intercambiables; sin embargo, sólo se convierten en categorías completamente dialécticas en su mutua relación.

Lo universal en Hegel, particularmente en el nivel de los absolutos, se interpreta a menudo como algo desprovisto de humanidad, como el fin de la historia, como un idealismo absoluto, una conversación con Dios. Sin embargo, vemos lo universal como el ser de una nueva sociedad, como la idea del socialismo. Por sí misma, incluso si interpretamos lo universal en términos relacionados con lo humano, ello *es* abstracto. Su poder y significado revolucionario como un universal sólo nace en su relación con lo particular y lo individual.

Lo particular no es “lo” particular en ningún sentido singular, sino una multitud de particu-

6. J. G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1966; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972, (traducción de W. Roces), p. 462.

lares que dependen del momento histórico. Puede ser el *soviet* la forma descubierta por los trabajadores rusos en la primera revolución rusa de 1905, o el levantamiento zapatista en Chiapas, iniciado en 1994. Puede ser una huelga, un periódico radical, una organización revolucionaria y así sucesivamente. Se necesita tener cuidado para no sustituir lo particular con lo universal. Lo particular no es más que un camino para llegar a lo universal. Igualmente importante es el movimiento de lo universal a lo particular. Lo particular se convierte en una forma de realizar, de *concretar* lo universal. De lo contrario, lo universal permanece como una abstracción.

Lo universal adquiere una presencia corpórea, se hace carne y sangre, en la medida en que se convierte en realidad. El concepto de lo universal experimenta una transformación. Lo que es un concepto de lo universal antes de que tenga lugar un particular, o una serie de particulares, se vuelve har- to diferente bajo la “prueba de fuego” de los acontecimientos reales. La visión original de lo universal es importante también, no como algo estático e

No estamos hablando de entidades sans humanidad. Lo universal es una creación humana. Lo particular incluye la participación de mujeres y hombres en el movimiento. Esto lo vemos más explícitamente en la tercera categoría, lo individual. Para nosotros, lo individual en las categorías universal, particular e individual, es lo social individual, el sujeto que se encuentra en el corazón de la transformación dialéctica.

inmutable, sino como una visión del futuro, que abarca la visión de la humanidad, o la visión de un grupo, o la visión de un individuo, hasta un momento particular. Por tanto, este es un principio energizador, un motor para la esperanza de la humanidad y los deseos de futuro. La dialéctica es la historia de la humanidad capturada en categorías filosóficas, las cuales se convierten en punto de partida para nuevos momentos emancipadores en curso.

Al mismo tiempo, lo particular *no* es lo universal, sino el camino para llegar a él. Si uno se sujeta a un particular y falsamente lo transforma en lo universal, se corre el riesgo de la susti-

tución de un momento particular, en un proceso revolucionario por el todo, y así, se detiene la negación (la negatividad) que es el motor de la transformación. Por ejemplo, hacer de la nacionalización de las propiedades después de la revolución rusa, no sólo un particular crucial de la revolución, sino *la* prueba universal de la revolución, como lo hiciera Trotsky, significó la ceguera ante la posibilidad de transformación en su opuesto –en el caso de Rusia, de un estado de obreros en una entidad capitalista de estado.⁷

Lo que se hace crucial es la interrelación, el *movimiento* entre lo universal y lo(s) particular(es). ¿Cuál es este movimiento? Es la negación, la negación de las contradicciones, las barreras para el logro de una barrera universal vigente en el camino de concreción de un universal. La negatividad se encuentra en el corazón de la transformación. Es necesario enfatizar que este es un camino de dos vías, el movimiento en ambas direc-

7. Ver: “La naturaleza de la economía rusa, o la conversión de un particular dado en nuevo universal”, en: “León Trotsky como teórico”, lo cual constituye el capítulo 4 de *Filosofía y revolución* de R. Dunayevskaya.

ciones, la negación en ambas direcciones, entre lo universal y lo particular.

No estamos hablando de entidades *sans* humanidad. Lo universal es una creación humana. Lo particular incluye la participación de mujeres y hombres en el movimiento. Esto lo vemos más explícitamente en la tercera categoría, lo individual. Para nosotros, lo individual en las categorías universal, particular e individual, es lo *social* individual, el *sujeto* que se encuentra en el corazón de la transformación dialéctica. Lo individual (el individuo) decide unirse a una manifestación, participar en una huelga, formar parte de un movimiento revolucionario. Un individuo (cientos, miles, millones de personas) se ha relacionado y se ha unido en un particular. Ese individuo ya no es el mismo individuo que era antes de unirse. La experiencia de hacer y de pensar en una actividad ha transformado a ese individuo en un *individuo social*, en una persona diferente, en relación con otros sujetos sociales, tal vez incluso de un sujeto revolucionario, con las masas como razón. Al mismo tiempo, esta participación en un particular –una huelga, una manifestación, una organización revolucionaria– ha transformado a ese individuo, lo particular mismo se ha transformado por las personas (los individuos) que se han unido, que han participado con sus



ideas y sus acciones. Existe, pues, un movimiento de dos vías entre lo individual y lo particular. De nuevo ¿cuál es la naturaleza de este movimiento? Nuevamente es la *negación*. El individuo dice *No* a la situación en la que vive. Lo particular puede llegar a ser transformado en estos “no” de una manera revolucionaria. Lo particular puede, por lo tanto, ser utilizado para llegar hasta lo universal y transformarlo. Las nuevas preguntas, las nuevas ideas, los nuevos deseos desde abajo, desde lo individual social, enriquecen lo particular y lo universal, y, a su vez, lo universal, la experiencia en lo particular, transforma lo individual. Así, a lo que hemos llegado es a un camino de doble sentido, no sólo de la negación, sino de la negación de la negación. Y esto nos lo podemos imaginar del siguiente modo:

lo Universal « ----- » lo Particular « ----- » lo Individual
negación *negación*

[Movimiento de la primera y segunda negación en ambas direcciones]

Nuevamente hay que tener cuidado, pues este no es un esquema listo para ser aplicado, sino solo una imagen que nos ayuda a ver el funcionamiento de la dialéctica.

Los universales concretos

Lo que hemos visto anteriormente es la creación de los universales concretos. Esta es una pieza clave del pensamiento dialéctico.

Sin la creación de los universales concretos, mixtificamos el poder de la negatividad, nos quedamos entonces para siempre con abstracciones, con los universales que eran concretos para ciertos momentos históricos, pero que ya se han agotado para los momentos y las dualidades nuevas. La necesidad de los universales concretos está dada por la necesidad de decir, de volver a crear la dialéctica, siempre de nuevo. Según se ha citado a Raya Dunayevskaya en la introducción: “Sólo los seres humanos vivientes pueden recrear la dialéctica revolucionaria siempre de nuevo. Y estos seres humanos vivos deberán hacerlo tanto en la teoría como en la práctica. No se trata sólo de hacer frente al desafío de la práctica, sino de ser capaz de afrontar el reto de la autodeterminación de la idea y del desarrollo de la teoría, hasta el punto en que se llega al concepto de Marx de la filosofía de la revolución permanente”.

Una de las objeciones hechas a menudo al ver el pensamiento dialéctico como algo revolucionario está en que Hegel no pretendió buscar la negación de la negación –la transformación revolucionaria– sino la reconciliación. Sin dudas, una explicación que se puede hacer de que, políticamente, eso era lo que pensaba Hegel y que, de hecho, él desarrollaba. Sin embargo, lo que estamos tratando es la *objetividad* de la dialéctica, no importa cuáles fueran las

preocupaciones personales de Hegel, o cuáles las conclusiones políticas que buscaba. Seguramente, hay elementos de reconciliación en la dialéctica. Al mismo tiempo, la clave está en la resolución de la dialéctica como totalidad y aquí la reconciliación *no* es entonces el hilo determinante. Esto es así porque, objetiva y subjetivamente, el espíritu auténtico y revolucionario de la dialéctica es la libertad. Cuando nos posicionamos en los absolutos de Hegel, no es la reconciliación, sino es, según veremos, “la negatividad absoluta como nuevo comienzo” (Dunayevskaya) lo que prevalece. No obstante, antes de desarrollar los absolutos de Hegel, queremos sondear la dialéctica, tal y como Marx la propusiera, entre 1843-1883, y como Lenin lo redescubriera, en medio de la Primera Guerra Mundial y la concretara durante la Revolución Rusa.

Marx-Hegel: de la “Crítica de la dialéctica hegeliana” a El Capital

“Lo más destacado en la *Fenomenología* de Hegel y su conclusión final –esto es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación– es que, primero él concibe como autogénesis del hombre en cuanto a proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación de esta alienación;

que aprehende de este modo la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo– verdadero, pues es el hombre real– como resultado del *propio trabajo* del hombre” (Marx. 1969).

“El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”. (Marx.1952).

“No se puede suprimir a la filosofía sin convertirla en realidad” (Marx, 1969).

¿Qué posición debemos tomar ante la dialéctica hegeliana?, se preguntaba el joven Carlos Marx en su manuscrito sin título, más tarde llamado “Crítica de la dialéctica hegeliana”, un texto clave de sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Mientras que la pregunta de Marx fue inicialmente dirigida a los jóvenes hegelianos de su tiempo, la gran verdad es que Marx decidió explorar esta cuestión para sí mismo. Esto marcó el comienzo de la profunda investigación que realizó a lo largo de cuatro décadas sobre la dialéctica –como

crítica, como el pensamiento más profundamente sumergido que llevara a Marx a la recreación de la dialéctica en términos concretos y humanos.⁸

Aunque nos centraremos en la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, es importante tener en cuenta que los *Manuscritos* de 1844 fueron el plato fuerte. Los temas en los *Manuscritos* estaban juntos en un cuaderno, escrito a veces en columnas lado a lado unos con otros. “Propiedad privada y comunismo”, “Trabajo enajenado”, “Crítica de la dialéctica hegeliana” y otros forman una totalidad que encierra la “triple ruptura” de Marx, expresado en una crítica de la economía política clásica, del materialismo estrecho y el comunismo vulgar y su crítica compleja de la dialéctica hegeliana.

La profunda crítica de Marx era inseparable de la forja de un nuevo punto de partida filosófico —el “naturalismo profundo o el humanismo [que] se distingue tanto del idealismo y el materialismo, y es, al

Aunque nos centraremos en la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, es importante tener en cuenta que los Manuscritos de 1844 fueron el plato fuerte. Los temas en los Manuscritos estaban juntos en un cuaderno, escrito a veces en columnas lado a lado unos con otros.

mismo tiempo, la verdad que une a ambos”. A su vez, estos escritos de 1844 sólo pueden entenderse en el contexto del descubrimiento de Marx y de su alineamiento con un sujeto revolucionario emergente: el proletariado. Marx asistió a reuniones de los trabajadores en París, y le escribió a Ludwig Feuerbach “Tendrías que haber participado en una reunión de los trabajadores franceses, para poder creer en la fresca virginal y la nobleza de estos hombres de vestimentas raídas” (11 de agosto 1844). Él elogió la revuelta de los tejedores de Silesia en 1844 y dijo: “La sabiduría del pobre alemán está a la inversa de la sabiduría de la Alemania pobre... Las sublevaciones de Silesia, comenzaron cuando las insurrecciones francesas e inglesas habían terminado, con la conciencia del proletariado como clase”,⁹ separándose claramente de

otros intelectuales radicales, que no reconocían a esta subjetividad revolucionaria que surge desde dentro del capitalismo industrial.

Raya Dunayevskaya distinguirá estos manuscritos económicos y filosóficos de 1844 como: “Un nuevo continente de pensamiento y revolución”, como el “momento filosófico de Marx” que ella veía como determinante en la trayectoria filosófica-organizacional y revolucionaria de su vida, entre 1844 y 1883.

La auto-aclaración de la “crítica” significaba una crítica a la deshumanización de las ideas en manos de Hegel:

La esencia humana, el hombre, equivale para Hegel a autoconciencia. Todo extrañamiento de la esencia humana no es nada más que extrañamiento de la autoconciencia. El extrañamiento de la conciencia no es considerado como expresión (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento real de la humana esencia. El extrañamiento verdadero, que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su más íntima y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el fenómeno del extrañamiento

8. Marx hizo estudios con anterioridad sobre Hegel en su tesis doctoral y en la *Crítica de la Filosofía del derecho* de Hegel. Sin embargo, fue su sondeo de 1844 sobre la dialéctica misma, una parte del “momento filosófico” de Marx, que estableciera la trayectoria para su vida revolucionaria.

9. Citado por Franz Mehring en su biografía de Karl Marx.

de la esencia humana real, de la *autoconciencia*. (Marx, 1968:113-114).

Al mismo tiempo, Marx captó el núcleo revolucionario de Hegel y, de ese modo, el fundamento para su trascendencia/recreación de la dialéctica:

Pero en cuanto que Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la Historia, que no es aún historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo acto genérico del hombre, historia del nacimiento del hombre.

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*.

Tenemos que mantener presente, tal vez en tensión, dos

dimensiones centrales de la relación entre Marx y Hegel: 1) No habría sido posible contar con Marx sin Hegel, y, sin embargo, 2) la dialéctica de Marx es solo la de Marx, no la de Marx y Hegel.¹⁰ No se puede concebir a Marx sin Hegel ni los análisis de la dialéctica de este por Marx. Si Marx no hubiese tenido a Hegel, sin duda habría tenido que “inventarlo” en términos metodológicos. No obstante, es necesario todavía investigar más sobre la naturaleza de la transformación/recreación de Marx de la dialéctica hegeliana, que se convirtió y sigue siendo el punto de partida revolucionario para nosotros mismos. No fue ni una simple inversión de Hegel, de sostenerse sobre la cabeza a pararse sobre los pies, (echando a andar el materialismo), ni la simple “adición” del sujeto proletario a la dialéctica—tan fundamental, como fueron ambos empeños—. La labor de Marx no fue únicamente de adición al materialismo en la forma de un mundo objetivo y de un sujeto vivo, en lugar de espíritu que le sigue. Por el contrario, Marx reformuló, volvió a concebir la dialéctica como su fuente originaria, como su causa. El sujeto sería un

10. El siglo XX ha estado repleto de intensos debates y desacuerdos en torno a la relación entre Hegel y Marx. No desarrollaremos un debate sobre esto aquí, aunque sí consideramos de interés un estudio reciente, *Marx & Alienation—Essays on Hegelian themes* (Sayers, Sean 2011).

ser vivo, la presencia corporal de la libertad y el pensamiento en marcha y no solo la idea de la libertad en el aislamiento aparente en que lo concibió Hegel. Marx no desestimó el desarrollo dialéctico de la idea de la libertad; más bien, la buscó y recreó nuevamente, como universal concreto dentro del mundo en el que vivía—es decir, en la necesidad de comprender la naturaleza del capitalismo para superarlo, en el énfasis puesto en la subjetividad humana revolucionaria como motor para arrancar de raíz las transformaciones—. A pesar de que la visión de Marx nació en 1844 en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, se puede observar con mayor plenitud en *El Capital*, la cúspide de la obra de Marx.

En *El Capital* se puede notar, al mismo tiempo, la deuda de Marx con Hegel, así como el modo de trascender la dialéctica hegeliana. Tomemos el primer capítulo: “La mercancía”. Aquí Marx, de una forma directa, avanzó del surgimiento de la mercancía, con su doble carácter de valor y valor de uso, a lo que se le esconde tras la doble apariencia: el doble carácter del trabajo que se materializa en las mercancías, el trabajo concreto como creador de valor de uso; el trabajo abstracto (el tiempo de trabajo socialmente necesario) como creador de valor. De esta forma, Marx se mueve de la apariencia a la esencia, del trabajo

y la producción como núcleo del capitalismo industrial. Entonces, se puede distinguir el movimiento mismo de las categorías como en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Más adelante, cuando nos acercamos a la parte final del primer capítulo, “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, nos movemos más allá de la apariencia y la esencia para descubrir la noción o el concepto. El concepto o “el espíritu” del capital, del capitalismo, es precisamente ese fetichismo de la mercancía; y, lo que hay detrás de ello es el tipo de trabajo, la producción, la acumulación que se encuentra en el capitalismo, y que Marx llamó “la producción por la producción misma, la acumulación por la acumulación misma”. El fetichismo proviene –dice Marx–, “evidentemente, de esta misma forma”. Eso es, precisamente, puesto que el trabajo bajo el capitalismo tiene esta doble naturaleza de trabajo concreto y trabajo abstracto, que fragmenta al ser humano que trabaja y a los productos obtenidos de tal tipo de trabajo, que solamente pueden asumir la forma de mercancía con su doble valor: valor de uso y valor. En este razonamiento se ha ido del ser, con su apariencia de mercancía, por medio de la esencia (la doble naturaleza

del trabajo en el capitalismo) al concepto, al fetichismo de la mercancía (la producción por la producción misma), de modo que se ponen en “paralelo” con el ser de Hegel, la esencia y el concepto en la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, hay una “ruptura”, o la trascendencia de

concepto como si surgiera de la vida del sujeto revolucionario, el proletariado, en una manera totalmente diferente de trabajo, confrontando la producción capitalista con su opuesto absoluto. De un modo dialéctico, lanzó el movimiento del ser a la esencia, al concepto, pero ahora este no es sólo del capitalismo, sino que está integrado a su opuesto: al trabajo libremente asociado que niega la producción capitalista, una negación de la negación que da a luz a una manera completamente diferente de trabajo: la fuerza humana, la creatividad, que puede desnudar al fetichismo de la mercancía, romper la ley del valor y moverse por medio de la segunda negación hasta lograr alcanzar una nueva sociedad. Esta es la dialéctica revolucionaria que trasciende la dialéctica hegeliana y la propia dialéctica de Marx. Dunayevskaya

planteó la dialéctica de Marx para la totalidad de *El Capital*, del siguiente modo:

El Capital. . . es la Gran Separación (*Great Divide*) de Hegel, y no sólo porque el tema es la economía, antes que la filosofía. . . [e]s esa Gran Separación (*Great Divide*) porque, solo por-



Hegel, en la re-creación de la dialéctica hecha por Marx. Este último no se detiene en el fetichismo de la mercancía, sino que, dentro de esta misma sección, va a su opuesto, a lo que puede desnudar el fetichismo de la producción capitalista –el trabajo libremente asociado–. Así Marx planteó la idea o el

que, el sujeto –no el tema, la materia, sino el sujeto– no fue ni economía ni filosofía, sino el ser humano, las masas. Como el trabajo muerto (capital) domina al trabajo vivo, y como el obrero es el “sepulturero del capitalismo”, ello envuelve toda la existencia humana. Por tanto, *esta* dialéctica es totalmente nueva, totalmente interna, más profunda de lo que jamás fue la dialéctica hegeliana que había deshumanizado el auto-desarrollo de la humanidad en la dialéctica de la Conciencia, la Autoconciencia, y la Razón. Marx pudo trascender la dialéctica hegeliana no negando que fuera “la fuente de toda dialéctica”; antes bien, precisamente porque empezó con tal fuente pudo dar el salto al Sujeto vivo que es aquel que transforma la realidad. *El Capital* es la obra en que –cuando Marx elabora las leyes económicas del capitalismo, no aparte de la verdadera historia de la lucha de clases– la narración histórica se convierte en razón histórica.¹¹

11. R. Dunayevskaya, 1981: 143. (En la edición en español de *Rosa Luxemburgo...*, p. 286). Para ver cómo Dunayevskaya arribó a estas conclusiones, se pueden seguir sus amplios estudios, “El humanismo y la dialéctica de *El Capital* de Marx”, que se encuentra en sus

Esta famosa cita de las notas de Lenin sobre la Ciencia de la Lógica de Hegel, ha llamado la atención de muchos pensadores marxistas. Sin embargo, resulta sorprendente que pocos hayan visto las observaciones de Lenin sobre Hegel de 1914-1915 como el ascenso a un nivel de preparación filosófica seguida por la Revolución Rusa de 1917.

Lenin y Hegel. ¿Preparación filosófica para la Revolución?

“Es imposible comprender completamente a *El Capital* de Marx y en especial su primer capítulo, si no se ha estudiado y comprendido a través de la totalidad de la Lógica de Hegel. En consecuencia, ninguno de los marxistas del último medio siglo ha entendido a Marx” (Lenin, 1960).

Esta famosa cita de las notas de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, ha llamado la atención de muchos pensadores marxistas. Sin embargo, resulta sorprendente que pocos hayan visto las observaciones de Lenin sobre Hegel de 1914-

tres obras principales “Marxismo y libertad”, “Filosofía y revolución” y “Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución”.

1915 como el ascenso a un nivel de preparación filosófica seguida por la Revolución Rusa de 1917. Había razones objetivas sólidas para la vuelta de Lenin a Hegel, poco tiempo después del estallido de la Primera Guerra Mundial. La guerra provocó el colapso de las organizaciones socialistas y marxistas de la Segunda Internacional, entre las cuales la socialdemocracia alemana y otra organización socialista tomaron partido por la “defensa de la patria”. El impacto de esta traición remitió a

Lenin a buscar mucho más allá de la cuestión del mero hecho de “venderse”. ¿Cuáles fueron las *causas* objetivas para ese colapso *ideológico* tan general? El hecho fue abrumador, imprevisto e incontrovertible. Lenin –quien enfrentaba la aparición de una contrarrevolución en el seno mismo del movimiento revolucionario–, se dio a la búsqueda de una filosofía capaz de reconstituir sus propias razones. Empezó a leer la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. (Dunayevskaya, 1958:168).

La renuencia a investigar los nexos entre la búsqueda filosófica de Lenin sobre la dialéctica hegeliana, bajo el impacto de la bancarrota de la Segunda Internacional Marxista durante el estallido de la Primera Guerra Mundial y su práctica política revolucionaria entre 1915-1917,

1917-1923, ha sido parte del problemático legado del marxismo “ortodoxo” a lo largo de todo el siglo XX. La separación de la dialéctica revolucionaria, hegeliano-marxista, de la política radical, así como de la organización revolucionaria, ha sido la historia del marxismo post-Marx, incluso por los “mejores” marxistas.¹²

Son los hilos existentes entre la indagación dialéctica de Lenin y su práctica política los que pueden resultar de auxilio en la búsqueda de la liberación de América Latina en la actualidad. Para descubrirlos, tenemos que despejar una serie de interpretaciones del siglo XX sobre Lenin. Los anti-leninistas con frecuencia lo han reducido a un “genio del mal”. Algunos, denominados leninistas, no han sido particularmente útiles. Uno de ellos le atribuyó su grandeza a la “extraña intuición”. (Cliff, 2001:9-116). Un reciente y minucioso análisis del pensa-

miento político temprano de Lenin, proporciona una visión de su *¿Qué hacer?*, que barre con una serie de supuestos problemáticos, pero no continúa con el período de la Primera Guerra Mundial y posterior. En general, Lenin nos ha quedado como un “combatiente práctico” que silencio o abandona sus cuadernos sobre Hegel, durante la Primera Guerra Mundial.

Un breve repaso de algunas de las líneas principales de los cuadernos de Lenin sobre Hegel, ayudarían a situar nuestro análisis. Los cuadernos fueron una combinación de copias suyas de numerosos fragmentos de la *Lógica* –acompañados a menudo por marcas para enfatizar, como subrayados, mayúsculas, signos de exclamación y notaciones cortas como NB (*nota bene* ó buena nota)– junto a comentarios más extensos, donde se incluyen también las “definiciones” de Lenin, las “traducciones materialistas”, las referencias a otros pensadores y obras, entre las que se halla a *El Capital* de Marx y textos de autores rusos.

Después de extractos y comentarios breves sobre los prólogos de Hegel y la introducción, Lenin tomó el primer libro de la *Lógica*, la “Doctrina de la esencia”. Aquí encontramos la preocupación inicial de Lenin sobre el marco idealista de Hegel, sus referencias a lo absoluto, a Dios, la Idea pura: “Tonterías acerca de lo absoluto. En ge-

neral, procuro leer a Hegel de modo materialista. Hegel es el materialismo invertido (según expresión de Engels), es decir, desecho las más de las veces a Dios, el absoluto, la idea pura, etc.” (Lenin, 1986:91).

La decisión de Lenin de leer a Hegel “de modo materialista” fue notable desde sus primeras anotaciones, aunque después comentará sobre el materialismo *dentro* de Hegel, opuesto a la necesidad de darle una lectura de este tipo desde fuera. Sin embargo, Lenin nunca abandonó por completo el entramado sobre la necesidad de leer a Hegel de modo materialista. En la sección inicial de la Doctrina del ser sobre la ‘calidad’, Lenin redactó su primera “definición”: “La *dialéctica* es la teoría que muestra cómo *los contrarios* pueden y suelen ser (cómo devienen) *idénticos*; en qué condiciones son idénticos, al transformarse unos en otros, por qué la inteligencia humana no debe entender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se transforman unos en otros”. (Lenin, 1986).

Tales definiciones o traducciones son las que producen algunos de los comentarios de Lenin más ricos “*en lisant* [durante la lectura] de Hegel”. La cuestión del movimiento, de la identidad de los contrarios, seguía siendo de importancia para las lecturas de Lenin: “Hegel analiza conceptos que por

12. En particular, véase R. Dunayevskaya, capítulo X, de *Marxismo y libertad* y el capítulo 3 de *Filosofía y revolución*. Además, de Kevin Anderson, *Lenin Hegel y el marxismo occidental*. Pero también, sobre *limitación* de Lenin y de la dialéctica hegeliana, en relación con la organización revolucionaria, veáanse los extensos escritos de R. Dunayevskaya que se encuentran en “Dialéctica de la organización y la filosofía”, vol. xii de la *Colección Raya Dunayevskaya*. Además, vea el capítulo X de mi libro *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*.

lo general parecen muertos y muestra que en ellos *hay* movimiento. ¿Lo finito? ¡Eso significa *moverse* hacia su fin! ¿Algo? – significa *no lo que* es otro. ¿El ser en general? –significa una indeterminación tal que ser = no ser. Multilateralidad y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios, tal es la esencia del asunto. Esta flexibilidad, aplicada subjetivamente, = eclecticismo y sofistería. La flexibilidad, aplicada *objetivamente*, es decir, si refleja la multilateralidad del proceso material y su unidad, es la dialéctica, es el reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo”. (Lenin, 1986).

Este movimiento fue reconocido por Lenin, no como un movimiento externo impuesto, sino como un auto-movimiento. Entonces citó a Hegel: “...lo negativo contiene en general el fundamento del devenir, la inquietud del auto-movimiento” y enfatizó el concepto de auto-movimiento en estos comentarios al margen. En sus notas sobre la última sección de la ‘Doctrina del ser’, ‘La medida’ el movimiento va a ser visto como un “salto”, como opuesto a la mera gradualidad en la dialéctica y, según Lenin anotara, “saltos”, varias veces en el margen, al lado de los fragmentos de Hegel, e incluso hizo un dibujo para ilustrar el concepto.

Al dirigirnos a la ‘Doctrina de la esencia’, daremos nuevamen-

te una escueta indicación del sondeo de Lenin sobre Hegel, un asomo de la gran riqueza de estos descubrimientos filosóficos. En la primera sección de ‘La esencia como reflexión en sí misma’, Lenin extrajo algunos párrafos sobre ‘La ley de la contradicción’. En medio de los extractos insertó el siguiente comentario: “Movimiento y “auto-movimiento” (¡esto es NB! Un movimiento arbitrario (independiente), espontáneo, *interiormente necesario*), “cambio”, “movimiento y vitalidad”, principio de todo auto-movimiento”, “impulso” (Trieb) “al movimiento” y a la “actividad” –lo opuesto al “*ser muerto*” – ¿quién creería que esto es la médula del “hegelianismo”, del hegelianismo abstracto y abstruso (¿pesado, absurdo?)? Esta médula había que descubrirla, comprenderla, desentrañarla, depurarla, que es precisamente lo que hicieron Marx y Engels”. (Lenin, 1986).

Lenin nuevamente enfatizó en el auto-movimiento, que él encontró internamente necesario dentro de la dialéctica. Inmediatamente prosiguió anotando que, “la idea del movimiento y el cambio universales (1883, *Lógica*) fue conjeturada antes de su aplicación a la vida y a la sociedad. Se proclamó con respecto a la sociedad (1847) antes de demostrarse en su aplicación al hombre (1859) [El *origen de las especies* de Darwin]”. (Lenin, 1986).

Dunayevskaya, en los apuntes para una conferencia que preparó en los años setenta comenta sobre esta sección de Lenin:

A partir de ahora, Lenin muestra el mayor reconocimiento del idealismo en la filosofía dialéctica. El pensamiento tiene su propia dialéctica y lo crucial es que Lenin no se limita a decir: Vamos a leer a Hegel de un modo materialista... Por ahora lo ha dado por sentado filosóficamente, y también en la vida, pero en cambio, insiste en que *la idea* del movimiento universal vino primero de Hegel, luego de Marx, y finalmente con Darwin.

Lenin continuó haciendo sus extractos sobre la contradicción y en sus comentarios propios prosiguió enlazando la contradicción, la razón pensante, la negatividad y el auto-movimiento: “La razón pensante (la inteligencia) aguja la embotada diferencia de la diversidad, la pura multiplicidad de la imaginación y la convierte en una diferencia *esencial*, en una *oposición*. Sólo cuando llegan a la cúspide de la contradicción, las entidades diversas se tornan activas y vivas en su relación entre sí, adquieren la negatividad que es la pulsación inmanente del auto-movimiento y la vitalidad”. (Dunayevskaya, 1981).

Tanto en la segunda sección, ‘Fenómeno’, como en la ter-

cera, 'Realidad', la concepción hegeliana del "momento" llamó la atención de Lenin. En el 'Fenómeno', escribió:

La esencia aquí es que tanto el mundo de los fenómenos como el mundo en sí son *momentos* del conocimiento de la naturaleza por el hombre, etapas, *alteraciones* o profundizaciones (del conocimiento). El desplazamiento del mundo en sí cada vez más lejos *del* mundo de los fenómenos—eso es lo que hasta ahora no se ve en Hegel. NB. Los "momentos" del concepto de Hegel ¿no tienen la significación de "momentos" de transición?". (Dunayevskaya, 1981).

En la sección 'Realidad', Lenin comentará que: "El despliegue de todo el conjunto de momentos de realidad NB = la esencia de la cognición dialéctica". Después de extraer y comentar sobre el análisis de Hegel de la causalidad, Lenin puso fin a su comentario sobre la Doctrina de la esencia, haciendo hincapié en la expresión de Hegel, "el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad"... "NB Libertad = subjetividad ("o") finalidad, conciencia, aspiración NB". (Dunayevskaya, 1981).

Al arribar a la doctrina del concepto, que Lenin extrajo y comentó de una manera más amplia que la de las doctrinas del ser y la esencia, haremos un breve comentario sobre sus notas a las primeras secciones, dejando la parte fundamental,



la idea, para un tratamiento separado en el capítulo tres. Aunque las notas de Lenin sobre la doctrina del concepto fueron de las más ricas, seguía estando receloso, a veces, del idealismo de Hegel, comentando en más de una ocasión sobre su "misticismo".

Al mismo tiempo, Lenin mostró su valoración de la dialéctica de Hegel vista de modo materialista, en contra del materialismo vulgar. Así escribía: "Plejanov critica el kantismo (y el agnosticismo en general) más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista materialista dialéctico" Además, señala: "Los marxistas criticaron (a principios del siglo XX), a los kantianos y a los discípulos de Hume más a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel.". Aquí será, también, donde Lenin hará su provocador comentario:

"Aforismo: No se puede entender hasta el fin *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, ninguno de los marxistas ha entendido a Marx, pasado medio siglo!" (Dunayevskaya, 1981).

Hubo siempre una tensión en Lenin, incluso en los puntos más elevados de sus comentarios a la *Lógica*, que radicaba entre la búsqueda de una elevada clarificación, una profundidad, una riqueza filosófica inimaginable en la dialéctica hegeliana y una constante necesidad de estar haciendo una interpretación materialista, que buscaba un núcleo materialista, una presentación continua de un entramado materialista histórico. Esto fue así, a pesar de que Lenin veía a menudo o estaba próximo a ver, que el materialismo en sí era integral

al pensamiento dialéctico. Así se encuentran referencias a “los gérmenes del materialismo histórico en Hegel”, y a “Hegel y el materialismo histórico”, así como expresiones similares en todas las etapas. En los comentarios finales de Lenin, anteriores a sus extractos sobre ‘La idea’ se puede leer:

Notable: Hegel llega a la “idea” como coincidencia del concepto y el objeto, a la idea como verdad, a través de la actividad práctica del hombre, dirigida a un fin. Un enfoque muy aproximado a la opinión idea de que con su práctica el hombre demuestra la razón objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos y ciencia. Del concepto subjetivo y del fin subjetivo a la verdad objetiva”.

Al volver sobre la relación de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y su práctica política posterior a 1914, no estamos reclamando una relación de uno a uno entre los dos autores. Lenin era un creativo, un revolucionario práctico, antes de su estudio de Hegel en 1914-1915. Sin embargo, en dos áreas –la autodeterminación de las naciones y la subjetividad revolucionaria en 1917 y más allá– hubo indicios de un importante desarrollo personal en Lenin, después de 1914, en relación con la dialéctica.

La posición de Lenin con respecto a la autodeterminación de las naciones en medio de

la Primera Guerra Mundial, es marcadamente diferente de la de su camarada bolchevique Nikolay Bujarin, quien elaboró la siguiente tesis:

La época imperialista es una época de la absorción de pequeños estados... Por lo tanto, es imposible luchar en contra de la esclavización de las naciones, más que luchando en contra del imperialismo... *ergo* en contra del capitalismo en general. Cualquier desviación de este camino, cualquier apoyo a tareas ‘parciales’ de la ‘liberación de las naciones’ *en el* reino mismo de la civilización capitalista, significa la desviación de las fuerzas proletarias de la solución real del problema... La consigna de la ‘autodeterminación’ es primeramente utópica y perjudicial... como consigna que *disemina ilusiones*.

Lenin calificó esa actitud de ‘economicismo imperialista’:

“La actitud desdeñosa del ‘economicismo imperialista’ hacia la *democracia* constituye una de esas formas de *depresión* o *supresión*, del razonamiento humano causado por la guerra”. Lenin no tenía ilusiones sobre el poder del imperialismo, incluso ideológicamente: “el capitalismo en general y el imperialismo en particular, transforman a la democracia en una ilusión... Al mismo tiempo, generan tendencias democráticas entre las masas”.

Dunayevskaya comentó sobre la posición de Lenin “en oposición a la contraposición que hacía Bujarin y Piatakov de la existencia del imperialismo y la no existencia de la democracia, Lenin recalcó la coexistencia del imperialismo y de las tendencias democráticas entre las masas”.

Esto no era solo un debate teórico. En la primavera de 1916, las masas irlandesas enfrentaron al imperialismo británico. Lenin saludó la rebelión y la aceptó como la prueba real de su tesis. Al resumir la discusión sobre la autodeterminación, concluyó:

“La dialéctica de la historia es tal que pequeñas naciones, desprovistas de poder como un *factor independiente* en la lucha contra el imperialismo, juegan el papel de fermentos, de bacilos, que ayudan a que aparezca en escena el verdadero poder contra el imperialismo, es decir, el proletariado socialista”.¹³

El punto de vista de Lenin sobre la dialéctica se pone en práctica de manera visible durante y después de la Revo-

13. “El debate sobre la autodeterminación de las naciones”. *Obras escogidas*, t. 19. Citado de *Marxismo y libertad*, p. 211-212. Un análisis más completo sobre Lenin, la dialéctica y la autodeterminación, véase *Marxismo y libertad*, Capítulo X, “El colapso de la II Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin”.

lución Rusa. Su insistencia en “Todo el poder a los soviets” en medio de la revolución –cuando no sólo los mencheviques y otros estaban adheridos al gobierno provisional, sino también muchos de sus compañeros bolcheviques– argumenta su punto de vista sobre los sujetos de la revolución y los cambios desde abajo.

Después de que los bolcheviques tomaron el poder, la polémica desatada sobre los sindicatos en 1920-1921, dentro del Partido Comunista, permite ver la metodología de la práctica política de Lenin. El papel de los trabajadores y sus organizaciones –los sindicatos– en relación con el Estado soviético y el Partido Comunista fue el tema central, y reveló las tensiones y los peligros que yacían *dentro* de ese nuevo “Estado de obreros”.¹⁴

Trotsky, quien había dirigido una absorción militarizada de los sindicatos de los trabajadores del agua y de los trabajadores de los ferrocarriles durante la situación de emergencia de la Guerra Civil, y quien quería, además, universalizar esa posición después de que terminó la guerra, argumentó que, si la Unión Soviética era un Estado de obreros, no había necesidad



entonces de que los trabajadores tuviesen esos órganos independientes del Estado. Por el contrario, los sindicatos deben ser absorbidos dentro del Estado: la “estatificación de los sindicatos”.

Shlyapnikov, igualmente un bolchevique y miembro de lo que se conocía como la ‘Oposición obrera’, argumentaba también desde la posición de la Unión Soviética como un Estado de obreros, y clamaba por la eliminación del papel del estado y la sustitución de los congresos de los productores: la sindicalización del Estado. (La Oposición obrera lo formuló de la siguiente manera: “La organización de la gestión de la economía nacional es la función de un Congreso de toda

Rusia de Productores organizados en sindicatos de industria que elegirán a un órgano central para ejecutar el conjunto de la economía nacional de la República.”)

Lenin se encontraba en terreno enteramente diferente a los dos: “El nuestro no es realmente un Estado de obreros, sino un Estado de obreros y campesinos. Y mucho depende de ello... El nuestro es un Estado con deformaciones burocráticas”. “El Estado de obreros es una abstracción. Lo que en realidad tenemos es un Estado de obreros, con esta particularidad, en primer lugar, que no es la clase obrera, sino los campesinos, que son predominantes en el país y, en segundo lugar, se trata de un Estado

14. Ver R. Dunayevskaya, *Marxismo y libertad* para tener una representación más completa sobre la importancia de este debate. Véase también mi libro, *Raya Dunayevskaya: Filósofa del Humanismo-marxista*.

de obreros con deformaciones burocráticas”.

Al dar respuestas a Trotsky, Lenin criticó fuertemente su “mentalidad burocrática”, como una manera para resolver los problemas: “La proyección burocrática”, “La suma y la sustancia de su política es el acoso burocrático de los sindicatos”. Al responderle Shlyapnikov, arremetió contra la “desviación” del sindicalista-anarquista, argumentando que sería un suicidio para el nuevo estado: “Es el sindicalismo porque –al considerar esto cuidadosamente– nuestro proletariado ha sido en gran medida desclasado, la crisis terrible y el cierre de las fábricas han obligado a la gente a huir de la inanición. Los obreros simplemente han abandonado sus fábricas, han tenido que establecerse en el país y han dejado de ser obreros. ¿Acaso no estamos conscientes del hecho de que las crisis sin precedentes, la Guerra Civil, la interrupción de las relaciones adecuadas entre la ciudad y el campo y el cese de los suministros de granos, han dado lugar a un comercio de pequeños artículos, hechos en las grandes fábricas, como los encendedores de cigarrillos, que se intercambian por cereal, ya que los trabajadores se mueren de hambre, y no se distribuye ningún tipo de grano? ¿No hemos visto que esto sucede en Ucrania o en Rusia? Esa es la fuente económica del proletariado desclasado y el inevitable

aumento de las tendencias pequeño-burguesas, anarquistas”.

La dificultad para comprender plenamente el marco dialéctico de las posiciones políticas de Lenin es que él no explicó y compartió con sus compañeros bolcheviques este fundamento filosófico (Dunayevskaya, 1989). Metodológicamente, dejó a sus compañeros sin guía alguna después de su muerte. En lo que se conoce como su testamento, Lenin criticó a varios de sus compañeros bolcheviques, solicitándoles la destitución de Stalin como secretario general, alabando a Trotsky como el más capaz, pero criticando su preocupación por estar “demasiado atraído por el aspecto puramente administrativo de los asuntos”. Su única mención sobre la dialéctica se produjo en relación con su comentario a Bujarin: “Bujarin no sólo es un valiosísimo y notabilísimo teórico del Partido, sino que, además, se le considera legítimamente el favorito de todo el Partido; pero sus concepciones teóricas muy difícilmente pueden calificarse de enteramente marxistas, pues hay en él algo escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica)”. En el capítulo siguiente, el tercero, “La utopía y la dialéctica”, analizaremos la significativa limitación de la interpretación de Lenin sobre la dialéctica.

Dunayevskaya-Hegel: La lectura de la negatividad absoluta como “un nuevo comienzo”

Este nuevo mundo, lo que Hegel denomina saber absoluto, es la unidad del mundo real y del concepto sobre este, la organización de ideas y de la actividad que se funden en lo nuevo, toda la verdad del pasado y el presente, que anticipa además el futuro. Raya Dunayevskaya, “Notas sobre la Fenomenología de Hegel” (Dunayevskaya, 1989:62).

La lectura predominante de los absolutos de Hegel, realizada al igual por hegelianos y marxistas hegelianos, ha sido que los Absolutos son grandes sumas, recapitulaciones del gran recorrido emprendido por Hegel en cada una de sus principales obras filosóficas—Saber absoluto (Conocer) en la *Fenomenología*, Idea absoluta en la *Ciencia de la Lógica*, Espíritu absoluto (Espíritu) en la *Filosofía del espíritu*—; pero sin nuevos puntos de partida para el futuro que puedan ser hallados a lo interno. El marxista hegeliano Herbert Marcuse consideró los absolutos como representación de una época pre-tecnológica. El filósofo marxista George Lukacs, en su libro *El joven Hegel*, veía el capítulo final de la *Fenomenología* ‘Saber absoluto’, como si se tragara la historia, y no dejara espacio para nuevos descubrimientos del pensamiento dialéctico. Desde la academia, los estudiosos de Hegel han visto con frecuencia a los absolutos como el aire enrarecido del idealismo hegeliano, como un lugar para analizar

la relación de la dialéctica con la teología.

En contraste con estas lecturas, Dunayevskaya vio los absolutos como puntos de partida importantes para la realidad actual. Ella los vio en comunicación, concretamente con nuestra época –de una manera diferente, como no le hablaron a Marx o Lenin en su tiempo– y los consideró como: “Los absolutos de Hegel como nuevo comienzo”. ¿Cómo pudo ella llegar a este punto de vista? ¿Qué quiso decir con “negatividad absoluta como nuevo comienzo”?

Para valorarlo, comenzaremos siguiendo brevemente el desarrollo de Dunayevskaya dentro del movimiento marxista. Con la transformación de la revolución rusa, de un estado de obreros inicial, incompleto en un monstruoso capitalismo de estado bajo Stalin, (Dunayevskaya, 1992). Dunayevskaya se preguntaba: si Rusia no era un estado de obreros, sino un capitalismo de estado, ¿qué era un estado de obreros? La mayor parte de la izquierda anti-estalinista (el trotskismo) no aceptaba la teoría del capitalismo de estado y se limitaba a criticar a la Unión Soviética en la esfera política, sin dejar

de defenderla como un estado obrero, aunque deformado. Dunayevskaya en gran desacuerdo con esto, basó su crítica y su análisis en las categorías de El Capital de Marx para analizar la cambiada estructura económica en la Unión Soviética. Al preguntarse cómo empezar de



nuevo en el movimiento marxista revolucionario, su desarrollo de la teoría del capitalismo de estado la llevó a escribir sobre la dialéctica hegeliana tanto en Marx como en Lenin. “La crítica de la dialéctica hegeliana” de Marx, dada a conocer en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 y los Cuadernos filosóficos de Lenin sobre la Ciencia de la Lógica de Hegel

le mostraron a Dunayevskaya que un nuevo comienzo para el marxismo revolucionario no era solo cuestión de análisis económico y político. Ella se percató de la necesidad de un intenso examen de la dialéctica hegeliana en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, del mismo modo que Marx y Lenin lo habían emprendido en su tiempo.

A mediados de la década de 1940 y principios de 1950, Dunayevskaya, junto con sus colegas, llevó a cabo estudios sobre la dialéctica de Marx, de Lenin, y directamente en los principales escritos filosóficos de Hegel. El objetivo era replantear de nuevo, teórica y filosóficamente, el marxismo, y tratar de practicarlo en la organización revolucionaria. Ella tradujo al inglés los cuadernos de

Lenin sobre Hegel y, más tarde, de Marx, la “Crítica de la dialéctica hegeliana”; ellos se convirtieron en importantes puntos de partida para la elaboración del humanismo marxista.

A mediados de la década de 1940 y principios de 1950, Dunayevskaya, junto con sus colegas, llevó a cabo estudios sobre la dialéctica de Marx, de Lenin,

y directamente en los principales escritos filosóficos de Hegel. El objetivo era replantear de nuevo, teórica y filosóficamente, el marxismo, y tratar de practicarlo en la organización revolucionaria. Ella tradujo al inglés los cuadernos de Lenin sobre Hegel y, más tarde, de Marx, la “Crítica de la dialéctica hegeliana”; ellos se convirtieron en importantes puntos de partida para la elaboración del humanismo marxista.

En sus estudios sobre los escritos filosóficos más importantes de Hegel –centrándose en sus absolutos en cada uno de sus principales escritos filosóficos: Saber absoluto (conocer) en la *Fenomenología del espíritu*, la idea absoluta en la *Ciencia de la Lógica*, el espíritu absoluto en *La filosofía del espíritu*– ella llevó a cabo una ruptura filosófica dentro de la dialéctica. En sus cartas sobre los absolutos de Hegel de mayo de 1953, ella los llamará “el momento filosófico del humanismo marxista”.

¿Qué ha de discernir Dunayevskaya en los absolutos de Hegel? *Filosóficamente*, frente a las interpretaciones de muchos estudiosos de Hegel y de marxistas hegelianos como Marcuse y Lukacs, ella no ve a los absolutos como sólo resúmenes, o solamente idealismo, a pesar de que Hegel era ciertamente un filósofo idealista. Ella argumentó que la negatividad, la negación de la negación, que se encontraba en el corazón

del movimiento dialéctico, no termina con los absolutos; más bien, estos alcanzan su plenitud en la negatividad absoluta. Los absolutos hegelianos no fueron criterios de valoración, el “fin de la historia”, o el agotamiento del pensamiento. Más bien, el “final” de cada absoluto llevó a la necesidad de continuar la dialéctica y el poder de la negatividad en un nuevo campo. La “auto-determinación de la idea” no se agota en el capítulo final, “El saber absoluto”, de la *Fenomenología*, sino que dio lugar a la *Ciencia de la Lógica*. A su vez, el capítulo de la idea absoluta de la *Lógica* no dio señal de detenimiento del movimiento dialéctico. Por el contrario, Hegel planteó la necesidad de ir a la Naturaleza, (*Filosofía de la Naturaleza*), y, lo más importante, a la mente, [*Filosofía del espíritu* (la mente)].

Su lectura era tanto un diálogo filosófico –con la investigación de la autodeterminación de la idea misma– como un análisis de *la relación de la filosofía dialéctica con la realidad*, es decir, con el mundo objetivo. En los trabajos de Dunayevskaya ha estado continuamente en el centro, la inseparabilidad del desarrollo de la filosofía dialéctica y la relación de la dialéctica con la realidad. Fue la práctica revolucionaria la que veía la dialéctica, tanto como expresión filosófica emancipadora, que como un llegar a, un surgir, desde los momentos históricos revolucionarios de la

humanidad, incluidos aquellos de los que ella fuera testigo o participante desde su interior.¹⁵

En resumen, la lectura y la práctica por Dunayevskaya de los absolutos de Hegel fue dual: la dialéctica tanto en sí misma, inseparable de la dialéctica en relación con la vida, como incluyéndose dentro de la organización marxista revolucionaria.

Su punto de partida para discernir los absolutos resonó con la expresión de Marx sobre el humanismo: “Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o el humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal”. (“Crítica de la dialéctica hegeliana”). Ella vio los absolutos ni tan sólo idealistas ni sólo materialista, aunque importantes aristas de ambos estaban en su perspectiva. Su lectura era la de un humanista revolucionario que veía la unidad del materialismo y el idealismo. Esto fue lo que

15. Véanse sus actividades de 1949 a 1950 en la huelga general de los mineros, sus escritos sobre la cuestión negra en la década de 1940, sobre la muerte de Stalin y las revueltas posteriores en Europa del Este en la década de 1950, todo lo ocurrido en el período de sus estudios sobre la dialéctica en Marx, Lenin y Hegel. La documentación más completa de su obra se encuentra en la *Co-lección Raya Dunayevskaya*.

produjo su ruptura y avance en los absolutos de Hegel, y en el nacimiento del humanismo marxista.

¿Cómo fue la lectura humanista revolucionaria que hizo Raya Dunayevskaya de los absolutos de Hegel, concretamente manifestados en cada una de sus obras filosóficas más importantes? La *Fenomenología del espíritu* muestra las etapas del espíritu, desde la conciencia a la autoconciencia, a la razón y al espíritu con sus divisiones en el arte y la religión, hasta llegar al saber absoluto (conocimiento). Es importante comprender que el saber absoluto no es una cuestión de saber absolutamente todo, una totalidad cerrada. Hegel ciertamente tenía un conocimiento enciclopédico (aunque no siempre correcto). Sin embargo, un concepto cuantitativo de totalidad no era el objetivo de la dialéctica hegeliana. Más bien, su “viaje de descubrimiento” trataba de llegar a la forma de saber, al método dialéctico como el adecuado para comprender la realidad. La actitud dialéctica frente a otras actitudes, como de la fe y la superstición, el empirismo y el kantismo, hasta el intuicionismo, era lo que él estaba presentando. “Estar en contra” no es del todo co-

recto para Hegel, pues él veía la necesidad, aunque de modo incompleto, de estas otras actitudes, en la medida en que estas eran representativas de ciertas etapas históricas de la humanidad expresadas como estadios del pensamiento. La actitud dialéctica no era el rechazo de estas actitudes, sino que, más bien, señaló la parcialidad e insuficiencia de tales actitudes, y por lo tanto la necesidad de trascenderlas.

En resumen, la lectura y la práctica por Dunayevskaya de los absolutos de Hegel fue dual: la dialéctica tanto en sí misma, inseparable de la dialéctica en relación con la vida, como incluyéndose dentro de la organización marxista revolucionaria.

Cuando Hegel llega al saber absoluto en la *Fenomenología* procede a mirar hacia atrás, al camino emprendido. Sin embargo, el capítulo no es únicamente una cuestión de recuento. En el saber absoluto, el espíritu se hace plenamente consciente de lo que es y cómo llegó a ese resultado. La dialéctica de la negatividad absoluta no termina con esta conciencia.¹⁶

16. Un análisis de esta cuestión, se puede ver en: “La dialéctica de la filosofía misma” en mi libro *Hacia*

Por el contrario, en los últimos párrafos del capítulo sobre el saber absoluto, la dialéctica no termina, sino que procede a entrar en un nuevo mundo. En la sección final del último párrafo del saber absoluto se lee:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otros juntos, la historia concebida (intelectualmente), forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto,

la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solitariamente. (Hegel, 1994:473).

En esto hay un momento hegeliano extraordinario. El espíritu se sabe a sí mismo como espíritu, recuerda las diversas formas espirituales de dos maneras: (1) “que se manifiesta en la forma de lo contingente, es

una dialéctica de filosofía y la organización.

la historia”, (2) como “vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta”. La historia y la organización comprendida, intelectual o filosófica, son las dos manifestaciones del espíritu. Hegel inmediatamente las une: “la historia concebida (intelectualmente)”. Se trata de la unidad de la teoría y la práctica, y parece estar muy alejado de cualquier idealismo sin un sentido de la realidad. Pero entonces, llega la verdadera sorpresa: “el calvario (el Gólgota) del espíritu absoluto”! Tras casi 500 páginas del viaje de la *Fenomenología* el espíritu absoluto ha llegado a su fin. Lo ha hecho.

Hegel no estaba declarando el fin de la historia, sino el final del espíritu absoluto *en la forma como él lo había echado a andar en la Fenomenología*. El saber, que él había trazado en el desarrollo de la humanidad hasta el saber absoluto, necesitaba ahora ser desarrollado en un ámbito diferente, por primera vez en la *Ciencia de la Lógica*. El Gólgota del saber absoluto no es un fin absoluto, sino una muerte que da a luz una nueva vida. Hegel, en su prólogo a la *Fenomenología*, escrito después de haber terminado el texto, desarrolló la muerte del espíritu absoluto:

Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. Es espíritu sólo conquis-

ta su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento... es esta potencia cuando mira cara a cara, a lo negativo y permanece cerca de ello” (Hegel, 1994:24).

Antes de pasar a la forma de lo absoluto en la *Ciencia de la Lógica*, queremos brevemente observar una lectura de Dunayevskaya de este último párrafo de la *Fenomenología del espíritu*, no sólo como un movimiento filosófico, sino en la interpretación suya, cuando estaba investigando sobre la relación de la filosofía dialéctica con la realidad. En este caso se trataba de entender a Hegel al referirse a dos tipos de organización, en este último párrafo:

Volví a la *Fenomenología* de Hegel centrándome por completo en la última página con toda su dificultad, el clímax abstracto que conduce, al mismo tiempo, a lo absoluto y su Gólgota. Por primera vez, abrevié toda la página (pág. 808 de la traducción de Baillie [al inglés], [y] p. 492-93 de la de Miller) en dos frases, y de pronto vi en el uso de Hegel de la palabra organización, dos veces en el mismo párrafo, algo que podría considerarse, el ámbito real para nuestro concepto, sobre la relación, tanto de la espontaneidad y el partido *y* su inseparabilidad de la organización del pensamiento. Lee esto por ti mismo y verás lo que puede hacerse, pero esto es lo que vi, precisamente porque estoy

trabajando en un libro sobre la dialéctica de la organización y la filosofía: los dos tipos de organización que Hegel tiene en cuenta son, en primer lugar “como existencia libre” en su variable de “forma histórica”, lo que podríamos llamar el movimiento desde la práctica en los puntos históricos decisivos. En segundo lugar, Hegel define la organización “intelectualmente comprendida” y concluye, “uno y otros juntos, la historia concebida (intelectualmente), forman el recuerdo y el calvario (el Gólgota) del espíritu absoluto”. Mi punto es que no fue una casualidad que Marx juzgara a la *Fenomenología del espíritu* como el acto más creativo de todas las obras de Hegel, y donde empezó no solo una crítica de la dialéctica hegeliana, sino el descubrimiento de un nuevo continente del pensamiento y de revolución; ambos se convirtieron, de hecho, en la base de lo que estamos trabajando en la “Dialéctica de la organización y la filosofía” (Dunayevskaya, 1981: # 10727).

La *Ciencia de la Lógica*: ¿cómo empezar de nuevo después de las 800 páginas de la *Fenomenología del espíritu*? El ser, la nada y luego *el devenir* son sus categorías iniciales. El tránsito es de la idea en su movimiento “puro” a lo largo de los tres libros de la *Lógica*, la doctrina del ser, de la esencia, y el concepto, con el concepto que culmina en la idea absoluta (Gogol, 2012). Sin

embargo, la idea absoluta no es absoluta en el sentido de una totalidad cerrada, o una determinación. En el primer párrafo de este capítulo final se lee: “La idea absoluta... tiene en sí, la mayor oposición”. (Hegel, 1994:725). Todo el capítulo es una derivación de la segunda negación, de la negatividad absoluta, de la metodología de la dialéctica. Hegel lo expresó de la siguiente manera: “El método es el alma y la sustancia, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad, solo cuando está totalmente sometida al método, este es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto.” (Hegel, 1994:727).

Cuando Dunayevskaya filosóficamente analizó la negación de la negación, la negatividad absoluta, al mismo tiempo, tuvo frente a ella la relación de la filosofía dialéctica con la realidad. A pesar de la deshumanización idealista de Hegel de la idea (a veces), Dunayevskaya se ajustó al origen profundamente histórico de sus trabajos filosóficos: “Hegel puede llegar a esta previsión del futuro porque solo se da un paso verdaderamente grande en el conocimiento filosófico cuando se ha hecho posible una nueva vía de

obtención de la libertad, como sucedió con la Revolución Francesa.” (Dunayevskaya, 2002:96).

Tan impactantes como fueron mundialmente los trabajos filosóficos de Hegel, estos no fueron el final sino una apertura: el reto para la construcción de un nuevo comienzo. “La negación de la negación no va a ser



una generalidad, ni siquiera la generalidad de una nueva sociedad para lo viejo, sino lo específico de la liberación propia, que es el humanismo del ser humano, así como su filosofía”. (Dunayevskaya, 2002:97). eamos cómo esto se concretó en los términos del fin del capítulo de la idea absoluta y en la investigación de Dunayevskaya

sobre el espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu* de Hegel.

Nos centraremos en el método dialéctico tal y como este se aprecia en el capítulo final de la idea absoluta. ¿Lo que sucede con la idea absoluta en su apogeo? En las últimas líneas del capítulo se lee:

La idea se libera a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también, la forma de su determinación es libre en absoluto –es la exterioridad del espacio y del tiempo existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad.– En cuanto esta exterioridad existe y es comprendida por la conciencia solamente según la mediación abstracta del ser, está como pura objetividad y vida exterior; pero en la idea queda en sí y por sí la totali-

dad del concepto, y la ciencia en la relación del conocimiento divino hacia la naturaleza. Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exteriori-

dad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, u haya el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo” (Hegel, 1994:741).

¿Qué significa la expresión de que la “idea se libera a sí misma”? Ello alude a una negatividad absoluta, el movimiento absoluto del devenir.

¿Por qué? Porque la idea no agota su auto-movimiento [o movimiento propio]. Su liberación por sí misma es primeramente “para determinarse como idea externa”, es decir, que se manifiesta como la Naturaleza (*Filosofía de la Naturaleza* de Hegel). Al mismo tiempo, la idea se manifiesta “como existencia libre que se ha sustraído a sí misma de la exterioridad”, y “completa su auto-liberación en la *ciencia del espíritu*” (*Filosofía del espíritu* de Hegel). La liberación de la idea es lo primero que viene al mundo, la naturaleza, y luego regresa de esa experiencia “para completar su autoliberación” en la *Filosofía del espíritu*. Así, Hegel no ha dejado la idea absoluta como un fin absoluto, sino que encontró nuevos ámbitos para su desarrollo: la continuación de la negatividad absoluta. La “auto-comprensión del concepto puro”, “el concepto puro que forma un concepto de sí mismo”, más adelante se manifies-

ta a sí mismo en la naturaleza y en el espíritu.

Lenin, en sus cuadernos de la *Ciencia de la Lógica*, procedió a “traducir” la Naturaleza como práctica, y escribió: “La transición de la idea lógica a la Naturaleza, es extender la mano al materialismo”. Esta práctica revolucionaria ve en el pensamiento de Hegel contactos

Lenin, en sus cuadernos de la Ciencia de la Lógica, procedió a “traducir” la Naturaleza como práctica, y escribió: “La transición de la idea lógica a la Naturaleza, es extender la mano al materialismo”.

hacia el mundo material. En realidad, Lenin había llegado incluso más lejos. Al comentar sobre la idea en el capítulo sobre el conocimiento, justo antes de la idea absoluta, escribió “el conocimiento humano, no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”. Por lo tanto, vio un camino de doble sentido entre el pensamiento y la realidad. No obstante sus comentarios sobre el capítulo de la idea absoluta, Lenin lo concluyó, tras señalar el retorno de la idea a la naturaleza (el materialismo) y optar por *no* seguir o no hacer comentarios sobre la idea que se libera hacia la *Filosofía del espíritu*.

¿Podría haber desarrollado Lenin, de modo más amplio, su poderosa expresión “el conocimiento humano, no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”, si hubiera seguido a Hegel hasta la *Filosofía del espíritu*? Dunayevskaya evidentemente lo pensó así, porque después de explorar la idea absoluta se fue al espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu*, al seguir la negación absoluta de Hegel, en la tercera de sus principales obras filosóficas. Allí su comentario se centró en la cuestión de la objetividad y la subjetividad y encontró un movimiento dual en los absolutos hegelianos: un movimiento de la teoría a la práctica y un movimiento de la práctica a la teoría.

Seguiremos a continuación su análisis de la *Filosofía del espíritu*.

Sin embargo, tenemos que hacer una pausa y preguntarnos dónde nos encontramos con Lenin antes de pasar a la *Filosofía del espíritu* seguidos de Dunayevskaya. No hay duda del gran salto que dio Lenin al ver la dialéctica hegeliana como algo vivo, en el mundo que le tocara enfrentar, el de la Primera Guerra Mundial y la traición de la Internacional socialista, de la autodeterminación de las naciones como bacilo de la revolución y la revolución rusa que se avecinaba. Lenin vio el materialismo *dentro*

de la propia dialéctica y no vio la necesidad de imponer el materialismo desde fuera sobre la dialéctica. Sin embargo, no fue más allá. Él optó por no seguir a Hegel con su espíritu absoluto, hasta la *Filosofía del espíritu*. Se podría decir que no había una necesidad concreta para él en el momento histórico que le tocó vivir. Dunayevskaya, al vivir en un momento histórico diferente, con una revolución obrera que se transformaba en una sociedad capitalista de Estado y una izquierda anti-estalinista (el trotskismo) incapaz de encontrar un nuevo fundamento revolucionario, se sintió obligada a analizar la dialéctica en el ámbito de la *Filosofía del espíritu*, centrándose en el espíritu absoluto.

En la introducción a la *Filosofía del espíritu* (de la mente), Hegel escribió sobre la necesidad del espíritu de “tomar conciencia de la libertad como su propio ser, es decir, de *manifestarse* plenamente”. Luego se planteó la liberación en tres fases: “el encontrar a un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquél mundo y en aquel mundo” (párrafo 386). Las tres divisiones de la *Filosofía del espíritu* –espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto– representan la vía de estas fases. Filosóficamente, lograr “la liberación de aquél mundo y en aquel mundo”, es la tarea del espíritu absoluto.

Dunayevskaya, en sus estudios, se centró principalmente en los epígrafes finales del espíritu absoluto, 574, 575, 576, 577.¹⁷ ¿Qué sucede con el espíritu absoluto de Hegel, al final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*? De esta manera es como he discutido este aspecto en mi libro *Raya Dunayevskaya: Filósofa del humanismo marxista* (con pequeñas modificaciones).

El párrafo 574 comienza diciendo: “Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe, la logicidad, con el significado de que ésta es la universalidad convalidada por el contenido concreto como por su realidad”. A primera vista, el concepto de “la idea que se piensa a sí misma”, parece extraño. Naturalmente, es el ser humano quien tiene ideas y quien piensa, no hay ideas *per se*. ¿Es en esto Hegel un idealista puro? Una lectura más útil es considerar que Hegel se centra en la *lógica* de una idea, y que las ideas tienen consecuencias. Nosotros no pensamos solos de forma secuencial, sino consecuentemente. Dunayevskaya escribió en su carta del 20 de mayo de 1953 que le recordaba la introducción de Hegel a la *Lógica* de la *Enciclopedia*, donde “la idea no es tan débil como para simplemente tener derecho o una obligación a existir, sin

17. Véase en particular su carta del 20 de mayo 1953 sobre el espíritu absoluto de Hegel en su *Filosofía del espíritu*. Dunayevskaya 2002.

existir realmente”. Ella ‘tradujo’ esto para su tiempo como “el socialismo no es tan débil como para tener derecho u obligación a existir sin existencia real”. Por el contrario, la nueva sociedad es *evidente* en cualquier lugar, aparece dentro de lo viejo”.

En el párrafo 575, la idea que se piensa a sí misma haría su primera aparición en forma de silogismo, lógica-naturaleza-espíritu: “La logicidad se hace naturaleza y la naturaleza espíritu”. Dunayevskaya, después de citar las oraciones de inicio del párrafo, expresó su lectura de este primer silogismo: “El movimiento proviene del principio lógico o de la teoría a la naturaleza o de la práctica *y* desde la práctica, no solo a la teoría sino hacia la nueva sociedad la cual es su esencia”.

Esta lectura del párrafo 575 — la cual pone de manifiesto que en el absoluto de Hegel hay un movimiento de la teoría a la práctica *y* un movimiento desde la práctica que llega hasta la teoría y hasta la nueva sociedad— tendría implicaciones enormes para el desarrollo del humanismo-marxista, tanto en lo teórico-filosófico como en la práctica organizativa.

Siguiendo a Lenin, Dunayevskaya “tradujo” naturaleza como práctica. Pero mientras que Lenin lo había hecho así al comienzo del último párrafo del capítulo de la idea absoluta de la *Ciencia de la Lógica* y



no había seguido a Hegel hasta el final del capítulo o no había llegado hasta la *Filosofía del espíritu*, Dunayevskaya lo estuvo haciendo dentro de los últimos párrafos del espíritu absoluto. De este modo, la naturaleza no quedaba fuera de la idea, una “respuesta” solamente en la práctica revolucionaria de las masas. Más bien la naturaleza era la mediación. “La naturaleza es esencialmente determinada como punto de transición y momento negativo y es en sí la idea” (párrafo 575). Como tal, Dunayevskaya apuntó que “la práctica en sí es ‘en sí la idea’” (28). Y una práctica tal no sólo expresaba la teoría, sino que llegaba hasta la nueva sociedad. Esta concepción hizo filosóficamente explícito que la

práctica de las masas no eran solamente los músculos de la revolución, sino el espíritu también.

Al mismo tiempo Dunayevskaya apuntó: “No olvidemos que esto es sólo el primer silogismo”, y continuó citando el segundo silogismo en el cual la forma es naturaleza-espíritu-lógica:

...en cuanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, supone la naturaleza y la une con la logicidad. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad, y él mismo es el camino para producirla. (párrafo 576)

Ahora con el espíritu como “el agente mediador en el proceso”, la traducción de Dunayevskaya resultó así:

No puedo evitar el pensar en la conclusión de Marx de que la comuna es “la forma al fin descubierta para desarrollar la emancipación económica del proletariado”, y en Lenin en el vol. IX donde dice que los obreros y campesinos “deben comprender que ahora todo está en la *práctica*, que el momento histórico ha llegado en que la teoría se está transformando en la *práctica*”... Y así insisto en que el espíritu mismo, la nueva sociedad, es el “agente mediador en el proceso”.

En esos momentos Dunayevskaya volvió “al sitio donde llega Hegel en el espíritu absoluto, al tercer silogismo”:

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la idea que es en sí y subjetivamente y de aquella su extremo universal, como proceso de la idea existente de forma objetiva e implícita.

Sobre el movimiento dialéctico resumió:

No es de extrañarse que yo estuviera tan impresionada... con el silogismo que reveló que cualquier universal, particular o individual pudiera ser un término medio. Nótese con cautela que el “término medio que se hace dual en espíritu y naturaleza” no es nada más que el absoluto universal mismo y éste, en su misma dualidad en espíritu y naturaleza, hace al *espíritu* el supuesto de “proceso de la idea que es en sí” actividad subjetiva y a la *naturaleza* como proceso de la idea “existente de forma objetiva e implícita”.

El reconocimiento de Dunayevskaya de que cualquier universal, particular o individual puede ser término medio, mediación, un “término medio que se dualiza” (a sí mismo), y de este modo “el absoluto universal mismo”, liberó al absoluto como un movimiento absoluto del devenir.

El reconocimiento de Dunayevskaya de que *cualquier* universal, particular o individual puede ser término medio, mediación, un “término medio que se dualiza” (a sí mismo), y de este modo “el absoluto universal mismo”, liberó al absoluto como un movimiento absoluto del devenir. No había nada estático respecto a las categorías de lo universal, lo particular y lo individual —todo era movimiento, auto-movimiento por medio de la doble negación, la segunda negación, ambas hacia delante y hacia atrás. Cada uno de los términos, lo universal, lo particular y lo individual – la nueva sociedad como conocimiento y realidad, las formas particulares (específicas) de la práctica y el pensamiento para conseguirlo, lo individual social que se esfuerza por lograr la liberación– podrían ser la mediación, el agente mediador y, de ese modo implícito, el

todo. Dunayevskaya citó textualmente las últimas oraciones del párrafo 577:

El autojuicio de la idea en las dos apariencias (§ 575, 576) determina a éstas como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón que se sabe a sí misma); y se reúne en ella de modo que es la naturaleza de la cosa, el concepto de lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad

del conocer. La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto.

En estas frases finales del último párrafo del espíritu absoluto, se tienen las dos manifestaciones de la idea que se piensa a sí misma: la naturaleza de la realidad, (vuelvo a leer esto como el desarrollo de la historia, el movimiento de la práctica) *y* “el mismo movimiento es igual a la acción del conocer,” (he leído esto como la ciencia de la filosofía). Veo estas manifestaciones como “dos expresiones de la subjetividad revolucionaria”. En 1953 Dunayevskaya terminó su carta sobre los tres silogismos del espíritu absoluto, diciendo: “Hemos entrado en la nueva sociedad”. En cuanto a la última frase del párrafo 577, en 1987 Dunayevskaya lo ‘tradujo’ como: “el ideal eterno”

como el concepto de Marx de “la revolución permanente”.

Al “entrar en la nueva sociedad” hemos llegado a una forma de expresión de la profunda concordancia de la dialéctica hegeliano-marxista, a pesar de sus profundas diferencias: *El concepto de la “revolución permanente” tiene resonancia en Marx con la dialéctica de la negatividad absoluta de Hegel.*

¿Cuál es el significado de esta dialéctica hegeliano-marxista de la negatividad absoluta, de la revolución permanente, para América Latina? ¿Cómo puede encontrar un terreno común con la dialéctica, el concepto de utopía en América Latina como visión emancipadora y como proyecto?

Referencias bibliográficas:

- Buck-Morss, Susan (2009). Hegel, Haiti, and Universal History. Pittsburgh. University of Pittsburgh Press. Illuminations: Cultural Formations of the Americas. 164p.
- Cliff, Tony. (2001) Rosa Luxemburg, International Struggle and the Marxist Tradition, Selected Works Vol.1, Bookmarks, London 2001, pp.59-116
- Dunayevskaya, Raya (1981) Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution. 1981. University of Illinois Press
- Dunayevskaya, Raya (1958) Marxism and Freedom: From 1776 Until Today. 2000. Humanity Books.
- Dunayevskaya, Raya (1989) Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre and from Marx to Mao. Third ed. 1989. Columbia University Press.
- Dunayevskaya, Raya (1991) Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution. 1991. University of Illinois Press.
- Dunayevskaya, Raya (1986) Women's Liberation and the Dialectics of Revolution: Reaching for the Future. 1996. Wayne State University Press.
- Dunayevskaya, Raya (1992) The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism. 1992. News & Letters Committee
- Dunayevskaya, Raya (2002) The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx. 2002. Lexington Books.
- Gogol, Eugene. (2004) El concepto del otro en la liberación latinoamericana. México. Juan Pablos Editor. 369p.
- Gogol, Eugene. (2006) Raya Dunayevskaya: Filósofa del humanismo-marxista. México. Editorial Juan Pablos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1994) Fenomenología del espíritu. México. Fondo de Cultura Económica. 483p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1969) Filosofía del espíritu. Argentina. Claridad. 527p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986) Phanomenologie des Geistes En: Werke in 20 Banden. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 598p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1999) Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Traducción, Introducción y Prologo: Vermal, Juan. España. Edhasa. 500p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1983) Introducción a la historia de la filosofía. España. Sarpe. 231p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2011) Ciencia de la Lógica. Volumen I: Lógica objetiva. Madrid. Abada. 647p
- Lenin, Vladimir Ilich (1960) Obras completas. Tomo XLII. Cuadernos filosóficos. Madrid. Akal editorial.
- Marx, Karl Heinrich (1968) Critica de la filosofía del Estado de Hegel. Medellín. Greystone. 158p.
- Marx, Karl Heinrich (1969) Manuscritos de 1844 tesis económicas políticas y filosóficas. Bogotá. Génesis. 229p.
- Marx, Karl Heinrich (1952) Capital. Manifiesto of the communist party. Estados Unidos. Encyclopaedia Britannica. 434p.
- Marx, Karl Heinrich (1952) Capital. Bogotá. Combate. 195p.