



número 9 (segundo semestre 2021) - number 9 (second semester 2021)

Cuadernos de Trabajo Ediciones THEOMAI

Dialéctica de lo existente

por Guido Galafassi

*En la naturaleza jamás vemos nada aislado, sino
que todo está conectado con algo más que está
antes, al lado, por debajo y por encima.*

Conversaciones con Goethe, 5 de junio 1825 (J. P. Eckerman)

Uno de los tópicos fundantes y vertebradores de toda la discusión y argumentación filosófica y sociológica radica en la discriminación entre totalidad y particularidad y de la identidad o no entre sujeto y objeto. Y para el análisis de la conflictividad este considerando es crucial para adentrarse en el debate existente y plantear una alternativa que pueda rebasarlo. La dialéctica es el instrumento que nos permite salvar la vulgar dicotomía en la que ha caído mayoritariamente este debate.

¿El mundo funciona articulado en un entretejido de relaciones o por el contrario cada ente tiene una autonomía que lo dota de libertad plena en su accionar? Explícita o implícita, y a veces oculta, esta es una pregunta guía que orienta todo el pensamiento sobre la existencia. Concatenadamente y consecuentemente, el interrogarse sobre los procesos de interacción entre sujeto y objeto y de ambos con la particularidad y la totalidad constituye la continuidad lógica que necesariamente se desprende de lo primero. Esta secuenciación ya implicaría un posible derrotero de respuesta a las preguntas, por cuanto, y dependiendo del marco conceptual, es factible intercambiar el orden de los interrogantes o privilegiar una y despreciar la otra, en una

clara toma de posición argumentativa. La primacía de la estructura en tanto sistema que más permisiva o coactivamente incide sobre las decisiones del sujeto ha guiado y sigue guiando el debate sociológico a lo largo de los últimos dos siglos. Por el contrario, la primacía del sujeto y sus procesos de identidad y subjetividad, despreciando toda restricción estructural ha sido a su vez la respuesta a la mirada estructural. Múltiples variantes que intentan amalgamar estas posiciones extremas han visto la luz, replanteándose cada uno de ellas como la nueva solución al viejo problema y la culminación así del debate.

Sin lugar a dudas que las miradas que apuntan a resaltar lo estructural acercan sus posiciones hacia concepciones que contemplan la perspectiva de la totalidad, y por el contrario las miradas más subjetivistas privilegian lo particular, en tanto criterio de selección sobre el cual construir su comprensión de la realidad. Nos queda de esta manera constituida la falsa disyuntiva entre totalidad y particularidad. Es que el problema surge cuando se entiende totalidad al conjunto de todos los hechos particulares, principio que deriva necesariamente en la oposición entre la primera con los segundos, y que conduce además a la aporía de no poder conocer ni actuar nunca la realidad, por cuanto, obviamente, la finitud de lo humano jamás podría abarcar la sumatoria de todos los hechos y objetos de la existencia. *“Pero, en verdad, la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho, o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”* (Kosik, 1967:55)¹. Abstracción y concreción se intervenculan en un juego dialéctico de negaciones pero que al fin de cuentas permiten destacar lo concreto no como una simplificación del dato sino como una construcción relacional de múltiples determinaciones que hacen a la riqueza y complejidad de la sustantividad de los existentes. *“La dialéctica tiene un resultado positivo porque tiene un contenido determinado o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la nada abstracta y vacía, sino la negación de determinaciones [sabidas como] ciertas, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una nada inmediata, sino un resultado. Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo concreto porque no es una unidad simple, formal, sino unidad de*

¹ *“La categoría de totalidad, que Spinoza ha anunciado por primera vez con su natura naturans y natura naturata, en la filosofía moderna, fue elaborada en la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales que distinguen polémicamente la dialéctica de la metafísica. La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales, y no llega a la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la casualidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc. Marx tomó este concepto dialéctico, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convirtió, en su nueva forma, en uno de los conceptos centrales de la dialéctica materialista”* (Kosik, 1967:53).

determinaciones distintas. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos” (Hegel, 2005:184).

Es en este sentido que la dialéctica de una totalidad concreta nos permite, en primera instancia, salvar estos inconvenientes, construyendo un marco de interpretación que integra particularidad y totalidad en una dinámica procesual de transformación solo posible de captar cuando totalidad y particularidad dejan de ser dimensiones disociadas en una fenomenología de lo aparente. *“La dialéctica es un enfoque que trata de captar toda la realidad exactamente como es, y a la vez como debiera ser, de acuerdo a lo que ella misma contiene en potencia. La dialéctica significa conocer las cosas concretamente, con todas sus características, y no como entes abstractos, vacíos, reducidos a una o dos características. Por eso la dialéctica significa ver las cosas en movimiento, es decir, como procesos; por eso la dialéctica descubre y estudia la contradicción que hay en el seno de toda unidad, y la unidad a la que tiende toda contradicción”* (Peña, 1958: 53).

Pero lo concreto de ninguna manera implica caer en la mecánica de lo percibido a simple vista (como si solo miráramos a los sujetos colectivos desligados del proceso antagónico), sino sencillamente reconocer la ligazón que existe entre lo inmediato fenoménico y la capacidad del intelecto de ubicar y diferenciar la red de relaciones de la realidad que ahora sí responde a una interrelación dinámica entre la concreción y la abstracción en una continuidad procesual que se transforma. Esta dinámica procesual implica a su vez que desde la dialéctica nunca podremos situarnos como simples observadores cognoscentes sino que al mismo tiempo nos permite adentrarnos como sujetos actuantes en tanto partícipes de una praxis social, por cuanto somos parte del proceso y no entes ubicados por fuera. Es así que la dialéctica nos permite también superar la dificultad que se impone ante la separación arbitraria, o por el contrario la sumisión total entre y del objeto al sujeto. El pensamiento tradicional, y por lo tanto dominante, insiste en la adecuación entre el objeto y su concepto, en un mundo construido y concebido en tanto identidad respecto a lo que el sujeto concibe. Por el contrario, *“El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la adaequatio. La contradicción no es una esencialidad heraclítica, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto”*. (Adorno, 2002: 11). Está claro que lo que se está dejando atrás y que constituye la columna vertebral de la modernidad realmente constituida, son los principios lógicos clásicos de identidad y no contradicción, formulados por Parménides (*Sobre la naturaleza*), Aristóteles (*Metafísica*) y Platón (*República*) en el nacimiento del pensamiento occidental².

1. Movimiento

Es la praxis lo que marca también esta no adecuación, pues la relación cognitiva y actuante del sujeto que se confronta con el objeto (y no que lo representa a su imagen y

² Será Parménides, en su poema como única obra escrita que se tiene de él, quien aportará, según la historia de la filosofía occidental, las primeras reflexiones respecto al principio de identidad argumentando que *“Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser... pero (lo que) nada (es) no es (para ser)”*; a lo cual Platón aduce que *“es claro que la misma cosa no estará dispuesta al mismo tiempo a hacer o sufrir cosas contrarias con respecto a lo mismo y en relación al mismo objeto”*, y Aristóteles sostiene que *“es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto, un mismo atributo”*. Queda de esta manera constituido el esqueleto lógico fundante de la sociedad occidental hasta nuestros días, esqueleto que será precisamente discutido por la dialéctica crítica.

semejanza) implica un camino de constante construcción y reconstrucción tanto del conocimiento como de las prácticas. Esto genera una impronta dinámica para avanzar así en un derrotero en constante movimiento y contradicción, lo que nos indica a su vez, que la trama de la conflictividad no representa un escenario particular y con cierta autonomía (ya sea que se reduzca a movimientos sociales para algunos o clase obrera para otros), como para constituirse en un objeto de estudio particularizado disciplinariamente.

Este devenir en construcción y reconstrucción es entonces también el camino recorrido por las ideas. Hegel sintetizó en la historia de la filosofía la noción de movimiento y totalidad a partir de concebir a los fenómenos históricos, económicos, religiosos, filosóficos, políticos, artísticos, técnicos, etc. como profundamente interdependientes y constitutivos de un desarrollo único que se expresa en diversas manifestaciones. Para Hegel, este desarrollo tenía un carácter universal y representaba al devenir del espíritu en su totalidad viviente, el que luego Marx invertirá para dotarlo de la concreción de la materialidad (que tendrá su riesgo por las caídas en un materialismo a secas en el cual tantas veces luego caerá el marxismo). Esta noción de unidad de lo viviente en tanto expresión de la totalidad, pero que reconoce las múltiples manifestaciones resultó en una condensación de tantos siglos previos de reflexionar sobre parcialidades, condensación en la que el pensamiento de Kant constituyó uno de los puntapiés fundamentales. Por un lado, esta noción de la totalidad se enfrentará a la expresión particularista que a partir del siglo XIX se densifica en el historicismo alemán que divide naturaleza de cultura y del cual emergerá Weber; y por otro constituirá el fundamento de tantas aproximaciones contemporáneas que rescatan la unidad de lo existente. Pero esta totalidad de ninguna manera implica uniformidad. Sino que por el contrario, es la ilación necesaria para la integración de la diversidad de lo múltiple. De esta manera es como puede valorarse la autonomía relativa de cada particularidad, de tal manera que ésta expresa dialécticamente sus características singulares al mismo tiempo que su inserción en la concatenación en el movimiento de lo existente. Movimiento que se asienta en la contradicción y que de esta forma progresa de negación en negación, y partir de la oposición de los contrarios marcha a partir de la superación sucesiva de cada momento.

De lo que se trata, antes que nada, es de desechar toda imagen sincrónica de la realidad por cuanto cada momento se explica de manera nodal por la dinámica de sus momentos antecedentes y por la sucesión de momentos consecuentes. Este esquema clásicamente asociado al pensamiento de Hegel, tiene sin embargo sus claros precedentes, como no podía ser de otra forma, por cuanto la dialéctica de la realidad está también presente en el desenvolvimiento de las ideas. Roger Garaudy (1973:154) nos lo muestra claramente. *“Prolongando la obra de Kant, que postulaba los principios de un método de construcción a priori, y partiendo de la idea kantiana que sostiene que el pensamiento es activo, productor, y que sólo puede comprender lo que él hace, Fichte ha tenido el mérito, que Hegel reconoce, de ser el primero en concebir el verdadero método filosófico: el de la construcción especulativa a partir del espíritu, el cual progresa de negación en negación, superando a su contrario en la oposición... Una verdadera construcción de lo absoluto exige que no se sacrifique ni la unidad ni la totalidad, ni las determinaciones ni las oposiciones”*. Esta renovación de la tradición filosófica se constituye obviamente en correlación con la profundización del desarrollo científico de esos siglos, que logra dejar atrás el modelo mecanicista presente en los inicios del siglo XVIII que explicaba tanto los fenómenos de la vida, tanto en vegetales y animales como en el mundo de los humanos. *“Hegel ya dispone de elementos nuevos: Kant y Laplace han formulado sus hipótesis sobre la formación del sistema solar; Lamarck, después Buffon, y Geoffroy Saint-Hilaire han elaborado la idea magistral del transformismo; Lavoisier liberó a la química de las teorías flogísticas; Goethe, cuya visión del mundo ejerció una profunda*

influencia en el pensamiento de Hegel, confirió una forma lírica a la idea de la unidad orgánica de la naturaleza; por el método del “fenómeno originario” investigó las formas fundamentales susceptibles de producir, por metamorfosis, todas las otras formas, otorgando así solidez a la noción de un pensamiento orgánico, de un concepto que no era una abstracción, sino un germen viviente en el mismo corazón del concepto” (Garaudy, 1973: 155) Las matemáticas y las físicas también debieron renovarse, al tener que explicar una naturaleza que ya era entendida en formas más complejas. La propagación del movimiento, el estudio de la mecánica celeste, la transformación permanente de la naturaleza, etc. exigieron métodos matemáticos más complejos y no lineales. La Revolución Francesa renovó también a fondo la concepción de la historia, destacando que el devenir de las sociedades está mediada por sus contradicciones y sus crisis. En síntesis, lo que la ciencia de manera novedosa viene a sostener, y que será un insumo valioso para la elaboración del pensamiento dialéctico, consiste en el criterio de que la naturaleza ya no puede entenderse sin apelar a la noción de movimiento y transformación, y de que esta transformación es consustancial a la materia, entendiéndola a su vez a la existencia en tanto expresión de una totalidad orgánica y que la vida no puede concebirse sin apelar a la idea de totalidad. *“El concepto generador de Goethe referido a que el universo es un organismo, es una de las principales conquistas del estudio científico del devenir concreto. El concepto de totalidad dominará en lo sucesivo las ciencias naturales y sociales... La idea de devenir concreto y de crecimiento, la de totalidad orgánica, la de contradicción, la de cambio cualitativo son expresiones del fenómeno de la vida. Hegel se inspiró en esos temas para concebir la naturaleza, la historia y el pensamiento como un organismo que realiza sucesivamente sus distintos aspectos, sus momentos diversos”* (Garaudy, 1973: 156). Pero esta noción de totalidad orgánica debemos precisarla hoy, y ajustarla en el origen de la dialéctica a su época. En aquellos momentos era la clara superación del mecanicismo lineal; hoy, sin embargo, luego del amplio desarrollo del funcionalismo primero y de la teoría sistémica después, totalidad orgánica está asociada a equilibrio normativo y a igualdad de sus componentes en función de la estabilidad del todo. Muy lejos está la concepción moderna de totalidad orgánica en este presente (que generalmente se asocia a metabolismo) de las nociones de negación de la negación, de contradicción y de superación en la oposición. Es en este sentido que debe situarse la concepción hegeliana de organismo, válido en su momento para sobrepasar el juicio de la causalidad lineal y el determinismo mecánico; pero confusamente apropiado hoy en día debido a su apego posterior a sesgadas nociones de función y equilibrio. Las primeras expresiones del conflicto como anomalía son un claro ejemplo de esta organicidad funcional. Lo que si entonces debemos rescatar es el principio de totalidad asociado a la contradicción que se asienta en la negación de la negación, en lugar de la totalidad en tanto sinónimo de equilibrio sistémico.

Por lo que se refiere entonces a la dinámica dialéctica, no obvia reiterar que ésta nos indica no solo como va evolucionando (en el sentido de series de transformaciones graduales y continuas)³ la realidad sino el propio pensamiento. Y así va apareciendo con Heráclito la noción de la identidad de lo diferente que implica la oposición de cada cosa con respecto a las otras, su no ser las otras, su ser justamente algo diferente; y luego cuando Platón se focaliza en el mundo de las ideas que trascienden el mundo físico se pregunta ¿de qué modo pueden ser su causa? ¿Cómo lo inmóvil puede ser causa del devenir, lo idéntico causar lo diverso, lo eterno lo efímero? O cuando más tarde Leibniz en su Monadología entabla una lucha denodada con la

³ Es así como se usara el concepto evolución, tal cual lo define la Real Academia Española. Esto significa permanecer muy lejos de cualquier connotación que hoy en día tiene en muchos círculos en el sentido de un proceso que va de lo peor a lo mejor, de lo atrasado y simple a lo avanzado y complejo, tal como fue canonizado por la teoría positivista de progreso.

noción de contradicción que es aquello que define algo falso, constituyendo lo verdadero aquello que se opone, o es contradictorio con lo falso. De aquí deduce paradójicamente el principio de identidad, por cuanto una cosa solo puede ser verdadera si es idéntica a sí misma (y no contradictoria). Esta lógica de toda la historia de la filosofía es asumida por Hegel a partir de explicitarla en su sentido histórico, en el característico contexto del siglo XVIII y de la época revolucionaria. *“La lógica y la historia, al unirse, dan un paso decisivo hacia adelante. La lógica se hace concreta y la historia inteligible, relacionando su movimiento con el de las contradicciones en el pensamiento. Hegel adquiere conciencia simultánea de la contradicción y de la unidad, del movimiento y de lo inteligible. En lugar de oponerse a la contradicción (lo que dejaba fuera de la unidad a todos los hechos que revelan antagonismos y oposiciones) la unidad racional se transforma en unidad de los contrarios. La dialéctica está fundada como ciencia”* (Lefebvre y Guterman, 1964:28). Es así que la dialéctica hecha por tierra la oposición simple entre dos estados que se presentan con sus diferencias. Un ente o una situación no desaparecen sencillamente o dejan de ser lo que son para que aparezcan otros distintos o se confronten con su análogo. La anulación del primero para el aparecer o existencia del segundo nunca es brutal. Algo se mantiene en el segundo estado que ya estaba en el primero. El pensamiento lógico clásico se contenta con decir que una cosa es distinta de otra, principio fuertemente presente en la actualidad todavía en infinidad de interpretaciones de lo social como en aquella concepción que define a la acción colectiva solo por su diferencia con la acción individual, o de movimiento social como lo distinto a clase social; apelando a su vez a la necesidad de clasificar y tipificar en ese esquema de pensamiento de adecuación que reconoce a la realidad como representación de la idea, y al objeto en tanto figuración del sujeto. *“La única manera de lograr el progreso científico—y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada... Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”* (Hegel, 1968:50). Volviendo a los ejemplos de la dinámica socio-histórica de la conflictividad, este principio de no identidad se constituye en un precepto clave a la hora de entender la realidad en todos sus antagonismos. Las teorías que anclan en la acción colectiva mistifican al sujeto asociando su diversidad en tanto expresión de entes distintos y dotados de autonomía. Así las misma noción de acción colectiva surge a partir de definir al individuo y su acción como “variables discretas”, y en cuanto estos se asocian, ya se genera algo diferente que rompe con la identidad de la acción individual. La noción de acción colectiva surge por la imposibilidad intrínseca de la noción de acción individual de hacerse cargo de cualquier agrupamiento y por la consecuente necesidad de ubicar al colectivo actuando en el marco de la teoría individualista. De esta manera, al no considerar ni al proceso ni al movimiento ontológico de la existencia, en lugar de entender a la acción individual y la acción colectiva como los polos de un continuum de tensión, se los adscribe a entidades diferentes. En sentido opuesto, el reduccionismo obrerista también soslaya el principio de no identidad y cae por el contrario en entender solo aquello que se asemeja a sí mismo, no aprehendiendo al sujeto obrero como un componente de la tensión dialéctica de clases, el cual, por consiguiente, es

imposible entenderlo fuera de esta tensión. Además, asistimos a la negación todo otro sujeto por considerar a la contradicción capital-trabajo como única contradicción existente o por lo menos válida. El exclusivismo obrero entonces, junto a la invisibilidad de otros sujetos, nos está indicando la ausencia de una mirada sobre la totalidad al mismo tiempo que un olvido de la dialéctica original desde donde nace este paradigma.

2. Contradicción

La dialéctica implica suponer por lo tanto, que en lo distinto y contradictorio están implicadas relaciones, por cuanto toda negación es una relación. El pasado, que se diferencia del presente, permanece a pesar de que ya no sea. La diferencia es una “no identidad” y es por lo tanto una negación, la que a su vez es una relación que nos habla de la contradicción presente en la totalidad histórica. Pero sin embargo la primera impresión sobre el mundo está concebida a partir de una construcción lógica que destaca la equivalencia y filiación, generando así una apariencia de simpleza interpretativa asentada en la coincidencia entre lo existente y lo dicho. *“Sin embargo, ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar. El orden conceptual se interpone satisfecho ante lo que el pensamiento trata de comprender. Apariencia y verdad del pensamiento son inseparables. La apariencia no se deja eliminar por decreto, como, por ejemplo, asegurando la existencia de una cosa en sí, situada más allá del conocimiento. Ya en Kant se encuentra encubierta la afirmación de que tal en sí es nulo por totalmente indeterminado, tesis que Hegel movilizó después contra el mismo Kant.”* (Adorno, 2002:11). Es entonces que se hace necesario romper con esa apariencia; atravesar la ilusión construida a partir de la mirada unilateral y hasta omnipotente que implica concebir a la realidad no más que una representación asumiendo que conceptualizar implica de por sí, en tanto axioma suficiente, el acto de existir. *“La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, ad hominem, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es non datur tertium⁴, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad: la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia”* (Adorno, 2002: 11)

La contradicción, en tanto negación de los opuestos, adquiere entonces un papel clave tanto en la constitución de la realidad como en la comprensión dialéctica de la misma. Esto implica una observación crítica importante sobre los paradigmas dominantes. Por un lado, para aquella interpretación que hace hincapié en una funcionalidad y equilibrio sistémico que subsume y deroga las cualidades particulares de los componentes y sujetos, asumiendo en el mejor de los casos la conflictividad como una función de renovación y sostenimiento de las estructuras sociales. Sobre esta perspectiva han trabajado, si bien desde posiciones bien distintas, tanto Lewis Coser (1961, 1970) como Ralph Dahrendorf (1962), reforzando así el esquema funcional y sistémico popularizado y difundido por Talcott Parsons, Y por otro lado, aquella otra interpretación que se posiciona a partir de los sujetos y componentes individuales

⁴ “Non datur tertium”, o principio del tercero excluido refiere a que algo es o no es, y junto al principio de no contradicción y de identidad, constituyen algunos de los pilares fundantes del pensamiento lógico tradicional, del cual la dialéctica se diferencia.

en tanto entes atomizados con intereses particulares que ve al conflicto exclusivamente como emergente de las interacciones privadas. Son múltiples los aportes a este tipo de lectura, pero vale destacar aquí el clásico trabajo de Mancur Olson (1965) basado en el análisis costo-beneficio aplicado al actor a la hora de decidir si participa o no en una acción colectiva y el más contemporáneo aporte de Alberto Melucci (1990) que deriva acción colectiva como resultado de las interacciones individuales y no como dato previo. El materialismo dialéctico en sus momentos de fundación así como en la puesta en práctica de su doctrina revolucionaria intento ponerlo en claro (aunque luego con el tiempo se fuera perdiendo), aunque en algunos casos de una manera más prescriptiva, como verdad general más que quizás como verdad dialéctica. Friedrich Engels, en su clásico trabajo “Dialéctica, cantidad y calidad” de 1878, desde un análisis que apela a la totalidad orgánica mencionada más arriba y englobando el mundo físico, la vida biológica y la vida social en un continuum casi indiferenciado nos decía que “*Si ya el simple movimiento mecánico local contiene en sí una contradicción, aún más puede ello afirmarse de las formas superiores del movimiento de la materia, y muy especialmente de la vida orgánica y su evolución. Hemos visto antes que la vida consiste precisamente ante todo en que un ser es en cada momento el mismo y otro diverso. La vida, por tanto, es también una contradicción presente en las cosas y los hechos mismos, una contradicción que se pone y resuelve constantemente; y en cuanto cesa la contradicción, cesa también la vida y se produce la muerte. También vimos que tampoco en el terreno del pensamiento podemos evitar las contradicciones, y que, por ejemplo, la contradicción entre la capacidad de conocimiento humana, internamente ilimitada, y su existencia real en hombres externamente limitados y de conocimiento limitado, se resuelve en la sucesión, infinita prácticamente al menos para nosotros, de las generaciones, en el progreso indefinido*” (Engels, 1973: 110). Posteriormente será Lenin quien le dedicará un tratado a la cuestión de la dialéctica y la contradicción en 1915, además de sus célebres resúmenes de Hegel. Definió a la ley de la unidad de los contrarios como “*el reconocimiento (descubrimiento) de las tendencias contradictorias, mutuamente excluyentes, opuestas, en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (incluso del espíritu y de la sociedad)*” para a renglón seguido ejemplificarlo muy claramente cómo, “*En matemáticas: + y -, diferencial e integral. En mecánica: acción y reacción. En física: electricidad positiva y negativa. En química: combinación y disociación de los átomos. En ciencias sociales: lucha de clases*” (Lenin, 1987:327). Por último, el célebre también escrito de Mao Tse-Tung que ningún académico marxista deja de mencionar al hablar de contradicción. Obviamente me refiero a “Sobre la contradicción” del año 1937, sin lugar a dudas el trabajo más simple y cándido de los que tratan esta cuestión, pero que no podemos soslayar en este breve recorrido por el marxismo “político” clásico. Allí afirmaba “*La universalidad o carácter absoluto de la contradicción significa, primero, que la contradicción existe en el proceso de desarrollo de toda cosa, y, segundo, que el movimiento de los contrarios se presenta desde el comienzo hasta el fin del proceso de desarrollo de cada cosa.*” (Mao, 1968:339). Está absolutamente claro como el materialismo dialéctico clásico en su afán de distanciarse del idealismo en tanto batalla omnipresente en sus orígenes y desarrollo inmediato, se vuelca hacia el peligroso paradigma de una unidad de los existente cuasi indiferenciada, que lo acerca más al positivismo que a una mirada verdaderamente dialéctica. De esta manera se perdería incluso el principio de la contradicción por cuanto pasaría ser simplemente un designador unitario de todo lo existente. Es decir, la existencia toda no sería más que una multiplicidad de ejemplos de este supuesto único principio, en lugar de ser una realidad en movimiento contradictorio conformado por diferencias en relación.

3. Momentos

Pero la propuesta aquí es plantear una mirada más profundamente dialéctica diferenciando los momentos de la realidad (Galafassi, 2019). De aquí surge que al partir del “nivel-momento de lo socio-cultural” y considerando el principio de contradicción, nos inmiscuimos necesariamente en la dialéctica sujeto-estructura, en la cual lamentablemente las interpretaciones dominantes sobre la conflictividad le han rehuído por situarse primordialmente en solo uno de los polos. El sujeto y sus particularidades y las características de lo colectivo confluyen complejamente para definir una realidad dinámica en un movimiento que por un lado es polifacético para al mismo tiempo definir un derrotero de progresión espacio-temporal en donde la negación de los opuestos asume su presencia, motorizando esta progresión. Y la presencia de la contradicción se palpa cotidianamente, y la economía política así lo ha asumido desde que emerge unos siglos atrás. Ya los clásicos como Ricardo y Smith que resaltaban el desarrollo de las fuerzas productivas como fundamento del desarrollo humano, asumían sin embargo las consecuencias contradictorias y negativas que esto podía tener para muchos. El desarrollo de la técnica y la máquina en la modernidad al mismo tiempo que lleva a límites antes impensados las posibilidades de expansión y transformación material para la satisfacción de las necesidades, se asienta a su vez sobre el poder del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la naturaleza, con lo que ello implica en términos de servidumbre, alienación y degradación al darse en una sociedad de clases asentada por tanto en el antagonismo. Marx lo dejará planteado, castigando el optimismo sesgado de los economistas políticos de su época al afirmar que *“Por tanto, si bien el empleo capitalista de la maquinaria genera por un lado poderosos estímulos para la prolongación desmesurada de la jornada laboral trastocando además tanto el modo de trabajo como el carácter del cuerpo social del trabajo de tal manera que quebranta la resistencia opuesta a esa tendencia, ese empleo produce, por otro lado, mediante el reclutamiento para el capital de capas de la clase obrera que antes le eran inaccesibles y dejando en libertad a los obreros que desplaza la máquina, una población obrera superflua, que no puede oponerse a que el capital le dicte su ley. De ahí ese notable fenómeno en la historia de la industria moderna, consistente en que la máquina arroja por la borda todas las barreras morales y naturales de la jornada laboral. De ahí la paradoja económica de que el medio más poderoso para reducir el tiempo de trabajo se trastrueque en el medio más infalible de transformar todo el tiempo vital del obrero y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital”* (Marx, 2003: 496). Y en referencia y respuesta concreta a Frederic Bastiat y John Ramsay McCulloch en tanto divulgadores feroces del liberalismo económico, Marx concluía muy claramente con su lectura dialéctica por cuanto, *“No comprendían, entre otras cosas, que la máquina es el medio más seguro para prolongar la jornada laboral. Disculpaban, acaso, la esclavitud de unos como medio para alcanzar el pleno desarrollo de otros”* (Marx, 2003: 498).

Contradicción, negación de los opuestos y antagonismo asumen una particularidad esencial en el origen mismo de la modernidad capitalista, la cual no podría entenderse si la leemos privativamente desde la noción de función o desde un enfoque individualista. Grandes escritores e intelectuales, de diferentes estéticas, reflejaron meticulosamente las contradicciones de la vida moderna. Rousseau en su “Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, Balzac en su “Comedia Humana” en la cual retrata las disputas alrededor del dinero, el poder y el éxito social, Goethe en su “Fausto”, Tolstoi y su “Guerra y Paz”, “Las flores del mal” de Baudelaire y su crítica a la hipocresía de los valores y moral burguesa, Chéjov cuando representa la crisis de la aristocracia en su clásico “El jardín de los cerezos” aunque también en “Platonov”, etc. Pero no se trata de caer en lamentos sobre la desdicha o la

tragedia civilizatoria, ni maldecir la modernidad sino de entender el devenir humano en toda su profundidad y actuar a partir de allí, comprender toda la complejidad de cada acto y proceso y sus derivaciones, para de esta manera no quedar preso de ellas. Es que además debemos emprender un correcto dictamen de lo trágico. *“Para Hegel lo trágico forma parte de la condición humana. Pero ello no es más que un ‘momento’ de la realidad, un momento no en sentido histórico sino ontológico. Este ‘momento’ no puede dejarse atrás, lo llevamos en nosotros”* (Garaudy, 1973: 164). Tragedia y contradicción forman un todo, de aquí la necesidad de la superación y de aquí el carácter dinámico y entrelazado de la vida. De aquí que lo trágico y contradictorio no puedan aislarse en solo actos o solo sujetos. Contradicción es el entrelazamiento encadenado de actos y sujetos en permanente negación y superación. Sergei Eisenstein haya sido quien quizás desde el mundo cine en tanto arte (expresión de lo humano tanto como su ansia de conocer), haya mejor comprendido y plasmado la realidad y la creación humana en tanto conflictividad dialéctica, *“Una comprensión dinámica de las cosas es también básica en el mismo grado para una comprensión correcta del arte y de todas las formas del arte. En el ámbito del arte este principio dialéctico de la dinámica está contenido en el conflicto”* (Eisenstein, 1986:48).

La conflictividad entonces no puede de ninguna manera entenderse cabalmente a partir de concepciones que parcializan la realidad buscando entes autónomos, sea este el sujeto colectivo delimitado o el acto (creación o protesta) específico. Incluso la búsqueda de identificación y delimitación de sujeto individual y sujeto colectivo, tal la obsesión de los marcos individualistas, se monta sobre una artificialidad de imaginar la realidad sin conexión dialéctica. Solo un mundo concebido en base a autonomías que actúan inconexas con total libertad puede preocuparse por una delimitación precisa entre lo individual y lo colectivo. La interrelación y más precisamente el proceso de la contradicción implica todo el tiempo asumir que tanto lo individual como lo colectivo, cada uno con su especificidad, son momentos a su vez de un proceso dialéctico y que por lo tanto cada uno es en sí mismo, pero que por sí solo es incompleto. De lo que se trata entonces es entender cómo se conforma la individualidad, la identidad dialéctica y lo colectivo, tanto en su autonomía relativa como en su interconexión a partir de relaciones y contradicciones y de qué manera y cuando, es decir en qué momento, cada uno se configura y reconfigura en esta trama compleja de sintonías sociales. La noción de identidad que nos lleva a clasificar lo existente en base solo a su cercanía de no diferencia nos nubla respecto a las raíces de la determinación de las tramas a través de las cuales se expresa lo profundo a través de lo aparente. Así, lo que debe ser leído es el movimiento de la contradicción que se representa de maneras diversas en cada expresión de la existencia. *“Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”* (Hegel, 1968: 386)

Es entonces importante para esto no incurrir en el fallo de oponer distinción a contradicción, tal la versión idealista encarnada, por ejemplo, por Benedetto Croce quien afirmaba que *“en la investigación de la realidad nuestro pensamiento se halla en presencia no sólo de conceptos distintos, sino también de conceptos contrarios, los que no pueden ser identificados con los primeros, y ni siquiera considerados como casos especiales de aquellos, es decir, como una clase de conceptos distintos. Una cosa es la categoría lógica de la distinción*

y muy otra la categoría de la oposición. Dos conceptos distintos, como ya se ha dicho, se unen entre sí, aún en su propia distinción; dos conceptos contrarios parecen excluirse: donde aparece uno, el otro desaparece totalmente” (Croce, 1943: 16). Aquí contradicción está fuera de toda lógica dialéctica de la totalidad, lo que hace de la contradicción solo un accidente, una cualidad más de lo existente en lugar de ser una clave del devenir. Como consecuencia, Croce avanza sobre Hegel y su noción de totalidad, *“Hegel no ha dejado establecida la diferencia que existe entre la teoría de los contrarios y la de los distintos; diferencia que es sumamente importante y que yo me he esforzado en elucidar”* (op. Cit.: 89). El problema así de oponer distinción a contradicción para referir luego la autonomía plena de los distintos no es entonces solo una falta del individualismo metodológico, sino también de muchas otras versiones del idealismo simple.

4. Contradicción, movimiento, momentos

Pero así como oponer distinción a contradicción nos lleva a una mirada estática de la realidad, el considerar la contradicción como fundamentación en sí misma nos cancela el camino. La contradicción no tiene existencia para desgarrar al ser y el acto y así quedarse, sino que la contradicción es el promotor del movimiento y la superación. Y es así que la contradicción y todas las características de la realidad están y se transforman y son constitutivas siempre a partir de sus cambios y permanencias. Es que la contradicción por sí sola nos llevaría únicamente a una situación de destrucción, pero dada la vitalidad de la realidad es que la destrucción no es una etapa última sino solo un camino a una nueva reconstrucción (con los elementos presentes en la destrucción más otros nuevos provenientes de la realidad en relación) y así a una superación. Superación que para nada conlleva o implica necesariamente un avance o un nuevo peldaño en una escala graduada de evolución en términos de lo peor a lo mejor, sino en tanto resolución de esa destrucción previa que se recompone de manera inmediata. La vida, la existencia es así destrucción/construcción y superación permanente. La contradicción reaparece una y otra vez en la existencia y es vencida, superada. Así, este tercer término de la síntesis superadora representa una identidad renovada que recupera su libertad en un nuevo estado de enriquecimiento.

El principio de contradicción representa justamente aquello que nos permite ir más allá de la dicotomía y el dualismo sujeto-objeto que tanto obnubiló a toda la historia de la filosofía y por lo tanto del pensamiento occidental. *“Prima filosofía y dualismo son inseparables... El esquema kantiano se equivoca cuando sitúa en dos orillas comunicables a sujeto y objeto; éstos se compenetrán y tal es la razón de que la degradación de la cosa a una abstracción caótica afecte también a la fuerza que debe configurarla. El dominio que ejerce el sujeto se convierte a su vez en dominio sobre él, la furia hegeliana de la desaparición persigue a ambos”* (Adorno, 2002: 130). Tanto es así que el sujeto que domina la realidad solo es en tanto cumpla su supremacía, para de esta manera poder constituirse en una entidad autónoma y creerse, de este modo, como la potencia que nulifica la realidad concreta a partir del principio de identidad en la subjetividad. Así es como lo plantean las concepciones hoy en día dominante sobre la conflictividad en particular y sobre las relaciones sociales en general (individualismo metodológico y subjetivismo ontológico). El sujeto es lo primero de manera unilateral y en su derredor gira toda la realidad. *“Si se anula, en cambio, la pretensión del sujeto de ser lo primero –y no otra cosa inspira a escondidas la ontología-, entonces tampoco dura la doble subordinación de lo que en el esquema de la filosofía tradicional es secundario. El desdén con qué ésta le trató era el reverso de una trivialidad: que todo ente toma el color del que lo mira,*

de su grupo o especie” (Adorno, 2002: 131). No es otra la pretensión de las miradas subjetivistas de la conflictividad que se paran casi exclusivamente en la interpretación que hace el sujeto del fenómeno, importando así también solo aquello contingente en lo cual él se ve envuelto, como si la historia no fuera más que la contemporaneidad de múltiples fragmentos de realidad. Es entonces que la realidad se empequeñece, como si fuera mirada a partir de un primerísimo primer plano que excluye todo aquello múltiple que necesariamente conforma, de manera amplia y compleja, al área selectivamente encuadrada. El primerísimo primer plano solo es un recorte que hace el observador de una realidad claramente extendida más allá de la hendidura con que implica mirar desde una distancia focal tan extrema. *“La metafísica occidental fue, si se exceptúa a los herejes, una metafísica a través de una ranura. La divinización del sujeto -de suyo un mero factor limitado- fue castigada con la reclusión eterna en su yo. Como a través de las troneras de una torre, el sujeto mira a un cielo negro, en el que sale la estrella de la idea o del ser. Pero precisamente el muro que le rodea da a todo lo que conjura la sombra de lo cosificado, y es en vano la rebelión de la filosofía objetiva. Cualquiera que sea en cada caso el contenido empírico de la palabra ser, sólo es posible expresarlo con los contornos del ente y no con la alergia a ellos. De otro modo el contenido de la filosofía se convierte en el resultado miserable de un proceso de substracción, como lo fue antaño la certeza cartesiana del sujeto, de la sustancia pensante. Es imposible mirar afuera. Lo que estaría al otro lado no puede aparecer más que en los materiales y categorías interiores.”* (Adorno, 2002: 131). Descubrir, observar, analizar y pensar la realidad a partir de una ranura nos lleva no solo a un recorte arbitraria sino también a posicionarnos solo desde un único ángulo de percepción que nos presenta al objeto en tanto reducido sobre sí mismo, siendo siempre idéntico a sí mismo. A la corta o la larga, terminaremos en una aporía, en una paradoja o dificultad lógica insuperable, que ni siquiera podrá ser percatada a menos que nos situemos por fuera de la torre. Pero también esa versión dominante del marxismo que reduce conflicto a clase obrera y realidad a producción material, desconociendo así la rica gama de contradicciones existentes, cae, por lo primero en la reducción que implica someter la realidad a la mirada del único sujeto con prevalencia histórica. Obrerismo epistemológico entonces, a pesar de partir de un punto de contradicción, significa, sien embargo, otra manera de rehuir de la perspectiva dialéctica de la contradicción en la totalidad y la no identidad sujeto-objeto.

Se hace imprescindible entonces abrir la distancia focal y superar el principio de identidad sujeto-objeto del idealismo (y de este marxismo vulgar) a partir del cual el objeto no es mucho más que aquello que se representa el sujeto. Debemos resignificar el principio de identidad a partir de la lógica dialéctica, transformando el acto de mirar estrechamente en un movimiento complejo de examinación y apreciación de la dinámica existente. Los términos de este proceso dialéctico implican, como se dijo, permitir primero para incorporar después el principio de contradicción que nos permite comprender al ente ya no más como una única e inamovible caracterización. Por el contrario, se concibe al ente como siendo el mismo en tanto existencia determinada y estructura inteligible, para al mismo tiempo ser también otra cosa, por cuanto es nudo y centro de relaciones, relaciones que Hegel ponía en el centro de la escena. *“Hegel establece que la substancia no es más que el conjunto de las relaciones y la esencia, la totalidad de las manifestaciones y fenómenos”* (Lefebvre y Guterman, 1964: 41). La cosa, el fenómeno es por lo tanto una identidad relacionada y en transformación. *“A es A, pero al mismo tiempo que es A es también B. La fórmula ‘A es B’ expresa una de las relaciones, uno de los atributos y una de las ‘propiedades’ de A. Así es que el término A es una totalidad (determinada actualmente y sin embargo infinita, móvil y abierta) de propiedades B, C, etcétera, cada una de las cuales es una acción recíproca de A con los objetos, en número infinito, que están sumergidos en la interdependencia universal”* (Lefebvre y Guterman, 1964: 41).

Ahora, tal la continuación de la argumentación, el principio de contradicción no puede ser solo un atributo de la idea, del pensamiento, la contradicción es parte de la existencia toda, y es así que la materialidad de lo objetivamente dado rescata antes que nada una posición que nos pone en una perspectiva superior frente al idealismo a secas. Es que para una perspectiva que toma a la materialidad como una existencia en sí mismo y no como una representación del sujeto, la unidad de los contrarios, por tanto, no puede de ninguna manera acabarse en la interpretación conceptual de los términos, es antes que nada conflictualidad de una relación viva. Es un enfrentamiento, un choque de relaciones y posiciones en la cual los contrarios se producen, reproducen y mantienen el uno al otro en el proceso mismo del enfrentamiento, de la lucha, hasta su resolución en un nuevo momento de superación. Cabe ahora introducir el problema del materialismo asociado a la dialéctica como forma de distanciarlo del idealismo. Se lo reconoce a Plejanov (1891, 1928) -con algún antecedente en la introducción al Anti-Dühring de Engels quien lo menciona sin demasiadas precisiones conceptuales- como el acuñador del concepto. Anclar dialéctica a materialismo para diferenciarla del idealismo conlleva sin lugar a dudas ciertos dilemas. En la propia definición de dialéctica, tal todo lo desarrollado más arriba, está implicado el considerar la relación entre lo material y el mundo de las ideas. Es que no se trata de reemplazar una unicidad de mirada por otra. Si la supremacía del sujeto y la interpretación nos imponen una perspectiva sesgada y unilateral; la primacía del objeto, de lo material, de lo objetivamente existente representa también una perspectiva equivalente, aunque opuesta a la primera. Milciades Peña lo expresaba claramente, *“Enfoquemos ahora el tema del materialismo. ‘El materialismo inteligente -dice Lenin- se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio’.* Esto es así porque el marxismo tomó como elemento esencial la actividad creadora del hombre -que es el tema en el que ha insistido el idealismo- y rechaza absolutamente la concepción del hombre como mero ente totalmente producido por circunstancias externas, que es lo que cree el materialismo vulgar” (Peña, 1958: 62)

Si la dialéctica implica la contradicción y la negación de la negación, entonces todo rescate de la dialéctica implicará la consideración tanto del sujeto y del objeto, de lo material y lo ideal en su juego de relaciones dialécticas. Pero el marxismo ha dado infinitas muestras de un materialismo que se despojó incluso de cualquier atributo dialéctico acercándose así al mismísimo materialismo simple, tan criticado por Marx y Engels, asentado en conceptos mecánicos. Las críticas a este Marxismo vulgar (tal el apelativo acuñado por Lukacs) indican a las claras el riesgo permanente en el que puede caerse cuando la argumentación se simplifica. Son clásicas las críticas desde la “filosofía de la praxis” de Antonio Gramsci, así como de los trabajos de Karl Korsch (1971) y el mencionado Georg Lukacs (1923) al materialismo vulgar y mecanicista tanto de la II como III internacional así como del stalinismo⁵. Posteriormente Jean Paul Sartre profundiza la idea, asociando muy acertadamente la concepción vulgar del marxismo, al burocratismo de las organizaciones políticas. *“Lo que ha constituido la fuerza y la riqueza del marxismo es el hecho de que ha sido el intento más radical de clarificar el proceso histórico en su totalidad. Durante los últimos veinte años, por el contrario, su sombra ha oscurecido la historia; eso es porque ha dejado de vivir con la historia y porque intenta, a través de un conservadurismo burocrático, reducir el cambio a la identidad”* (Sartre, 1960: 13). Es que anteponer a la crítica dialéctica la sustantivización materialista por sí solo al mismo

⁵ “La teoría del materialismo histórico: un manual de sociología popular” de Nicolai Bujarin en los inicios del siglo XX y en plena época de la revolución europea, así como “Los conceptos elementales del materialismo histórico” de Marta Harnecker en la revuelta América Latina de los años setenta quizás sean las obras más emblemáticas del vulgar marxismo mecanicista, y como tales no puedo dejar de mencionarlas en cuanto a su antitética posición respecto a cualquier perspectiva dialéctica.

tiempo que marca una diferenciación con el sesgo idealista previo, tiende a anclarlo a su opuesto, limitando en consecuencia, el movimiento propio de toda contradicción dialéctica.

Se entiende que en aquella puja histórico con el idealismo (que era sinónimo de legitimación del status quo con la burguesía como clase victoriosa), el áncora materialista marcará una necesaria y fuerte posición diferencial que trastocará y dará vuelta de cabeza la interpretación del mundo. Si bien uno encuentra en Marx que la concepción nodal de sus escritos trasluce una profunda y compleja explicación dialéctica, no puede al mismo tiempo dejar de llamar la atención por toda una serie de pasajes en donde la priorización del materialismo en la disputa con el idealismo deja un tanto a lo dialéctica en lo que pareciera un lugar relegado. Por ejemplo, en la *Ideología Alemana*, escrita junto a Engels, dedican el primer capítulo a la “Oposición entre las concepciones materialista e idealista” en una diáfana argumentación de concepciones opuestas que solo se expresan a través de su contraposición sin más mediación que la propia antinomia. *“Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos). Esta concepción, a diferencia de la idealista, no busca una categoría en cada período, sino que se mantiene siempre sobre el terreno histórico real, no explica la práctica partiendo de la idea, sino explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por lo cual llega, consecuentemente, a la conclusión de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones», etc, sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución”*. La noción de emergencia de la idea respecto de las relaciones materiales es nítida, la ideología, la filosofía y la religión son consecuencia del proceso real de la producción. Es así que ningún cambio entonces devendrá de la crítica espiritual sino solo de la transformación de las relaciones sociales emanadas del mundo de la producción. Lo que no está claro, al aparecer como no considerado, es como sería el proceso dialéctico por el cual la dimensión ideográfica y simbólica actuaría sobre el mundo de la producción introduciendo variantes y hasta incluso condicionamientos. Y lo que tampoco está claro es como los sujetos particulares intervienen salvo como piezas en un tablero de procesos colectivos. Aunque si queda claro el papel de la historia y como las generaciones de humanos van transmitiendo sus circunstancias de vida, tirando así muy certeramente por tierra aquellas concepciones individualistas, tan presentes hoy en día, que argumentan a favor de que cada sujeto individual posee las llaves de sus destino. Pero otra vez, esta transmisión histórica se refiere, si no absolutamente pero si fundamentalmente al plano de las relaciones materiales, dejando sin resolver, o en el peor de los casos como un simple colofón, el papel del sujeto y lo cultural. *“Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una actitud históricamente creada de los hombres hacia la naturaleza y de los unos hacia los otros, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que,*

aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias” (Marx y Engels, 1988:37).

Pero hoy en día y luego de más de 150 años de discusión y a la luz de los rotundos fracasos políticos, ya viene siendo hora de poner un poco más de luz y avanzar en una posición verdaderamente crítico-dialéctica, que asuma sus principios a lo largo de todo su camino explicativo-interpretativo. Esto necesariamente implica dejar de lado una dicotomía tosca entre idealismo y materialismo en pos de un tiempo de emergencia de una crítica dialéctica profunda como herramienta de aprehensión de la realidad compleja y contradictoria, al mismo tiempo que como reconocimiento del carácter dialéctico de la propia existencia. Esto se hace necesario dado lo alambicado que han demostrado ser los múltiples procesos, tanto estructurales como subjetivos, a partir de los cuales se instalan, tanto en las configuraciones sociales como en las individualidades, los mecanismos de dominación, explotación y alienación.

Para esto antes que nada hay que partir de precisiones respecto al accionar del sujeto en relación a los objetos en un entramado dialéctico, en el cual todo sujeto humano se dispone dialécticamente a interpelar y ser interpelado, a conocer y actuar la realidad para que esto a su vez repercute en su percepción y a partir de aquí y por medio del proceso de contradicción tener la posibilidad de replantear o no su actitud. La realidad no es aquello estructurado en lo que el accionar humano queda definido por el sistema, sino que a partir de la praxis el sujeto se sitúa y vuelve a situar en el armazón social, en principio frente a la forma aparente en que esta realidad siempre se presenta. Y es aquí en donde la dialéctica interviene dado que nos permite trascender al fenómeno a partir de traspasar la formas inmediatas, lo cual necesariamente implica romper no solo con el concepto de identidad sujeto-objeto sino además dejar de lado toda interpretación que asocia simplemente apariencias (pseudooncreción) con la realidad, cayendo así en el principio de que cada cosa es igual a sí misma y distinta de la otra gestándose entonces un mundo de realidades estancadas. El ya citado Karel Kosik, nos ilumina muy certeramente sobre estos aspectos cuando de manera minuciosa nos enfoca el problema del sujeto cognoscente y actuante al comenzar afirmando que *“La dialéctica trata de la “cosa misma”. Pero la “cosa misma” no se manifieste inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo. Por esta razón, el pensamiento dialéctico distingue entre representación y concepto de las cosas, y por ello entiende no sólo dos formas y grados de conocimiento de la realidad, sino dos cualidades de la praxis humana. La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica —cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él—; se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad. En la relación práctico-utilitaria con las cosas, en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla, el individuo “en situación” se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad”* (Kosik, 1967: 25). Es este aspecto fenoménico, que Kosik define como el mundo de la pseudooncreción el que debe ser superado dialécticamente, por cuanto como se dijo, la

dialéctica trata de la cosa misma y no de su apariencia que es solo su faceta más evidente que surge como resultado espontáneo de la práctica cotidiana. De esta manera es como se reproducen espontáneamente en el pensar y obrar corriente y habitual estando así más cerca del conocimiento sensible. Pero un conocimiento dialéctico debe necesariamente trascender esta capa de inmediatez y ver más allá de aquello que se nos presenta como fenómeno. Es así por ejemplo, que quedarse entonces solo con las manifestaciones últimas de la conflictividad, fenoménicamente representadas bajo la forma de movimientos sociales por un lado, o clase obrera por otro, sería una aproximación poco inquisitiva sobre la realidad, de la cual nos estamos olvidando sus manifestaciones, entramados y raíces más profundas que conectan con el devenir de la totalidad. Fenómeno y totalidad existen y son reales, así como existe cada movimiento social individualizado y las diversas manifestaciones de la clase obrera, pero siempre como componentes actuantes en una sociedad asentada sobre antagonismos en la cual tanto el movimiento social como la clase obrera están insertos como sujetos colectivos originantes y consecuentes y nunca como ingredientes autónomos y autosuficientes.

Quedarse entonces con la forma fenoménica sería reducir la realidad a lo simplemente aparente, abonando de esta manera toda el perfil teórico contemporáneamente dominante que critica el pensar dialéctico como un pensamiento a priori que lo restringe solo a “*totalidades inteligibles, constituidas en torno a leyes conceptualmente explicitables*” (Laclau y Mouffe, 1987:11). Como consecuencia, este supuesto “apriorismo” es reemplazado por las manifestaciones visibles, superficiales en donde el discurso ocupa la nueva determinación fundante y las luchas y fuerzas en conflicto se identifican nada más que con aquello que los sujetos dicen de sí mismos. Esto no es más que volver a caer en la lógica especulativa que presta atención a lo usual, a lo corriente y contingente como la manifestación suficiente de la realidad. “*En la lógica especulativa se contiene la mera lógica del entendimiento y ésta se puede construir igualmente desde aquélla; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la lógica usual, una historia [o enumeración] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito*” (Hegel, 2005:184).

Para ponerlo en términos contemporáneo, es la práctica fetichizada aquella entonces que se hace necesario desvelar en su apariencia, entendiendo al fenómeno como lo emergente, componente esencial y nunca olvidable de la cosa misma, pero sin de ninguna manera acabar por sí sola siendo la cosa misma. “*La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas petrificadas, en la conciencia del sujeto*” (Kosik, 1967: 32). En entonces, a través de la dialéctica como puede salvarse este atolladero de la imaginaria anclada en las explicaciones que solo rescatan lo contingente “sinonimizándolo” con lo real, cual ilusión apasionada de lo fáctico como única expresión. “*La dialéctica, es el pensamiento crítico que quiere comprender la "cosa misma", y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. Es, pues, lo opuesto a la sistematización doctrinaria o a la romantización de las representaciones comunes. El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe destruir la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real*” (op. cit: 32). No está demás volver a recalcar que el mundo de lo aparente no es negado bajo ningún punto de vista, sino que el problema es dotarlo no solo de autonomía, sino, algo más grave todavía, es considerarlo como todo aquello que existe y que acaba en sí mismo

toda referencia a la realidad. La autonomía de los fenómenos contingentes considerados con total independencia y despreciando toda otra concatenación es aquello que debe ser sobrepuesto, para poder rebasar toda explicación unitaria y unidimensional de la existencia ya sea que ésta esté fondeada en lo económico, lo político, lo organizativo, lo identitario o lo discursivo (que en el plano de la conflictividad se expresa en un gradiente que va por un lado desde el reduccionismo obrerista del marxismo ortodoxo, hasta el ensueño del accionismo colectivo del individualismo metodológico). Es por esto que Kosik se afirma contra el proceso de la pseudoconcreción no por su existencia en sí, sino por su absolutización en tanto explicación única de la realidad. *“Pero lo que confiere a estos fenómenos el carácter de la pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta. La destrucción de la pseudoconcreción, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado”* (op. cit:33). Dialéctica es entonces auscultar siempre e indefectiblemente aquello más allá de lo aparente, de manera de no quedar engarzado en la simple descripción de lo dado prima facie, tendencia que hoy en día lamentablemente sumerge buena parte del desarrollo intelectual y muy especialmente el análisis de la conflictividad escindida entre aquellos empeñados en observar solo a la clase social (entendida solo en su manifestación obrera) o aquellos otros en examinar, por el contrario todo aquello que aparecería como “no clase” y que sintetizan bajo la noción de “movimiento social”.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor: **Dialéctica negativa**. Madrid, Editorial Nacional, 2002 (1966).
- ARISTÓTELES: **Metafísica**. (Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra). Madrid, Gredos, 2018.
- BUJARIN, Nicolai: **La teoría del materialismo histórico: un manual de sociología popular**. Madrid, Cenit, 1933 (1921)
- COSER, Lewis: **Las funciones del conflicto Social**. México, FCE, 1961.
- COSER, Lewis: **Nuevos aportes a la teoría del conflicto social**. Bs. As., Amorrortu, 1970.
- CROCE, Benedetto: **Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel**. Buenos Aires, Imán, 1943 (1907)
- DAHRENDORF, Ralf: **Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial**. Madrid, Rialp 1962.
- EISENSTEIN, Sergei: **La forma del cine**. México, Siglo XXI, 1986 (1949)
- ENGELS, Federico: **La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring ("Anti-Dühring")**. Moscú, Editorial Progreso, 1973 (1878)
- GALAFASSI, Guido: *De la mediación social de la naturaleza a la construcción histórica del territorio*. En, G. Barrios y E. Acsebrud (comp.). **Naturaleza, Territorio y Conflicto en la trama capitalista contemporánea**. Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, 2019, pp. 13-50.
- GARAUDY, Roger: **Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel**. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1973 (1962)
- GRAMSCI, Antonio: **Introducción a la filosofía de la praxis**. Barcelona, Península, 1970 (1948)

- HARNECKER, Marta; **Los conceptos elementales del materialismo histórico**. México, Siglo XXI, 1969.
- HEGEL, G.W.F.: **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires, Solar-Hacette, 1968 (1816).
- HEGEL, G.W.F.: **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid, Alianza, 2005 (1817)
- KORSCH, Karl: **Marxismo y filosofía**. México, Ediciones Era, 1971 (1964)
- KOSIK, Karel: **Dialéctica de lo concreto**. México, Grijalbo, 1967 (1963)
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE: **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- LEFEBVRE, H, y N. GUTERMAN: **¿Qué es la dialéctica?** Buenos Aires, Dedalo, 1964.
- LENIN, Vladimir Ilich: *En torno a la cuestión de la dialéctica*. En, **Obras Completas**, tomo 42. México, Akal, 1987 (1915)
- LUKACS, Georgy: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe, 1984 (1923)
- MAO TSE-TUNG: *Sobre la contradicción*. En, **Obras escogidas de Mao Tse-Tung**, edición en lenguas extranjeras. Pekín, 1968 (1937)
- MARX, K y F. ENGELS: **La ideología alemana**. Barcelona, L'Eina editorial, 1988 (1846)
- MARX, Karl: **El capital**. Tomo I, Vol. 2, Libro primero. El proceso de producción del capital. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 (1867).
- MELUCCI, Alberto: **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia**. El Colegio de México, 1999.
- OLSON, Mancur: **The Logic of Collective Action**. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965.
- PARMÉNIDES: **Sobre la naturaleza**. (Traducción y paráfrasis de Constantino Lascaris Comneno), San José de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 1970
- PEÑA, Milcíades: **Introducción al pensamiento de Marx. Apuntes de clase, 1958**. (re-edición editorial: Rosario, Último Recurso, 2007).
- PLATON: **República**. (Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen IV: República). Madrid, Gredos, 2003.
- PLEJÁNOV, Georgi: **Fundamental Problems of Marxism**. New York, Marxist Library vol. 1, International Publishers, 1928.
- PLEJÁNOV, Gerogi: **El significado de Hegel**. Fourth International, Vol.10, Nos.4 & 5, April & May 1949 (1891)
- SARTRE, Jean Paul: **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires, Losada, 2004 (1960)