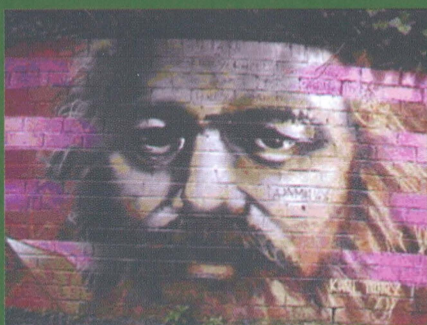
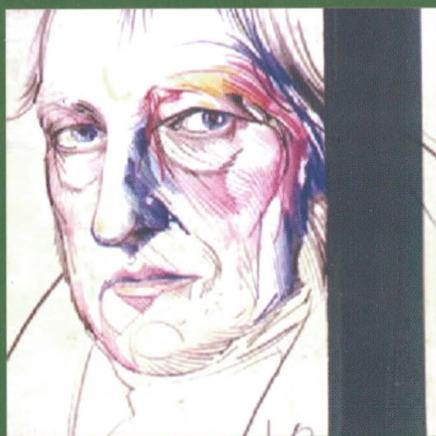


El poder de la negatividad



*Escritos sobre la
dialéctica en Hegel y Marx*

Raya Dunayevskaya

El poder de la negatividad

Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx

El poder de la negatividad

Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx

Raya Dunayevskaya



JUAN PABLOS EDITOR
México, 2009

El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx / Raya Dunayevskaya

Original en inglés:

The Power of Negativity. Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx

By Raya Dunayevskaya. Lexington Books, 2002.

Edición al cuidado de Félix Valdés García

Traducción al español: Félix Valdés García, Miguel de Armas

Control de la traducción: Miguel Ángel de Armas Castro

Diseño de cubierta: Roberto Chávez Miranda

ISBN: 978-607-7700-28-9

Edición en inglés: Lexington Books, 2002

Edición en español: Raya Dunayevskaya Memorial Fund, 2010

© Juan Pablos Editor, S.A., México, 2009

Malintzin 199, Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100 México, D.F.

<imprejuan@prodigy.net.mx>

Reservados todos los derechos

Impreso en México

Nota del Traductor

La presente edición de *El poder de la negatividad: escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, de Raya Dunayevskaya, es una traducción al español de *The Power of Negativity: Selected Writings on Dialectic in Hegel and Marx* publicada en 2002 por Lexington Books.

The Power of Negativity fue una colección póstuma no preparada para ser publicada por Dunayevskaya. Las presentes selecciones se tomaron de los escritos disponibles en la *Colección Raya Dunayevskaya* depositados en los Archivos del Trabajo y Asuntos Urbanos de la Wayne State University en Detroit, Michigan.

La presente edición no incluye todos los textos de la edición en inglés y varía ligeramente su estructura. No se incluyen partes del capítulo 8 que incluye sus conferencias y debates en Japón entre 1965-1966. Tampoco se incluyen los capítulos 9 “Hacia *Filosofía y revolución*”, 13 “Revisitando la relación Hegel-Marx”, 14 “El humanismo marxista y la batalla de ideas”, ni el apéndice que incluye extractos de la correspondencia con C. L. R. James y Grace Lee Boggs entre 1949-1951.

En notas a pie de página se ofrecen aclaraciones sobre la traducción y las fuentes en español utilizadas, una vez que Dunayevskaya utilizara las traducciones de Hegel, Marx y Lenin al inglés y en esta edición se utilizan aquellas traducciones al español de reconocido uso de los mencionados autores. También se aclara cuando corresponde la coincidencia o la no traducción en las ediciones en español de los fragmentos citados por la autora. Estas siempre se distinguen como

“Notas del Traductor” o [N. del T.]. En los casos que corresponde hemos añadido notas y comentarios que amplían las fuentes bibliográficas y aclaran al lector en lengua española de hechos y sucesos mencionados en el libro. Estos comentarios y notas, aparecerán entre corchetes. En la presente conservamos el estilo de referencias utilizado por la autora y los editores de la publicación en inglés, Peter Hudis y Kevin Anderson.

Índice

Introducción especial a la edición en español de <i>El poder de la negatividad</i> por Rubén Dri	XIII
---	------

Primera parte. El momento filosófico del humanismo-marxista

Capítulo uno. Conferencia sobre la dialéctica de la organización y la filosofía. (1ro de junio de 1987)	3
La cuestión filosófica	3
Dialéctica de la organización	6
Conclusiones: Las vías inexploradas de la organización	14
Capítulo dos. Cartas sobre los absolutos hegelianos del 12 y el 20 de mayo de 1953	19
Carta sobre la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel, del 12 de mayo de 1953	20
Carta sobre la <i>Filosofía del espíritu</i> de Hegel, del 20 de mayo de 1953	32

Segunda parte. Estudios sobre la dialéctica hegeliana y marxista. 1956-1963

Capítulo tres. Notas sobre la <i>Fenomenología</i> de Hegel	47
Capítulo cuatro. Comentarios sobre la <i>Ciencia de la lógica</i>	65
Primer tomo I: La lógica objetiva	65
Segundo tomo: Ciencia de la lógica subjetiva o sea la doctrina del concepto	89

Capítulo cinco. Notas sobre la <i>Lógica</i> menor, de la <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i>	101
Segundo capítulo – Preliminares	104
Capítulo tres – Primera posición del pensamiento respecto a la objetividad	106
Capítulo cuatro – Segunda posición del pensamiento respecto a la objetividad	107
Capítulo cinco – la tercera posición del pensamiento respecto a la objetividad	108
Capítulo seis – Concepto más particular y división de la lógica	111
Capítulo siete – Primera parte de la lógica – La doctrina del ser	112
Capítulo ocho – Segunda parte de la lógica – La doctrina de la esencia	113
Capítulo nueve – Tercera parte de la lógica – La doctrina del concepto	114
Capítulo seis. Diálogos sobre la dialéctica	119
Carta sobre <i>Marxismo y libertad</i> , de 1776 hasta nuestros días (18 de mayo de 1956)	121
Carta a Herbert Marcuse (15 de julio de 1958)	124
Carta a Herbert Marcuse (16 de octubre de 1960)	130
Carta a Herbert Marcuse (12 de enero de 1961)	137
Carta a Charles Denby (10 de marzo de 1960)	146
Carta a Jonathan Spencer (1 de junio de 1961)	149
Carta a Erich Fromm (11 de noviembre de 1963)	155
Capítulo siete. Carta a Herbert Marcuse (27 de octubre de 1964)	167
Capítulo ocho. La dialéctica hegeliana y la lucha por la libertad en la década del sesenta. Presentación en la Conferencia Black/Red (Negro/Rojo)	179

**Tercera parte. Después de *Filosofía y revolución*:
Los absolutos de Hegel y el humanismo de Marx.
1972-1981**

Capítulo nueve. El absoluto de Hegel como nuevo comienzo	195
Capítulo diez. Hegel, Marx, Lenin, Fanon y la dialéctica de la liberación en la actualidad	215
Capítulo once. Acerca del marxismo de Lukács	245
Carta sobre Lukács (14 de diciembre de 1972)	245
La dimensión filosófica de Lukács	249

Cuarta parte. El mundo en cambio y la necesidad de nuevos comienzos filosóficos. 1982-1987

Capítulo doce. Las fuerzas de la rebelión como razón y la filosofía como fuerza de la rebelión	263
No sólo por la práctica: el movimiento desde la teoría	263
Carta a la juventud sobre la necesidad de suprimir totalmente las viejas relaciones humanas y crear otras completamente nuevas	283
La dialéctica de la revolución y de la liberación de la mujer	292
El poder de la abstracción	312
Capítulo trece. Un nuevo análisis de la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel	323
Carta sobre la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel (26 de junio de 1986)	323
Introducción a ¿Por qué la <i>Fenomenología</i> de Hegel? ¿Por qué ahora?	325
Capítulo catorce. Repensando la Dialéctica: Criticando a Lenin... y la Dialéctica de la filosofía y la organización	329
Carta a Louis Dupré	330

Carta a George Armstrong Kelly	337
Hablando conmigo misma	340
Sobre las divisiones políticas y los nuevos comienzos filosóficos	345

Introducción especial a la edición en español de *El poder de la negatividad*

Rubén Dri

Las décadas del 60/70 del siglo pasado se caracterizó en Latinoamérica por el resurgir de los movimientos sociales y políticos que pugnaban por terminar con siglos de opresión y comenzar la construcción de una nueva sociedad liberada tanto del imperialismo como de las opresiones de las clases dominantes de cada país. Los éxitos parciales obtenidos fueron borrados por feroces dictaduras militares que aterrorizaron a las poblaciones para dejar el terreno libre a la implementación del proyecto neoliberal impulsado por el Consenso de Washington.

En las décadas del 80 y del 90 el neoliberalismo se desplegó a lo largo y lo ancho de todo el continente latinoamericano. Privatizaciones, flexibilidad laboral, desocupación, destrucción de las industrias nacionales, libre circulación del capital especulativo, prédica y actuación del más crudo individualismo que llevó a la destrucción de las relaciones sociales.

Los sectores populares habían recibido la más profunda derrota política. El terror que habían implantado los militares y el manejo de la economía que hicieron las grandes corporaciones, produciendo inflaciones que profundizaban el terror ahora a no saber qué se podrá comer mañana, dejaron a los movimientos populares y sus militantes con un sentido profundo de impotencia.

Pero los pueblos poseen además del sentido común, el buen sentido, como apuntaba Gramsci, buen sentido que podríamos traducir como “sabiduría popular”. Hay un saber popular que sabe en qué

momentos y cómo puede enfrentar a los poderes de la dominación. Es una sabiduría creativa. Ante la derrota política los militantes populares se refugian en el ámbito social.

Se potencian los movimientos sociales. Surgen movimientos nuevos. Su característica fundamental es no sólo surgir desde las bases, desde abajo, sino permanecer siempre en ese contacto. Es la manera de irse constituyendo como sujetos. En cada país latinoamericano y en las diversas regiones de un mismo país, los movimientos adquieren características propias.

Los movimientos sociales muestran una gran vitalidad y creatividad, pero al mismo tiempo se encuentran con limitaciones a primera vista insuperables. Como movimientos sociales tienen un ámbito muy restringido, acotado, y terminan siendo fagocitados por partidos políticos tradicionales. Ello hace evidente la necesidad de repensar la política, de tal manera que dichos movimientos puedan superarse.

Pero ello es imposible sin la teoría. Es natural que cuando hablamos de teoría surja en los militantes de dichos movimientos un determinado escepticismo, debido a los errores y abusos que se han hecho en nombre de la teoría. Ha sido siempre difícil comprender la totalidad inescindible entre la práctica y la teoría. Muchas veces se la ha proclamado, pero raras veces se la ha comprendido y llevado a la práctica en los movimientos revolucionarios que se pretendieron como tales.

Un supuesto teórico fundamental para cualquier proyecto político revolucionario es que la realidad se mueve dialécticamente y que, en consecuencia, sin una comprensión y actuación dialéctica es imposible que triunfen, y aquí se presentan varios problemas que hacen difícil su acceso. En primer lugar, la simplificación que ya se encuentra en Engels y que con el estalinismo se reforzó mediante la dogmatización. De esta manera, lo que debiera haber sido la clave para la comprensión y transformación de la realidad, se transformó en una pantalla que impide verla.

En Argentina el 19-20 de diciembre de 2000 se produce una gran pueblada en contra de la política de destrucción neoliberal. Trabajadores ocupados y desocupados, villeros, profesores, amas de casa, estudiantes, ocupan el espacio público, se hacen dueños de las calles y las plazas de la ciudad. Una multitud converge a Plaza de Mayo.

En Buenos Aires y en las ciudades más importantes surge el fenómeno asambleario, fenómeno político-social que siente un profundo rechazo a la política.

Es un fenómeno nuevo que entrañaba grandes potencialidades que sólo podían traducirse en nueva política si se lograba interpretarlo dialécticamente. Para la concepción de los partidos de izquierda en general no había nada que interpretar, sino sólo “aplicar”. El fenómeno en realidad no era “nuevo” sino simple repetición. Las asambleas debían recibir las consignas de los partidos de vanguardia. De esa manera contribuyeron a que las potencialidades de las asambleas no se tradujesen en una fuerza política.

Otro problema es que para la comprensión de la dialéctica es absolutamente necesario el paso por Hegel y aquí, por una parte, se interpone el prejuicio de que su dialéctica idealista fue superada por el materialismo de Marx y, por otra, su lectura no resulta nada fácil. La confesión de Lenin de que es imposible entender *El Capital* si no se ha comprendido la *Lógica* es pasada por alto. El libro de Raya Dunayevskaya que presentamos es una ayuda inestimable para orientarnos en esos problemas.

El libro está compuesto por una serie de intervenciones de distinto tipo de la militante y pensadora marxista Raya Dunayevskaya. Nacida en Ucrania, emigró siendo aún adolescente a los Estados Unidos, donde militó en los movimientos de liberación del país. Fue secretaria de León Trotsky en los años 1937-1938, con el cual rompe cuando se realiza el pacto entre Stalin y Hitler, en 1939, y comienza a desarrollar su tesis sobre el “capitalismo de Estado” que se estaba desarrollando en lo que se llamaba el “socialismo real”.

En la década del 40 comienza su colaboración con C. L. R. James, el marxista trinitaño, del cual se separa unos años después a causa de las diferencias que surgen entre ambos, debido al descubrimiento que hace Raya de las bases hegelianas del pensamiento de Marx. Entabla relaciones epistolares especialmente sobre la dialéctica con Marcuse y Fromm.

La etapa que va de los 50 a los 80 es sumamente rica en la elaboración de su pensamiento que se plasma, en primer lugar, en *Marxismo y libertad*, libro en el que incluye parte de los *Manuscritos* de 1844 y de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, dos obras de extraor-

dinaria importancia para comprender el “humanismo marxista” que la autora propone como negación de la negación del socialismo.

Su estudio y revalorización de la dialéctica hegeliana la llevó a tener relaciones muy críticas con Louis Althusser, marxista estructuralista y, en consecuencia, antidialéctico, y con críticas más suaves con varios marxistas hegelianos como Hebert Marcuse, Georg Lukács, Karl Korsch y Theodor Adorno. Sus relaciones con las concepciones de Frantz Fanon, teórico de la liberación africana y Karel Kosík, del humanismo marxista checo, fueron de comprensión, aceptando gran parte de sus aportes, lo cual queda reflejado en sus libros *Filosofía y revolución* (1973) y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (1982).

Preocupación central de Raya Dunayevskaya es la falta de comprensión y, en consecuencia, de desarrollo de la filosofía, o sea, de la dialéctica en el pensamiento y en la práctica marxista en general, y de manera especial en la organización, es decir, en el partido. ¿Ahora bien, dónde encontrar las bases teóricas para subsanar esas deficiencias? Tarea fundamental, sin la cual nos quedaremos con un marxismo cojo, con una práctica ciega, sin teoría, incapaz de superar el “capitalismo de Estado” en el que había desembocado la gigantesca revolución liderada por Lenin.

Esas bases teóricas se encuentran en determinados textos que deben ser leídos en su conjunto. El abandono de algunos de ellos hizo que la lectura de otros no pudiese ser interpretada en toda la densidad de su contenido, y llevase a un desconocimiento descomunal del método absoluto, es decir, de la dialéctica.

Dichos textos son, por parte de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *El Capital*, especialmente el primer capítulo y la *Crítica al Programa de Gotha*, y, por parte de Hegel, el capítulo sobre la “idea absoluta” de la *Lógica*, el “espíritu absoluto” (§ 575, & 576, & 577) de la *Enciclopedia* y el capítulo sobre el “saber absoluto”, de la *Fenomenología del espíritu*. A estos textos hay que agregar los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

A primera vista no puede menos que llamar la atención no sólo la importancia concedida a Hegel, sino a los textos que se refieren a los “absolutos” de Hegel, es decir, a la idea absoluta, el espíritu absoluto, el saber absoluto, pues, según la mayoría de las interpretaciones esos

absolutos constituyen el cierre del sistema, la clausura de la historia. Al respecto la interpretación de la autora es deslumbrante y sumamente fecunda para repensar y reencauzar los movimientos de liberación.

En la lectura de la obra de Marx se echa de menos la aparente falta de elaboración filosófica, lo cual ha llevado a interpretaciones de *El Capital* en clave científicista. Según nuestra autora dicha filosofía se encuentra elaborada en los *Manuscritos* de 1844, en París, a lo cual le siguieron una serie de experiencias fundamentales como la Liga de los Comunistas de 1848, la Primera Internacional en 1864 y la Comuna de París de 1871. En ninguno de esos momentos la filosofía alcanzó el nivel de los *Manuscritos* que sólo se logra en 1875 con la *Crítica del Programa de Gotha*, documento en el cual a la filosofía Marx la denomina “principio”.

En 1844 Marx, según Raya, descubre la “negación de la negación” de la mano de Hegel, al mismo tiempo que critica su misticismo “pues la considera como fases diversas de la conciencia, antes que como ideas concretas de hombres y mujeres” al mismo tiempo que rechaza tanto el capitalismo como el “comunismo vulgar” y a su filosofía la denomina “un nuevo humanismo”.

Varios conceptos aquí revisten suma importancia. En primer lugar la “negación de la negación” es el alma de la dialéctica. Sólo asumiéndola plenamente puede entenderse que el marxismo implique intrínsecamente la “revolución permanente” y que la “idea absoluta” no constituya un cierre sino una apertura a nuevos comienzos, temas centrales en el pensamiento filosófico de Raya. Marx recupera este principio de Hegel y lo hace descender de la conciencia a los hombres y mujeres concretas, por lo cual su materialismo en realidad es “humanismo”, y ése es precisamente, aclara la autora, el nombre que Marx le da a su filosofía.

Esta concepción filosófica fue el fundamento de la organización en la práctica de Marx, tanto en la Liga de los Comunistas, como en el *Manifiesto* de 1848, en la primera Internacional de 1864 y en la Comuna de París, en 1871, exaltada como “la forma de existencia real, lo comunal no estatal”. “¿Por qué entonces, se pregunta Raya, la concreción de una nueva unidad se criticó con tal agudeza en la *Crítica al Programa de Gotha*?”.

Para encontrar una respuesta la autora observa que Marx en carta a Freiligrath, quien le había dicho que no pertenecía a ningún partido, respondió “ni yo tampoco, a ningún partido existente”. Raya interpreta que esta afirmación de Marx tenía un “sentido histórico”. La experiencia de la Comuna de París fue fundamental. Había que ir “más abajo y más profundo”.

La crítica radical que hace Marx en el citado documento sobre el Programa de Gotha, lleva a Raya a cuestionar la deficiencia del momento filosófico en la organización, o sea, en el partido. “Estábamos abrumados, dice, con el movimiento desde la práctica que apenas con entusiasmo o de modo muy concreto tratábamos el movimiento desde la teoría, si no era que realmente lo olvidábamos”.¹ Es en 1953, cuando la muerte de Stalin, que Raya escribe dos cartas en las que plantea las líneas a seguir para la superación del escollo.

Es por tanto fundamental repensar la organización a la que hasta el momento le ha faltado el “momento filosófico” que no puede ser otro que la dialéctica en sentido pleno. En palabras de la autora: “Hoy, la necesidad apremiante tanto de la urgencia subjetiva como objetiva manifiesta que durante todos estos años, lo que ha sido una vía inexplorada por todos los marxistas post Marx, incluyendo a Lenin, quien se adentró con mayor profundidad en la filosofía y no en el partido, y R. Luxemburgo, quien profundizó en la espontaneidad pero no en la filosofía, es la organización, la dialéctica de la filosofía y de la organización”.

El tema de la organización es el tema del partido, pero nuestra autora no se refiere al partido de masas, pues esa tarea la realizarán las masas, ni al partido de élites que abiertamente rechaza. Se refiere en forma concreta al grupo del que ella forma parte que es consciente de que nada se puede hacer sin las masas –nosotros diríamos “sin el pueblo”– pero que por otra parte, no puede faltar el momento teórico. Gráficamente expresa que su búsqueda es la de la “objetividad de la subjetividad”.

En su búsqueda necesariamente se encuentra con la presencia de Lenin, del cual recibe una ayuda importante, en la medida en que

¹ En otra parte afirma Raya que la filosofía es el eslabón perdido del marxismo.

éste vio la necesidad de la filosofía y se ocupó de la misma, recurriendo a Hegel, pero no lo hizo con respecto a la organización, quedando anclado en el partido de élite elaborado en el *¿Qué hacer?*. Lenin llena, en cierta manera, el vacío filosófico post Marx. No intenta “aplicar” la dialéctica como lo hicieron tanto Marcuse como Merleau Ponty y el mismo Engels, sino que “intenta descifrar lo que sucede en su tiempo”.

Tampoco podía faltar Rosa Luxemburgo, quien “al plantear la cuestión de la relación entre espontaneidad y organización de manera perspicaz, aunque no elaboró las respuestas, ayudó a crear una atmósfera que hace imposible continuar ignorando todas las ramificaciones de la espontaneidad”.

Todo ello no implicó que se abandonase el partido, pues éste se daba por sentado. Lo que no se daba por sentado, “ni tan siquiera se abordó” fue “la filosofía”, a excepción de Lenin, el cual, sin embargo, no la aplicó a la organización de la que “Marx había sentado las bases filosóficas” sobre las cuales debemos construir.

Para realizar esa tarea Raya recurre a Hegel, como lo hiciera Marx cuando se da a la empresa de elaborar *El Capital*, y Lenin para comprender la crisis de la II Internacional. Los textos de Hegel a los que Raya de manera especial se dirige son, como señalábamos, los que se refieren a los absolutos citados.

Este tema de los absolutos en cuya dialéctica Raya descubre la dialéctica de la organización, recurre frecuentemente en los diversos escritos de Raya. Son expuestos de manera clara por la autora en diversos textos, pero especialmente en dos cartas, la primera del 12 de mayo de 1953 en la que se apoya en el último capítulo de la *Lógica*, referido a la idea absoluta, y la segunda, del 20 de mayo del mismo año, en la que su texto de apoyo es la parte conclusiva de la *Enciclopedia*, que contiene los párrafos 575, 576 y 577, o sea, los tres silogismos.

En la carta del 12 de mayo de 1953, el año de la muerte de Stalin, recurre a la “idea absoluta” que corresponde al último capítulo de la *Lógica*. El texto clave dice: “La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo

como un más allá que se busca y como un fin que se logra". Por otra parte, la idea absoluta "tiene en sí la mayor oposición".²

La idea absoluta es el partido, su dialéctica es la dialéctica del partido. La idea absoluta y, en consecuencia el partido, es la identidad de la teoría y la práctica, pero cada uno de estos dos momentos no es todavía la idea, o mejor, es la idea o sea, el partido sólo en-sí, de manera que se lo ve como un más allá que todavía no se alcanza, pero al que se tiende.

Recurre al último capítulo de la *Fenomenología* en el que Hegel afirma que el espíritu es el "movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido".³ El espíritu es el socialismo que se enajena exteriorizándose en partidos, en *soviets*, en comunas, en consejos, no quedando ahí sino que se desarrolla en la historia hasta la meta, el saber absoluto según la *Fenomenología*, la idea absoluta según la *Lógica* o el espíritu absoluto según la *Enciclopedia*.

Menester es que nos detengamos un poco en la caracterización de los absolutos hegelianos. Constituyen la totalidad dialéctica de teoría y práctica en un movimiento que va tanto de la práctica hacia la teoría como de la teoría hacia la práctica. Fue deficiencia fundamental del marxismo post Marx centrarse en la práctica, olvidando la teoría, es decir, la filosofía. La Idea absoluta además "tiene en sí la más grande oposición", por lo cual es un error mayúsculo pensarla como si en ella culminase la historia. Todo lo contrario, es nada más y nada menos que la "revolución permanente".

La idea absoluta, además es la "liberación absoluta", la dialéctica de la libertad en la que no hay ninguna transición, pues ésta debe entenderse como "la idea que se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí". Raya aclara el significado de esta dialéctica, al considerarla como superación del estalinismo. La revolución leninista fue la etapa de las transiciones. El estado totalitario, o sea, estalinista, "debe ser superado por una

² Hegel: *Ciencia de la lógica*. Editorial Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976 p. 725.

³ Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 470.

sublevación totalmente nueva en la que cada uno experimente la ‘liberación’ absoluta”.

Después de estas ideas generales sobre el contenido del libro, pasaremos revista a cada uno de los capítulos, señalando en ellos algunos aspectos centrales que nos ayuden a una mayor comprensión de la filosofía del humanismo marxista que nos propone Raya Dunayevskaya.

El primer capítulo corresponde a una conferencia dictada por Raya Dunayevskaya sobre el tema central de sus preocupaciones políticas y filosóficas, la relación entre la organización y la filosofía. Primero desarrolla brevemente la filosofía en el pensamiento de Marx para pasar luego a la necesidad de pensar la organización filosóficamente. Las ideas centrales de éste y del siguiente capítulo ya fueron consideradas.

El segundo capítulo está formado por dos cartas escritas la primera el 12 de mayo y la segunda el 20 del mismo mes, en 1953, año de la muerte de Stalin. Ambas, de extraordinaria importancia para conocer el pensamiento de la autora. Versan sobre los absolutos hegelianos, es decir, sobre la idea absoluta de la *Lógica*, sobre el saber absoluto de la *Fenomenología* y sobre el *sujeto absoluto* de la *Enciclopedia*.

En contra de las interpretaciones que consideran a dichos absolutos como el cierre del saber y de la historia, nuestra autora ve en ellos la dialéctica, la negación y la negación de la negación, o sea, la nueva sociedad, más allá del capitalismo de Estado representado por la URSS en el tiempo en que se escriben estos textos.

El tercer capítulo está dedicado a una serie de comentarios sobre la *Fenomenología del espíritu*, leídos desde una perspectiva marxista abierta, que se expresa como “nuevo humanismo”. Divide el texto hegeliano en dos grandes secciones, la primera referida a la primera macro-dialéctica, *conciencia, autoconciencia y razón* que expresa la visión del mundo fuera de sí mismo, que históricamente corresponde al feudalismo hasta el capitalismo mercantil.

La segunda sección abarca *el espíritu, la religión y el saber absoluto* que comprende el capitalismo industrial y todo el espectro cultural ideológico del cristianismo, la Ilustración, los jacobinos de la revolución francesa, hasta el saber absoluto o “nueva sociedad”, con el antecedente de la polis.

Todo culmina con “este nuevo mundo que Hegel denomina saber absoluto que es la unidad del mundo real y del concepto sobre éste, la organización de las ideas y de la actividad que se funden en lo nuevo, toda la verdad del pasado y el presente, que anticipa además el futuro”.

El cuarto capítulo se refiere a la *Ciencia de la lógica*. Es un estudio de la totalidad de la magna obra hegeliana, desde la óptica del marxismo como nuevo humanismo que profesa la autora. Acompaña la lectura de la *Lógica* que realiza Lenin según los *Cuadernos filosóficos de Lenin*, con el cual, sin embargo, manifiesta ciertas discrepancias tanto en “la idea del conocer” como sobre todo en lo referente a “la idea absoluta”.

Marginalmente hace determinadas críticas a Marcuse y a Sartre. Al primero lo acusa de “caer en la trampa de lo apologético” sobre el marxismo soviético, fruto de su ceguera, debido a su “aislamiento de la lucha de clases” y especialmente a la no creación de la categoría de “socialismo de Estado”, y ya se sabe, “sin categorías, un intelectual se encuentra perdido”. Con relación a Sartre la crítica versa sobre el fundamento de la existencia que depende sólo del disgusto del yo.

Los dos momentos de la existencia y la apariencia, con mucha creatividad son aplicados por Raya al estalinismo y el trotskismo, siendo el estalinismo la apariencia de la realidad que es el capitalismo de Estado, que el trotskismo es incapaz de analizar al no distinguir entre la esencia y la apariencia.

Con respecto a Lenin, señala la autora tres puntos fundamentales con los cuales ella está de acuerdo: es necesario leer toda la *Lógica* para comprender *El Capital*; el conocimiento humano no sólo refleja el mundo sino que también lo “crea”⁴ y, finalmente, el idealismo tiene más sentido que el materialismo vulgar. Por otra parte, Lenin queda impresionado por el lugar que Hegel le otorga a la práctica en la idea absoluta, si bien interpreta que se trata sólo de la teoría del conocimiento, con lo cual Raya no está de acuerdo.

Subraya además la autora que de los dos rubros que continuamente desarrolla, el cuerpo de la dialéctica por un lado, y el de la

⁴ Lamentablemente, comenta Raya “Lenin no desarrolló precisamente este aspecto”.

polémica por otro, a medida que avanza el proceso dialéctico Hegel se interesa menos por la polémica. Los temas de la libertad, la liberación, la unidad de la teoría y la práctica, llenan todo el espectro. Además, a medida que “Hegel alcanza un absoluto para esa fase, lo echa a un lado para empezar de nuevo”. En eso ve Raya la oposición a la concepción de la “toma del poder” en lugar de la cual postula “la totalidad como nuevo comienzo”.

El capítulo quinto contiene una serie de comentarios de Raya sobre la denominada *Lógica menor*, o sea, la lógica que se encuentra en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el único texto en el que Hegel expone la totalidad el sistema de una manera resumida que hace más fácil su lectura. Como dice la autora, se trata de un “estilo sencillo”, lo que no quiere decir superficial. Todo lo contrario, “contiene una teoría tan profunda como la que expresa el estilo más complicado”.

Los comentarios de Raya son, en realidad, un complemento de los realizados en el capítulo anterior sobre la *Ciencia de la lógica*. La novedad se sitúa en los capítulos tercero, cuarto y quinto de los *Preliminares* que se refieren a las diversas teorías sobre la relación entre el pensamiento y la realidad que Hegel critica. Se trata del pensamiento prekantiano, conformado por el escolasticismo, el dogmatismo y la metafísica; del empirismo y la filosofía crítica y, finalmente, del “conocimiento inmediato o intuitivo”, o sea, del pensamiento de Jacobi.

Según la autora la última teoría es la más importante. En realidad se trata de una concepción “reaccionaria”, expresión utilizada por el mismo Hegel según la traducción que utiliza la autora. Ello le permite observar que según Hegel “no necesariamente se va *directamente* a un estadio superior, sino que podemos enfrentar de repente un retroceso a un estadio previo de la filosofía”.

El capítulo sexto, conformado por una serie de cartas, tiene como tema central la dialéctica. Ésta no se puede aprender de memoria para luego “aplicarla”, sino que “cada período, así como cada idea, cada actividad como cada aparición, tiene su propia dialéctica”. A menudo en los movimientos que se autoproclaman marxistas se recita que el marxismo está conformado por la dialéctica hegeliana, la economía política clásica y las doctrinas de la revolución francesa,

pero ello no influye en lo más mínimo en el desarrollo de las acciones políticas.

Para mostrar cómo funciona en realidad la dialéctica se detiene la autora en la Revolución Francesa. Mientras que normalmente se consideraba sólo a los jacobinos como los héroes, como por otra parte C. L. R. James considera a los “jacobinos negros” como los héroes de la revolución haitiana, Marx comprendió “que era en el movimiento de *masas*, en la capa más profunda donde se encontraban los fundamentos del futuro desarrollo de las luchas proletarias”. Éste es el elemento que unifica a los otros tres.

En Marx se da un constante retorno a Hegel y una constante ruptura con él. Se jalonan las fechas de esas rupturas y retornos. En 1843, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, seguida en 1844 por la *Crítica de la dialéctica hegeliana*. Vuelve a Hegel en 1859 para la elaboración de *La contribución a la crítica de la economía política* donde, al igual que en los *Grundrisse* Marx habría “aplicado” la dialéctica, para pasar a *recrearla desde la vida* en el período que va de 1861 a 1867, cuando reaparece el absoluto para el capitalismo como “ley general de la acumulación capitalista” y para la negación de la negación, las nuevas pasiones y nuevas fuerzas.

A Raya le preocupa la aclaración sobre la concepción “materialista” de Marx, porque a menudo en los intérpretes se deslizó hacia el “materialismo vulgar”. Subraya con razón, como ya lo hiciera Gramsci, que Marx “nunca utilizó la palabra materialista, por sí misma, para describir su filosofía, sino la unidad del materialismo y el idealismo, el factor humano”, la actividad humana, que no es sólo “trabajo práctico”, sino “trabajo del pensar”.

Una parte fundamental de este capítulo se encuentra en la carta que la autora dirige a Jonathan Spencer sobre la “idea absoluta” de la *Ciencia de la lógica*, deteniéndose en las “veinte páginas más estimulantes de toda la literatura mundial, tanto filosófica como real”, tema que preferimos comentar brevemente en el siguiente capítulo.

El capítulo séptimo incluye una carta a Marcuse donde Dunayevskaya señala que Marx fácilmente pudo deshacerse de la “economía clásica”, pero no de Hegel. Observación ésta de gran importancia, pues si es cierto que la economía clásica influyó en las in-

vestigaciones de Marx, no lo hizo en la misma medida en que lo hizo la filosofía hegeliana. La diferencia radica en que Hegel tiene que ver con el corazón mismo de todo el pensamiento de Marx, la dialéctica.

Es por ello que la autora subraya repetidas veces que en los momentos de crisis Marx siempre retorna a Hegel, es decir, a la dialéctica, e insiste en que sobre todo el primer capítulo de *El Capital* es incomprensible, como ya lo señala Lenin, sin el conocimiento de la *Lógica*. Pero en este tema aclara los niveles en los cuales se desarrolla la dialéctica de la *Lógica* y la de *El Capital*. La primera se desarrolla en lo abstracto que, en determinadas circunstancias se convierte en universal concreto. Es el caso de *El Capital*.

Con respecto a Lenin, vuelve la autora sobre la ambivalencia que mantuvo frente a Hegel, pues, si bien la lectura de la *Lógica* significa una ruptura con respecto al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, esta ruptura Lenin nunca la hizo pública, lo cual permitió que se pervirtiera el humanismo de Marx, al citar los dos Lenin como si fueran uno.

El capítulo octavo incluye su presentación en la conferencia *Negro / Rojo*, la cual es, en primer lugar una muestra palpable del marxismo abierto de la autora. Efectivamente, el color rojo significa el marxismo revolucionario, el nuevo humanismo, y el negro, el lugar que en el movimiento revolucionario hacia la libertad tienen las “masas negras” de Estados Unidos. Supera, de esa manera, la abstracción que significa nombrar siempre a los “trabajadores” como sujetos de la revolución, como si existiese el trabajador puro, lo cual no deja de constituir una abstracción.

Para aclarar su concepción al respecto, sintetiza las tres partes que conforman su libro *Filosofía y revolución*. En la primera parte explica la necesidad de recurrir a Hegel, es decir, a la dialéctica, la cual nos explica que “cada unidad en la vida tiene su opuesto dentro de sí misma” que, pasando a lo concreto significa que en cada revolución anida la contrarrevolución. En la segunda parte descarta las alternativas presentadas por Mao, Trotsky y Sartre. Para, en la tercera parte, aclarar que es el “movimiento de masas” el sujeto revolucionario, por lo cual, no es “el poder negro” el que logrará la liberación de la sociedad, sino “la nueva unidad de teoría y práctica y de blancos y negros”.

El capítulo noveno contiene la brillante ponencia que Raya presentó en la *Hegel Society of America*, octubre de 1974, en la que afirma que “la Idea absoluta se desenvuelve, no como si ella estuviera en reposo”, pues está “contagiada de negatividad” hasta tal punto que contiene “la más grande oposición dentro de sí misma”. Ello significa que la idea absoluta no es el final sino todo lo contrario, “un nuevo comienzo” impulsado por la negatividad a trascenderse. Así es con todos los absolutos de Hegel, nuevos impulsos.

En breves y vigorosos trazos comenta los 27 párrafos del capítulo final de la *Ciencia de la lógica* que contienen, en apretada síntesis, la concepción hegeliana de la idea absoluta. Los comentaremos brevemente porque allí se encuentra lo medular de la concepción de Raya sobre los absolutos hegelianos. Los tres primeros párrafos contienen, por una parte, la más grande oposición ya citada, y por otra, la unificación de la idea teórica y la práctica que se despliega dialécticamente. La dialéctica es precisamente *el Método*. Entiéndase bien, el método no es una construcción que realiza el sujeto para acercarse a la realidad, sino que es el movimiento mismo de la realidad, es decir, la dialéctica.

En el párrafo cuarto Hegel afirma que “*el concepto es todo, y su movimiento es la actividad universal absoluta*, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo”. Concepto e idea constituyen dos configuraciones del espíritu. Normalmente “idea” es la última configuración, pero aquí funcionan como sinónimas. Es el espíritu, la sociedad o la humanidad en movimiento, en auto-movimiento. Nada es estático. No hay ningún final de la historia o del saber o del sujeto.

En lo que va del párrafo 5 al 7 se destacan los nuevos comienzos y la inmediatez que deriva de la mediación, es decir, la inmediatez devenida y, desde el octavo párrafo hasta el 15 se despliega el desarrollo dialéctico desde Platón hasta Kant, subrayando el concepto de la segunda negatividad, tema central en la filosofía de Raya. Quedan los últimos doce párrafos en los que Hegel revela “la concreción tanto en su totalidad como en cada esfera, en cada una de las cuales, al igual que en el todo, es inherente el impulso a trascender”.

En la conferencia la autora critica la concepción “unidimensional” de Adorno que lo lleva a malinterpretar la negatividad absoluta como

integridad absoluta”, es decir, *Auschwitz*, al mismo tiempo que pondera la preocupación de Karel Kosík por “dónde comenzar de nuevo” y la visión de Frantz Fanon sobre la lucha por la libertad africana. Finaliza la autora afirmando que “la idea absoluta como un nuevo comienzo puede convertirse en una nueva ‘subjetividad’ para realizar el principio de Hegel de que la “trascendencia de la oposición entre noción y realidad y su unión que es la verdad, descansa sobre esta subjetividad”.

El capítulo décimo, conformado por una serie de clases de Raya sobre “Filosofía y revolución”, contiene un amplio desarrollo de la dialéctica hegeliana, la recreación de la misma realizada por Marx y las interpretaciones que hicieron Lenin y otros marxistas, en el intento de recrearla en las diferentes realidades de su tiempo.

Comienza con la afirmación de que sólo existe un proceso dialéctico único de actividad y pensamiento que constituye el método absoluto, es decir el método de la revolución expuesto por Hegel y recreado por Marx como movimiento de la teoría hacia la práctica y de la práctica hacia la teoría. Ésa es la filosofía original del marxismo que Marx denominó “nuevo humanismo”. Es la dialéctica hegeliana la “fuente de toda dialéctica” como la considera Marx.

Aparte de otros conceptos que fueron vistos en capítulos anteriores, aquí nuestra autora señala los dos movimientos de la *Ciencia de la lógica*, el movimiento dialéctico del concepto y el movimiento polémico y en este último, la importancia de la crítica que Hegel le hace a Jacobi, un filósofo bastante desconocido. Constituye esta crítica el reconocimiento del movimiento reaccionario en el seno de la dialéctica, movimiento que Lenin reconocerá como contrarrevolución en la revolución.

Por otra parte, diversos pensadores fracasaron en la tarea de recrear la dialéctica para resolver los problemas de su tiempo, pues no llegaron a concebir los absolutos hegelianos “como nuevos comienzos”. Así Lukács queda anclado en la clave de la “totalidad”, como Sartre en la “totalización”. Adorno, por su parte, elabora una filosofía que se caracteriza por la unidimensionalidad, al igual que Marcuse, debido a la renuncia del sujeto y a su incapacidad de escuchar las voces desde abajo y a su reclusión en la torre de marfil.

En el *capítulo decimoprimer*o se incluyen dos trabajos sobre el marxismo de Lukács. Como ya hemos visto diversas críticas a este pensador, aquí agregamos sólo lo que no está contenido en sus comentarios anteriores. Lukács puso de tal manera el acento en la conciencia que terminó oscureciendo la praxis y desliziándose hacia el idealismo del sujeto-objeto idéntico. Por otra parte, transformó en un universal la cosificación en el trabajo estudiada por Marx.

En el *capítulo décimosegundo* nos encontramos con la afirmación varias veces repetidas de que a medida que se dan nuevos impulsos por parte de los trabajadores, se crean nuevas categorías y cuando éstas faltan, cunde la desorientación, como le pasa a Marcuse, al que le falta la categoría de “capitalismo de Estado” para analizar al régimen soviético.

El humanismo marxista se caracteriza por un doble movimiento, por una parte el movimiento desde la práctica hacia la teoría, desarrollado en el libro de la autora *Marxismo y Libertad*, y por otra, el movimiento que va desde la teoría hacia la práctica, tema del otro libro, *Filosofía y revolución*. Ese movimiento, por otra parte, se caracteriza como “revolución permanente” que se desarrolla mediante una “dialéctica desencadenada”, el método absoluto.

Marx transforma la revolución de Hegel en la filosofía, en una filosofía de la revolución. Es ésta una brillante interpretación de la recreación de la dialéctica por obra de Marx. Eso y no otra cosa es poner a Hegel sobre sus pies. Esa filosofía de la revolución es el nuevo humanismo formado por la unidad de materialismo e idealismo, como se encuentra afirmado en la primera de las tesis sobre Feuerbach.

El *capítulo décimotercero* contiene parte de un nuevo análisis de la *Fenomenología del espíritu* que quedó inconcluso, en el que hace una observación importante sobre el Tercer Mundo, cuya lucha contra el imperialismo la compara a la de los revolucionarios de Europa Oriental en contra del “comunismo totalitario”. “Este movimiento, sostiene la autora, desde la práctica que es en sí una forma de teoría, ha estado buscando formas para poner fin a la separación de la teoría y la práctica”.

El libro termina con el *capítulo décimocuarto*, formado por varias cartas y otros escritos, y contiene algunos conceptos nuevos o que

completan conceptos ya citados. Vuelve Raya sobre la idea universal a la que ahora denomina “idea eterna”, afirmando que no se trata de la eternidad sino del “movimiento incesante” que Marx traduce como “revolución permanente” que, por otra parte, es “el desafío absoluto de nuestra época”.

No podemos terminar esta introducción sin hacer nuestras las recomendaciones que hace Hegel al lector de la *Fenomenología* y aplicarlas a los textos de Raya Dunayevskaya: “La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario –de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento”.⁵

⁵ Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 22.

Primera parte

El momento filosófico del humanismo-marxista

Capítulo uno

Conferencia sobre la dialéctica de la organización y la filosofía. (1ro de junio de 1987)

Esta exposición es la última y la más importante, desarrollada por Dunayevskaya sobre la dialéctica, redactada el 9 de junio de 1987, solo una semana antes de su muerte. Originalmente fue escrita como preparación para el Pleno de los Comités de News and Letters de 1987, una organización fundada en 1955 por ella. La misma no llegó a ser pronunciada. En ella se desarrollan temas de su libro inconcluso “Dialéctica de la organización y la filosofía: ‘El partido’ y las formas de organización nacidas de la espontaneidad”. El texto original se puede encontrar en los Suplementos a la Colección Raya Dunayevskaya, 10737.

La cuestión filosófica

Para comprender el presente debemos empezar por el principio, es decir –y como de costumbre– por Marx. Específicamente por dos períodos que son: el primero y el último, siendo *el* primero, el momento filosófico [o *de relevancia filosófica*]: 1844,* que sitúa las bases

* Dunayevskaya utiliza conceptos con un contenido muy específico para su filosofía, los cuales le permiten exponer con precisión sus ideas. Uno de ellos es: *Philosophic*

para el desarrollo futuro.¹ El último es el largo y difícil *recorrido y proceso* del desarrollo: todas las revoluciones, así como las concreciones económicas, políticas y filosóficas que culminan en *El Capital*. No obstante, la expresión organizativa plena de todo llega solo después, es decir, en la última década, especialmente en 1875, con la *Crítica del Programa de Gotha*. Pero ¿Por qué solo después?

Primeramente, echemos otro vistazo a 1844: el momento filosófico [o *de relevancia filosófica*] para todo el marxismo de Marx, incluyendo el tema de la organización, que a lo largo de toda su vida llegó a concretar. Ninguna de estas concreciones, sin embargo, ni en 1848 con la Liga de los Comunistas, ni en 1864 con la Primera Internacional, o incluso en 1871 con la Comuna de París, alcanzó a plenitud el nivel del momento filosófico [*de relevancia filosófica*] de 1844. Solamente en la *Crítica del Programa de Gotha* en 1875, Marx volvió a plenitud a aquel momento que se hizo concreto para la organización, e incluso entonces no le llamó a esto filosofía, sino “principio”.²

La cuestión específica que destaco del año 1844, que fundamenta un nuevo universo de pensamiento y de revolución, es cuando Marx integra el gran mérito de Hegel al descubrir la “negación de la negación” con el gran demérito del propio Hegel al envolverla en un gran misticismo, pues la considera como fases diversas de la conciencia, antes que como las ideas concretas de hombres y mujeres. Por otro lado, Marx se declara a sí mismo no solo en contra del capitalismo y el “comunismo vulgar”, sino que proclama a su filosofía como “un nuevo humanismo”.³

Hasta el presente, 1844 fue *el momento filosófico* [*de relevancia filosófica*], en el descubrimiento de Marx de ese nuevo universo de pensamiento y de revolución que al “marxismo” ciertamente le faltaba, y en su lugar particularizara una de sus esferas: —la econó-

moment. Con él se refiere a la relevancia, la importancia, la trascendencia, el punto álgido en una obra filosófica que bien puede ser en Hegel, en Marx como en el propio humanismo-marxista. Traducirlo al español como *momento filosófico* podría provocar confusión o dejar poco claro el significado de su contenido, sin embargo, lo utilizaremos en lo adelante como *momento filosófico* [o *de relevancia filosófica*] al unísono de modo que se aprecie el contenido que este encierra. [N. del T.].

mica— de modo que no conocimos su “nuevo humanismo” hasta el período de la Depresión. Sin embargo, en realidad esto es lo que sirviera de *fundamento para la organización* a lo largo de su vida, desde el instante en que tuvo la “experiencia” del momento filosófico, incluso si esto fuera solamente por medio de la correspondencia (las cartas) que pronto llegarían a convertirse en una correspondencia o epistolario internacional.

En realidad, no obstante, como organización, ella: —la Liga de los Comunistas— aceptó el reto del mundo capitalista existente y no se separó de las tendencias políticas y de los partidos. Me refiero, por supuesto, al *Manifiesto comunista*, cuya segunda parte constituye una crítica al socialismo utópico, etc. Lo que aquí queremos hacer es comparar el *Manifiesto comunista* de 1847 con la Primera Internacional de 1864 [y en 1871] que exaltaba la Comuna de París como *la* forma, la existencia real, lo comunal no estatal que solamente necesitaba librarse de todas las potencialidades mentales, manuales y emocionales.⁴

¿Por qué entonces la concreción real de una nueva unidad se criticó con tal agudeza en la *Crítica del Programa de Gotha*? Ello se convirtió en toda una dificultad y una urgente problemática que debe ser resuelta en nuestros días.

En primer lugar, comencemos por la historia. En 1847 criticar significaba la crítica despiadada de todo lo existente y de lo cual hablara en su ruptura filosófica con la burguesía y con Hegel, concretada en el nivel de los “partidos” realmente existentes en aquel período. (Como observamos, en 1860 en su carta a Freiligrath, cuando este, al rechazar verse involucrado en los asuntos de Vogt,⁵ dijo que ya no pertenecería nunca más al partido. La respuesta de Marx fue: Ni yo tampoco, a ningún partido existente. Y no creo que en un sentido efímero, creo que en un sentido histórico. Más claramente aun, Marx entendió que nadie podría reescribir la historia y que tanto las revoluciones de 1848 como el *Manifiesto* que las anticiparon y las siguieron, son ya *históricas*.)⁶

Es este el período histórico que cambió cuando los proletarios *del mundo* se unieron para adoptar una postura en torno a lo que sucedía en continentes diferentes. Ello tuvo también su ‘manifiesto’, tal vez no tan atrevido como el *Manifiesto comunista*, según pensa-

ba Marx, el cual constituía en realidad el preámbulo a la constitución y los estatutos de la Primera Internacional.

Al mismo tiempo, Marx no titubeó un segundo, una vez que la Comuna de París brotara y algunos sindicatos no compartieran el entusiasmo, para escribirles sobre la Primera Internacional. No solo declaraba la necesidad de ir más abajo y más profundo, sino insistía en que ellos no representaban a la mayoría de las masas; lo hicieron los comuneros de París y esta es la idea que define la historia ahora, tanto aquella en marcha como la futura.

Dialéctica de la organización

De esta manera, ¿qué sucedió en 1875? Consideremos como el auto-desarrollo de la idea que ahora llamamos marxismo se concretó a sí misma, *cuando* su obra más importante: *El Capital*, fue concluida en su edición en francés, y contenía esa filosofía que detallaba en términos mucho más concretos, desde el fetichismo de la mercancía hasta las pasiones y las nuevas fuerzas que van en contra de la acumulación del capital, y entonces Marx tiene la experiencia tanto de los partidos políticos como de las formas de organización que espontáneamente surgen de las masas, *más la filosofía*.

La Crítica del Programa de Gotha: En estos momentos no hay modo, no importa cuanto Marx haya evitado el dejarnos proyectos detallados de acción para el futuro, de no desarrollar una perspectiva general de hacia donde nos dirigimos el día *después* de la toma del poder, el día después de habernos librado de las marcas de nacimiento del capitalismo, *cuando* una nueva generación, finalmente, puede divisar toda su potencialidad para ponerle fin una vez por todas a la división entre el trabajo intelectual y el manual.⁷

Pero déjenme decirles algo en general a partir de Hegel sobre el problema de “la cuestión filosófica” que también se podría aplicar a nosotros.⁸

En la dialéctica hegeliana, el momento filosófico [*de relevancia filosófica*], es un factor determinante, incluso cuando la persona que fue impulsada a la articulación de la idea de ese “momento” se hallaba casi inconsciente de su profundidad y sus consecuencias, ese “mo-

mento” continuó siendo el elemento que dirigía la concreción que sigue al difícil nacimiento que, a pesar de eso, sale como un torrente.

De modo muy específico, y concretamente, el momento al cual me refiero en nuestro caso, son los días 12 y 20 de mayo de 1953.⁹ En la desmitificación del absoluto, la idea es como Dios o una ontología cerrada, como la unidad que yo particularicé, como un movimiento dual, de la teoría a la práctica así como también de la práctica a la teoría.

Estábamos tan abrumados con el movimiento desde la práctica que apenas con entusiasmo o de modo muy concreto tratábamos el movimiento desde la teoría, si no era que realmente lo olvidábamos. Por lo tanto, quiero entrar en detalles acerca de las dos cartas de 1953, *no* como una cuestión de asuntos precisos, sino como algo con muchos universales inherentes a ellas, de modo que se aprecie lo que hay de nuevo en aquello que podemos desarrollar en un libro.¹⁰

Todo el mundo ha oído tanto sobre el año 1953 como una fase de rompimiento respecto a la idea absoluta que se puede llegar a pensar: ¿Y qué más hay que se pueda decir? Todo la cuestión, sin embargo, acerca del aspecto filosófico que se convirtió en un determinante filosófico, y no solo su fundamento, sino que deviniera tan asombrosamente nuevo y claro con Marx [es] que, al observarlo para este tiempo, en específico [en relación] con nosotros, comenzó a aparecer en una forma completamente nueva. Aquí está lo que yo quiero decir:

Hasta ahora, en lo que hemos hecho énfasis cuando señalamos a 1953 como fuente, fue el significativo momento de 1955 cuando tuvo lugar una verdadera disolución organizativa.¹¹ Después, lo que resultó ser más claro fue que realmente, en la medida en que las palabras “Humanismo-Marxista” tienen que ver con ello, no podríamos mencionar 1955, sino como se expresara de modo escrito en *Marxismo y libertad* en 1957.¹² Hoy lo que si está claro es que ninguna de las otras fechas son erróneas, sino que cada momento de tiempo es un período específico que le permite a uno darse cuenta de que lo que realmente no estaba claro, era lo que estaba en *el* momento filosófico, y *solamente cuando* la fusión de lo objetivo y lo subjetivo es “comprobado”. Pero la fuente, la base, verdaderamente tenía un techo. Y el contexto intermedio, la estructura, no podía ser

controlada sin una situación objetiva. Y así, por otra parte, se hacía muy transparente de que estábamos volviéndonos a centrar en el momento filosófico.

...HOY, LA NECESIDAD APREMIANTE TANTO DE LA URGENCIA SUBJETIVA COMO OBJETIVA MANIFIESTA QUE DURANTE TODOS ESTOS AÑOS, LO QUE HA SIDO UNA VÍA INEXPLORADA POR TODOS LOS MARXISTAS POST-MARX, INCLUYENDO A LENIN, QUIEN SE ADENTRÓ CON MAYOR PROFUNDIDAD EN LA FILOSOFÍA Y NO EN EL PARTIDO, Y R. LUXEMBURGO, QUIEN PROFUNDIZÓ EN LA ESPONTANEIDAD PERO NO EN LA FILOSOFÍA, ES LA ORGANIZACIÓN, la dialéctica de la filosofía y la organización.

¿Por qué pensamos que una vez que dimos el gran paso de separarnos, y de hecho rompimos con el partido de élites, era suficiente hacerlo así, políticamente, sin hacerlo de modo filosófico?

¿No se debió a que realmente no habíamos profundizado en la dialéctica de la organización en su relación con la dialéctica de la filosofía, aunque ciertamente nunca dejamos de utilizar la palabra “dialéctica”? En una palabra, aun cuando usábamos “absoluto” en relación con el método y apuntábamos claramente que no teníamos en mente una herramienta o una aplicación, pensábamos que no estábamos simplemente en el umbral de la idea absoluta, sino en la idea absoluta como su punto final, *como si el espíritu absoluto no fuese más que lo que la idea absoluta era en la “Lógica” y Hegel no necesitaba decirnos de que no debíamos detenernos allí, sino, en cambio, fuésemos a la “Filosofía de la naturaleza” y a la “Filosofía del espíritu”*.

No es de extrañarse cuando C. L. R. James dijo que él se había estudiado la *Filosofía del espíritu* y concluyó no haber encontrado allí nada “para nosotros”.¹³ Yo debí haberme sentido muy insatisfecha ya que había ido allí mismo, y precisamente podía decir sobre el problema de lo que denominamos “dialéctica del partido”, especificando, sin embargo, que no estaba interesada ni en el partido de masas, que las masas mismas construirían, ni en el partido de élites, al cual definitivamente nos oponíamos, sino en lo que le sucede a un grupo pequeño como “el nuestro”, que sabe que nada se puede hacer sin las masas y que estamos con ellas, pero estos [pequeños

grupos de] teóricos siempre parecen estar también cerca. De este modo, ¿cuál es la *objetividad* que explica su presencia tal como la objetividad explica el arranque espontáneo de las masas? En una palabra, yo estaba tras la objetividad de la subjetividad.

La única cosa a la cual no hice mención en el debate sobre 1953 fue la carta del 20 de mayo, donde de repente hablo de la *Filosofía del espíritu* y que tuvo lugar después de que C.L.R. James había dicho en sus *Notas sobre la dialéctica*,¹⁴ o en la carta que acompañaba a estas notas, de que había estudiado la *Filosofía del espíritu* y no había encontrado allí nada “para nosotros” (desde luego, se refiere a la Tendencia Johnson-Forest).¹⁵ Entonces, ¿por qué fui a la *Filosofía del espíritu* después de relacionar las páginas finales de la *Ciencia de la lógica* con la *Filosofía del espíritu*? Y esto fue inmediatamente después de haber repetido lo que había desarrollado la tendencia Johnson-Forest, de que tal y como había dicho Lenin, el desarrollo hecho por Marx en el capítulo sobre las mercancías se asemeja a la silogística hegeliana de lo universal-particular-individual [U-P-I]¹⁶ (como señalamos, el capítulo uno [de *El Capital*], incluyendo [la sección de] el fetichismo, se asemeja a U-P-I), de modo que lo que debe ser advertido más adelante es que la acumulación de capital, su ley absoluta y general estaba basada en la idea absoluta. [Sosteníamos] que tal como esto significó la dialéctica de la sociedad burguesa y su fin por medio de las sublevaciones de los obreros, del mismo modo Marx “puso los límites a la dialéctica del partido, la cual es parte de la sociedad burguesa y se marchitará con el paso mismo de la burguesía...” Por lo tanto, lo que estábamos desarrollando *no* era precisamente un libro, sino una *filosofía*, toda una nueva filosofía de la dialéctica íntegra para nuestra época, la época posterior a la Segunda Guerra Mundial y, por supuesto, esto significaba lograr romper el absoluto. Aquí fue donde todos nos detuvimos. C. L. R. James prometió que lo haría, pero no lo logró. En cambio, dijo haber estudiado la *Filosofía del espíritu* y no haber encontrado nada para nosotros.

De este modo, cualquier cosa que fuese, lo que me impulsaba en 1953 a escribir estas cartas del 12 y el 20 de mayo, de repente resultó ser la obra de Hegel *en su conjunto*, empezando como siempre por aquello que Marx dijera fuera lo más importante en la *Filosofía del*

espíritu, pasando por la *Ciencia de la lógica* con Lenin y negándome a seguir tanto a Lenin [sobre su] último párrafo,¹⁷ como a C. L. R. James en aquello de no haber encontrado nada en la *Filosofía del espíritu*. Entonces ahondé profundamente no solo en aquella obra, sino hasta en sus últimos silogismos, algo que nadie, incluyendo la academia burguesa, había emprendido *con seriedad* hasta la década siguiente.¹⁸ No los estaba debatiendo, ni analizando, lo que hicieron o no; en este caso, mi “ignorancia” me puso a salvo de tener que debatir con ellos o con cualquiera, pero, de nuevo fue Marx, quien a pesar de haber interrumpido su manuscrito¹⁹ antes de llegar a la sección final de la *Filosofía del espíritu*, con su profundización tan aguda en *El Capital*, en particular en la ley general de la acumulación capitalista y en las nuevas pasiones y nuevas fuerzas, de pronto me permitieron llegar a la conclusión de que la dialéctica del partido, así como de las contradicciones en la idea absoluta misma, dieron lugar, de acuerdo con mi punto de vista, a aquello que denominé “la nueva sociedad”, es decir, el fin de la división entre el [trabajo] intelectual y el manual.

De este modo, aquel momento filosófico [o *de relevancia filosófica*] fue núcleo central para aquellos años de formación de los Comités de *News and Letters*, que terminaron con la finalización de *Marxismo y libertad*, donde vimos que la pequeña frase “el movimiento desde la práctica” colocó toda la estructura de *Marxismo y libertad*. Y no solo esto, sirvió además tanto de fundamento como de techo para el análisis del mundo contemporáneo, tanto en lo teórico como en lo práctico, incluyendo al mismo tiempo las nuevas voces del proletariado y de las nuevas sublevaciones en el mundo comunista, así como de la revolución negra precisamente aquí en los Estados Unidos. Estoy convencida que no tengo que repetir que hasta el momento actual esta primera edición fue un suceso de importancia histórica mundial, en que se enarbolaba una nueva bandera, al incluir además la primera traducción al inglés tanto de los *Ensayos humanistas* de Marx como de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.²⁰

Vuelvo al último capítulo, el decimosegundo, de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Aquí, en su penúltimo párrafo se lee:

“...no porque seamos “más listos” podemos ver tanto más que otros marxistas post-Marx. Antes bien, es por la madurez de nuestra

época. Ciertamente es que otros marxistas post-Marx se han basado en un marxismo trunco; no menos cierto es que ninguna otra generación pudo haber visto la problemática de nuestra época, y mucho menos resolver nuestros problemas. Sólo los seres humanos vivos pueden re-crear una y otra vez la dialéctica revolucionaria. Y estos seres humanos vivos deben hacerlo en la teoría así como en la práctica. No solo se trata de enfrentarse al desafío de la práctica, sino de poder enfrentarse al desafío del autodesarrollo de la idea, y de profundizar en la teoría hasta el punto en que llegue al concepto marxista de la filosofía de la “revolución permanente”.

Fue en este punto que pedí que fuera añadido el párrafo siguiente:

“Hay un desafío más respecto a la forma de organización que hemos desarrollado como forma de comités antes que de ‘partido dirigente’. Sin embargo, a pesar de que las formas de comités y de ‘partido dirigente’ son contrarias, no son absolutamente opuestas. En el punto donde la forma teórica alcanza la filosofía, el desafío demanda que sinteticemos, no solamente las nuevas relaciones de la teoría para con la práctica y todas las fuerzas de la revolución, sino los ‘sufrimientos, la paciencia y el esfuerzo de la negación’ de la filosofía, es decir, la experimentación de la negación absoluta. *Después y solamente después* tendremos éxito en una revolución que logrará una sociedad sin clases, no racista, no sexista, verdaderamente humana, una verdadera sociedad nueva. Aquello que Hegel consideraba ser la síntesis de la ‘la idea que se piensa a sí misma’²¹ y que “trae consigo misma la libertad” es lo que el humanismo-marxista propugna y es lo que Marx denominara la nueva sociedad.²² Los muchos caminos para llegar allí no son sencillos de desarrollar...”

Pero volvamos a nuestra propia situación y pensemos en los ataques que vamos a enfrentar en 1987, cuando abiertamente afirmamos que incluso aquel revolucionario marxista post-Marx, que *sí* profundizó la filosofía, Lenin, no lo hizo en lo referido a la organización. En verdad, él nunca renunció a su posición sobre el partido de vanguardia expresada en 1902 en *¿Qué hacer?*, a pesar de las frecuentes críticas que él mismo le realizara. Lenin extendió ampliamente sus nuevos avances en filosofía a la concreción de la dialéctica de la revolución y con todo, nunca cambió su postura sobre la necesidad de la ‘fina envoltura de los bolcheviques’ [Lenin, *OC.*, t. 33, p. 257

(en inglés)] como una organización de partido de vanguardia. En 1982, en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, criticamos a Lenin en el plano político. Para desarrollar a fondo la dialéctica de la filosofía y la organización para nuestra época, se hace claro que la crítica debe profundizarse filosóficamente.

La verdad es que incluso la *Crítica del Programa de Gotha* de Marx, que continúa siendo la base para la organización hoy día, fue escrita 112 años atrás. Lo que se necesita no es simplemente una “actualización”, luego de todas las revoluciones frustradas, posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Solo los “cimientos” no bastan, debemos terminar el edificio –el techo y sus contenidos. Y esto es lo que estoy desarrollando en estos momentos en la *Dialéctica de la organización y la filosofía*. Y agradecería escuchar de nuestros lectores sus ideas al respecto.

Entonces, me parece que en cierto sentido podríamos llamarlo una sorpresa para mi, el haber experimentado *este año*, cuando se realizó un gran número de investigaciones sobre los diferentes modos en que la espontaneidad se manifestó en formas de consejos, *soviets*, comités, comunas, etc., solamente para afirmar la siguiente generalización: sí, el partido y las formas de organización nacidas de la espontaneidad son contrarios, pero no son contrarios *absolutos*. El cambio en el título *Dialéctica de la organización y la filosofía*²³ significa realmente que el opuesto absoluto es la filosofía y que aun no lo hemos desarrollado organizativamente. *Debido a que...*²⁴

Tomemos como ejemplo a [Antón] Pannekoek. Los comunistas del Consejo de los Comunistas ciertamente entraron en escena primero y se opusieron sin ambages a Lenin de un modo amistoso, en lo referente a una forma única de organización, al insistir que cuando se trata de la producción, la gente en el momento de la producción debe mantener su poder luego de la revolución. Pero, ¿alguna vez dejaron su partido? ¿Acaso no pensaban, como lo hacía Rosa Luxemburgo, que la espontaneidad no es sustituta de la totalidad del internacionalismo y la teoría? Todo lo contrario, ellos daban esto por sentado. Lo que en verdad nunca se dio por sentado, ni tan siquiera se abordó, a menos que uno llame “abordar” a un rechazo total, fue la filosofía. Con la excepción, con la excepción...

Por supuesto que la excepción se refiere a Lenin. Pero también él se mantuvo en lo viejo y en Plejanov en lo referente a Rusia.

No se puede encerrar una nueva dualidad dentro de una realidad vieja basándose en las similitudes de los contrarios abstractos que entran en conflicto. Es el choque de los contrarios concretos lo que exige una nueva unidad. Sin este momento filosófico no hay forma de labrarse una nueva senda y para Lenin no hubo momento filosófico, de trascendencia filosófica, en lo que respecta a la organización.

En el caso de la organización, cada izquierda se aferró a algunas viejas contradicciones y con ellas a algunas viejas soluciones. Esa es la razón por la cual el momento más convincente para nuestra problemática y para poner de manifiesto más que ambivalencia en Lenin, es el hecho de que con ese nuevo y creativo concepto del Consejo Comunista de Pannekoek (y Gorter), es decir, el poder en manos de los trabajadores vinculados a la producción, vino la vieja, vulgarizada, y extremadamente estrecha filosofía materialista de Lenin de 1908 en su *Materialismo y empiriocriticismo*, en oposición a su nuevo y grandioso avance filosófico en la *Lógica grande*, como si este auto-movimiento de las ideas y de las personas fuese una “traición” a la lucha de clases. Hasta el presente, esto es lo que el consejo de los comunistas afirma con fe absoluta (ver *Lenin como filósofo*).²⁵

Tampoco Lenin jamás vinculó directamente la filosofía con la organización. A lo sumo esto se dio en una frase como la famosa referencia en el debate en torno a los sindicatos, donde trajo a colación, solo de modo general, la dialéctica y el eclecticismo (ver la página 65 del tomo IX de las *Obras Escogidas* [en inglés] de Lenin en “un cilindro de cristal”).²⁶

Y los *epígonos* han estado ocupados tratando de decir que mientras en el caso de Lenin fue correcto no tocar la cuestión del partido cuando existía el gran fenómeno de los *soviets*, “nosotros” ya no debemos evitar el asunto del partido, con lo cual terminan con dos razones adicionales para estar a favor del partido de vanguardia.

Conclusiones: Las vías inexploradas de la organización

En resumen, debemos adentrarnos en esas vías inexploradas. No debemos, repito, *no debemos*, buscar un apoyo simplemente porque un nuevo epígono utilice la palabra “democracia” para decir más de un partido y un Mao apoye al mismo tiempo “bombardear el cuartel general” y “el partido sigue siendo la vanguardia” (+ vs. el burocratismo...).

Desde el momento en que el propio Marx sentó las bases [en 1875], y eso, recuerden, fue 112 años atrás, todo el marxismo post-Marx, empezando por Engels ha desaprovechado este fundamento. Y Engels, deben recordar, sí luchó duramente para poder publicar, si bien de una forma “moderada”, la *Crítica del Programa de Gotha*, y aun así estuvo de acuerdo con la organización de la Segunda Internacional. La socialdemocracia alemana se vio obligada a publicarla, pero solo como una “contribución para la discusión”, no como fundamento para la organización.

Lenin sí volvió al origen hegeliano de Marx y vio que la *Crítica del Programa de Gotha* no había sido concretada nunca como el modo de destruir el estado burgués, sin lo cual no se tiene una revolución. En una palabra, Lenin ciertamente desarrolló la dialéctica de la revolución y la hizo posible en Rusia. Pero,... tampoco tocó la cuestión del partido. Al contrario, el asunto ni tan siquiera se incluyó en sus diversas críticas ¿*Qué hacer?* una vez que los bolcheviques habían tomado el poder.

Con *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, en particular el capítulo 11, ponemos de manifiesto como Marx había sentado las bases filosóficas de la organización. Pero no es solo el basamento lo que necesitamos, es imprescindible construir encima de él y tenemos todos estos 112 años de vacío en lo referido a la organización y la filosofía. En la era nuclear no hay tiempo para posponerlo para el día siguiente.

Esto es lo que ha estado ausente, todo un nuevo concepto del “marxismo post-Marx como algo peyorativo”, que ya se encuentra en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución...*

Notas

- ¹ Con frecuencia en las referencias a los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 de Marx se les conoce también como “Ensayos humanistas”. [Hay traducciones al español editadas por Progreso, Moscú, y una traducción directa del inglés, editada por Editora Austral, Santiago de Chile, 1960. A lo largo de esta edición utilizamos ambas ediciones. (N. del T.)].
- ² Ver la carta adjunta de Marx a la *Crítica del Programa de Gotha* (carta a Wilhelm Bracke del 5 de mayo de 1875), en la cual dice “los principio no se negocian”. *OE.* t. 24, p. 78. [de la edición en inglés]. [Hay traducciones al español y diversas ediciones. (N. del T.)].
- ³ Ver: Marx, C. “Propiedad privada y comunismo” y “Crítica a la dialéctica hegeliana” en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Dunayevskaya fue la primera en publicar una traducción al inglés de estos dos ensayos como el apéndice “A” de su libro *Marxismo y libertad, de 1776 a nuestros días* (New York: Bookman, 1958). [Hay traducción al español (1ra edición, México: Juan Pablos Editor 1976 y 2da edición revisada y ampliada, México: Editorial Fontamara, 2007. Sin embargo, en estas traducciones al español los referidos apéndices no se incluyen. (N. del T.)].
- ⁴ Ver: Marx, C. *La guerra civil en Francia*, donde dice “La gran medida social de la Comuna [de París] fue su propia existencia, su labor.” *OE.* t. 22, p. 339. [de la edición en inglés]. [Hay traducciones al español y diversas ediciones. (N. del T.)].
- ⁵ En 1860, después que el periodista bonapartista Karl Vogt había difamado de Marx y de sus colegas en los periódicos principales, Marx publicó *Herr Vogt*, una extensa defensa de la generación de revolucionarios de los años 40 del siglo XIX.
- ⁶ Ver la carta de Marx a Ferdinand Freiligrath del 29 de febrero de 1860 donde dice: “por el partido yo entiendo un partido en el sentido eminentemente histórico”. *OE.* t. 22, p. 339 [de la edición en inglés].
- ⁷ Nos referimos aquí al análisis de Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*: “En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!. *OE.* t. 24, p. 87. [de la edición en inglés].
- ⁸ Esta oración fue escrita por Dunayevskaya en el bosquejo general de su charla para la inclusión de este aspecto en su conferencia.
- ⁹ Ver en el capítulo dos de este libro los dos textos de las cartas de 1953.
- ¹⁰ Esto se refiere al libro planificado por Dunayevskaya: “Dialéctica de la organización y la filosofía: El ‘partido’ y las formas de organización nacidas de la espontaneidad”. El libro quedó sin escribir en el momento de su muerte el 9 de

junio de 1987, pero varios centenares de páginas de notas para el mismo fueron recopiladas y donadas a los archivos del trabajo y asuntos urbanos Walter Reuther de la Universidad Estatal de Wayne como los *Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection* [Suplementos a la colección Raya Dunayevskaya], tomo 13, los cuales forman parte de su archivo. Estos escritos están disponibles en microfilmes.

¹¹ Esto se refiere a la ruptura de los Comités de *Correspondence*, la organización de la cual Dunayevskaya fuera una de las líderes (junto con C. L. R. James y Grace Lee Boggs) entre 1951 y 1955. En 1955 Dunayevskaya fundó los Comités de *News and Letters*, la organización que dirigiera desde su fundación hasta su muerte en 1987. Para ver el testimonio de Dunayevskaya de esta historia, lea sus *25 Years of Marxist-Humanism in the U.S.* (Detroit: News and Letters, 1980) [25 años de Humanismo-Marxista en los E.U.A.] y *The Coal Miners' General Strike of 1949-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* (Chicago: News and Letters, 1984) [La huelga de los general de los mineros del carbón, 1949-1950 y el nacimiento del humanismo marxista en los EE. UU.] Para biografías intelectuales de escritores que simpatizan con James, ver Paul Buhle *The Artist as Revolutionary* (London: Verso, 1988) [El artista como revolucionario] y a Kent Worcester *C. L. R. James: A Political Biography* (Albany: SUNY Press, 1995). [C. L. R. James: Una biografía política]

¹² A pesar de que Dunayevskaya se separó de James en 1955, no utilizó el término "Humanismo-marxista" hasta finalizar *Marxismo y libertad* en 1957.

¹³ Ver la carta de C. L. R. James a Grace Lee Boggs, del 20 de mayo de 1949 en la *Colección Raya Dunayevskaya*, 1612.

¹⁴ Ver: C. L. R. James, *Notes on Dialectics: Hegel-Marx-Lenin* (Westport: Lawrence Hill, 1980, ed. orig. 1948) [Notas sobre la dialéctica: Hegel-Marx-Lenin].

¹⁵ La Tendencia Johnson-Forest o "La Tendencia del capitalismo de estado", algunas veces llamada también "Los Johnsonitas" se refiere a la tendencia encabezada por C. L. R. James, Raya Dunayevskaya y Grace Lee Boggs dentro del movimiento trotskista entre 1941-1951, la cual desarrolló la teoría del capitalismo de estado. James utilizaba el seudónimo de J. R. Johnson, Dunayevskaya el de Forest y Grace Lee el de Ria Stone. De 1951 a 1955, el grupo existió independientemente como Comités de *Correspondence*. En 1955, después de la separación con James, Dunayevskaya fundó los Comités de *News and Letters*. Lee y James siguieron trabajando juntos hasta 1962.

¹⁶ Esto se refiere al silogismo hegeliano "lo universal-particular-individual" (Ver el capítulo sobre "el concepto" en la *Ciencia de la lógica*, traducido también como "la noción") [Ciencia de la lógica, t. 2, pp. 531-549]. Aunque lo universal, lo particular y lo individual son las traducciones más comunes al inglés y al español, en alemán, los términos *Allgemein*, *Besonder*, y *Einzel*n en ocasiones se han traducido diferente. *Allgemein* se ha traducido no solo como "lo universal", sino también como "lo general"; *Besonder* no solamente como "lo particular", sino también como "lo específico" o "lo especial"; *Einzel*n no solo como "lo individual" sino también como "lo singular". Para ver la relación de estos conceptos

con las categorías en Marx, ver *El Capital*, tomo 1, capítulo 1, “Las mercancías” y el capítulo 23 “La ley general de la acumulación capitalista”.

- ¹⁷ “El último párrafo” se refiere al último párrafo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Lenin, en su “Resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel” dijo que la última mitad del último párrafo de la *Lógica* “no es importante” [Lenin, *OC*, t.29, p. 212]. Para ver “la negativa a seguir” de Lenin en esto, de Dunayevskaya, ver su carta del 12 de mayo de 1953, que sigue en el capítulo siguiente.
- ¹⁸ “El silogismo final” refiere los párrafos 575, 576 y 577 de la *Filosofía del espíritu* de Hegel, la cual forma la tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Estos tres últimos párrafos fueron añadidos a la edición de 1830, un año antes de su muerte. Para valorar el punto de vista de Dunayevskaya sobre estos tres silogismos finales, ver su carta del 20 de mayo de 1953, que sigue a continuación.
- ¹⁹ Una referencia al manuscrito de Marx de 1844 “Crítica de la dialéctica hegeliana”.
- ²⁰ La columna “Teoría y práctica” de Dunayevskaya, de la cual ella misma seleccionó los siguientes seis párrafos, son los últimos escritos de su puño y letra. Bajo el título “Sobre las divisiones políticas y los nuevos comienzos filosóficos” aparece el texto completo en la parte IV de esta selección.
- ²¹ La ‘idea que se piensa a sí misma’ [*die sich denkende Idee*] es analizado en el §574 de la *Filosofía del espíritu* de Hegel, allí donde dice: “Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se conoce a sí misma”. Hegel vuelve al concepto en el último §577, al hablar de “la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma [*die sich wissende Vernunft*] lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza”.
- ²² La frase “conducir a la libertad” puede ser vista en las últimas líneas del §576 de la *Filosofía del espíritu* de Hegel. Aquí dice que “la ciencia aparece como un *conocer* subjetivo, cuyo fin es la libertad y el cual es él mismo es el camino para producirla” [*die Wissenschaft erscheint als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich diesselbe hervorzubringen*]— ver: Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), editado por Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975), p. 462. [En español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. La Habana: ICL, 1968. Tercera parte de la *Filosofía del espíritu*. Reinhart Klemens Maurer en su libro: *Hegel und das Ende der Geschichte* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1965), libro que Dunayevskaya leyó e hizo anotaciones al respecto para luego analizarlo en su *Filosofía y revolución*— reduce y remodela ligeramente la formulación anterior de Hegel en la frase “conducir a la libertad” [*ein sich-Hervorbringen der Freiheit*] (p. 88). Desafortunadamente, en la edición existente en inglés de la *Filosofía del espíritu*, traducida por William Wallace se presenta el pasaje de Hegel en líneas generales como: “la filosofía aparece como conocimiento subjetivo del cual la libertad es la finalidad y es ella misma la vía para producirla”
- ²³ El título propuesto para el nuevo libro de Dunayevskaya evolucionó de “Dialéctica del partido”, “Dialéctica de la organización” a “Dialéctica de la organización

y la filosofía: El 'partido' y las formas de organización surgidas de la espontaneidad". El análisis de Dunayevskaya sobre el significado de estos cambios, se puede ver en los *Suplementos a la Colección Raya Dunayevskaya*, tomo 13, 10813.

²⁴ Puntos suspensivos en el original.

²⁵ Antón Pannekoek, *Lenin as Philosopher* (London: Merlin Press, 1975, ed. orig. 1938) [*Lenin como filósofo*].

²⁶ Ver los discursos de Lenin de 1920 "Una vez más en torno a los sindicatos, la situación actual y los errores de los camaradas Trotsky y Bujarin" [En inglés: Lenin. *OE*. tomo 9, pp. 62-72; *OC*. tomo 32, pp. 90-100].

Capítulo dos

Cartas sobre los absolutos hegelianos del 12 y el 20 de mayo de 1953

Dunayevskaya consideró las “Cartas sobre los absolutos hegelianos” como el “momento filosófico” [o momento de relevancia filosófica] a partir del cual surgieron todas sus concepciones sobre la dialéctica y el humanismo marxista. La primera carta, del 12 de mayo de 1953, se centra en el capítulo final, “La idea absoluta”, de la Ciencia de la lógica de Hegel; la segunda carta, del 20 de mayo de 1953, lo hace sobre la Filosofía del espíritu, la parte conclusiva de su Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Las cartas de 1953 aparecieron por primera vez de forma mimeografiada en 1955 como parte del folleto Notas filosóficas de News and Letters. También se reprodujeron con mimeógrafo en 1956 y 1974, este último año en forma de extracto. El texto que ofrecemos a continuación es una reproducción de las cartas de 1953 en la forma en que Dunayevskaya las preparó para su publicación en el folleto Notas filosóficas de 1955. En las notas al pie aparecen varios cambios que fueron añadidos al texto de las mismas por la autora entre su primera aparición en 1955 y sus posteriores reimpressiones en forma mimeografiada en 1956 y 1974. El original se puede encontrar en The Raya Dunayevskaya Collection (La colección Raya Dunayevskaya) de 1997.

**Carta sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel,
del 12 de mayo de 1953**

Estimada H:¹

Finalmente me decido, y si después resulta que me he comportado como un elefante en una cristalería –bueno, simplemente tengo que correr el riesgo porque de lo contrario no podría conciliar el sueño. No existe un problema concreto con el que me enfrente todos los días, no importa cuan pequeño sea, que no me lleve de inmediato a la *Lógica* [de Hegel]. A estas alturas estoy tan imbuida de ello que afirmo irreverentemente que en la dialéctica de la idea absoluta está la dialéctica del partido y que es precisamente eso lo que he desarrollado.

Así no más, me he arriesgado, pero me abstendré de comenzar con las conclusiones y las diferencias entre nosotros y Lenin e incluso entre nosotros y 1948,² y le pido ser paciente conmigo porque voy a examinar todo el último capítulo de la *Lógica*. Sin embargo, antes de hacerlo, déjeme decirle lo que no haré: 1) No voy a mencionar el partido de masas; los obreros harán lo que harán y hasta tanto no lo hagan solo podemos tener indicios muy vagos del gran salto. 2) Este no es 1948 sino 1953; y no me preocupa la espontaneidad contra la organización, ni me preocupa el estalinismo que derrotarán los obreros.

A mi solamente me preocupa la dialéctica del partido de vanguardia [o]³ de aquel *tipo* de agrupación como la nuestra, sea grande o pequeña y sus relaciones con las masas.

Vamos a empezar por el inicio: “La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 725].* En este momento, esto significa para mí que el partido es la identidad o la unidad de la actividad de los líderes y de los militantes de base. “...cada una de las cuales, todavía

* A lo largo del libro se harán referencias entre corchetes a la *Ciencia de la lógica*. Dunayevskaya utiliza las traducciones al inglés en dos tomos de Johnson y Struthers (New York: MacMillan, 1929) y de A. V. Miller (New Jersey: Humanities Press, 1969), haciendo referencias a la paginación en una y otra edición. En la presente traducción utilizamos la traducción al español directa del alemán, realizada por Augusta y Rodolfo Mondolfo, editada por la Editorial Solar/Hachete en dos tomos. [N. del T.]

unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, solo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. Por lo tanto, cada una es una síntesis del esfuerzo, que tiene y al mismo tiempo no tiene la idea en sí..." [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 725]. Y aun más abajo, en la misma página, tenemos la advertencia de que la idea absoluta "tiene en sí la mayor oposición".

Mientras nos damos cuenta de la asombrosa verdad que encierra esta última frase, citaré textualmente de la página: "La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí toda determinación y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia..." [*Ciencia de la lógica*, t. 2 p. 725].

Ya que el partido es el único objeto y contenido de *nuestra* filosofía, entonces quiero dar aquí dos saltos, uno, contrastar la manera cómo el *otro* se explica en esta página donde "El concepto... como persona, [que] es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica) —pero no es, tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí universalidad y conocimiento, y tiene en su *otro* su propia objetividad como objeto". [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 725]. Entonces aquí el *otro* es el proletariado de fuera. Lo que deseo contrastar es la descripción del *otro* en el momento en que el concepto se desarrolla más en la página 726, donde el otro resulta ser, no el proletariado de fuera, sino el mismo partido. Hegel señala:

"La segunda determinación, la determinación *negativa* o *mediada*, es, además, al mismo tiempo *la que media*. Primeramente puede ser considerada como simple determinación, pero según su verdad, es una *conexión* o *relación*. En efecto es lo negativo, pero lo negativo de lo *positivo*, e incluye éste en sí. Por lo tanto, es *lo otro*, pero no lo otro de uno frente al que ella estuviera como indiferente —en este caso no sería otro, ni una conexión o relación—, sino *lo otro en sí mismo*; *lo otro de otro*. Por esto contiene *su* propio otro en sí, y así, como *contradicción*, la *dialéctica puesta de sí misma*." [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734].

El nuevo salto al cual hacía referencia, consistía en dejar la *Lógica* por un momento e ir al último capítulo de la *Fenomenología*

[de Hegel]. En este capítulo sobre el saber absoluto Hegel dice: “El objeto como un todo, es resultado *mediado*”, “... 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” [*Fenomenología*, p. 462].*

Demos una segunda mirada a la frase “resultado mediado” y recordemos que nuestro objeto es el partido y que estamos desarrollando la relación triangular no solo de modo político, sino filosófico, que silogísticamente hablando, el partido es la totalidad, el resultado mediado de tres capas⁴ y que *al mismo tiempo*, esto es lo que se debe a sus relaciones con el proletariado de fuera por un lado y con lo universal del socialismo por el otro, excepto que los dos no están ahora “por un lado” y “por el otro”, sino de modo interpenetrado.

Hegel continúa (en la página 470) y dice que el espíritu como “este movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, *como* sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido” [*Fenomenología*, p. 470].

Así el socialismo, también en la medida que se enajena, se exterioriza a sí mismo en partidos y en el caso que me ocupa no es la agrupación de vanguardia sino la Comuna de París, los *soviets*, la CIO,** y todo lo que Hegel dice de la historia: “Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo —el espíritu enajenado [vaciado] en el tiempo” [*Fenomenología*, p. 472]. Sin embargo, Hegel no lo deja en la historia (que incluye para nosotros no solo el desarrollo histórico antes

* Dunayevskaya utiliza las traducciones al inglés de J. B. Baillie [*Phenomenology of Mind*. (London: Allen & Unwin, 1931)] y la de A. V. Miller [*Phenomenology of Spirit*. (Oxford: Oxford University Press, 1977)], haciendo referencias a la paginación en una y otra edición. En esta edición se utiliza la traducción realizada por Wenceslao Roces, publicada en 1966 en México por el Fondo de Cultura Económica y la paginación que se ofrece se corresponde con esta edición. Hay una edición reciente de la *Fenomenología del espíritu* realizada en España (Valencia: Pre-Textos, 2006), de 1176 páginas, la cual es una traducción de Manuel Jiménez Redondo, profesor de filosofía de la Universidad de Valencia. [N. del T.]

** CIO, abreviatura de Congreso de Organizaciones Industriales, organización sindical que unía a todos los sindicatos de la industria fundado en 1935. [N. del T.]

mencionado, sino el desarrollo histórico del partido de 1903, 1920-1923, y en la actualidad) y *finaliza* el saber absoluto con:

“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 otro juntos, la historia concebida [intelectualizada, (*begriffen*)], 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; solamente”. [*Fenomenología*, p. 473].

De este modo, según mi parecer, esto se conecta con la *Lógica* [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 725] donde me detuve antes de pasar a los saltos y donde “varias fases” podrían significar fases del desarrollo *dentro* del partido, tales como las de 1903, 1920-1923, etc., el reconocimiento de diferentes maneras de existencia de la idea absoluta como naturaleza y espíritu, o el país y algo como la CIO, en lugar del “partido estricto” significa que se es tonto si no se reconoce al partido en eso porque eso es el socialismo, tanto como que una vez fue suficiente definirlo como “electrificación más los *soviets*”.⁵ Los conceptos *mundiales*, las raíces *norteamericanas* y nosotros. Volvamos a esto, pero ahora quiero regresar a Hegel, a cómo desarrolla lógicamente su idea absoluta. En la página siguiente, (726) donde escribe: “La idea lógica tiene, como contenido, a sí misma, como forma infinita... El contenido tiene la figura de otro y de algo dado, frente a la forma...”

“La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, solo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal⁶ es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro... Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino el universal de la forma del contenido, es decir, *el método*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 726].

En el partido, como organización política y como realización de la teoría del saber, las “las determinaciones formales” o la forma de relaciones entre los líderes y los militantes, entre las diversas capas y dentro de cada una de ellas nos muestra la historia *como un todo*.

No hay contenido fuera de esta, o de nuevo, para atenerse estrictamente a Hegel “El método es el alma y la sustancia, y cualquier cosa es concebida y concebida en su verdad solo cuando está totalmente sometida al método... [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727].

Hegel trae este desarrollo del método a su clímax al contrastar con agudeza lo que es para él, el conocer investigativo que “...es igualmente puesto como instrumento, como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727] con lo que es en la dialéctica: Pero “en el verdadero conocer, el método no solo constituye una multitud de ciertas determinaciones sino el ser determinado en sí y por sí del concepto,⁷ que es el término medio solo por cuanto tiene también el significado⁸ de lo objetivo, y que, por consiguiente, no solo consigue en la conclusión una determinación externa por medio del método, sino que está puesto en su identidad con el concepto subjetivo.” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 728].

Es justamente después de esto que Hegel me muestra el secreto de algo que he estado analizando durante mucho tiempo –la intuición del líder que él denomina “intuición interna”. En primer lugar, observemos el *proceso* cómo se llega a la *intuición interna*: 1) el método solamente debe tener un *comienzo* y es de ese modo donde debemos dar inicio; 2) y este comienzo (y luego advierte que “ni en la realidad ni en el pensamiento” hay ningún comienzo “tan simple y abstracto como comúnmente es imaginado”) *no* es “lo inmediato de la intuición sensible” que es “múltiple e individual”; 3) y no, este comienzo es “intuición interna” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 728-729].

En segundo lugar, notemos el contraste entre “lo inmediato de la intuición sensible” que proviene de aquello que es, y digamos de alguna manera, la *tercera* capa viva y “la intuición interna” del líder que viene de la manera cómo él *piensa*.

Unamos estos dos contrarios y vamos en primer lugar a entender una oración anterior, en la página 726: “La autodeterminación por lo tanto en la cual la idea sola está, es escucharse sí misma...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 728-729]. Como conclusión, el auto-desarrollo del socialismo, objetiva y subjetivamente proporciona impulsos que llegan por un lado al líder, por otra vía a la *clase* como un todo, pero lo importante es que esto está *decidido a aparecer* “a

escucharse a sí mismo”. Y la mejor parte respecto a la “intuición interna” es que este “comienzo tiene que ser en él mismo lo defectuoso, y tiene que poseer el don del impulso para llevarse adelante”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729].

De este modo, al fin llegamos a la conclusión de Hegel de que “no hay tampoco, ni en la realidad ni en el pensamiento, nada tan simple y tan abstracto, como en general se imagina” y que “cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo absoluto, así como cualquier progreso es solo la exposición de él.. el progresar no es una especie de superfluidad; sería tal, si lo inicial fuera de verdad ya lo absoluto. El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es por sí lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729].

Así, aunque empezamos por el universal socialismo y a pesar de que hemos visto el socialismo en las diferentes fases de la Comuna, los *soviets*, la CIO, todavía no es este porque solo puede ser este “en su perfección”. La nueva sociedad no se alcanzará hasta que lo sea; en estos momentos solamente vemos los indicios, aproximaciones, sin embargo se encuentra en nuestro derredor, en la vida de los obreros y en la teoría del partido, entonces hasta que se solucione el conflicto y se elimine la división del trabajo [entre el trabajo manual y el trabajo intelectual] regresamos a los *estadios* de desarrollo: “la *causa* es el más alto grado en que el concepto concreto tiene, como comienzo, una existencia inmediata en la esfera de la necesidad. Pero esta causa no es todavía un sujeto, que como tal se conserve también en su efectiva realización” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729].

Entonces quiero recordarle que en esta página y en la próxima es donde Lenin realizó sus 16 elementos de definición de la dialéctica, cuya esencia se manifestaba en tres partes [Lenin, *OC.*, t. 29 pp. 199-200]: 1) la transformación de cualquier cosa en su contrario (el colapso de la Segunda Internacional); 2) el absoluto en todo lo relativo lo cual es la transición hacia algo más (el monopolio como vísperas de la revolución socialista); y 3) la conciencia refleja la realidad (las relaciones del mundo objetivo). El hecho de que podamos adecuar también aquí a Lenin *históricamente*, se puede apreciar ahora a partir de que en la sección anterior sobre “la idea del conoci-

miento”, Lenin había ido *más allá*, cuando afirmara que “la conciencia del hombre no solo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 191],* pero cuando llega a la idea absoluta no fue la creatividad lo que desarrolló, sino las relaciones del mundo objetivo, ya que para él en 1915 la idea como “verdad objetiva” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 194] de la necesidad, predominaba sobre cualquier reconstrucción real de la sociedad o el socialismo de 1917 “que mira a través de todas las ventanas” [Lenin, *OC.*, t. 25 (en ruso)].

Sin embargo, podríamos ir más allá, y no solo más allá de Lenin, sino más allá de lo que hicimos en 1948 cuando la Dialéctica de Nevada⁹ con tanta profundidad debatió sobre lo positivo dentro de lo negativo. Pero sostener lo positivo dentro de lo negativo significó entonces *solo* el desarrollo *general* del socialismo por medio de la superación del estalinismo mientras que ahora podemos ser más concretos, al menos en relación con nuestra propia organización donde la determinación mediadora es lo negativo “pero lo negativo de lo positivo e incluye este en sí” [al último] [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734]. Así se puede ver por qué unas páginas atrás¹⁰ llamé la atención sobre esta determinación posterior del otro como “su propio otro en sí... la dialéctica puesta de sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734]: “Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí*, y que por ende es también, solo *en sí*, lo negativo, el momento dialéctico consiste así en que la *diferencia*, que aquel contiene *en sí*, se halla puesta en él. En cambio el segundo es él mismo lo *determinado*, la *diferencia* o relación; en él el momento dialéctico consiste, por ende, en que tiene que poner la *unidad*, que está contenida en él”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734].

Hemos llegado al *punto de repliegue* a pesar de la unidad o del partido como totalidad, una vez que: “La negatividad considerada constituye ahora el punto de repliegue del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y es-

* Todas las referencias a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin se dan por la edición de sus *Obras Completas*, tomo 29, publicada en Moscú por la editorial Progreso. [N. del T.]

piritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: En efecto, solo sobre esta subjetividad se funda la eliminación entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad. —El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos, consiste en aquella eliminación de la contradicción; pero, tampoco él constituye una *actividad de una reflexión extrínseca*, tal como no lo es la contradicción, sino que es el momento *más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un *sujeto, una persona, un [ser] libre*”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734].

AHORA PONGÁMONOS DE PIE Y GRITEMOS UNA PERSONA, UN [SER] LIBRE, UNA PERSONA, UN [SER] LIBRE, UNA PERSONA, UN [SER] LIBRE, TAL Y COMO LENIN GRITARÁ UN SALTO, UN SALTO, UN SALTO CUANDO POR PRIMERA VEZ VIERA EL DESARROLLO DIALÉCTICO SER ESO ASÍ COMO EL MUNDO OBJETIVO.¹¹

Volveré a la libertad y allí, donde *nuestro* tiempo demuestra que ha abolido la distinción entre teoría y práctica y aquello que es la preocupación de los teóricos —la liberación del totalitarismo de un solo partido— es la preocupación de las grandes masas, pero ahora debo continuar con Hegel porque cuando alcanza este punto no se dedica a cantar loas a la libertad, sino a atacar a todos los partidos radicales viejos, desde la socialdemocracia (Kant para Hegel) hasta el PST¹² (formalistas para Hegel) y no deja de hacerlo hasta que el propio método se extiende a sí mismo en un *sistema* (p. 737).

Y en la página 738 nos dice: “Esto lo realiza el método como un *sistema de la totalidad*... este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre más ricas y concretas”, y no han sido en línea recta, sino en un fluir hacia *atrás* y hacia adelante de modo que ahora podemos ver que: “En el método absoluto, el concepto se conserva en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en *el juicio* y en la realidad: en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no solo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 738].

Así, ninguna de las otras filosofías (o partidos para nosotros) ha degenerado o ha muerto, sino que sus logros han sido incorporados en la nueva filosofía o partido y esto nuevo ha sido enriquecido “y se condensa en sí mismo” porque tenemos este nuevo recurso: la tercera capa.

Ahora observe esto: “Cada nuevo grado del salir fuera de sí, es decir, de una ulterior determinación, es también un ir-en-sí y la mayor extensión es igualmente mayor intensidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 738-739]. Que descripción más perfecta de salir fuera de sí con B,¹³ y volverse más rico hacia dentro y con mayor intensidad.

“La cumbre más alta y más afinada es la pura personalidad”, sigue diciendo Hegel, “que sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo comprende todo igualmente en sí, y lo conserva, porque se convierte en lo más libre...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 739]. De este modo estamos de regreso en la liberación y hasta el final de la idea absoluta este será el tema, la liberación, la libertad y *el absolutamente inflexible ataque Bolchevique a la impaciencia*. Si usted tiene la razón y la conciencia desventurada¹⁴ de algún modo fuera parte del Abrenismo, y yo estoy de acuerdo con usted en eso, a pesar de ello no voy a dejar a... Leland.¹⁵ Simplemente preste atención al devastador análisis de Hegel y recuerde que Hegel lo hace cuando ya se ha acercado a la libertad y nosotros cuando nos acercamos a la independencia.¹⁶

p. 739: “La impaciencia, que quiere solamente hallarse allende lo determinado (ya sea que este se lo llame comienzo, objeto, limitado, o de cualquier otra forma se lo entienda) y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío negativo, el infinito abstracto —o bien un absoluto supuesto, que es supuesto porque no es puesto, no es concebido” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 739].

Me estremezco completamente pues hemos llegado al lugar donde nos separamos de Lenin.¹⁷ Ya he mencionado antes que Lenin en el *tratamiento* de la idea absoluta, había hecho mención a que el conocimiento humano no solo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea, pero nunca desarrolló esto *dentro del capítulo*. Sí las relaciones del mundo objetivo, el materialismo, el materialismo dialéctico, pero no el objeto y el sujeto como un todo desarrollado —así era como él lo

entendía. Después llega al último párrafo: “Dado que la idea se pone como absoluta unidad del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la intermediación del ser, está así como la totalidad en esta forma —es decir, la naturaleza” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 740-741].

Ahí se queda Lenin —en el *comienzo* del último párrafo— y dice: “Esta frase de la última página de la *Lógica* es archinotable. La transición de la idea (lógica) a la *naturaleza*. Le pone a uno a un paso del materialismo. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés. Esta no es la última frase de la *Lógica*, pero lo que sigue, hasta el final de la página, “no es importante” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 212].

Pero, mi querido Vladimir Ilich, no es cierto, el final de la página si es importante. Nosotros en 1953, quienes hemos vivido tres décadas después de usted y hemos intentado absorber todo lo que nos legó, te podemos hablar así.

Prestémosle atención a la siguiente oración: “Sin embargo, esta determinación no es un haberse convertido y un *traspaso*...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741]. Recuerde que la transición [traspaso] en los tiempos del monopolio, era para usted, la víspera del socialismo. Bien, Hegel fue *más allá* de la transición [traspaso] y dijo esta última determinación: “La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación*, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación *puesta* y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso... El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741].

Vladimir Ilich, usted no tuvo que superar el estalinismo, cuando las transiciones, las revoluciones parecieron suficientes para el inicio de la nueva sociedad. Ahora todos ven el estado totalitario de partido único, *que es* lo nuevo y debe ser superado por una sublevación totalmente nueva en la cual cada uno experimente la “*liberación absoluta*”. De este modo nosotros creamos con usted de 1920 a 1923 e incluimos la experiencia de tres décadas.

Pero H, (Hauser, no Hegel), no he terminado aun, ni con el último párrafo de Hegel, ni con mi resumen, porque debemos volver sobre nuestros pasos hasta el párrafo anterior y mientras lo hacemos, tengamos presente el último capítulo de *El Capital* de Marx (tomo 1). Hegel dice: “En efecto,¹⁸ la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un impulso a eliminar esta; y la pura verdad, como último resultado, se convierte también *en el comienzo de otra esfera y ciencia*. Aquí este traspaso necesita solo ser mencionado” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 740]. Y luego analiza como la idea se pone a sí misma siendo esto su liberación. Esto, reconoce Hegel, no lo pudo desarrollar completamente aquí, pudiendo solamente acercársele, aproximársele.

Ahora usted recordará que precisamente esto es lo que Marx hace en [la sección de] la acumulación del capital cuando llega a las leyes de la concentración y la centralización del capital y a la socialización del trabajo. Él dice que no las puede desarrollar, sino que solo pudo aproximársele, mientras esta aproximación resulta ser que: 1) el resultado final será la concentración del capital “en las manos de una corporación capitalista” [Marx, *El Capital*, t. 1 p. 571]; 2) que sola no tendría importancia si ocurriese pacífica o violentamente; 3) pero que con la centralización se desarrolla también la sublevación y no es simplemente cualquier sublevación, sino una “más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción” [Marx, *El Capital*, t. 1 p. 699].

H, ¿está usted tan entusiasmada como yo? *Del mismo modo en que el desarrollo de la forma de la mercancía y el dinero de Marx provenían del silogismo hegeliano UPI, así la acumulación del capital (la ley general absoluta) está fundada en la idea absoluta.*¹⁹

Recuerde también que nosotros nos mantuvimos repitiendo el aforismo de Lenin de que Marx no nos dejó “una” *Lógica*, (con mayúscula), dejó en cambio *la lógica* de *El Capital* [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 300; *Marxismo y libertad*, 1958, p. 353 (Edición en inglés)] Esto es así: *la lógica de El Capital es la dialéctica de la sociedad burguesa*: el capitalismo de estado por un lado y la sublevación por el otro.

En una etapa, intentamos separar la socialización del trabajo de la sublevación, la primera aun capitalista y la sublevación, el inicio del socialismo.²⁰ No llegamos muy lejos porque esta socialización era capitalista, pero la sublevación la libera de la envoltura capitalista. Sin embargo, Marx al ocuparse de la dialéctica de la sociedad *capitalista* no concretó la negación de la negación con mayor precisión, sino todo lo contrario, en el último capítulo vuelve a los orígenes del capitalismo.

En estos momentos estamos listos para regresar a las últimas líneas de la *Lógica* que termina así: “Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone sin embargo, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741].

Por favor, Hauser, ¿podrías conseguir una copia de la *Filosofía del espíritu*, o es del pensamiento? Soy lo suficientemente imprudente como para querer rebuscar allí también. Tengo la intuición de que no pudimos ir muy lejos cuando lo tratamos allí con anterioridad ya que igualamos espíritu con partido, pero en estos momentos que creo que la dialéctica de la idea absoluta es la dialéctica del partido, presiento que el espíritu es la nueva sociedad que se gesta dentro de la vieja, y estoy segura de que allí podremos lograr muchos avances valiosos sobre el desarrollo de la dialéctica y lo que también es muy importante respecto a esto es que la construcción de lo nuevo dentro de lo viejo, hace posible detener el salto de un punto clímax a otro, y en lugar de ello permite seguirlo *concretamente* ya que esto nuevo está en la lucha *diaria*.)

En alguna parte de las cartas sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin²¹ se dice que Lenin sabía sobre la brecha entre su universal (todos sin exclusión²²) y el proletariado ruso concreto, y nosotros estamos más concientes de la identidad de lo universal y el proletariado norteamericano concreto. Lo que, estos dos años de nuestra organización puso de manifiesto fue el alto nivel de conciencia social de las *nuevas capas* atraídas a nosotros: ellos *practican* en el perió-

dico antes de unirse y valoran el *liderazgo*. Tal vez me extienda, pero siento que en la ley general absoluta,²³ cuando Marx desarrollaba la dialéctica de la sociedad burguesa hasta sus límites y llegó a la idea de la sublevación “unida, organizada y disciplinada”,²⁴ también ponía los límites a la dialéctica del partido que es parte de la sociedad burguesa y se va a extinguir con su transición como le sucederá al estado burgués. Me parece que cuando lo objetivo y lo subjetivo están tan interpenetrados, la preocupación de los teóricos [y]²⁵ del hombre en la calle es: ¿podremos ser libres cuando lo que ha surgido es el estado de partido único? La afirmación de la libertad, la liberación plena de “una persona, un [ser] libre”, toma prioridad sobre la economía, la política y la filosofía, o más bien se rehúsa a ser fragmentada en tres y quiere ser una, el conocimiento de que usted puede ser libre.

Usted recuerda la carta del 20 de mayo de 1949: “Hegel y nosotros somos dos polos opuestos, sin embargo estamos muy cercanos a él en otro sentido”. Como materialistas basamos al hombre en su ambiente pero ahora que la verdadera historia de la humanidad está por empezar, el concepto hegeliano de la razón especulativa cobra vida como nunca antes con nosotros, aunque *sobre nuestras bases*”.²⁶

W. [Raya Dunayevskaya]

Carta sobre la *Filosofía del espíritu* de Hegel, del 20 de mayo de 1953

Querida Hauser:

Por favor, no interprete esto como algún tipo de presión para comprometerla con mi análisis de la idea absoluta. Es tan solo que no me puedo quedar tranquila y por eso me lancé de lleno a la *Filosofía del espíritu*. Volví a leer el prefacio, la introducción y el saber absoluto en la *Fenomenología del espíritu*; la introducción, las tres actitudes hacia la objetividad,²⁷ y la idea absoluta en la *Lógica* menor, y la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*. Después de ello, leer de principio a fin el fenomenal tomo IX²⁸ de Lenin que es la idea abso-

luta en acción. Releí la [sección sobre] acumulación del capital de Marx y el fetichismo de las mercancías en el tomo I de *El Capital*, la última parte en el tomo III [de *El Capital*] y *La Guerra civil en Francia*. Todo esto lo hice en mi tiempo libre, que es un decir, entre las 11 p.m. y las 2 a.m. después de dedicar todo el día y parte de la noche a actividades organizativas concretas. Le doy estos datos, solo para mostrarle como me tiene esta idea absoluta, pues además de tener todo esto en mi cabeza cuando leí la *Filosofía del espíritu*, conformé el siguiente esbozo sobre el desarrollo del partido de vanguardia y sus relaciones con el movimiento de masas:

El partido como un simple instrumento de clases –la Liga de los Comunistas, la Primera Internacional (espejo de la lucha de clases de 1848 y de la Comuna de París).

El partido como línea divisoria entre *tendencias* dentro del marxismo–el partido de Lenin de 1903 a 1917 (las revoluciones de 1905 y 1917).

El partido como línea divisoria entre la política y la economía –La social democracia alemana (la aristocracia sindical laboral y su traición de 1914).

El partido como capas sociales diferentes –1920– (en Rusia: Lenin a los líderes y miembros ordinarios; en Alemania los miembros ordinarios a los líderes).

El partido como supresor de los miembros ordinarios y destructor del revolucionarismo –el estalinismo– (la revolución española, la CIO, los movimientos de resistencia nacional) 1923-1953.

Ahora nosotros, ‘1941’-1950 –el esclarecimiento de las ideas, la elaboración de la teoría, pensando en los *movimientos de masas*. ‘1951’-1953 –la vida en el partido y la tercera capa como fuente de la teoría. Algo *totalmente nuevo* está surgiendo–

Cien años vienen a ser prácticamente no más que el simple fundamento para escuchar e indagar –B,²⁹ las mujeres, los jóvenes– *todos* vienen de las filas –algo así como el Gran comienzo en Rusia. Y lo que es admirable es que ello no llega como resultado directo de una revolución, sino más bien como las experiencias acumuladas, los sentimientos y el pensamiento social cuando se sitúan en el medio teórico y climático adecuado de la vida de los pueblos.

Hasta aquí el texto se encuentra en su clímax no solo porque nunca había existido, sino porque nunca *pudo* haber existido. Solo

quien *sabía* que podía ocurrir pudo avanzar con dificultad a través de lo negativo, el trabajo y el sufrimiento, de ni una sola ruptura en el cuadro de los “continuadores” del leninismo. Y (observe el “y” en lugar del “pero”) solamente cuando *apareció* pudimos tener las perspectivas que tenemos. Por consiguiente esto no es simplemente una interpenetración general de lo objetivo y lo subjetivo, sino algo tan concreto que es imposible decir donde la teoría termina y comienza la práctica. *Esto puede ser así solamente debido a que los elementos de la nueva sociedad están en evidencia por doquier.*

Ahora, por primera vez, usted se encuentra donde yo estaba cuando leí la *Filosofía del espíritu*, la cual, para mi, es la nueva sociedad. Esto es lo que significa para mí la lectura materialista del capítulo final de Hegel. (Decir que el final de Hegel es sumamente idealista, significa negar que las leyes dialécticas se apliquen en su *totalidad*. Posiblemente sea muy imprudente, pero así es como *yo lo siento* en estos momentos. Desafortunadamente, en este campo no puedo hacer más que sentir porque sin duda alguna, no poseo el conocimiento o la práctica y dependo totalmente de usted.)³⁰

Me limito a las siguientes secciones de la *Fenomenología del espíritu*: La introducción, el espíritu libre y el espíritu absoluto.

En la introducción Hegel afirma que las tres fases en el desarrollo del espíritu son: 1) en la forma de la *auto-relación* donde “el *ideal* de la totalidad de la idea” deviene para sí”, es decir, “en el estar en posesión de sí; esto es: en ser libre” [*Filosofía del espíritu* § 385]; 2) Al desplazarse del espíritu subjetivo llega a la segunda fase o “la *forma de la realidad*” y en este mundo objetivo “en el cual la libertad está como necesidad existente”; 3) Del espíritu objetivo llegamos el espíritu absoluto que está “en la unidad de la objetividad de espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en verdad absoluta” [*Filosofía del espíritu* § 385].

Hegel continúa diciendo: “Las dos primeras partes de la doctrina del espíritu tratan del espíritu finito. El espíritu es la idea finita, y la finitud tiene aquí su significado propio de la inadecuación entre concepto y realidad, con la determinación, que es el aparecer dentro del espíritu, una apariencia que el espíritu se pone a sí mismo como una barrera, para poder mediante la superación de esta barrera poseer y

saber por sí la libertad como *su* esencia; esto es, ser sin más, *manifestado*. Los diversos grados de esta actividad, sobre los cuales, como sobre la apariencia, el espíritu finito está destinado a afirmarse, y por los cuales debe pasar, son grados de su liberación, en cuya verdad absoluta, el encontrar un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo son una y la misma cosa. Son grados de una verdad en cuya forma infinita la apariencia se purifica, llegando al saber de esa forma”.

“La determinación de la finitud es fijada por el intelecto principalmente con el espíritu y la razón; se considera, no solo como cosa del intelecto, sino también como interés moral y religioso, el afirmarse en el punto de vista de la finitud como punto de vista último, y, por el contrario, como una temeridad del pensamiento, y hasta una locura el querer traspasarlo” [*Filosofía del espíritu* § 385].*

Hegel continua diciendo: “Las dos primeras partes de la doctrina del espíritu tratan del espíritu finito. El espíritu es la idea finita, y la finitud tiene aquí su significado propio de la inadecuación entre concepto y realidad, con la determinación, que es el aparecer dentro del espíritu una apariencia que el espíritu se pone a sí mismo como una barrera, para poder, mediante la superación de esta barrera, poseer y saber por sí la libertad como su esencia; esto es, ser, sin más, manifestado. Los diversos grados de esta actividad, sobre los cuales, como sobre la apariencia, el espíritu finito está destinado a afirmarse, y por los cuales debe pasar, son grados de su liberación, en cuya verdad absoluta el encontrar un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo, son una y la misma cosa. Son grados de una verdad en cuya forma infinita la apariencia se purifica, llegando al saber de esa forma”.

“La determinación de la finidad es fijada por el intelecto principalmente con el espíritu y la razón; se considera, no solo como cosa del intelecto, sino también como interés moral y religioso, el afirmarse en el punto de vista de la finidad como punto de vista último, y, por

* A lo largo de esta edición, todas las referencias a la *Filosofía del espíritu*, así como en lo adelante a la *Lógica* menor y la *Filosofía de la naturaleza*, refiriendo siempre el número del párrafo (§), se hacen por la edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, una traducción de Eduardo Ovejero y Maury, (México: Editorial Porrúa, 1977; La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1968.) [N. del T.]

el contrario, como una temeridad del pensamiento, y hasta una locura el querer traspasarlo” [*Filosofía del espíritu* § 386].

(Recuerde “Los soviéticos en el cielo”)³¹

Si avanzamos de este pensamiento audaz, directamente al espíritu libre o el final de la sección 1ra del espíritu subjetivo, nos encontraremos con el espíritu libre en un nuevo orden social: “El espíritu realmente libre es la unidad del espíritu teórico y del práctico: querer libre, que es por sí como querer libre, puesto que el formalismo, la accidentalidad y la limitación de aquello que era hasta ahora el contenido práctico, han sido superados. Con la supresión de la medición, que allí es contenida, el querer libre es la *individualidad inmediata* puesta mediante sí misma, la cual, además, se ha purificado, haciéndose determinación universal, la libertad misma” [*Filosofía del espíritu* § 481].

En una palabra, no el espíritu libre del yo, la conciencia desventurada, sino el espíritu libre del individuo *social*, “una individualidad... purificada de todo lo que interfiera... con la libertad misma”* [*Filosofía del espíritu* § 481].

Pero, para lograr “este querer de la libertad [que] no es ya un impulso, que exige su satisfacción, sino que es el carácter, la ciencia espiritual hecha, el ser sin impulsos” [*Filosofía del espíritu* § 482], Hegel no puede eludir la *historia*, el desarrollo concreto:

“...cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma. Partes enteras del mundo, el África y el Oriente, nunca tuvieron esta idea, ni la tienen aun; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron; sabían, por el contrario, solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía (el sabio, también como esclavo y encadenado, es libre). Esta idea llegó al mundo por obra del cristianismo...” [*Filosofía del espíritu* § 482].

* Este fragmento se puede traducir al español como “por todos los intereses... como inteligencia libre” [N. del T.].

(Maldita sea, si entre *nosotros* tengo que detenerme aquí para dar una explicación materialista. No estoy enfrentándome al idealismo hegeliano, sino intentando absorber su dialéctica. Aquel que *no crea* que la revolución industrial y francesa es el comienzo de la sociedad moderna, que *no sepa* que cuando el querer la libertad no es ya más que un impulso, sino “el carácter permanente”, y que entonces la “conciencia espiritual” significa y solamente podría significar que el proletariado que ha absorbido toda la ciencia en su persona, es mejor que no trate de enfrentarse a Hegel.)

Luego, el rechazo a la propiedad, el “tener” en posesión y directamente el *ser* de la nueva sociedad: “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” [*Filosofía del espíritu* § 482].

Ya estamos listos para el espíritu absoluto. Me limitaré a los cuatro párrafos conclusivos, los 574-577.

Hegel comienza sus conclusiones sobre la filosofía que “es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe” remitiéndonos a la idea absoluta en la *Lógica* menor, y haciendo la advertencia de que: “es ciertamente posible involucrarnos en una gran cantidad de declamaciones sinsentido sobre la idea absoluta, pero su contenido verdadero está solamente en el sistema completo del cual hemos estado hasta ahora examinando su desarrollo” [*Enciclopedia* § 237].

Volviendo al § 574, dice: “la logicidad, con el significado de que esa es la universalidad convalidada por el contenido concreto como por su realidad”.³²

Estoy recordando aquí toda la introducción a la *Lógica* menor (o posiblemente ya sea tiempo de empezar a llamarla por su nombre correcto: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ya que la *Lógica* menor es la primera parte de esta, y lo que me interesa ahora es la tercera parte: la *Filosofía del espíritu*) donde él dice que la idea “no es tan impotente que se limite a deber ser solo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad” [*Enciclopedia* § 6]. Y sin duda alguna el socialismo “no es tan impotente que se limite a deber ser solo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad” Por

el contrario, la nueva sociedad es *evidente*, donde quiera, y *aparece* dentro de lo viejo.

Volvamos a Hegel, al § 574: “La ciencia es, por tal modo, vuelta a su comienzo; y la logicidad es su resultado como espiritualidad: de juicio presuponente en que el concepto era solo en sí y el comienzo de algo de inmediato, y por consiguiente de la apariencia que tenía con esto, la espiritualidad se ha elevado a su puro principio como a su elemento”.

Este aparecer “es lo que funda primeramente el desarrollo ulterior”. [Enciclopedia § 575]. Y así, como todos los pensadores racionales, estamos de vuelta en la forma del silogismo: “La primera apariencia está constituida por el silogismo, que tiene por base como punto de partida la logicidad; y la naturaleza por término medio que une al espíritu con sí mismo. La logicidad se hace naturaleza, y la naturaleza espíritu” [Enciclopedia § 575].

El movimiento es desde el principio lógico o la teoría, a la naturaleza, o la práctica y desde la práctica no solo a la teoría, sino también a la nueva sociedad que es su esencia: (Advierta muy atentamente cómo este desarrollo, esta práctica, *se divide* a sí misma).

“La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia no se extingue³³ en extremos de abstracción finita ni se separa de ellos haciéndose algo de independiente, que une a los otros solamente como otros; puesto que el silogismo está *en la idea* y la naturaleza es esencialmente determinada como punto de paso y momento negativo y es en sí la idea” [Enciclopedia § 575].

Así, la extinción de la práctica no ha sido ni alcanzar los “extremos de la abstracción finita” ni como simple enlace entre la práctica y la teoría porque el desarrollo triangular, significa aquí que la práctica misma “es en sí la idea”.

“Pero —continúa Hegel— la mediación del concepto tiene la forma extrínseca de un *pasar* más allá, y la ciencia, la de la marcha necesaria, así como la libertad, el concepto es puesto solamente en uno de los extremos como su unirse con sí mismo” [Enciclopedia § 575].

De todos modos, sigamos a Hegel y tratemos de no obviar ni un solo detalle. Pero no olvidemos tampoco que este es el primer silogismo solamente, mientras “esta apariencia es suprimida en el segundo silogismo, 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 el mismo es el camino para producirla” [*Enciclopedia* § 576].

Luego, aquí el espíritu mismo es “el agente mediador en el proceso” No puedo evitar recordar a Marx cuando concluía que la Comuna es “la forma descubierta finalmente, para desarrollar la emancipación económica del proletariado”,³⁴ y a Lenin en el tomo 9³⁵ planteando que los obreros y campesinos “deben comprender que ahora todo es la *práctica*, que ha llegado el momento histórico en que la teoría ha sido transformada en práctica, es vigorizada por la práctica, corregida por la práctica, puesta a prueba por la práctica” y en la misma página: “la Comuna de París dio un gran ejemplo de cómo combinar iniciativa, independencia, libertad de acción y vigor desde abajo con un centralismo voluntario libre de formas estereotipadas”.³⁶ Y yo repito espíritu en sí, la nueva sociedad que es “el agente mediador en el proceso”.³⁷

Aquí es donde Hegel llega al espíritu absoluto, el 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 aquel el supuesto como proceso de la idea que es en sí y objetivamente” [*Enciclopedia* § 577].

No es de extrañarse que yo estuviese tan sorprendida cuando al desarrollar las capas del partido, con el silogismo que revelaba que tanto lo universal, lo particular, o lo individual podían ser el término medio. Tenga en cuenta que “medio que se dualiza” no es nada menos que el universal absoluto mismo y que al dividirse a sí mismo en espíritu y naturaleza hace al espíritu la presuposición “como proceso de la idea que es en sí” y la *naturaleza* “como proceso de la idea que es en sí y objetivamente”.

Aquí, a pesar de que una vez más trato de no sorprenderla y parecerle exhortativa, y de que estoy demasiado emocionada, como para no regocijarme por lo que esto significa *para nosotros*. Pero me mantendré muy cerca de Hegel y me dedicaré a Lenin y Marx. *Hegel* dice que las dos apariciones de la idea (el socialismo en la forma de la comuna y los *soviets*) caracterizan ambas [como] sus

manifestaciones y en ello está precisamente “la unidad de los dos aspectos” Una unificación de los dos aspectos”:

El autojuicio de la idea en la dos apariencias (§ 575-576) determina estas 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 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” [*Enciclopedia* § 577].

Hemos entrado en la nueva sociedad.

W. [Raya Dunayevskaya]

Notas

- ¹ “H” significa “Hauser”, el nombre utilizado por Grace Lee Boggs en la organización en este tiempo. “W”, la firma al finalizar el texto, representa “Weaver”, el nombre utilizado en la organización por Raya Dunayevskaya en este período.
- ² La frase “incluso a nosotros de 1948” se refiere a *Notas sobre la dialéctica* de [C. L. R.] James, escrito en ese año.
- ³ Hemos insertado aquí el “[o]” debido a la oposición de Dunayevskaya al partido de vanguardia.
- ⁴ C. L. R. James desarrolló el concepto de las “tres capas” después que la tendencia Johnson-Forest abandonó el Partido Socialista de los Trabajadores, modelado por su interpretación del tomo IX de las *Obras Escogidas* de Lenin. Luego, el término “primera capa” se refería al “liderazgo intelectual”; “segunda capa” a los experimentados políticos; la “tercera capa” a los obreros simples, las mujeres, los negros y los jóvenes. En 1953 como resultado de sus “Cartas sobre los absolutos de Hegel”, Dunayevskaya desarrolló un nuevo concepto de la relación entre “el movimiento desde la teoría” y el “movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de la teoría”.
- ⁵ Esto se refiere a la perspectiva de Lenin de 1920-1921 de que “el comunismo es el poder de los *soviets* más la electrificación de todo el país” [Lenin, *OC.*, t. 31, pp. 419, 516 (en inglés)].
- ⁶ Para Hegel las determinaciones formales [*Formbestimmungen*] son formas específicas (determinadas) como opuestas a lo general, son formas sin contenido.
- ⁷ Para Hegel el concepto [*Begriff*] no significa una abstracción de la realidad sino más bien la comprensión de su contenido interno. Él asocia el concepto con la libertad. La doctrina del concepto es la tercera y última parte de la *Ciencia de la lógica*.

- ⁸ En alemán dice: “die Mitte”, alternadamente traducida por Miller como “el término medio”. [Aquí se refiere a la traducción realizada por Miller del alemán al inglés. En las traducciones al español de la *Ciencia de la lógica* utilizamos la de Rodolfo Mondolfo].
- ⁹ C. L. R. James, *Notes on Dialectics*.
- ¹⁰ Ver más arriba, [al inicio de la carta, al final del sexto párrafo]
- ¹¹ En sus cuadernos sobre Hegel, Lenin escribe de los “¡saltos!” y los “cambios graduales” mientras resume la crítica hegeliana de la idea y de que “en la naturaleza no hay ningún salto” [Lenin, *OC.*, t. 38, p. 110]. Vea la concepción de Hegel de los saltos en *Ciencia de la lógica*, t. 1 pp. 320-326.
- ¹² Partido Socialista de los Trabajadores, seguidores de Daniel DeLeon.
- ¹³ “B” refiere a Charles Denby, autor de *Corazón indignado*, por primera vez publicado en 1952. Una edición ampliada fue publicada en 1978 con el título: *Indignant Heart: A Black Worker’s Journal* (Boston: South End Press) [*Corazón indignado: Una revista del obrero negro*]. Una nueva edición, con ampliaciones adicionales fue publicado en 1989 por la Wayne State University Press.
- ¹⁴ El capítulo sobre la autoconciencia en la *Fenomenología* de Hegel concluye con un análisis sobre la “conciencia desventurada” lo cual es un modo de pensamiento que pertenece en parte al Cristianismo.
- ¹⁵ Martin Abern, uno de los fundadores del Trotskismo en los Estados Unidos murió en 1974. Leland era el secretario organizador entre 1951-1952 del Comité de Redacción de *Correspondence*, la organización a la cual perteneciera Dunayevskaya de 1951 a 1955, después de que la tendencia Johnson-Forest abandonó el Socialist Workers Party [Partido Socialista de los Trabajadores].
- ¹⁶ La tendencia Johnson-Forest “se acercó a la independencia” en junio de 1951 cuando abandonó al Partido Socialista de los Trabajadores y formó una nueva organización, los Comités de *Correspondence*.
- ¹⁷ En la edición de 1974, la frase “donde nosotros nos separamos de Lenin” fue subrayada y el párrafo completo está resaltado con líneas dobles verticales a ambos lados.
- ¹⁸ La traducción de Miller [se refiere a la traducción al inglés, directo del alemán realizada por A. V. Miller (N. del T.)] sustituye “porque” por “hasta ahora”, una traducción más literal de la palabra alemana “weil”
- ¹⁹ “UPI” refiere al silogismo hegeliano “Universal-Particular-Individual [o singular]”. (Ver el capítulo “El concepto” de la *Ciencia de la lógica*, [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 531-550]. Ver también el primer tomo de *El Capital* de Marx, capítulo 1 “La mercancía” y el capítulo 23 “La ley general de acumulación capitalista”).
- ²⁰ Esta idea se desarrolló mediante una carta de James a Dunayevskaya del 24 de junio de 1949, en la cual él le dice: “Hay un problema muy serio, filosófico y total, respecto a la ‘socialización del trabajo’. La socialización del trabajo es una categoría capitalista y yo he pensado en esto casi constantemente. El socialismo es la *sublevación*”. Ver *The Raya Dunayevskaya Collection*, 1647. [*Colección Raya Dunayevskaya*].

- ²¹ Se refiere a la carta de James a Dunayevskaya del 20 de mayo de 1949 en la cual le dice que Lenin “conocía perfectamente del vacío entre su universal y lo concreto... Su grandeza radica en que él se esforzó por salvar las diferencias. Nosotros... vemos que no hay tanto un vacío como una unidad”. Ver *The Raya Dunayevskaya Collection*, 1614. [Colección Raya Dunayevskaya].
- ²² Es una referencia a los comentarios de Lenin de su “Reporte sobre la revisión del programa y el nombre del partido” del 8 de marzo de 1918: “Cada ciudadano, sin exclusión debe actuar como juez y parte en el gobierno del país y para nosotros lo más importante es reclutar a todos los trabajadores sin exclusión en el gobierno del estado. Esta es una tarea muy difícil en gran medida, pero el socialismo no puede ponerse en práctica por una minoría, por el partido” [Lenin. *OE*, tomo 8, p. 320; *OC*, tomo 27, p. 135. (de la edición en inglés)].
- ²³ Es una referencia a la frase de Marx en *El Capital* que “cuanto mayores son la riqueza social” producida por el capitalismo, “tanto mayor es el ejército industrial de reserva” de desempleados, un proceso doble que Marx denomina “la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista” [Marx, *El Capital*. (trad. de W. Rocés), tomo 1, p. 588].
- ²⁴ En las páginas finales del tomo 1 de *El Capital*, Marx se refiere al crecimiento de “la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. [Marx, *El Capital*. t. 1, p. 699].
- ²⁵ Hemos añadido “y” para lograr mayor claridad.
- ²⁶ Carta de C. L. R. James a Grace Lee Boggs, del 20 de mayo de 1949. Ver: *The Raya Dunayevskaya Collection*, 1613. [Colección Raya Dunayevskaya].
- ²⁷ En su *Lógica menor* o *Enciclopedia lógica*, Hegel critica las tres actitudes fundamentales hacia la objetividad: la fe, el empirismo y el kantismo y el saber inmediato que se basa en la intuición.
- ²⁸ Se refiere al tomo IX de las *Obras escogidas* de Lenin (New York: International Publishers, 1943) que incluye a mucha de sus obras después de 1917. [Hay traducción de similar selección al español, publicada por la editorial Progreso].
- ²⁹ *Indignant Heart* de Charles Denby [Corazón indignado] (Ver las notas al pie x, p.y.).
- ³⁰ Para la edición de 1956, Dunayevskaya borró las últimas dos oraciones dentro del paréntesis.
- ³¹ El crítico literario Irving Howe, en aquel momento trotskista, escribió arremetiendo, en un boletín de debates del partido de los trabajadores (Tomo 1, no. 9, del 28 de marzo de 1946), contra la tendencia Johnson Forest por idealizar, según cabe suponer, a los obreros norteamericanos, acusándoles de crear los “soviets en el cielo”.
- ³² En los extractos de la carta del 20 de mayo de 1953, vueltos a publicar en forma mimeografiada en 1986, Dunayevskaya incluyó una versión completa de este pasaje del epígrafe 574 de Hegel. Allí se dice: “Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe, la logicidad, con el significado de que esa es la universalidad convalidada por el contenido concreto como por su realidad”.

³³ En su conferencia de 1974 para la Sociedad Hegel de Norteamérica, bajo el título: “El absoluto de Hegel como nuevo comienzo” (ver la parte IV de este libro), Dunayevskaya apuntaba que “A. V. Miller, la nueva traductora de [la *Ciencia de la lógica* de] Hegel, me hizo ver el hecho que ‘sie’ (su) en la traducción de Wallace, erróneamente se lee como ‘sich’ (en sí).” Esto lo trató detalladamente Dunayevskaya en su “Carta a los académicos hegelianos no marxistas” de 1986 (véase en la parte IV de este libro) del siguiente modo: “[Miller] señaló que Wallace había traducido *sie* si esto fuese *sich*, mientras de hecho se debe leer ‘extinguir’, no *en sí*, sino *su*. Sin embargo, este no es mi problema. La extinción era lo esencial para mí; el hecho de que la naturaleza vuelve a ser la mediación no era ciertamente problema para un ‘materialista’; la forma de la transición que se aparta del curso de la necesidad era la parte más exitante”.

³⁴ Marx. *La guerra civil en Francia. Obras completas*, tomo 22, p. 334 [en inglés].

³⁵ Se refiere al tomo IX de las *Obras escogidas* de Lenin.

³⁶ Ver Lenin: *¿Cómo organizar la emulación? Obras Escogidas*, tomo 9, p. 420; *Obras completas*, t. 26 p. 413. [en inglés].

³⁷ En la edición de 1974, este párrafo tiene líneas dobles verticales a todo lo largo.

Segunda parte

**Estudios sobre la dialéctica hegeliana
y marxista. 1956-1963**

Capítulo tres

Notas sobre la *Fenomenología* de Hegel

Estas notas fueron redactadas en diciembre de 1960, y circularon durante muchos años en forma mimeografiada y de folleto antes de ser reeditadas con una introducción nueva, en News & Letters, en mayo de 1987, justo semanas antes del fallecimiento de Dunayevskaya. Este es su primer tratamiento amplio de la Fenomenología del espíritu de Hegel y representa uno de los pocos estudios marxistas del libro en su totalidad. Además de analizar las bien conocidas secciones sobre “la conciencia”, “la autoconciencia” y “la razón”, este texto le dedica también mucho espacio a la sección “el espíritu extrañado de sí mismo” y a “la religión”, así como a analizar el capítulo final, “el saber absoluto”. El original se puede encontrar en la Colección Raya Dunayevskaya, 2806.

Toda la *Fenomenología*, con sus seis estadios sobre la conciencia se pueden dividir en dos grandes secciones que los comprenden: I: *La conciencia, la autoconciencia y la razón*, los cuales son la suma tanto de la relación, como la concienciación de un mundo fuera de sí mismo a lo largo del feudalismo hasta el inicio del capitalismo, es decir, del capitalismo mercantil, y II. *El espíritu, la religión y el saber absoluto* que nos lleva del capitalismo industrial y sus antecedentes ideológicos, abarcando el campo del cristianismo, pasando por la ilustración, los jacobinos de la Revolución Francesa, hasta “la nueva

sociedad” (el saber absoluto) con su “antecedente” en el arte y la ciudad-estado griegas.

En el caso de la primera subdivisión, una vez que hemos ido de la conciencia—ya sea esta su primera concienciación de las cosas (certeza sensible) o percepción, o comprensión de la realidad donde las fuerzas del mundo de las apariencias con sus leyes “dejan fuera su carácter específico”—[para] entrar de inmediato a la relación verdadera entre el pueblo y no la cosa simple. Así, en la autoconciencia nos adentramos en una relación de *producción*: Señorío y servidumbre. Y en esa medida, una vez que el siervo gana “conciencia de sí” está obligado a ver que para la libertad hace falta más que obstinación o conciencia de sí mismo. Es decir, si la libertad no es “un tipo de libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”, entonces debe primeramente enfrentarse a la realidad objetiva, de lo contrario, la conciencia de sí mismo sería poco más que “una habilidad capaz de ejercerse solo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total” [*Fenomenología*, p. 121].

En la lucha por alcanzar la libertad se enfrentan varias posiciones del espíritu que parecen heroicas, pero de hecho son adaptaciones a una forma u otra de servidumbre. Así, el estoicismo no es más—y Hegel nos lo recuerda— que una “forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales” [*Fenomenología*, p. 123].

Hegel nos dice que incluso el escepticismo, el cual se corresponde con alguna forma de la conciencia independiente, es muy negativo en su actitud, tanto que solo conduce al “vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez” [*Fenomenología*, p. 126]. Es por ello que tanto el estoicismo como el escepticismo no conducen a nada más que a la conciencia desventurada o al alma enajenada.

Lo interesante de esta conciencia desventurada para Hegel, un filósofo cristiano, es que ésta es una descripción no solo de la desintegración del Imperio Romano, sino del Imperio Romano *en el momento en que* había adoptado el Cristianismo para intentar salvarlo todo de la debacle. Por supuesto, al ser Hegel un luterano, pudo consolarle el hecho de que este Cristianismo, como el Cristianismo de los Borgias en el Renacimiento italiano, era “católico” y que no fue realmente

hasta la Reforma, que... etc., etc. Nosotros no estamos interesados en ninguna racionalización, sino en la influencia objetiva sobre el espíritu de un genio que describe a este ser libre individual con su conciencia desventurada como “a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre” [*Fenomenología*, p. 136]. Usted recordará que en *Marxismo y libertad*, yo tengo una nota al pie al respecto que utiliza las personalidades específicas de los viejos radicales que no pueden encontrar un lugar para sí mismos en la sociedad burguesa o en el movimiento como ejemplos de esta conciencia desventurada [*Marxismo y libertad*, p. 347]. Sea como sea, la cuestión de Hegel está en que hasta que esta alma enajenada “tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo” [*Fenomenología*, p. 137] no será capaz de realizar el salto a la razón.

No obstante, antes de continuar con la razón, déjenme volver sobre mis pasos e ir al Prefacio y a la Introducción, que en gran medida también incluyen sus conclusiones. En todo caso, es una constante apología a la “actividad incesante” la misma necesidad de “todos igualmente necesarios” que constituye “la vida del todo”, la cual, sin embargo, no puede ser vista antes de ser vista, es decir, todo es un proceso que se “produce en esa misma esfera” de la cual depende el propósito. Este énfasis constante en el proceso, en la experiencia (la experiencia de la conciencia no menos que la experiencia “objetiva”) del autodesarrollo que no solo debe tener, sino que debe pasar por medio del “dolor, la paciencia y el trabajo, de lo negativo” [*Fenomenología*, p. 16] que no debe tomar “esta sobriedad del recibir o esta parquedad en el dar” [*Fenomenología*, p. 11] –todo lo cual significa “que vivimos en tiempo de gestación y de transición” [*Fenomenología*, p. 12]– que viene a ser la misma razón de ser de la dialéctica y el saber absoluto en su principio, de que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” [*Fenomenología*, p. 15].

El trabajo, la actividad intencional, la mediación, el proceso autodirectivo, el sujeto en el movimiento objetivo y el movimiento objetivo en el sujeto o el espíritu, que Hegel denomina como ciencia, es de hecho no solo un prólogo a su filosofía, sino a todo el espíritu humano, tal y como este se ha desarrollado a lo largo de miles de años, histó-

ricamente, nacionalmente, internacionalmente, y tal y como se desarrollaría por medio del enfrentamiento a *todas* las filosofías contemporáneas, desde el misticismo hasta el kantismo —todo esto al día siguiente, por así decirlo, de la Revolución francesa, la cual demanda de la reorganización de todo el pensamiento anterior. Con Hegel, el ritmo “inmanente” y el trabajo fatigoso son una y la misma cosa, y por último, el hombre pone su fe en el *público* más que en los filósofos, aquellos que se hacen pasar como sus ‘representantes’ y que son como “los muertos que entierran a sus muertos” [*Fenomenología*, p. 47]. Este hombre va a decir ciertamente: “al diablo con todos los partidos (representantes) que intentan liderar”. Y por el contrario, labrar un camino a la ciencia que logre alcanzar “el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo” [*Fenomenología*, p. 60].

Al volver a la última sección de esta primera gran división: la razón, vemos el primer desarrollo hegeliano de la realidad, es decir, la realidad del mundo objetivo y la realidad del pensamiento. El periodo histórico es aquel que precedió al suyo, o el período anterior a la Revolución Francesa. Hay un despertar del mundo científico del pensamiento que ve más allá de lo empírico, pero que no puede dar unidad a lo objetivo y lo subjetivo. Hegel arremete, tanto contra el “cuadro categorial” kantiano como contra “el idealismo vacío abstracto” de Fichte.¹ Acerca del descubrimiento kantiano dice: “Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia” [*Fenomenología*, p. 146].

Por consiguiente, Hegel pasa a examinar el proceso de observación, tanto de la naturaleza orgánica como de la autoconciencia. La sección sobre las así llamadas leyes del pensamiento es muy divertida y es una perfecta bofetada al psicoanálisis actual, del cual nada se sabía en aquel entonces. De hecho, si alguien piensa que la extensa sección sobre la *Frenología* simplemente revela el estado de atraso de la ciencia en ese tiempo y no nuestra época, se equivoca, al com-

prender que el pensamiento al igual que los sentimientos, carecen de significado aparte de la realidad con la que está relacionado el pensamiento y que es la que construye los “sentimientos”.

A pesar de encontrarnos en el reino de lo fenoménico, la realidad y el pensamiento son inseparables, la razón práctica, así como la teórica, se combinan para mostrar las inadecuaciones de la simple observación, lo cual no significa que la actividad intencional pueda suprimir el idealismo subjetivo unidireccional. Por el contrario, la crítica que tanto de Rousseau como de todo el movimiento romántico hace Hegel bajo el encabezamiento: “la ley del corazón y el desvarío de la infatuación” es aplicable a la burocracia sindical y su “seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia excelente y en el logro del bien de la humanidad” [*Fenomenología*, p. 218]. Cuando este se enfrenta con la oposición de la humanidad a su interpretación personal, “las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia de mantenerse contra su destrucción” [*Fenomenología*, p. 222].

Es aquí donde el individualismo trata de encontrar refugio dentro del concepto de “virtud”. ¿Cuántos verbosos, desde Castro hasta algunos de nuestros mejores amigos, no están incluidos en este excelente pasaje que sigue?: “Esta vacuidad de la retórica en lucha contra el curso del mundo se pondría enseguida en evidencia si se debiera decir lo que su retórica significa; –por eso se la presupone como conocida. La exigencia de decir esto que es conocido se cumpliría bien con un nuevo torrente de retórica o bien se le contrapondría la referencia al corazón, que dice interiormente lo que aquello significa; es decir, se confesaría, de hecho, la impotencia de decirlo. La nulidad de dicha retórica parece haber adquirido también certeza, de un modo no consciente, en cuanto a la cultura de nuestra época, por cuanto ha desaparecido todo interés de toda la masa de aquella fraseología y del modo de pavonearse con ellos; pérdida que encuentra su expresión en el hecho de que sólo produce hastío” [*Fenomenología*, p. 230].

En la medida que Hegel enfrenta esta forma de auto-expresión, profundiza en su base objetiva. Llegamos entonces a la sección que podría describir de igual modo a la China de Mao, a la Cuba de Castro, y la anti-tesis de la nueva clase,² de Djlilas que Hegel deno-

mina “El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma”. Esta sección debe ser estudiada detalladamente, en especial las páginas 241-246, sobre lo “honrado” o la “honradez” de este tipo de conciencia que, en realidad, al referirse a una realidad que no supone la acción, sino meramente la buena suerte, es resumida simplemente como sigue: “la verdad de esta honradez consiste, sin embargo, en no ser tan honrado como parece” [*Fenomenología*, p. 243]. En el momento en que Hegel llega a exponer el engaño propio, así como el de otros, ya su conclusión es rotunda: “los momentos de la individualidad, que para la carencia de pensamiento de esta conciencia valían uno tras otro como sujeto...” [*Fenomenología*, p. 245].

La segunda gran subdivisión: El espíritu es pilar de toda la obra. Como la enajenación no ha desaparecido en lo absoluto con la “realización de la razón”, es decir, con el auge del capitalismo industrial, estamos entonces en presencia del real impacto revolucionario de la filosofía dialéctica que se niega a ser reducida, incluso donde las ciencias han sido liberadas, el individuo ha sido liberado y la producción “avanza”.

Tanto en su nación y la familia, ‘en la ley y el orden’ (el estatus legal) como en las leyes morales y la acción ética que se llevan a cabo tanto con la culpa como con el destino, nos encontramos con la continuidad de la personalidad, o del amo y el señor del mundo, del poder de la destrucción. De hecho, Hegel se ocupa en esta parte de lo que él llama “desmedido frenesí” [*Fenomenología*, p. 285], no solo en la medida en que sus puntos de referencia constituyen el Nerón que tocaba el arpa mientras Roma ardía, es decir, las sociedades esclavistas, sino también en la medida que se refiere a la libre empresa –el *Leviatán* de Hobbes. De este modo, no solo el estoicismo, es escepticismo, la conciencia desventurada, sino también el espíritu se encuentra extrañado [enajenado] de sí mismo: “Lo que en aquel mundo era uno se presenta ahora desarrollado, pero extrañado de sí” [*Fenomenología*, p. 286].

Este espíritu extrañado de sí mismo, es lo que también Hegel define como “la cultura” es decir. Es decir, esto es una crítica de todo, a partir de la revolución industrial y hasta la Revolución Francesa, incluyendo lo que Marx denominó como “fetichismo de las mercancías”, al igual que lo que Hegel denominó como “un régimen

de terror” espiritual pero real —el intelectual que pierde la cordura. En todo esto vamos a observar la contradicción entre el individuo y la sociedad o entre lo que nosotros llamaríamos el individualismo pequeño burgués y el verdadero ser social.

Recordemos además que aquí nos encontramos con lo que según Marx contenía la crítica, aunque todavía en forma mística, del estado capitalista: “He aquí por qué este espíritu no se forma solamente un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto [*Fenomenología*, p. 288].

Lo contrapuesto se incrementa no solo por su oposición a la realidad, sino por la oposición interna que primeramente es “pura intelección” que “consume la cultura” que “cancela toda objetividad”. Es decir, en la lucha contra la fe y la superstición, es la Ilustración, pero al tratar de ser una isla de seguridad para el espíritu, le limita el futuro desarrollo propio. En esta crítica al deísmo y al utilitarismo del siglo XVIII, señala:

[La Ilustración] ... trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá... El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia. Este mundo, contrapuesto a aquel extrañamiento, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento. [*Fenomenología*, p. 288, 289].

Es importante tener en cuenta que Hegel no entiende por cultura solamente a las humanidades o las ciencias. Incluye también las riquezas materiales y el Estado, así como a los intelectuales y sus torres de marfil. Si usted recuerda lo que Marx quiso decir por superestructura, va a ser capaz entonces de comprender la crítica hegeliana de la cultura.

Al criticar el empirismo (en particular la idea de Bacon de: “conocimiento es poder”)³ Hegel critica no solo sus principios, sino la realidad en la cual se basan estos principios: el alcance de su cultura es la medida de realidad y su poder, adquiriendo “este poder sobre él, por medio de la cultura” [*Fenomenología*, p. 291].

Luego se mueve del “poder de la cultura” al poder del Estado y podemos ver que los términos psicológicos corrientes o morales como el bien y el mal poseen en Hegel un significado totalmente distinto y muy profundo:

Pero estos pensamientos simples de lo bueno y lo malo son, asimismo, pensamientos inmediatamente extrañados de sí; son reales y son en la conciencia real como momentos objetivos. Así, la primera esencia es el poder del Estado, la otra es la riqueza. [*Fenomenología*, p. 293].

Cuando Hegel llega a la posición de la “suprema desigualdad” [*Fenomenología*, p. 303] tiene el mejor momento de su vida al criticar tanto el bien como el mal, el Estado como la riqueza, la actitud de nobleza y de autoridad, y lo hace de una forma que puede incluir a todos, desde Proudhon para quien el anarquismo no tenía necesidad de utilizar el Estado, hasta Mao-Tse Tung quien completamente se identifica con el Estado. Lo extraordinario en Hegel es que capta el espíritu de una época en crisis y en consecuencia, sus ramificaciones se extienden a ambas épocas marcadas más allá de aquella que analiza y la personalidad, más allá de aquellas que había conocido en su propio tiempo o en la historia. Piense en Mao y lea lo siguiente:

Entonces el tipo de conciencia noble afronta el juicio relacionado con el poder del Estado... Este tipo de espíritu es el heroísmo del servicio; la virtud que sacrifica el ser individual a lo universal, y por lo tanto da vida al tipo de personalidad que por sí misma renuncia a posesiones y disfrutes, actúa por el bien del poder prevaleciente y de esta forma se convierte en una realidad concreta... El resultado de esta acción que une indisolublemente la realidad esencial y el ser, es producir una realidad doble; un ser que se concreta en verdad, y un poder estatal, autoridad que es aceptada como cierta... Por lo tanto, tiene un valor en sus pensamientos y se le rinde honores en consecuencia. Tal tipo es el vasallo activo, que es activo al servicio del poder estatal en la medida que este no es una voluntad personal (un monarca) sino simplemente una voluntad esencial”. [*Fenomenología**].

* Traducción directa del inglés, a partir de la traducción de Baillie pp. 526-28, Miller, pp. 306-307.

La crítica al poder estatal es plena no solo en sus aspectos esenciales, sino también en su lenguaje, porque para Hegel el habla contiene “aquel puro yo”. El heroísmo del servicio mudo se convierte en el heroísmo del halago: “Esta reflexión hablada del servicio constituye el término medio intelectual” [*Fenomenología*, p. 302]. No hay que esforzarse o ser muy listo para recordar las expresiones que debieron estar en la mente de Hegel, como la de Louis XIV: “Yo soy el estado”. No me extraña que Hegel añadiera que este era el tipo de “personalidad pura” que “ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro” [*Fenomenología*, p. 304]. De hecho, entre las páginas 304-317 [*Fenomenología*, pp. 304-317] hay una magnífica descripción de los existencialistas, los compañeros de viaje, las personas que rompen con “el Este” para ir a “Occidente” como Djilas, y al revés, como el caso de C. Wright Mills. En cada caso encontramos que “el lugar de la rebelión lo ocupa aquí la arrogancia” [*Fenomenología*, p. 306].

El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la pura cultura. Lo que se experimenta en este mundo es que no tienen verdad ni las esencias reales del poder y de la riqueza, ni sus conceptos determinados, lo bueno y lo malo, o la conciencia del bien y el mal, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten más bien el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo” [*Fenomenología*, p. 307].

La perversión no termina cuando la cultura desplaza a “la fe y la pura intelección”. Siempre me he preguntado cómo es que Hegel continúa tratando de reafirmar la religión como un absoluto y aun así la crítica en cualquiera de sus fases concretas o formas. Por ejemplo, él no niega que la fe o la religión hayan sido siempre una forma de enajenación de la que el hombre ha tenido que librarse para enfrentar la realidad. Hegel fue implacable cuando se enfrentó a la conciencia desventurada, nuevamente en la forma de cultura, y ahora, como “fe pura” –en otro mundo, como yo puro (ver a Kant: “El puro yo es la unidad absoluta de la apercepción”) o “el pensamiento puro” y finalmente como Ilustración. Naturalmente, Hegel no niega la buena ilustración lograda en la lucha contra la superstición y que preparó el camino para la Revolución Francesa, sin embargo, cuan-

do ésta se convierte en algo absoluto, él siente el impulso revolucionario de derrocar este ídolo. Note en la siguiente cita, cómo Hegel va de la crítica a la idolatría, a la crítica de cualquier “modo muerto de la anterior figura del espíritu” que sería igualmente aplicable a algo como la identificación obligada que hace Trotsky de la propiedad nacionalizada y al “Estado de los obreros”:

Una buena mañana, cuyo mediodía no está manchado de sangre, si la infección ha calado en todos los órganos de la vida espiritual; solamente la memoria conserva entonces como una historia sucedida no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu [como una historia desvanecida, el hombre desvanecido que no conoce el cómo] [*Fenomenología*, p. 321].

Es por eso que Hegel afirma que “la misma Ilustración, que recuerda a la fe lo contrapuesto a sus momentos separados, se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma” [*Fenomenología*, p. 333].

Hegel se da a sí mismo un pretexto, al decir que es tan solo un absoluto vacío. Como prueba de ello, se enfrenta a lo que nosotros podríamos llamar como materialismo vulgar:

..la pura materia solo es lo que resta si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc.; lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la pura abstracción... [*Fenomenología*, p. 339].

Lea esto junto a la descripción de Marx de los cinco sentidos en su “Propiedad privada y comunismo”. Hegel está arremetiendo tanto contra Descartes como contra los utilitaristas.

La última sección de “El espíritu extrañado de sí mismo” con la cual hemos estado tratando, Hegel la intitula: “La libertad absoluta y el terror”. Este es un análisis acerca de lo que le sucediera a la Revolución Francesa, cuando el fraccionalismo terminó con la unidad de la revolución de modo que para “la pura personalidad” el mundo devino “absolutamente su propia voluntad”, de modo que el terror sustituyó la así llamada libertad absoluta, ya que al ser solamente negativo, fue sencillamente “la furia del desaparecer”

[*Fenomenología*, p. 346]. En una palabra, Hegel considera que si no se ha enfrentado la cuestión de la reconstrucción sobre nuevos comienzos, sino solo la destrucción de lo viejo, entonces lo único que se ha logrado es “la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre” [*Fenomenología*, p. 347]. Aquí es donde él identifica el sí mismo, absolutamente libre, con una facción. “La facción triunfante se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable. [*Fenomenología*, p. 347].

No es solamente el gobierno lo que Hegel critica, sino la transformación filosófica de la Ilustración en la “cosa en sí” de Kant.⁴ En una palabra, él critica todas las formas de abstracción, tanto en el pensamiento como en los hechos, cuando estos son reducidos a reflejar no toda la realidad, sino solamente aspectos de esta. Por tanto, concluye que este tipo auto alienado de espíritu debe ser llevado a su contrario:

Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma... [*Fenomenología*, p. 350].

Esta misma sección es citada por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, allí donde en el penúltimo capítulo sobre “La idea del conocer”, en la sección final: “La idea del bien”, de pronto Hegel nos dice que los dos mundos, el de la subjetividad y el de la objetividad, se mantienen aun en oposición: “El desarrollo completo de la contradicción no solucionada, de aquel fin absoluto, al que se opone de manera insuperable la limitación de esta realidad, ha sido considerado más detenidamente en la *Fenomenología del espíritu*” [*Ciencia de la lógica*. t. 2., p.720]. En resumen, lo que Hegel dice en este penúltimo capítulo de la *Ciencia de la lógica*, donde nos encontramos ya a las puertas del absoluto, es que las contradicciones no resueltas entre los dos mundos, el de la objetividad y la subjetividad ha sido “considerado más detenidamente” en su estudio fenomenológico.⁵

Esta parte central de la *Fenomenología*: el espíritu, termina con la sección denominada “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”

que es solo otra forma de referirse al Estado, y en consecuencia, la certeza no es de ningún modo la paz. Por el contrario, esta va desde la simulación –que tiene que ver con aquello que Kant denominó, según Hegel “toda una [perfecta] trama de contradicciones carentes de pensamiento” – a través de la supuesta “alma bella” (Jacobi)⁶ y que para Hegel es ciertamente la “obstinada impotencia” [*Fenomenología*, p. 384] que solo puede conducir a la hipocresía. Con esto termina la parte de “El mal y su perdón” (se pudiera volver a la sección sobre “la culpa y el destino” [*Fenomenología*, pp. 273-283] y comparar la similitud entre la moral y la acción ética que previamente nos llevó a “El espíritu extrañado de sí mismo: La cultura” o a la “Disciplina de la cultura y la civilización”).

En resumen, el espíritu, en la medida que se da en la víspera de la Revolución Francesa y se desarrolla por medio del terror hasta la Francia napoleónica, no encuentra armonía ni con su cultura ni con su estado, ni con su literatura o la filosofía como Ilustración, o la filosofía como absoluto al estilo Jacobi. Por tanto, el espíritu humano no ha sido capaz de quitarse de encima la enajenación y llega a la religión.

La religión, la cual constituye la segunda sección de importancia, en la división en dos partes de la totalidad de la *Fenomenología*, según lo he ido analizando aquí, se encuentra solo a un paso del saber absoluto. La religión es subdividida en tres secciones: 1) la natural, que ocupa la naturaleza, las plantas, los animales, el concepto de la luz y el “artesano” (la religión egipcia); 2) la religión en la forma del arte; 3) la religión revelada o el Cristianismo.

En su introducción a esta sección, Hegel señala que la religión, por supuesto, ha entrado antes, es decir, en las cuatro figuras de la conciencia que hasta ahora hemos tratado, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, pero más o menos en un nivel bajo. Así, cuando estuvimos en la primera figura de la conciencia, la religión está “carente de sí mismo”; cuando llegamos a la autoconciencia, ésta era solamente “el dolor del espíritu, que luchaba por remontarse de nuevo hasta la objetividad, pero sin lograrlo” [*Fenomenología*, p. 395]. La tercera figura de la conciencia: la razón, más o menos olvidó lo concerniente a la religión una vez que ella se sabe primeramente a sí misma, y por lo tanto, se centra en el

presente inmediato: el empirismo, la ciencia, etc. Aun cuando llegamos al espíritu, ya sea en el mundo ético donde debemos combatir el destino “no conciente” o cuando alcanzamos y nos hundimos en la “religión de la Ilustración”, o, por último cuando alcanzamos la religión de la moralidad, lo mejor que se logra allí, según lo afirma Hegel, es enfrentarnos a la “realidad absoluta”. Por lo tanto, es solo ahora, en la religión, que realmente enfrentamos el espíritu de la religión: “...pero solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo” [*Fenomenología*, p. 397].

Aparte de la pequeña subsección sobre el artesano, que de hecho no se refiere solamente a las religiones egipcias y a las pirámides y obeliscos, sino a aquello que en nuestro tiempo podría ser llamado como “el hombre de confianza”⁷ no hay mucho que pueda apreciar en la sección sobre la religión natural, excepto que escribí dos expresiones, el “fetichismo de las mercancías” y “Dr. Zhivago”⁸ muy cerca de esta expresión de Hegel: “la oscuridad del pensamiento emparejándose con la claridad de la exteriorización” [*Fenomenología*, p. 407]. Y es por medio de esta claridad de la expresión que alcanzamos la religión en la forma del arte, la que a su vez está subdividida en la obra de arte abstracta, viviente y la espiritual. (Una vez que retomé esta sección hace unos pocos días atrás, esas dos páginas podrían ser consideradas parte de este resumen y no me ocupó de ello aquí, excepto que quiero contrastar el problema del lenguaje en la medida que es considerado en esta sección con la manera en la cual este fue tratado en la sección de la cultura). Bajo la cultura, Hegel trata el lenguaje como una forma más de extrañamiento [*Fenomenología*, p. 299] como el discurso del yo, del vasallo altivo, del monarca arrogante: “*L'état c'est moi*” (Yo soy el Estado). Bajo el arte, por otro lado, analiza el lenguaje a partir de la manera en la cual la idea se presenta a sí misma –lo épico– por medio del acto, por ejemplo, el drama, de modo que el lenguaje del juglar es transformado en aquel de la tragedia: “En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado. Es el mismo héroe quien habla...” [*Fenomenología*, p. 425]. Luego divide el asunto del lenguaje en la medida que aparece cuando este es “doble” en el

oráculo o vía las brujas, y en aquello que es la idea (Hamlet) y finalmente, por medio de la acción.⁹ “El movimiento del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes” [*Fenomenología*, p. 429], la acción de ambos tanto en la tragedia como en la comedia.

La última parte sobre la religión, la que trata el Cristianismo, es aun más contradictoria, pues se supone que Hegel llegue aquí, más o menos, a la cumbre de su pensamiento, el peldaño anterior al saber absoluto, y [esto] ha sido puesto por él en una sección por encima del arte griego. Y ya sabemos que para Hegel el arte griego era ciertamente, mucho más grande, que la aparición de un Dios entre los Judíos, o inclusive el dios cristiano como era para los católicos, porque para Hegel [el esfuerzo de] la reformas Luteranas por lograr la supuesta unidad de la libertad y la cristiandad no era abstracto en lo absoluto. Tengo la sensación que toda la sección, tal y como esta se ha extendido en sus tomos sobre la *Filosofía de la religión*, en realidad, va a resultar ser una crítica devastadora de la iglesia o del partido. Pero no tengo posibilidad de ir a ello. En cualquier caso, para hacer explícito aquello que está solo implícito en la [sección sobre la] religión, debemos acudir a la idea absoluta.

Según llegamos a este clímax del hegelianismo: la consumación de la experiencia, de la filosofía, vamos a hacer frente al fin de la división entre objeto y sujeto.

Esto se manifiesta al hacer de la conciencia misma el objeto. Hegel menciona tres aspectos específicos: “Sin embargo, éste de que hablamos no es el saber como un puro concebir del objeto, sino que este saber debe ser mostrado solamente en su devenir o en sus momentos, por el lado que pertenece a la conciencia como tal... [*Fenomenología*, p. 462].

El desarrollo es de la esencia. Es el comienzo a partir del cual algo surge. Es la mediación por medio de la cual algo debe moverse. Es el fin, “el resultado mediado” [el silogismo] que realmente no es el fin de nada, sino un proceso de desarrollo que es el comienzo de otro proceso, del mismo modo que es el final de uno anterior. Por lo tanto, es el desarrollo donde el problema está en la comprensión del método de captación del objeto, es decir, de enfrentar la conciencia. En la confrontación se encuentra el segundo aspecto: la relación, a partir

de la cual se entra en la acción. Por lo tanto, la acción, el acto, la actividad práctica, la actividad mental, la actividad del espíritu, en una palabra, hacer algo, es siempre la única prueba que hay de la idea y por lo tanto ocupa el centro de toda la filosofía hegeliana.

... mediante este movimiento del obrar [la acción], el espíritu, —que solamente es espíritu porque es allí, porque eleva su ser allí al pensamiento y, con ello, a la absoluta contraposición, y, partiendo de ésta y pasando por ella, retorna a sí mismo— el espíritu surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia, —como autoconciencia, que es la unidad simple del saber [*Fenomenología*, p. 466].

Este es el movimiento hacia la ciencia, es decir, de la experiencia individual a través de la experiencia social, a la generalización universal de la experiencia que va a la realización de la acción: “Pero, por lo que se refiere al ser allí de este concepto, la ciencia no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí [*Fenomenología*, p. 467].

El tiempo es el concepto mismo que es allí... El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aun no acabado dentro de sí mismo... [*Fenomenología*, p. 468].

Es muy peculiar como Hegel constantemente vuelve a los *sentimientos* simples, aun cuando ya ha llegado al saber absoluto. “Debe decirse”, de hecho, que “nada es sabido que no esté en la experiencia o, como también se expresa esto, que no sea presente como verdad sentida” [*Fenomenología*, p. 468].

Cuando llegamos a la precisión y tenemos que lidiar con la transformación de la sustancia en el sujeto (no las cosas mismas versus los seres humanos, sino la sustancia como Dios en “dioses” vivientes o lo humano y divino unidos en una extensión de poder humano).

En una sola página Hegel resume el desarrollo completo de la filosofía y la ciencia [*Fenomenología*, p. 472], desde Descartes hasta él mismo. Así, vamos desde la observación, que analiza lo que es y “a la inversa, concibe en su pensar el ser allí” (Descartes), a la sustancia, es decir, Dios que es tanto idea como realidad, no obstante definido de modo abstracto (Spinoza). La abstracción de esta unidad forzosa da lugar al “principio de la individualidad”

(Leibniz). Hemos llegado a la empresa privada o la primera figura del capitalismo, solo para pasar al utilitarismo en el cual la Ilustración hubo de “sucumbir”. Aquí la voluntad individual (Kant) viene en ayuda de la libertad absoluta, para expresarlo en un lenguaje más común, el hombre de buena voluntad va a enderezar este mundo patas arriba del capital privado versus el trabajo, de la libertad versus el terror, etc., etc., y como esto realmente no sucede, retrocedemos del kantismo al yo absoluto de Fichte, o lo absoluto como “lo intuitivo” por Jacobi, y finalmente aterrizamos en el vacío absoluto de Schelling.¹⁰ En una palabra, Hegel muestra el nacimiento de nuestro mundo moderno cuando la ciencia rechazó a la teología para encontrar su propio camino, para encontrarse con el primer planteamiento de la dialéctica en Kant, quien trató de unir la idea y la ciencia por medio de la simple voluntad y cuando esta excepción filosófica no logra estar a la altura del desafío de su tiempo, los filósofos contemporáneos: Fichte, Schelling, Jacobi, retroceden. Para ir hacia delante, la sustancia debe convertirse en sujeto. Aquí es donde entra Hegel. Las últimas tres páginas de la *Fenomenología* constituyen una emanación de “su simple mediación como pensamiento” donde todo el proceso se libera a sí mismo, renace la historia y la ciencia, la naturaleza y el espíritu “renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu” [*Fenomenología*, p. 473].

Este nuevo mundo que Hegel denomina saber absoluto, es la unidad del mundo real y del concepto sobre este, la organización de las ideas y de la actividad que se funden en lo nuevo, toda la verdad del pasado y el presente, que anticipa además el futuro.

Notas

- ¹ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) buscó liberar la filosofía kantiana del concepto de la “cosa en sí” poniendo el yo como principio absoluto de la realidad, del cual se deriva toda la certeza directa e inmediata de la ser y la objetividad. Y aunque Hegel reconociera a Fichte en su empeño por superar las deficiencias de Kant, disintió con agudeza del carácter “sujetivo” y “unilateral” de su filosofía.
- ² Ver: Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (New York: Praeger, 1957) [La nueva clase: Un análisis del sistema comunista] y la

crítica de Dunayevskaya, “Djilas’ New Class”, [La nueva clase de Djilas.] *News & Letters*, octubre de 1957.

- ³ Francis Bacon (1561-1626) pensó hacer valer que el poder del conocimiento humano sobre la naturaleza al desarrollar un “mapa del conocimiento”, basado en la razón experimental. Hegel afirmó que Bacon ayudó a entablar “la tendencia universal del tiempo y del modo inglés de razonamiento, ir de los hechos al juicio en correspondencia con ello... sin embargo, no tiene el poder de razonamiento por medio de las ideas y los conceptos universales” (*Historia de la filosofía*. Tomo III., p. 215).
- ⁴ Kant afirmaba que la percepción humana puede comprender solamente el fenómeno o la apariencia, pero más allá de nuestra razón está el *noumeno* o “la cosa en sí” que no podemos comprender jamás en su totalidad.
- ⁵ Dunayevskaya añadió este párrafo cuando estas notas fueron publicadas el 8 de mayo de 1987 en *News and Letters*.
- ⁶ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), un exponente del conocimiento inmediato o de la filosofía intuicionista fue largamente criticado en la sección “La tercera posición del pensamiento frente a su objeto. El saber inmediato” en la *Lógica menor* de Hegel.
- ⁷ Esta es una referencia a la novela de Herman Melville: *El hombre de confianza*.
- ⁸ Vea la crítica de Dunayevskaya a la novela de Boris Pasternak, en “Intelectualismo y creatividad en la URSS” (28 de abril de 1959), el *Colección Raya Dunayevskaya*, 13036-42.
- ⁹ Ver la carta de Dunayevskaya de 1968 acerca de la teoría de Hegel sobre la tragedia, incluida en la edición en inglés de este libro.
- ¹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), con quien Hegel estuvo asociado muy de cerca hasta que rompiera con él una vez que escribiera la *Fenomenología del espíritu* hizo del conocimiento inmediato de la sustancia universal –o “la percepción intuitiva inteligente” – el principio de su filosofía. La crítica de Hegel más célebre de Schelling se encuentra en la *Fenomenología* y se centra en la presentación de este del absoluto indiferenciado.

Capítulo cuatro

Comentarios sobre la *Ciencia de la lógica*

Estos comentarios en forma de notas sobre la Ciencia de la lógica de Hegel, completados el 26 de enero de 1961, contienen uno de los pocos estudios realizados por un marxista de la totalidad de este texto. Dunayevskaya se introduce a todo lo largo de las tres grandes secciones de la obra: el ser, la esencia y el concepto. Estas notas, en gran medida se basan en los resúmenes de la Ciencia de la lógica de Hegel realizados por Lenin en 1914. En varios puntos esenciales, en particular sobre "La idea del conocer" y sobre las páginas conclusivas del capítulo sobre "La idea absoluta" Dunayevskaya expresa sus dudas en torno a la interpretación de Lenin sobre Hegel. Otros puntos de referencia ocasionales, además del trabajo de Lenin, son los escritos de C.L.R. James y Grace Lee, compañeros suyos durante los años 1941-1955 y otros textos de Herbert Marcuse y Jean Paul Sartre. Los originales pueden consultarse en la Colección Raya Dunayevskaya, 2806.

Primer tomo I: La lógica objetiva

Entre el título del primer tomo y el libro primero nos encontramos con dos prefacios. Uno de ellos fue redactado cuando el primer tomo se publicó por primera vez en 1812 y el segundo es una de las últimas

cosas hechas por Hegel antes de su muerte en 1831. De este modo, el segundo prefacio no abarca solamente el primer tomo, sino también el segundo (el cual contiene los libros segundo y tercero) publicado en 1816, así como el resto de su obra. De hecho lo escribió a continuación de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.¹

Este período histórico de la vida de Hegel será uno de los puntos de partida. El otro va a ser 1914, cuando Lenin leyó esta obra. Me referiré a sus *Cuadernos filosóficos* de tal manera que usted al mismo tiempo pueda estudiarlos, de modo simultáneo, con la *Lógica*. Finalmente, debemos tener en cuenta también nuestro propio período histórico.

Filosóficamente hablando, el período de Lenin fue dialécticamente resumido por él como “la transformación en su opuesto”. Nuestro período ha sido caracterizado por nosotros mismos como la idea absoluta o la unidad de la teoría y la práctica que debe ser concretada luego como la libertad —sobre todo la realización de la libertad en la vida y también en el pensamiento. Es decir, la idea absoluta en la filosofía de Hegel también representa la unidad de la teoría y la práctica, y su punto de partida y su retorno es igualmente la libertad, lo único que ésta es abstracta.

Tal vez un mejor método para expresarlo es afirmar que mientras en Hegel la unidad del objeto y el sujeto: la unidad de lo universal y lo individual, existe solo en el pensamiento, en el enfoque marxista-humanista, lo individual es la entidad social, o como lo plantea Marx, no existen pruebas de la libertad en la sociedad, más que por medio del individuo que es libre. No deseo recargar estas notas con muchas ideas al azar. Por el contrario, seguiré a Hegel en detalle, aunque la historia y el método dialéctico es el hegelianismo y por ende realizaré algunas y muy breves referencias sobre la situación actual.

Por otro lado, referido a Lenin, junto con los *Cuadernos filosóficos*, tendremos en cuenta las cuatro páginas y media* denominadas “Sobre el problema de la dialéctica” que se encuentran en las páginas 321-328 de la *Obras completas*, tomo 29 [ver también en *Obras escogidas*, tomo XI], y que forman parte de sus *Cua-*

* Se hace referencia a las páginas 81-85 de la edición en inglés de las *Obras Escogidas* de V. I. Lenin. [N. del T.]

dernos filosóficos. No las traduje ya que habían sido traducidas, aunque fueron colocadas de modo antidialéctico por los estalinistas como si ellas y el *Materialismo y empiriocriticismo* [1908] que les sigue, fueran el mismo Lenin, cuando en verdad este último es bastante mecánico y la prueba exacta de lo que Lenin tenía en mente cuando escribiera al final de los *Cuadernos* que ningún marxista (en plural, es decir, incluyéndose a sí mismo y lo de plural era el énfasis que el propio Lenin le diera a esta palabra) había comprendido *El Capital* de Marx en la última mitad de siglo. De hecho, en este breve ensayo, “Sobre el problema de la dialéctica” no solo critica a todos, desde Plejanov hasta él mismo, sino inclusive a Engels, aunque disculpa a este último, quien, al decir de él, ha tratado inadecuadamente la dialéctica haciendo uso de “ejemplos”, [‘por ejemplo, una semilla’, ‘por ejemplo, el comunismo primitivo’. Lo mismo en Engels. Pero es “para efectos de divulgación’...,] y no como *ley del conocimiento* (y como ley del mundo objetivo)”. [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 321].

La primera oración de Hegel en el primer prefacio es una alusión a 1787 y a la obra de Kant² cuando dice: “La completa transformación que se ha producido entre nosotros [en Alemania] en la manera de pensar en filosofía desde hace más o menos veinticinco años” [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 27]. La insatisfacción de Hegel con este gran paso se debe al hecho de no haber estado a la altura de los retos de su tiempo, es decir, de la Revolución Francesa de 1779 hasta el período napoleónico: “El nuevo espíritu surgido en la ciencia no menos que en la realidad, no trasluce todavía en ella. Pero es absolutamente imposible, cuando la forma sustancial del espíritu se ha transformado, querer conservar las formas de la cultura anterior; son hojas secas que caen empujadas por los nuevos brotes, que ya surgen sobre sus raíces”. [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 28].

La necesidad de lo nuevo, lo cual fue el punto de partida de Hegel, surge del tiempo y de un nuevo concepto del método filosófico, no la dialéctica en general, que [Kant] había tratado de alcanzar, sino la dialéctica hegeliana, la forma de pensamiento como movimiento del espíritu: “Este movimiento... es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Solo sobre estos senderos que se construye por sí misma,

creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 29].

En realidad, esta es solamente la cuarta página de su prefacio (la paginación de la página 36 a la 37* se debe a que una estúpida editorial no utilizó la paginación separada para la Introducción de Haldane, el índice, etc.) y ya hemos tratado, o mejor dicho, Hegel ha tratado los dos movimientos fundamentales de toda su obra: la lógico-dialéctica y la polémica. Estas, a su vez, contienen la realidad: la realidad histórica del período en el cual vivía y la realidad histórica como evolución a la altura de aquellos tiempos y sin duda alguna, Lenin se dio cuenta inmediatamente de las dos esencias de la dialéctica: 1) El énfasis en el movimiento, “el movimiento del conocimiento científico: he ahí lo esencial”; 2) “Camino que construye a sí mismo”= el camino (este es, en mi opinión, la clave) del conocimiento real, del proceso del conocer, del movimiento de la ignorancia al conocimiento” [Lenin. *OC.*, t. 29, pp. 77-78].

El prefacio a la segunda edición está nuevamente lleno de “la actividad inmanente” y el “desarrollo necesario” que lleva a Lenin a decir en el mismo primer párrafo: “Lo que se necesita no son *leblose Knochen*, sino la vida viva”** y destaca “un comienzo importante” [Lenin. *OC.*, t. 29, p. 79]. Ciertamente, Hegel en su propio acercamiento en el segundo párrafo a las categorías filosóficas nos recuerda que “tan natural es al hombre el elemento lógico, o para decirlo mejor, tan propio es de su naturaleza misma. Pero si oponemos en general la naturaleza en sí, como lo físico a lo espiritual, habría que decir que lo lógico es más bien lo sobrenatural, que penetra en toda relación o actividad natural del hombre, en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos, y lo convierte sobre todo en algo humano, aun cuando solo fuese de una manera formal, proporcionándole representaciones y fines”. [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 31-32].

Para ser un hombre tan lleno de profundidades, no olvida jamás los impulsos, sentimientos, intuiciones, deseos, necesidades, en ver-

* Se refiere a la edición en inglés de la obra. [N. del T.]

** En la traducción de la *Ciencia de la lógica* del alemán al español esta frase se traduce del siguiente modo: “...los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden” [N. del T.]

dad, es muy obvio que se niega a hacer distinciones entre lo físico y lo mental y hasta hoy, las así llamadas ciencias del comportamiento* incluyendo el psicoanálisis, no pueden lustrar los zapatos de este gran filósofo, mucho menos su concepto divino (sí, divino) de las ideas y propósitos humanos.

El materialismo histórico, tan extraño como pueda parecer relacionado con Hegel es sin embargo, esencial para el análisis hegeliano y en este prefacio él va a los orígenes de la filosofía de una manera en la que queda bien claro que los elementos de esa filosofía total con la cual se asocia principalmente a Marx, estaban presentes en la filosofía hegeliana. Esta idea de la historia está presente también en su polémica crítica sobre Kant: “En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe solo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 33]. Lenin enfatizaba esta expresión igual que aquella en la que Hegel decía: “Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos tres términos, como si pusiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas*, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas...” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 35]. Llegado aquí, Lenin señala: “En mi opinión, la esencia del argumento es: 1) en Kant, la cognición separa (divide) la naturaleza y el hombre; en realidad, los une; 2) en Kant, la “abstracción vacía” de la cosa en sí en vez del *gang*, *Bewegung* vivo, cada vez más profundo, de nuestro conocimiento de las cosas” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 81].

En este segundo prefacio, Hegel también disiente con aquellos que lo habían criticado desde la *Fenomenología* y este primer libro fuera publicado. Las críticas más agudas son para aquellos que asumen una categoría, la cual primero que nada, debía ser puesta a pruebas. Este comportamiento lo considera como un “procedimiento malo, es decir, inculco” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 39]. En este punto resulta beneficioso tener en cuenta a nuestro adversario, porque toda la teoría del comunismo ruso sigue precisamente este inculco procedimiento de asumir que ya el socialismo existe y que avanza sin dificultades. Sin embargo, si alguien piensa que para poder llegar

* Ciencias del comportamiento o etología [N. del T.]

al fondo de la usurpación que los rusos hacen del lenguaje marxista basta con saber que ellos asumen como cierto lo que primero debe ser probado, ahí tenemos *El marxismo soviético* de Marcuse, para demostrar lo contrario. A pesar de todo su *conocimiento*, tanto de Hegel como de Marx e incluso de la sociedad rusa, Marcuse todavía cae en la trampa de lo apologético sobre la base de que la teoría que ellos profesan revela la realidad existente. La razón fundamental de su ceguera consiste, por supuesto, en su completo aislamiento de la lucha de clases, aunque esta no es toda la causa. Lo otro radica en la no creación de una categoría: el capitalismo de estado en este caso, para el nuevo estado de la economía mundial en general, y Rusia en particular. Sin categorías, un intelectual se encuentra perdido ya que no posee ningún instinto proletario para seguir él mismo un camino inexplorado y por tanto cae en el eclecticismo.

Antes que Hegel comience el Libro I, además de los dos prefacios, tenemos una introducción. En la introducción, sus referencias a la *Fenomenología* nos van a ubicar, también, en el adecuado espíritu de continuidad: “En la *Fenomenología del espíritu* he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto, y tiene como su resultado el concepto de la ciencia”. [*Ciencia de la lógica*, t. 1. pp. 45-46]. Hegel, al asumir el conocimiento absoluto como la verdad de todas las formas de la conciencia, puede continuar tratando, tanto el conocimiento como la realidad en la forma de categorías, *gracias* a que estas incluyen la realidad histórica, la realidad actual, así como el largo trecho del pensamiento al respecto. Es precisamente por esto que él se opone a la otra forma en la que se presenta el pensamiento en las filosofías que no se han enfrentado con el reto del tiempo. De este modo, al criticar [el hecho de] que la estructura de la lógica no ha experimentado cambio, a pesar de todo el desarrollo revolucionario, dice: “...pues una labor del espíritu continuada, durante 2000 años, debe haberle proporcionado una conciencia más elevada en torno a su pensamiento y a su pura esencia en sí misma. La comparación entre las formas a que se han elevado el espíritu del mundo práctico y religioso y el espíritu de la ciencia en cualquier clase de conciencia, real o ideal, y

la forma en que se encuentra la lógica, que es la conciencia de la esencia pura del espíritu, demuestra diferencias bastante grandes...” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 48].

Por lo tanto, aquí está presente la necesidad de transformación de la estructura de la lógica y su transformación real. Hegel le atribuye crédito a Kant por “quitarle toda la apariencia de acto arbitrario... y la presentó como una operación necesaria de la razón”, pero la exposición real, dice Hegel, no es “merecedora de mucho elogio; sino la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 52]. Hegel argumenta que solo cuando se consideran a los universales, no como abstracciones, sino como totalidades concretas de todo el movimiento histórico, es que la lógica merece transformarse en una filosofía universal: “Solo a partir del conocimiento más profundo de las otras ciencias, el elemento lógico se eleva para el espíritu subjetivo, no solo como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 53].

Es en este punto, a este nivel que Lenin le refiere al lector de *El Capital*, repitiendo la descripción hegeliana de la lógica no “solo como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares” y va a la alabanza y el elogio de “una bella fórmula” y nuevamente repite la frase añadiendo “*Très bien!*”. A partir de entonces, es *El Capital* lo que tendrá Lenin en mente a todo lo largo de su lectura de los dos tomos (los tres libros) de la *Lógica*.

Quisiera señalar además, a pesar de que no voy a elaborar sobre esto mucho más, que toda la *Lógica*, así como cada sección de ella y cada pensamiento separado de la *Lógica*, transcurrirá por medio del siguiente desarrollo, tanto como realidad y como pensamiento: el movimiento irá siempre de lo universal (U), a lo particular (P) y a lo individual (I). Lenin lo toma en la misma forma U-P-I, pero invierte el orden muy a menudo debido precisamente a que está pensando en el *proletariado* individual, el cual es también el individual social y el universal del socialismo. De este modo, cuando termina sus *Cuadernos filosóficos* en aquellas cuatro páginas de [“Sobre”] la dialéctica” a las cuales yo me refiriera, él dice (aquí el traductor usa la

palabra “singular”, donde el término estricto es lo individual, y lo “general” donde el término estricto es lo universal)*: “Comenzar con lo más sencillo, con lo más ordinario, común, etc.; con cualquier proposición: las hojas de un árbol son verdes; Juan es un hombre; Chucho es un perro, etc. Aquí tenemos ya dialéctica (como lo reconoció el genio de Hegel): lo individual es lo universal... Por consiguiente, los contrarios (lo individual se opone a lo universal) son idénticos: lo individual existe solo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe solo en lo individual y a través de lo individual”

[Lenin. *OC.*, t. 29. p. 323].

Hegel en las conclusiones a su Introducción, vuelve una vez más sobre Kant, para explicar que aquellos que hacen caso omiso de él son los mismos que toman sus resultados y hacen de toda la filosofía una “almohada para la pereza intelectual” (Recordarán que esta es una cita que utilicé en el capítulo 9 de *Marxismo y libertad*, al tratar la Segunda Internacional.)

Finalmente estamos listos para comenzar el Libro primero, pero mejor recordemos el amplio esquema de toda la *Lógica* en los dos tomos: La lógica objetiva, la lógica subjetiva, más exactamente, las tres partes denominadas:

- 1) La lógica [doctrina] del ser
- 2) La lógica [doctrina] de la esencia y
- 3) La lógica [doctrina] del concepto.

Libro primero: La doctrina del ser

Primera sección: Determinación (Cualidad)

Capítulo I: El ser Solamente hay tres breves párrafos en el primer capítulo sobre el ser, la nada y el devenir, después de lo cual Hegel trata no menos de cinco notas que abarcan unas 25 páginas, las cuales, de hecho, tratan casi la totalidad de las filosofías precedentes, desde el Oriente, los griegos hasta su propio tiempo en cuanto al tratamiento del ser. De esta manera, la *Nota 1*: ‘La oposición de ser y nada en la representación’ contrasta “el puro entusiasmo del

* Dunayevskaya se refiere en este comentario a la traducción al inglés del texto en ruso de la obra de Lenin.

pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción” de Parménides con el Budismo, donde “la nada, el vacío es notoriamente el principio absoluto”, y Heráclito, quien contra aquellas abstracciones unilaterales del ser y la nada “destacó el concepto más alto y total del devenir”, y dijo: “todo fluye, vale decir, todo es devenir” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 78].

Pero Hegel no se detiene ni en el oriente ni en los griegos, sino continúa hasta tratar a Espinosa al igual que a la crítica kantiana. Y no solo esto, es que resulta completamente obvio que tanto en la filosofía como en la ciencia, Hegel es un materialista histórico: “Aquello que es lo primero en la ciencia tuvo que mostrarse también históricamente como lo primero” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 82].

Si la *Nota 1* trató la unidad del ser y la nada como devenir de un modo profundo, Hegel se apresura a criticarlo, también, en la *Nota 2*: Imperfección de la expresión: “Unidad” o “identidad del ser y la nada”. La cuestión es que la unidad “reza tanto más dura y sorpresiva, cuanto más se muestran en absoluto diferentes aquellos acerca de los cuales se le expresa. Mejor que unidad, por lo tanto, debería decirse en este caso sólo inseparación e inseparabilidad, pero de este modo no se expresa el aspecto afirmativo de la relación del todo. De esta manera el resultado total y verdadero, que se ha logrado aquí, es el devenir...” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 85].

Por lo tanto, Hegel continúa con la *Nota 3*, “La acción aisladora de estas abstracciones” para resaltar que la unidad del ser y la nada deben ser consideradas en relación con un tercero, es decir, el devenir, y por lo tanto, debemos tener presente el *traspasar*. De lo contrario, estaríamos evadiendo constantemente la contradictoriedad interna, a pesar de que Hegel admite que: “Sería un trabajo inútil el querer, por decirlo así, capturar todos los rodeos y los inventos de la reflexión y de su razonamiento, a fin de quitarle y hacerle imposible las escapatorias y los saltos por cuyo medio se oculta su contradicción frente a sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. pp. 86-87]. Aquí arremete contra sus dos enemigos principales, Fichte y Jacobi, a quienes él compara con las abstracciones del pensamiento hindú o el Brahma: “Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia es el ser” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 89]. (Al respecto debe leerse la sección sobre la filosofía oriental [en] la *Filosofía de la*

historia de Hegel. Y esto me molesta mucho porque creía que demostraba la arrogancia alemana respecto la filosofía oriental, pero es en verdad un análisis tan objetivo del Hinduismo que explica en gran medida las dificultades de India moderna en la eliminación de las castas).

Tanto en la *Nota 4* “Incomprensibilidad del comienzo” como en la nota que le sigue “La expresión al trascender”, Hegel se ha movido tanto de la realidad y la filosofía, no solo del ser y la nada al devenir, sino al devenir que trasciende, el cual es el primer salto adelante del ser abstracto al ser determinado o específico, lo cual va a ser tratado en el segundo capítulo. Todo lo que debemos recordar en este momento es que “lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 98].

Segundo capítulo: El ser determinado o la existencia (*Das Dasein*) La estructura de la *Lógica* ya ha quedado establecida. En cada punto vamos a plantear, aunque no de un modo abrumador, un hecho o una proposición y luego avanzar hacia la nota; en una palabra, el movimiento polémico en la *Lógica*, va justo al lado e inseparablemente con la frase afirmativa. Recordará que esta es la forma de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx. Como se conoce, él estaba muy inconforme con la forma y la descartó en *El Capital*. Esto no se debió solamente al hecho de que él decidiera que lo polémico, como la historia del pensamiento antes que lucha de clases, debía ser puesto todo junto en un libro independiente (el tercer libro).³ Esto es así de obvio y habría producido en sí tanta ceguera en los marxistas que podrían ver fácilmente que para Marx lo histórico no era la historia del pensamiento, sino la historia de la lucha de clases, ya que de hecho, las popularizaciones de Kautsky se ocuparon de la lucha de clases sin tener mucha preocupación por el pensamiento. No, es la dialéctica, la nueva, la dialéctica creativa de la lucha de clases que no separó a la filosofía (¿Cuan larga es mi jornada laboral?) de la lucha de clases, y que continúa siendo un misterio para los materialistas quienes han estado muy ocupados “en la oposición al carácter místico” de Hegel. Pero el hecho de que la estructura hegeliana no pudo ser “copiada” por Marx, sino que debió ser re-creada, no significa que la estructura dialéctica estaba equivocada para Hegel. Todo lo con-

trario, él se ocupó del pensamiento y allí, en la forma lógica de lo universal está el concepto.

Hemos ido de lo universal, lo general, el ser abstracto al ser determinado o la cosa, pero el supuesto de una cualidad determinada lleva a Hegel de inmediato a una observación: “Cualidad y negación”. “La determinación es la negación puesta como afirmativa; tal es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. [Toda determinación es negación]. Esta proposición es de una infinita importancia; solo la negación como tal es abstracción carente de forma; pero no debe imputarse a la filosofía especulativa como culpa el que la negación o la nada sea para ella un último; esto no es para ella lo verdadero como tampoco lo es la realidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 103].

Pero no debemos suponer que Hegel está discutiendo solamente con otros filósofos aunque ese es su mundo. Él está avanzando hacia estadios cada vez más determinados de lo concreto porque lo que en Hegel lo penetra todo (todo, desde la idea absoluta hasta algo tan sencillo como una silla, una hoja o una semilla) es su principio fundamental de que la verdad es siempre concreta. Sin embargo, debido a que lo más concreto en él fue el pensamiento, y al principio de la *Lógica* cuando trataba con algo ya lo estaba tratando como “la primera negación de la negación”. Lenin se enfurece con él en este punto y vuelve a sentir simpatías hacia Engels refiriéndose a la cita acerca del “abstracto y abstruso hegelianismo” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 106]. De todas maneras, solo unas pocas páginas más adelante, cuando trata la finitud y ataca la *cosa en sí* kantiana, Lenin comenta que todo este ataque sobre la *cosa en sí* es “muy profundo” y de nuevo “*sehr gut!!!*” [Nota Bene, Lenin, *OC.*, t. 29, p. 114]. Lenin llega inmediatamente a la conclusión sobre la esencia de la dialéctica que repite a lo largo de su lectura y que de hecho se convierte en la base de todos sus escritos en lo adelante desde *El imperialismo* [como fase superior del capitalismo] hasta su testamento. Es por eso que Lenin escribe acerca del comentario de Hegel contra la filosofía crítica, es decir, Kant [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 139] que: “La dialéctica es la teoría que muestra cómo los contrarios pueden y suelen ser (cómo devienen) *idénticos*; en qué condiciones, al transformarse unos en otros, por qué la inteligencia humana no debe en-

tender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se transforman unos en otros. En *lisant* [en la lectura] Hegel..." [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 96]. Esto, a decir la verdad, no se dice en el libro tercero sobre el concepto, ni en el libro segundo sobre la esencia, ni tampoco en la sección tres del libro segundo sobre la medida cuando estamos "prácticamente" listos para pasar a la esencia, sino, en la propia sección primera del libro primero, en el segundo capítulo.

Llegado este momento, Hegel comenta que en la cuestión de la determinación el punto principal es "distinguir que es lo que aun es *ser-en-sí* y lo *postulado...y ser-para-otro*. Esta distinción es propia solamente para el desarrollo dialéctico y desconocida para la filosofía metafísica (que abarca la crítica)" [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 102]. En este momento es cuando Lenin llega a su primera definición de la dialéctica como la doctrina de la unión de los contrarios, ante cuya generalización dice: "Esto es muy profundo: la cosa en sí y su conversión en cosa-para-otros (cf. Engels). La cosa en sí es, en suma, una abstracción vacía e inerte. En la vida, en el movimiento, cada cosa y todo es habitualmente tanto "en sí" como "para otros", en relación con otro, al pasar de un estado a otro". [Lenin, *OC.* t. 29, p. 95].

Hegel sigue con el análisis del límite y el deber ser. El deber ser, a su vez, es seguido de una nota donde se enreda con Leibniz [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 120] y con Kant y Fichte [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 120-121], quienes, insiste Hegel, tienen este punto de vista, precisamente porque están atascados en el deber ser, "preservar en la finitud y por lo tanto en la contradicción".

Nuevamente Lenin vuelve a referirse al profundo análisis realizado por Hegel sobre lo finito, y dice: "¿Lo finito? ¡Eso significa moverse hacia su fin! ¿Algo? –significa no lo que es otro. ¿El saber en general? –significa una indeterminación tal que ser = no ser. Multilateral y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios, tal es la esencia del asunto". [Lenin, *OC.* t. 29, p. 95].

En la sección sobre la infinitud que viene a continuación, el punto crítico es el traspaso: "La idealidad⁴ puede ser llamada la cualidad de la infinitud; pero es esencialmente el proceso del devenir, y por lo

tanto un traspaso: traspaso del devenir en el ser determinado, que ahora hay que indicar”. [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 132]. Dos notas más dan continuidad a esta, una sobre “El infinito proceso”: “...la mala o falsa infinitud”⁵ según Hegel, que como el progreso al infinito, no es realmente diferente del deber ser, y “son la expresión de una contradicción, que se ofrece como solución y como final” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 133]. La segunda observación es sobre “El idealismo” donde contrasta al idealismo subjetivo con el objetivo y que nos trae al tercer capítulo, “El ser-para-sí”.

En alguna parte de este capítulo –de hecho, en la primera nota– la idealidad es considerada tanto en el modo como se aplica a las mónadas de Leibniz,⁶ como al ser de los eleatas⁷ y también a la filosofía atomista,⁸ para nuevamente hacer varias notas que finalizan con una sobre la “Atracción repulsión de Kant”. Entonces Lenin por un lado es muy concreto en su análisis en esta parte, llamando la atención sobre el hecho de que “la idea de la transformación de lo ideal en lo real *es profunda*: muy importante para la historia... contra el materialismo vulgar” [Lenin, *OC*. t. 29, p. 102] y sin embargo, en todo el capítulo sobre “El ser-para-sí”, cuando Lenin se refiere por primera vez a él, lo considera como “aguas oscuras” [Lenin, *OC*. t. 29, p. 102]. En este punto, durante la correspondencia con [C. L. R. James] y [Grace Lee] en 1949, Grace dio sus reflexiones sobre este capítulo como alguien que se ocupara del sujeto en desarrollo que surge por primera vez en el año 500 antes de Cristo, hasta la idea absoluta o las condiciones de universalidad en el proletariado moderno.⁹ Ella parecía pensar que el ser-para-uno procedente del ser-para-sí no estaba claro para Lenin porque no entendía el trabajo abstracto como nosotros. Yo dudo que esta fuera la razón ya que en la doctrina del ser estamos, comparativamente, en un bajo nivel de desarrollo en el pensamiento hegeliano. El hecho, sin embargo, que a este “bajo nivel” él pueda ser tan profundo y apuntar a tantas de las condiciones que encontraremos en la idea absoluta, muestra que se puede, de hecho, no hacer divisiones marcadas aun en aquellas más notables apuntadas por el propio Hegel: el ser, la esencia, el concepto, tal y como queda demostrado una y otra vez por el hecho de que está tratando, en esta misma sección, con Kant quien fuera el filósofo más grande antes que él.

En este momento, Lenin señala (evidentemente esto le sorprendió por primera vez) que el autodesarrollo del concepto en Hegel está relacionado con toda la historia de la filosofía. De cualquier manera en la primera nota sobre la unidad de lo uno y lo múltiple, se enfrenta a la dialéctica de Platón en el *Parménides*. Lo cierto es la muy marcada oposición a la así llamada independencia de lo uno: “La independencia de lo uno existente-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado, que se toma [a sí mismo] por la verdad más alta –manifestándose en formas más concretas, como libertad abstracta, como el puro yo, y por lo tanto luego como el mal. Es esta libertad que se equivoca hasta el punto de poner su esencia en esta abstracción y se lisonjea de alcanzarse en su pureza dentro de este ser-en-lo-de-sí misma”. [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 151].

Segunda sección: La magnitud (cantidad)

Hemos llegado por primera vez a la transformación de la cualidad o determinabilidad en cantidad, ser-para-sí, al concluir la primera sección y ha vuelto a ser dividido en tres: Ser-para-sí como tal, lo uno y lo múltiple y la repulsión y atracción.

En la primera nota sobre la pura cantidad, así como en la segunda sobre “La antinomia kantiana de la indivisibilidad y de la divisibilidad infinita del tiempo, del espacio y de la materia”, el concepto al cual nos estamos acercando es el de la magnitud continua y discontinua (*diskrete*).¹⁰ Pero Hegel antes de tratar estos conceptos, siente que debe atacar no solo el concepto de la cantidad como simple unidad de lo discontinuo y lo continuo, sino también la idea que Kant tenía de cuatro antinomias como si tal número agotara la contradicción en vez de que cada concepto simple es de hecho una antinomia. Al atacar la *Crítica de la razón pura* de Kant, el ataque se hace a Kant por ser *apagógica* [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 170], lo cual significa asumir lo que debe ser probado y repetir la asunción en la conclusión. Hegel se queja de que las pruebas de Kant son “un enredo inútil y atormentado” “una prueba de abogado” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 171], que suena exactamente como si dijéramos que él es un “abogado de Filadelfia”. Él considera el ejemplo dialéctico

de la vieja escuela de pensamiento de los eleatas superior a Kant a pesar del hecho de que mucho de la historia verdadera había sucedido desde aquel tiempo lo cual, en verdad, debía haber llevado a una concepción más profunda de la dialéctica.

La discontinuidad (o discreción), al igual que la continuidad, es un momento de la cantidad y de hecho es solo ambos momentos de esta, su unidad que es y que produce en quantum (el cuanto).¹¹ Al mismo tiempo, tanto en este capítulo como en el capítulo II sobre “el cuanto” nos damos cuenta de la marcada aversión de Hegel por la demostración matemática por considerarla no digna de la filosofía, a pesar de que en sus comienzos, en los teoremas de Pitágoras, estos eran esenciales y no hay dudas tampoco de su importancia y de hecho de su necesidad, para la ciencia newtoniana y para el cálculo diferencial e integral. Aunque no se casi nada de esto, estoy segura que con la matemática moderna se han adentrado en la economía, la automatización y las ciencias espaciales, y que en esencia todo lo que Hegel refiere aquí es una verdad ineludible al igual que lo que dice de “la mala o falsa infinitud”, y me atrevo a decir que cualquier infinitud que no sea humana es una mala o falsa infinitud. Téngase en cuenta que Lenin, quien sabía mucho de cálculo, no le prestó gran atención a toda esta sección debido precisamente a que estaba de acuerdo con Hegel en su análisis y sus conclusiones.

La tercera sección: La medida

En la primera oración, donde dice: “En la medida se hallan unificadas, abstractamente expresadas, la cualidad y la cantidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 292], Lenin se entusiasma de nuevo y al final de esta hace todas aquellas observaciones: ¡Saltos! ¡Saltos!, ¡Saltos [Lenin, *OC.* t. 29, p. 110]. Lenin copia casi completa la nota sobre la “Línea nodal”. No hay ninguna duda de que la transición de la cualidad en cantidad como salto, en oposición al concepto de cualquier surgimiento gradual, es el punto de transición para el propio Lenin, al romper con el Lenin anterior, no porque el viejo Lenin había sido “gradualista”, sino porque la objetividad de estos saltos en todos los aspectos de la vida no es algo simplemente cuantitativo o cualitativo, o como Hegel lo plantea: “Como base de la gradualidad del nacimiento se haya la representación de que lo que nace está presente ya en forma sensible o en

general en forma real y que solo debido a su pequeñez no es todavía perceptible... se representa ilusoriamente la identidad y la variación como identidad y variación indiferentes y extrínsecas de lo cuantitativo” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. pp. 323, 324].

Para hacer más preciso su propio y tan diferente concepto, Hegel va a la cuestión de la transición gradual de la cantidad en cualidad en la ética y dice: “Hay un más y menos, por el cual se supera la medida de la liviandad, y se presenta algo totalmente distinto, esto es, el crimen por el cual el derecho pasa a ser lo injusto y la virtud el vicio” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 324].

El tercer capítulo de esta sección se titula “El devenir de la esencia” y es, por lo tanto, la transición al Libro segundo.

Libro segundo: La doctrina de la esencia

Primera sección: La esencia como reflexión de sí misma

Primer capítulo: La apariencia. La profundidad de Hegel se aprecia en el hecho de que incluso donde él piensa que algo es relativamente inesencial y por lo tanto es simple apariencia, incluso allí la apariencia es al mismo tiempo objetiva. Hegel considera [que] “la apariencia representa el fenómeno del escepticismo... El escepticismo no se permitía decir: “Esto es o existe”; y el más moderno idealismo no se permitió considerar los conocimientos como ciencia de la cosa-en-sí” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 346-347]. Hegel arremetió contra todos los idealismos, de Leibniz, Kant y Fichte, y escribió: “Lo que constituye la apariencia, es la intermediación del no-ser. Pero este no-ser no es más que la negatividad de la esencia en sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 348]. De hecho, Lenin [en sus comentarios] en la página anterior a que [Hegel] dijera esto, cuando criticó tanto al escepticismo como al idealismo escribió: “¡Incluyen en la *Schein* [apariencia] toda la riqueza del mundo y niegan la objetividad de la *Schein*!” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 114]. Y de nuevo destaca: “[La apariencia] Lo que aparece es la esencia en una de sus determinaciones... La apariencia es el manifestarse (*Schein*) de la esencia en sí misma” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 116]. Lenin además señala que en esta sección “La reflexión” sobre la esencia, Hegel nuevamente acusa a Kant de subjetivismo e insiste en la validez objetiva de la aparien-

cia, de lo “inmediatamente dado” y señala [entre paréntesis] que: “Hegel emplea usualmente la expresión “lo dado”. Los filósofos de menos talla discuten si debe tomarse como base la esencia o lo inmediatamente dado (Kant, Hume, todos los machistas¹²). Hegel pone y en lugar de ‘o’, explicando el contenido concreto de este ‘y’”. [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 116].

Segundo capítulo: Las esencialidades o determinaciones de la reflexión. Aquí vamos a tratar los tres desarrollos en la esencia: en primer lugar, simple referencia a sí misma, pura identidad; en segundo lugar, la diversidad [la diferencia] y en tercer lugar, la contradicción. Pero antes que Hegel desarrollara estos tres momentos redacta una nota sobre las así llamadas “leyes del pensamiento”, que supuestamente dan prueba de que ‘A’ no puede al mismo tiempo ser ‘A’ y no-‘A’. Esto es absolutamente divertido. “La categoría según su etimología y según la definición de Aristóteles, es lo que se dice o afirma lo existente. –Sin embargo, una determinación del ser es esencialmente un traspasar a su opuesto; la negativa de toda determinación es tan necesaria como la determinación misma; como determinaciones inmediatas frente a cada una de ellas, se halla inmediatamente la otra” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 360].

Cuando Hegel llega a la nota dos, que [Aristóteles] denominó la ley del tercero excluido, nuevamente arremete la idea de que cualquier cosa es o no es ‘A’, que no hay tercero, e insiste que hay un tercero en la misma tesis ya que ‘A’ puede ser tanto + ‘A’ y – ‘A’: “...el algo mismo es en sí el tercer término que debía ser excluido” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 346-347]. Llegado este momento Lenin señaló: “Esto es ingenioso y exacto. Cada cosa concreta, cada algo concreto se halla en diversas y con frecuencia contradictorias relaciones con todo lo demás; *ergo*, es ello mismo y otro” [Lenin, *OC.*, t. 29, pp. 120-121].

En lo que respecta a la nota que sigue sobre la ley de la contradicción, donde Hegel define la contradicción como “la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 386]. Lenin copió en su totalidad esta sección, al final de la cual hace su generalización famosa de que la idea del movimiento

y el cambio fue proclamada por Hegel en 1813, es decir, por la filosofía y aplicada por Marx por primera vez en 1847 y por Darwin en 1859 [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 123]. Ciertamente, Lenin a duras penas se contuvo de convertirse en un hegeliano completo y una y otra vez resaltaba cuan estúpido es pensar que Hegel es abstracto y abstruso y cuan profundo es el concepto de la contradicción como la fuerza del movimiento y cuan diferentes son la idea, la razón, el concepto para el conocimiento cotidiano: "...la razón pensante (la inteligencia) aguza 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 (*regsam*)¹³ y vivas en su relación entre sí, adquieren la negatividad que es la *pulsación inmanente del automovimiento y la vitalidad*" [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 125; *Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 386].*

Tercer capítulo: El fundamento. Justo en la primera oración: "La esencia se determina a sí misma como fundamento" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 391], nos permite conocer que nos acercamos al punto clímax de la primera sección sobre la esencia. Tan pronto como Hegel en la primera nota titulada: Principio del fundamento (razón suficiente), termina con su crítica al principio de la razón suficiente de Leibniz, desarrolla, en el fundamento absoluto, todo lo esencial de la forma y la esencia, la forma y la materia, la forma y el contenido, donde resulta evidente que estos no pueden ser separados; que la forma y la materia "se presuponen una a la otra" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 397] y el contenido es la "unidad" de la forma y la materia [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 400]. Y en la medida que nos movemos de lo absoluto al fundamento determinado [la determinación] y llegamos el fundamento integral, se hace evidente que la multiplicidad o las determinaciones de contenido pueden ser utilizadas indiscriminadamente de modo que se puede citar cualquier cosa tanto *para* como *contra* cualquier cosa, lo cual es semejante a lo que Sócrates acertadamente criticaba de la sofistería, ya que por supuesto, tales conclusiones no agotan la cosa-en-sí en el

* La traducción textual al español de esta expresión de Hegel en la *Ciencia de la lógica* es como se había citado anteriormente: "una cosa se mueve, tiene impulso y actividad"

sentido de “que constituye la conexión de todos y los contiene todos” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 411].

Así, en estos momentos, hemos llegado a la transición del fundamento a la condición que lleva a Lenin a decir: “...pero la idea básica es genial: la idea de la conexión universal, multilateral, vital, de todo con todo y el reflejo de esa conexión –*materialistisch auf den Kopf gestellter* Hegel [Hegel puesto cabeza abajo en forma materialista] – en los conceptos humanos que también deben ser tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, mutuamente vinculados, unidos en los contrarios a fin de abarcar el mundo. La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica”. Y en la misma nota reconsidera de este modo *El Capital* de Marx: “¿Y elaboración puramente lógica? *Das fällt zusammen* [coincide]. Debe coincidir, como la inducción y la deducción en *El Capital*” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.128].

Así hemos arribado a la tercera sub-sección del fundamento: la condición, que puede ser definida como historia. En 1950, G [Grace Lee] escribió una carta muy buena sobre esta sub-sección, pero J [C.L.R. James] no fue una ayuda en lo absoluto, de hecho, nunca desarrolló el aspecto fuerte de G sobre la filosofía. Pero podemos conseguir algo al citar su carta en este momento: “La esencia del argumento de Hegel es esta: Es necesario deshacerse del concepto fundamento como sustrato, y cuando uno se deshace de este concepto de algo tras lo inmediato, uno no se ha librado en lo absoluto del hecho de que lo inmediato es el resultado de un proceso de MEDIACIÓN. Es la relación auto-mediada, auto-repelida, auto-trascendida del fundamento que se exterioriza a sí mismo en lo existente inmediato. De ahí la frase inexorable y la reformulación de esta tesis de que ‘La cosa surge del fundamento’”.¹⁴

La expresión exacta de Hegel dice: “Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia. La cosa está, antes que exista...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 419]. En este instante Lenin escribe: “[“Cuando se dan todas las condiciones de una cosa, ésta entra en su existencia...”] “¡Muy bien! ¿Qué tienen que ver con esto la idea absoluta y el idealismo? Diver-tida, esta “inferencia” de... *la existencia*” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 129].

Podríamos ser lo suficientemente atrevidos para responder a la pregunta, o mejor aún, reconocer que Lenin respondió a su propia pregunta cuando llegó a la última parte de Hegel, precisamente sobre la idea absoluta, y por lo tanto, señaló que: 1) hay que leer *toda la Lógica* para comprender *El Capital*; 2) el conocimiento humano no solamente refleja el mundo, sino que lo “crea”; 3) y señaló en sus conclusiones que había más sentido en el idealismo que en el materialismo vulgar, lo cual lo puso muy ansioso por conseguir la *Enciclopedia Granat* para volver a su ensayo sobre Marx, y así poder ampliar la sección sobre la dialéctica.

Quiero volver al tema de la condición como historia, así como a la expresión de que “la cosa está antes que exista”. La historia que Hegel tenía en mente era, por supuesto, el período histórico en el cual vivía, después de la Revolución francesa, que trajo no el milenio, sino nuevas contradicciones, por ejemplo, hablando filosóficamente, el fundamento había sido transformado en condición y obtuvimos una totalidad del movimiento —el hecho en sí. La nueva contradicción nos mostrará de nuevo que los hechos también pueden esconder [:] “la unidad de la forma es sumergida” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 417]. Y por supuesto, sabemos que nuestra época histórica, mucho más que la de Hegel, exige más de la realidad que un simple sonido de “inmediatez”.¹⁵ Por ejemplo, científicamente con Einstein, aprendimos que los hechos son también relativos. De este modo, una vez más necesitamos la autotranscendencia y por lo tanto, en la expresión de que “la cosa está antes que exista”, reconocemos el proceso de surgimiento de algo nuevo, y en su surgimiento, por lo tanto, obtenemos la transición a la existencia. En nuestros términos, si pensamos en el desarrollo histórico de la clase obrera en *El Capital* de Marx, tenemos “la unidad del fundamento con la condición”¹⁶

Segunda sección: La apariencia (o sea: el fenómeno)

De nuevo aquí, la primera oración es un salto hacia delante: “La esencia tiene que aparecer” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 421]. De este modo, ya no podemos contrastar meramente la apariencia con la esencia ya que, aunque podría haber mucha apariencia que solo es “apariencia”, también contiene a la misma esencia (la que a su vez pronto significará que nos estamos acercando a una crisis real o a la realidad).

Las tres subsecciones sobre la apariencia son: 1) a existencia, 2) la apariencia y 3) la relación esencial.

(Debo decir que el existencialismo de Sartre dista mucho de esta sección tan importante de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, para quien “todo lo que existe tiene un fundamento y está condicionado” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 423], mientras que en Sartre tanto el fundamento como la condición están simplemente subordinados al disgusto del yo con todo esto.).¹⁷

La tendencia real, así como la realidad que debemos tener ante nosotros al estudiar la sección sobre la apariencia es el estalinismo y su inesencial crítica en el trotskismo. Es decir, si la esencia –la fase actual del capitalismo o la fase actual de la apariencia contrarrevolucionaria de la burocracia sindical– debe aparecer, entonces el estalinismo que ha surgido, ya no es simplemente una vieja burocracia que no tiene conexión con un nuevo estado económico del desarrollo mundial. Por el contrario, la apariencia: el estalinismo, y la esencia: el capitalismo de estado, son uno y lo mismo, o la forma de un nuevo contenido. El trotskismo, por otra parte, al poner una muralla china entre lo que es la mera apariencia y lo que es la verdadera esencia (y para él, la esencia no es el capitalismo, sino la forma del Estado de los obreros) no ha sido capaz de analizar ni el estalinismo ni el capitalismo de estado. Quiero decir, tanto el estalinismo como simple perversión de los nacientes *soviets*, o el estalinismo como el opuesto absoluto de aquel primer estado de obreros.¹⁸

Volviendo a Hegel y a las notas de Lenin sobre Hegel, observamos a Lenin muy impresionado con el análisis de Hegel de la ley de la apariencia, el mundo de la apariencia y el mundo en sí mismo y la disolución de la apariencia, las cuales son subsecciones del segundo capítulo de esta misma sección.

Lenin continúa recalcando en este momento el análisis “marcadamente materialista” que emana del análisis objetivo que por supuesto, va a devenir base del análisis de Marx de las leyes económicas del capitalismo. Cuando Hegel escribe “La ley es, por ende, el fenómeno esencial” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 443], Lenin concluye “Ergo, ley y esencia son conceptos del mismo tipo (del mismo orden) o, más bien, del mismo grado, y expresan la profundización del conocimiento humano de los fenómenos, del mun-

do, etc.” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.133]. Finalmente: “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 los “momentos” de transición?” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.135].

Tercer capítulo: La relación esencial. “La verdad del fenómeno consiste en la relación” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 451]

Se puede recordar que en mis diferentes conferencias sobre Hegel la relación del todo con las partes ha sido clave para mí, no solo para esta sección de Hegel, sino para toda la filosofía, tanto de Hegel como de Marx. De este modo, cuando digo que el todo no es solamente la suma total de las partes, sino que posee una influencia sobre las partes que no se encuentran todavía allí, así como el futuro tiene influencia sobre el presente, es obvio que hemos pasado de las concepciones abstractas de la filosofía al mundo real y del mundo real de regreso nuevamente a la filosofía, pero esta vez enriquecida por la realidad.

Según lo expone Hegel: “por consiguiente el todo y las partes se condicionan recíprocamente” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 453], “el todo es igual a las partes, y las partes son iguales al todo... Pero además el todo es igual a las partes; sin embargo, no a las mismas como partes; el todo es la unidad reflejada” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 454]. “De este modo la relación del todo y las partes ha traspasado a la relación de la fuerza¹⁹ y su extrinsecación”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 455]. De hecho vamos a ir de aquí a la relación de lo intrínseco y lo extrínseco,²⁰ que devendrá en la transición a la sustancia y la realidad.

Lenin, respecto a la relación de lo intrínseco y lo extrínseco apunta lo que él llama “la inesperada introducción del criterio de la dialéctica de Hegel” —donde este señala que la relación de lo intrínseco y lo extrínseco es evidente “en todo desarrollo natural, científico y en general, espiritual” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 458] y Lenin concluye por tanto que “¡he aquí un grano de verdad profunda en la cascarilla mística del hegelianismo!” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.136].

Tercera sección: La realidad

La nota introductoria destaca que: “La realidad es la unidad de la esencia y la existencia... Esta unidad de lo extrínseco y lo intrínseco es la absoluta realidad”. Hegel divide a la realidad en posibilidad y necesidad como los “momentos formales” del absoluto o su reflexión, y finalmente, la unidad de este absoluto y su reflexión será la relación absoluta “o más bien lo absoluto como relación con sí mismo, es decir, la *sustancia*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 467]. En este punto de la nota preliminar [sobre el absoluto], Lenin se irrita con el idealismo de Hegel y divide la expresión “no hay devenir en el absoluto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 470] en dos oraciones al decir que “y otras tonterías sobre el absoluto” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.137]. Pero como de costumbre, no pasará mucho tiempo antes que Lenin vuelva a elogiar a Hegel y a su sección sobre la realidad.

En mi opinión la parte más importante del primer capítulo de la tercera sección, titulada: Lo absoluto, es la nota sobre la filosofía de Spinoza [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 474-477]: “La determinación es negación –este es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza. Este punto de vista, puro y simple funda la absoluta unidad de la sustancia. Sin embargo, Spinoza se detiene en la negación como determinación o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, negación que se niega a sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 474]. La conclusión de Hegel es que aunque la dialéctica permanece hasta que Spinoza llega a la sustancia, allí se detiene: “falta a la sustancia el principio de la personalidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 475]. Y más adelante de nuevo escribe: “De la misma manera, en la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 476].

A partir de este momento, el movimiento polémico en la *Lógica* va a ocupar un lugar muy subordinado. A las notas les pasará igual. Ciertamente, durante el resto de toda la obra, Hegel va darnos solamente dos notas a diferencia del comienzo de la *Ciencia de la lógica* donde luego de una sola página sobre el ser, realiza no menos de cuatro notas (realmente cinco cuando se considera aquella sobre la trascendencia del devenir) las cuales ocuparon no menos de veintitrés páginas [de la edición en inglés]. En resumen, mientras más se

acercaba al concepto, en especial a la idea absoluta, es decir, el momento cumbre de su sistema, en la medida que este ha sido exhaustiva y profundamente desarrollado, tanto históricamente como en lo polémico, más se nutría de aquello de valor en los otros sistemas de la filosofía, y rechazaba aquello que no lo era. Así presentó un punto de vista de la historia y la filosofía verdaderamente objetivo, que contiene elementos de una sociedad futura, esencial en el presente. (Volveremos a tratar este aspecto al final).

Del segundo capítulo sobre la realidad, las categorías tratadas: contingencia o realidad formal, posibilidad y necesidad, todas aparecen con el objetivo de allanar el camino al tercer capítulo, la relación absoluta que es la cima de la doctrina de la esencia y nos llevará al concepto.

Lenin comienza a librarse de cualquier vestigio de entender lo empírico concreto como la realidad. Cerca de [el debate hegeliano de] la cuestión de la relación entre la sustancialidad y la casualidad, Lenin escribe: “Por una parte, el conocimiento de la materia debe ser profundizado hasta el conocimiento (hasta el concepto) de la sustancia a fin de encontrar las causas de los fenómenos. Por otra, el conocimiento real de la causa es la profundización del conocimiento, desde la exterioridad de los fenómenos hasta la sustancia. Dos tipos de ejemplo deberían explicar esto: 1) de la historia de las ciencias naturales, y 2) de la historia de la filosofía. Con más exactitud: no es la palabra “ejemplos” lo que debería haber aquí –*comparaison n’est pas raison* [comparación no es prueba] –, sino la quintaesencia de la historia de las una y la otra + la historia de la técnica” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.140].

Un par de páginas más adelante, Lenin va a observar que Hegel “introduce del todo en la historia la casualidad” y de nuevo señala que “la causalidad, como habitualmente la entendemos”, no ve que esta es “solo una partícula de la conexión universal” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.140-141] y que la partícula no es subjetiva, sino “una conexión” objetivamente real. De hecho, Lenin casi se burla, junto con Hegel, por supuesto, de la causa y el efecto. Allí donde Hegel escribió: “Por lo tanto el efecto es necesario porque justamente es manifestación de la causa, o porque es esa necesidad que a su vez causa” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 495], Lenin señaló que, por supuesto, tanto la

causa como el efecto “son simplemente momentos de dependencia recíproca universal, de conexión (universal), de la concatenación de los acontecimientos, simplemente eslabones en la cadena del desarrollo de la materia” [Lenin, *OC.*, t. 29, p.140]. Y cuando terminó con este capítulo y se encontró con la definición hegeliana de la siguiente y última parte de la lógica: el concepto, “el reino de la subjetividad o de la libertad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 509], Lenin lo traduce, sin ninguna inhibición respecto a la palabra “subjetivo”, del siguiente modo: NB Libertad = subjetividad (“o”) finalidad, conciencia, aspiración NB) [Lenin, *OC.*, t. 29, p.145].

Es importante observar que Herbert Marcuse en su libro *Razón y revolución* selecciona también esta idea, no solo como clímax, lo cual lo es, de la doctrina de la esencia, sino más o menos como la esencia de toda la filosofía hegeliana. De este modo, en la página 153 [de la edición en inglés], dice: “Si no se comprende la distinción entre realidad y real, la filosofía de Hegel es un absurdo en sus principios decisivos”.²¹

Segundo tomo: Ciencia de la lógica subjetiva o sea la doctrina del concepto²²

Con el concepto llegamos a su vez, a aquello que en términos filosóficos es más viejo, sobre lo que más se ha escrito y que es puramente intelectualista, mientras que desde el punto de vista marxista, es sobre lo que menos se ha escrito y lo más “temido” por ser idealista, irreal, “pura” idea: en pocas palabras, una ontología cerrada.

Aun así, es la doctrina del concepto la que desarrolla las categorías de libertad y por lo tanto, debe significar los medios objetivos y subjetivos gracias a los cuales surge una nueva sociedad. Es cierto que concientemente para Hegel esto se hace solo en la idea, mientras que en la vida perduraban las contradicciones. Pero lo que era conciente para Hegel no justifica convincentemente la influencia objetiva del futuro en el presente, y del presente como historia (la Revolución Francesa para Hegel) y no ya como statu quo de un estado existente. De todas formas sigamos con él propio Hegel.

Antes de adentrarnos en la primera sección hay una introducción: “Del concepto en general” y en Lenin vamos a encontrarnos a partir de este momento, con referencias constantes a *El Capital* de Marx. De este modo, en esta sección inicial, Lenin señala que Hegel tiene toda la razón frente a Kant en torno al problema del pensamiento que no se separa de la verdad, sino que va hacia ella, en la medida en que surge de lo concreto y va hacia lo abstracto: “La abstracción de *la materia*, de la *ley* de la naturaleza, la abstracción del *valor*, etc., en una palabra, *todas* las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y *completa*. De la intuición viva al pensamiento abstracto, y *de este a la práctica*, tal es el camino dialéctico del conocimiento, de la verdad, de la realidad objetiva. Kant menosprecia el saber para abrir el espacio a la fe: Hegel exalta el saber, afirmando que es el saber de Dios. El materialista exalta el conocimiento de la materia, de la naturaleza, y relega a Dios y la canallada filosófica que defiende a Dios al basurero” [Lenin, *OC.*, t. 29, pp.149-150].

La sección en Hegel a la cual se refiere Lenin es: “Siempre se notará con asombro que la filosofía kantiana, que reconocía aquella relación del pensar con la existencia sensible, en la que se detuvo, como una relación solamente relativa y de pura apariencia, y reconocía y expresaba muy bien una unidad más alta de ambos en la idea en general (por ejemplo, en la idea un intelecto intuitivo), se haya, sin embargo detenido en aquella relación relativa y en la afirmación de que el concepto se halla y queda separado en absoluto de la realidad. Kant afirma por lo tanto como verdad lo que había declarado ser un conocimiento limitado, y declara trascendente, ilícito y ente de pensamiento lo que había reconocido como verdad y de lo cual había establecido el concepto determinado”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 523-524].

También se podría afirmar que la política de “coexistencia pacífica” de Jrushov y la coexistencia indiferente de lo absoluto y lo particular o la razón y el entendimiento de Kant coinciden también en el hecho que Kant sí ve una relación dialéctica entre los dos, a diferencia de Leibniz, quien vio solamente surgir de esta la armonía.

Primera sección: La subjetividad

Primer capítulo: El concepto. Los tres momentos del concepto son: la universalidad, particularidad e individualidad. Estas tres formas del concepto son las categorías que expresan el desarrollo en todo este libro, al igual que en la doctrina de la esencia lo son las categorías de identidad, diferencia y contradicción, y en el ser, son la cantidad, la cualidad y la medida, con la siguiente diferencia: que en la doctrina del concepto, el movimiento desde lo universal, a lo particular, a lo individual puede caracterizar el movimiento de los tres libros de la *Ciencia de la lógica*, así pues, el ser significa lo universal, lo particular significa la esencia, y lo individual el concepto.

Es este primer encuentro con lo Universal-Particular-Individual, lo que hace a Lenin decir que esto le recuerda el primer capítulo de *El Capital* de Marx. Y no solo esto, sino que inmediatamente después (es decir, después de ocuparse del segundo capítulo—el juicio, y en el acercamiento al tercer capítulo, sobre el silogismo) comienza a formular aforismos famosos: 1) Acerca de la relación entre lo abstracto y lo concreto: “Lo mismo que la forma simple del valor, el acto individual de cambio de una mercancía por otra, incluye ya, en forma no desarrollada, *todas* las contradicciones principales del capitalismo, la *generalización* más simple, la primera y más simple formación de *conceptos* (juicios, silogismos, etc.) denota ya la cognición cada vez más profunda de la conexión *objetiva* del mundo por el hombre. Aquí es donde se debe buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 158]. 2) Donde rechaza a Plejanov como materialista vulgar o al menos por haber criticado a Kant solo como un materialista vulgar. 3) Se incluye a sí mismo cuando dice que todos los marxistas de inicio del siglo XX han sido así. 4) Y donde concluye que no se puede entender *El Capital* sin entender toda la *Lógica* de Hegel. (Los amigos deben volver a leer todo el capítulo sobre Lenin en *Marxismo y libertad*)

He tenido que pasar por alto lo que en otro momento debe ser estudiado con más cuidado, tanto sobre el problema del juicio (donde Hegel lista las cuatro formas principales y un total de doce para una subsección) como sobre el silogismo, donde contamos con tres secciones principales que contienen cada una cuatro subsecciones. Y

esto no se debe solamente a que me esté apresurando para llegar a las secciones que no han sido tratadas en detalle por los marxistas, sino porque para *nuestro* tiempo, esta sección sobre la subjetividad *no* constituye la subjetividad que ha absorbido toda la objetividad y que vamos a encontrar primeramente en la idea absoluta. Una frase del último párrafo en la sección de Hegel sobre el silogismo, será sin embargo, sobre la esencia: “El silogismo es mediación, es el concepto completo en su ser-puesto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 619]. La palabra clave es la mediación y es sobre la esencia en toda idea, así como en toda lucha. De hecho se podría decir que la mediación *es* la lucha de las fuerzas. Por ejemplo, toda la esencia podría resumirse mediante la palabra mediación, o, si en lugar de la esencia, se piensa concretamente en la producción en *El Capital*, entonces, por supuesto, son las relaciones de producción. Esto es lo que hace lo Universal-Particular-Individual al mostrar el movimiento *general* en la *Lógica*, la mediación es la lucha concreta y aparece en los tres libros: en el ser es la medida, que es por supuesto el umbral de la esencia; en la esencia es la realidad, o más específico aun, la causalidad como reciprocidad, que nos trae al umbral del concepto; en el concepto es la acción, la práctica, la cual supera la subjetividad del propósito y *de ese modo* se logra la unidad de la teoría y la práctica.

Segunda sección: La objetividad

Los tres capítulos de esta sección: I. El mecanismo; II. El quimismo; III. Teología, son análisis demoleadores para el materialismo histórico de Bujarin, habiendo sido escritos cien años antes.²³ [Grace Lee] tiene unas excelentes trece páginas, aunque un poquito abstractas, donde analiza el trabajo de Bujarin, a quien ella llamó “el filósofo del universal abstracto”. Esto fue escrito en octubre de 1949 y en algún momento debiera ser estudiado, pues como era frecuente con [C. L. R. James] se perdía en la lucha.²⁴

Para nosotros lo más importante es la profunda comprensión de Lenin en 1914, a diferencia del período cuando le diera luz verde al materialismo vulgar en su *Materialismo e empiriocriticismo*, del hecho de que lo mecánico, lo químico e incluso lo teológico, es decir, lo subjetivo determinado, no son sustitutos para el sujeto que se autodesarrolla. Aquí Lenin se da cuenta de que Hegel sienta las ba-

ses del materialismo histórico, citando la expresión de Hegel: “En sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a esta para sus fines. Pero el fin, no solo queda fuera del proceso mecánico, sino que se conserva en él y es su determinación. El fin, como concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso de este, que es actividad que se determina a sí misma, llega a coincidir solo consigo mismo en el mecanismo...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 658].

Más adelante Lenin defiende a Hegel por su presumible tendencia a “subsumir” la actividad intencionada del hombre bajo las categorías de la lógica, ya que según dice Lenin: “Esto tiene un contenido muy profundo, puramente materialista. Hay que invertirlo: La actividad práctica del hombre tenía que llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras lógicas miles de millones de veces, antes de que estas figuras pudieran obtener la significación de axiomas” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 170].

Es presumible que Hegel critica aquí lo que nosotros mucho después en la historia vamos a conocer como: el plan. La planificación intelectual o lo que Hegel llamará “la autodeterminación externamente empleada”,²⁵ no sustituye realmente el sujeto auto-desarrollado, ni incluso como idealistamente fue expresado por Hegel en la idea absoluta.

Tercera sección: La idea

Lenin señala que la parte introductoria a esta sección, está muy próxima a ser la mejor descripción de la dialéctica. Es en esta sección en la que analizaremos el primer capítulo sobre la vida, el segundo capítulo sobre la idea del conocer, que no solo tiene que ver con el conocimiento analítico y sintético, sino que se va a ocupar de la cuestión de la práctica, la voluntad, la idea de la verdad y la idea de Dios; y finalmente, el tercer capítulo sobre la idea absoluta. Esta es la sección sobre la que Lenin va a escribir, a pesar de que no va a desarrollar lo referido, que “la conciencia del hombre no solo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 191]. También hará énfasis una y otra vez en la *totalidad*, la interdependencia de los conceptos, de *todos* los conceptos, las *relaciones*, las transiciones, la unidad de los contrarios y diversos modos de definir la dialéc-

tica, desde la simple expresión de que es la transformación de la unidad en su contrario, hasta una definición triádica más elaborada de la dialéctica que incluye la determinación, la contradicción y la unidad, y finalmente, la definición de la dialéctica a partir de dieciséis elementos que pasa por la objetividad, el desarrollo, la lucha y finalmente la negación de la negación. Lenin también realizará gran número de “traducciones” de las palabras idea y absoluto, las cuales en algunos casos él utiliza con un sentido no muy diferente de lo objetivo y en otros como la unidad de lo objetivo y lo subjetivo. Obviamente, Lenin impresiona en gran medida por el hecho de que la práctica ocupe un lugar tan destacado en Hegel, pero cree, a pesar de todo, que esta práctica está limitada a la teoría del conocimiento. Yo no lo creo así. (Ver mis cartas originales sobre la idea absoluta, del 12 y el 20 de mayo de 1953).²⁶

Volvamos sobre nuestros propios pasos, hasta el comienzo de toda la sección sobre la idea. Hegel se opone a la expresión “*simples ideas*”: Si los pensamientos son solo algo subjetivo y accidental, entonces no tienen ningún otro valor... Si por el contrario la idea no tiene que poseer el valor de verdad, por ser trascendente, con respecto a los fenómenos, ya que en el mundo sensible no se le puede atribuir ningún objeto congruo, entonces es un malentendido muy singular este, por cuanto se le resta valor objetivo a la idea, precisamente por carecer de lo que constituye el fenómeno, que es el ser carente de verdad, propio del mundo objetivo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 666]. Hegel elogia a Kant por haber rechazado esta “referencia vulgar” a la experiencia y haber reconocido la validez objetiva de la idea –solo para nunca hacer que se encuentren la idea y la realidad. Hegel rompe con las determinaciones de la idea, como universales primero; segundo, como una relación de la subjetividad a la objetividad que es un impulso a trascender la separación y finalmente, la identidad propia de la identidad y el proceso de forma que “en la idea el concepto alcanza la libertad” [“la idea a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella...”] [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 669].

En esa misma página, Hegel dice, por cierto en términos muy materialistas, que “la idea tenga su realidad en una materialización” y va a llevar la idea por medio de la vida, hasta lo que él denomina la idea de lo verdadero y del bien como conocer y voluntad.

Hegel, en la idea del conocer nos dice que su *Fenomenología del espíritu* es una ciencia que se encuentra entre la naturaleza y el espíritu, lo que hasta cierto punto parece contradictorio ya que ha servido como “introducción” a su *Lógica*, y más adelante resumirá esto cuando llegue a la *Filosofía del espíritu*.

Hegel arremete con mucha más agudeza contra Jacobi que contra Kant, a pesar de que le reconoce a Jacobi haber mostrado que el método kantiano de la demostración “está encerrado absolutamente en el círculo de la rígida necesidad de lo finito y que la libertad, es decir, el concepto y, con este todo lo existente de verdad, queda allende aquel método e inalcanzable por él”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 717].

Pero Hegel se interesa cada vez menos por otros filósofos, mientras más se acerca a la cuestión de la libertad, la liberación y la unidad de la teoría y la práctica: “...en este resultado se ha restablecido el conocer y se ha reunido con la idea práctica; la realidad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; pero no, como en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es *la idea absoluta*.” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 723].

Esto se debe a que al llegar al capítulo final de la idea absoluta, él ha terminado con todo aquello que nosotros podemos describir políticamente como “tomar el poder”, es decir, el capitalismo desarrollará toda la tecnología de modo tan perfecto para nosotros que el proletariado lo que tendrá que hacer es “tomar el poder”. Del mismo modo que rechazamos el concepto en lo político, Hegel lo rechaza en lo filosófico y es que ahora él ha asimilado tanto todos los otros sistemas que, en lugar de tomar el poder, está volviendo primero a la **TOTALIDAD COMO NUEVO COMIENZO**.

Esto es lo que yo creo: Tomemos a un filósofo como Espinoza. A pesar de su profunda comprensión dialéctica de que “cada determinación es una negación”, él ve a Dios asumiendo el control. Hegel rechaza este concepto de lo absoluto, de la sustancia absoluta, así como rechaza el yo absoluto de Fichte y Schelling y a la buena voluntad general de Kant. Notemos cómo en cualquier sección de la *Lógica* que se tome, cada vez [que] Hegel alcanza un absoluto para esa fase, lo echa a un lado para empezar de nuevo. De este modo,

cuando llega al concepto, se encarga de este como un nuevo comienzo *después* de haber rechazado la sustancia absoluta, e incluso su concepto posee la dialéctica del desarrollo posterior, de hecho lo universal-particular-individual es la mediación absoluta o el desarrollo de la *Lógica*. Si por ejemplo, nos detenemos en la idea absoluta en la expresión: “la idea existe solo en esta, su propia determinación de entenderse” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726], podemos ver que toda la lógica (tanto la lógica como la *Lógica*) es una lógica de propia determinación y nunca es más así que en el *propio punto* cuando se ha alcanzado un absoluto —digamos, con la creciente internacionalización del capital. Entonces no vamos a reemplazarlo [asumir el control], sino a romperlo para el nuevo comienzo de la determinación propia de las naciones; o cuando el estado haya alcanzado un alto nivel de centralización, ciertamente no se va a tomar el estado, sino a destruirlo.

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. Si en este momento no se inhiben las ideas, entonces quedaremos sorprendidos por lo muy cercano a la realidad —la realidad del presente que abarca los elementos del futuro— que se encuentra realmente la idea.

En mi opinión, esta es la razón por la que Hegel insiste tanto en el método. No es porque este sea todo lo que obtenemos de él: el método, sino porque el fin y los medios son absolutamente inseparables. De este modo, en la página 727 Hegel dice: “Por eso 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”. No es cierto, por ejemplo, como dijera Lenin que Hegel concluyó este capítulo en este punto [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 727] donde el concepto y la realidad se unen como naturaleza, a la cual Lenin le diera el significado de práctica. En este párrafo conclusivo Hegel pasa a mostrar el vínculo de la naturaleza con el espíritu y por supuesto, sabemos que esos dos traspasos fueron ellos mismos dos libros completos.²⁷ O según Hegel lo plantea: “El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente:

que la idea se liberta a sí misma, segura en sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también la forma de su determinación es libre en absoluto —es exterioridad del espacio y del tiempo existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741].

Marcuse piensa que esta es la frase sobre la idea que se libera a sí misma como naturaleza, “esta frase que pone el traspaso hacia delante como un proceso en sí en la realidad, la que ofrece grandes dificultades para la comprensión del sistema hegeliano”.²⁸ Sin embargo, él mismo no intenta superar esas dificultades. Por el contrario, las echa a un lado y acepta la idea de que esto es una ontología cerrada y que lo mejor que podemos hacer es tomar este método y utilizarlo como una teoría crítica.

Una cosa está clara para mí y es que cuando Hegel escribió que “solo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734], la subjetividad ciertamente no iba a ser aquella del filósofo, a pesar de todas las esperanzas de Hegel de que así fuera, sino la de un nuevo, más abajo y más profundo estrato del “espíritu mundial”, o para ser más específicos, el proletariado y todos los luchadores por la libertad de la atrasada África, quienes *desean* tanto la libertad que la hacen volverse cierta. Sin embargo, respecto a lo que sucede después [de la revolución], esa verdad debe surgir no solo del movimiento desde la práctica, sino también desde *la teoría*. 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.

Notas

- ¹ Esta versión en tres tomos de la filosofía de Hegel, la cual abarca la *Lógica menor*, la *Filosofía de la naturaleza* y la filosofía del espíritu, fue publicada por primera vez en 1817 y luego vuelta a publicar con cambios en 1827 y 1830.
- ² En 1787 Kant publicó la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*.
- ³ Esto se refiere a la decisión de Marx, tomada a mediados de la década de 1860 donde sitúa su polémica con varios teóricos, más bien al final de *El Capital*, antes

que al comienzo, como lo pensó al inicio. Estas polémicas, que Marx consignara al libro 4 de *El Capital*, fueron publicadas después de su muerte como *Teoría de la plusvalía*. Para ver el análisis llevado por Dunayevskaya sobre esto, vea *Marxismo y libertad*, páginas 109-121.

- ⁴ En alemán los términos pares idealismo e idealidad [lo ideal] son usados con mayor frecuencia que en inglés, en sentido paralelo a realismo y realidad.
- ⁵ La “mala” o “falsa” infinitud se refiere a la condición en la cual la cosa finita, al alcanzar la infinitud, deviene otra cosa finita, *ad infinitum*, sin lograr incluso la real universalidad. En esta sección Hegel escribe: “La falsa infinitud es en sí igual que el perenne deber ser; es la negación de la finitud y es verdadera, pero no puede ciertamente liberar a sí misma de allí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. pp. 120-121]
- ⁶ Sustancia irreducible, fundamental del universo según Leibniz, de la cual, la mónada principal es Dios. En sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía*, tomo 3, Hegel ataca este “sistema artificial” en el que no hay una conexión interna entre las mónadas y Dios “debe luego mediar entre los individuos y determinar la armonía en los cambios de mónadas individuales” (p. 198).
- ⁷ Los eleatas fueron una escuela fundada por Parménides quien sostuvo una doctrina del monismo en la cual la realidad es una, estática, indiferenciada y constante.
- ⁸ Los principales atomistas griegos antiguos fueron Demócrito y Epicuro, quienes sostuvieron que la realidad está compuesta de partículas indeterminadas llamadas átomos, las cuales adquieren determinabilidad tales como color y forma solamente por medio de sus interacciones con los órganos de los sentidos humanos.
- ⁹ Esto se refiere a la carta inédita de Lee a C. L. R. James del 30 de mayo de 1949 conservada por el *Raya Dunayevskaya Memorial Fund* en la cual ella escribió: “La clave para toda la lógica es que: 1) se debe alcanzar el ser-para-sí, es decir, la negación del otro y la barrera de forma tal que se regrese sobre sí mismo y con todo, 2) que esto planteado de modo abstracto, como un disparo de escopeta, redundaba en la relación más abstracta entre las personas. A partir de la abstracción de la relación de unos con otros (la repulsión) deviene la necesidad de considerarlo en su conjunto, de modo abstracto (atracción). ‘La repulsión proporciona el material para la atracción’. Esto es un ataque tan profundo sobre toda la concepción del contrato social y la sociedad civil como se podría planear. Este fue el tema del primer ensayo de importancia de Marx —el ensayo sobre Demócrito y Epicuro. Igualmente, este fue el tema en el ensayo sobre la cuestión judía. Lenin no lo comprendió... No había nada en Rusia que planteara de modo tan concreto para Lenin que la producción burguesa estaba basada sobre esta relación abstracta entre las personas, en la actividad económica, es decir trabajo abstracto”. Lee también analizó la sección “El ser-para-sí” en una carta dirigida a James el 16 de agosto de 1949. Esta puede ser vista en la *Colección Raya Dunayevskaya*, 1692-95.
- ¹⁰ Para Hegel la magnitud continua es una cantidad que “se continúa a sí mismo sin negación, como una conexión igual en sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 176]. La magnitud discontinua (discreta) es una cantidad que es incontinua o interrumpida, se fragmenta en “una multitud de unos”. La unidad de ambos constituye el concepto de la cantidad.

- ¹¹ Para Hegel, el cuanto es una cantidad determinada o específica con determinaciones tales como unidad, continuidad y límite. “El cuanto —que es ante todo cantidad con una determinación o un término en general— en su completa determinación es el número” dice Hegel en este capítulo de la *Ciencia de la lógica* [*Ciencia de la lógica*, t. 1. p. 179]. El análisis de Hegel sobre la cantidad y el cuanto, así como sobre la medida se da en unas 200 páginas.
- ¹² “Machista” se refiere a los seguidores de Ernest Mach (1838-1916), un físico y filósofo austriaco que sostenía que todo el conocimiento es una organización conceptual de los datos obtenidos de la experiencia sensorial. El rechazo de Mach a conceptos tales como el tiempo y el espacio absolutos ayudó a preparar el camino de la teoría de la relatividad de Einstein. Lenin discrepó de modo tajante con Mach en su *Materialismo y empiriocriticismismo* (1908).
- ¹³ Aquí Lenin pone la palabra alemana “*regsam*” que significa activo, entre paréntesis pero ello no indica un significado independiente.
- ¹⁴ No hemos sido capaces de localizar esta carta del 22 de marzo de 1950, pero algunos fragmentos de ella aparecen en notas preparadas más tarde por Dunayevskaya. Las notas se pueden encontrar en el Suplemento a la *Colección Raya Dunayevskaya*, 14670-72. Ver también la carta de Lee a James del 4 de septiembre de 1949, la cual se ocupa también del fundamento, localizada en la *Colección Raya Dunayevskaya*, 1707-1710.
- ¹⁵ Hegel en el mismo párrafo dice que “la inmediatez del ser es esencialmente solo un momento de la forma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 418].
- ¹⁶ Esto parece no ser una cita directa de Hegel, sino en cambio el uso de las comillas para dar el sentido de “como esto fuera”. En el penúltimo párrafo del capítulo sobre el fundamento, Hegel escribe que: “Por la unión con las condiciones el fundamento adquiere la intermediación exterior y el momento del ser” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 420].
- ¹⁷ Una clara referencia a *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre.
- ¹⁸ Compárese el análisis de Dunayevskaya en torno a la forma y la esencia en las “Notas sobre el primer capítulo de *El Capital* de Marx: Su relación con la *Lógica* de Hegel” de 1949, en Dunayevskaya, *La teoría marxista-humanista del capitalismo de estado*, pp. 89-94.
- ¹⁹ Para Hegel, la materia y la sustancia no poseen simplemente varias fuerzas (tales como peso o magnetismo), sino que estas son al mismo tiempo fuerzas. Esto se encuentra en consonancia con su visión general de que no podemos aprehender adecuadamente el mundo solamente como sustancia, sino que finalmente debemos verlo como sujeto. La fuerza no es aun sujeto, sino que lleva movimiento y cambio antes que una simple sustancialidad inerte. En este pasaje, Hegel dice también que el todo y las partes son cada uno de ellos “postulados... se superan ellas mismas y traspasan en su otro” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 457]. En este sentido, no son solamente sustancias sino fuerzas.
- ²⁰ Hegel escribe en su nota sobre la “Identidad inmediata de lo intrínseco y lo extrínseco” que estos no están tan separados como se creería en el sentido común, que de hecho “cada inmediatez no es solamente su otro sino también la totalidad del todo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 457].

- ²¹ Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Oxford University Press, 1941) [Hay traducciones al español de *Razón y revolución*]. Marcuse añade en esta misma parte que: “Y la realidad que es real es aquella donde la discrepancia entre lo posible y lo real ha sido superado” (p. 153).
- ²² Aunque la doctrina del concepto o la lógica subjetiva es según dice Hegel: “la tercera parte del conjunto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 509] fue publicada originalmente como el segundo tomo de la *Ciencia de la lógica* en 1816. La primera y segunda parte, la doctrina del ser y la doctrina de la esencia fueron publicados cuatro años antes en el primer tomo bajo el título “La lógica objetiva”.
- ²³ Bujarin, N. *El materialismo histórico: Un sistema de sociología* (New York: International Publishers, 1925). [Hay diversas traducciones de esta obra al español]. Este trabajo fue atacado por Antonio Gramsci por sus “aristotelismos positivistas”. Ver: Gramsci, A. *Catas desde la cárcel*. (New York: International Publishers, 1971), p. 437 [de la edición en inglés].
- ²⁴ No hemos sido capaces de localizar esta carta de trece páginas, del 21 de octubre de 1949, sin embargo, Dunayevskaya realizó unos extensos extractos de esta en notas que se pueden hallar en los *Suplementos a la Colección Raya Dunayevskaya*, 14673-80. Ver también la carta de Lee a C.L.R. James del 5 de julio de 1949 en la cual le escribe que “las ideas de Bujarin y el contemporáneo estado de partido único son los universales abstractos”. Esta carta está incluida en la colección *The Raya Dunayevskaya Collection*, 1663.
- ²⁵ Todo parece indicar que Dunayevskaya redujo la frase “la autodeterminación se refiere a ello solamente en lo exterior”. Esto se refiere a los “fines relativos” que en lo esencial “son solamente medios”
- ²⁶ Estas cartas están incluidas en este libro, en su primera parte.
- ²⁷ Estos son *Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu* de Hegel.
- ²⁸ Marcuse. *Reason and Revolution*, p. 166. [Citado por la edición en inglés].

Capítulo cinco

Notas sobre la *Lógica menor*, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

Estas notas sobre la Lógica menor de Hegel –la primera parte de su Enciclopedia de las ciencias filosóficas– fueron escritas el 15 de febrero de 1961, y comentan todas las secciones de esta obra. Los apuntes de Dunayevskaya contienen un comentario minucioso y detallado sobre las tres posiciones del pensamiento respecto a la objetividad, una sección de la Lógica menor que no aparece en la Ciencia de la lógica y que constituye un tema sobre Hegel ignorado por muchos escritores. Aquí Hegel no solo critica el kantismo y el empirismo, sino también el romanticismo y el intuicionismo. El texto de la Lógica menor, utilizado por Dunayevskaya es La lógica de Hegel (The Logic of Hegel), traducida por William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1894), la cual difiere en varios aspectos de ediciones posteriores de la traducción de Wallace. Las referencias entre paréntesis se co-*

* En esta edición se utiliza la traducción al español de la *Enciclopedia*, realizada directa del alemán por Eduardo Ovejero y Maury, e incluye la revisión y cotejos de acuerdo con el original alemán editado por Johannes Hoffmeister en 1949 (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La Habana: Instituto del Libro, 1968; México: Editorial Porrúa 1977). Entre las traducciones de la obra de Hegel al español y al inglés, y sus diversas ediciones, hay diferencias. Así sucede también con la *Fenomenología*, y la *Ciencia de la lógica*, tenidas en cuenta en esta traducción, las cuales en ocasiones para aclarar el sentido de lo que destaca Raya, ponemos entre corchetes, aun utilizando la frase traducida al español. [N. del T.]

rresponden con los números de los párrafos que se encuentran en todas las ediciones del texto de Hegel. El original se puede encontrar en The Raya Dunayevskaya Collection, 2806.

Este libro es conocido como la *Lógica menor* y en tanto es el propio resumen de Hegel de la *Ciencia de la lógica* y mucho más fácil para leer que el último, será entonces muy breve al resumir sus contenidos, centrándome casi exclusivamente en las secciones que no son repeticiones de aquello que se encuentra en la *Lógica mayor* y que entonces son nuevas.

La primera cosa nueva es tanto el estilo sencillo como el tema desarrollado en la introducción. La simplicidad del estilo es desde luego engañosa, ya que contiene una teoría tan profunda como la que expresa el estilo más complicado y puede llevar al lector a pensar que entiende algo incluso aunque no comprende todas sus implicaciones. Por ejemplo, el § 2 define a la filosofía como “*la consideración reflexiva de los objetos... un modo por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos*”. Pero si entonces el lector pensara que la filosofía es nada más que sentido común, estaría siendo víctima del estilo simple. En realidad esta introducción tan sencilla compuesta por dieciocho párrafos, es fundamental para seguir el desarrollo de la filosofía a partir de su primer contacto con la religión, la revolución kantiana, hasta la dialéctica hegeliana, y aun más, toda la relación del pensamiento con el mundo objetivo. De este modo, observemos la inapreciable formulación sobre “la tendencia separatista” a divorciar la idea de la realidad: “Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo él henchido de su deber ser, que también predica en el campo de la política, como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber cómo debiera ser, y no es”. (§ 6) [“Esta separación de la idea y la realidad es un instrumento favorito del pensamiento analítico en particular. Sin embargo, de una forma extraña, en contraposición a esta tendencia separatista, sus propios ensueños, verdades a media como lo que son, aparecen como algo verdadero y real para este pensa-

miento; se enorgullece en el imperativo del ‘deber ser’ y con especial placer lo predica en el campo de la política. Como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber como debiera ser y no es”]*

Este mismo párrafo expresa la más profunda relación entre el materialismo y el idealismo. Si se recuerda el capítulo en *Marxismo y libertad* acerca de la ruptura en el pensamiento de Lenin, veremos que todo gira en torno a una nueva relación entre lo ideal y lo material y viceversa;¹ entonces esta simple frase provocará una gran conmoción si se tiene en cuenta que es un idealista quien la dice: “...la idea que no es tan impotente que se limite a deber solo y no a ser luego efectivamente”. [“la idea no es tan débil como para tener simplemente un derecho o una obligación de existir sin existir realmente”].

Luego, la realidad es el punto de partida de Hegel para el pensamiento, así como para el mundo y sus instituciones. En lo que atañe a Hegel, toda su actitud hacia el pensamiento es la misma que para la experiencia, pues en la experiencia—dice Hegel—, “...contiene la afirmación infinitamente importante de que el hombre, para aceptar y tener por verdadero un contenido, debe encontrarlo dentro de sí mismo” (§ 7) [“...yace la verdad infinitamente importante de que para aceptar y tener por verdadero un contenido debemos estar en contacto con él”]. Todo consiste en que la filosofía nació de las ciencias empíricas, y de hecho, las propias ciencias empíricas no podrían haber continuado si las leyes, las proposiciones generales, la teoría, no hubiesen resultado de ellas mismas y a su vez empujado los hechos empíricos más allá, hacia delante.

Se sorprenderá el lector al encontrar que en realidad “me he robado” de Hegel esa afirmación de *Marxismo y libertad*, que ha creado tanta disputa entre los intelectuales, aquella de que no hay nada en el pensamiento—ni siquiera en el pensamiento de un genio—que no haya estado previamente en la actividad del hombre común.² La manera en que Hegel expresó esta idea, es que si bien es verdad

* Por no estar traducidas al español todas las referencias de la autora, o por no coincidir exactamente la traducción al inglés con la traducción existente al español, se hace traducción directa del inglés y se encierra entre corchetes, para destacar el énfasis y la fuerza de las referencias de Dunayevskaya al texto de Hegel en su traducción del alemán al inglés. [N. del T.].

que “nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia”, lo contrario es igualmente cierto (§ 8).

Luego, la razón por la cual él opone la filosofía al empirismo, no se debe a que podamos prescindir de lo empírico, sino [porque], en sí, mismas, estas ciencias carecen de: 1) un universal, son indeterminadas y por tanto, son extrínsecas (§ 9) en relación con lo particular y: “lo uno queda exterior y accidental a lo otro, como igualmente los hechos particulares conexos, tomados en sí mismos, son recíprocamente extrínsecos y accidentales”. Y, 2) estos comienzos no se deducen, es decir, se comienza en alguna parte sin la *necesidad* de que hacerlo así sea aparente. Por supuesto –dice Hegel– “...querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el prudente propósito de aquel cierto escolástico,³ de empezar a nadar antes de arriesgarse en el agua” (§ 10). Pero, para cualquier movimiento hacia delante se debe ir de lo empírico a lo crítico, y de ahí a la filosofía especulativa.

Pero Hegel no es solamente empirista e historicista (“La filosofía que es última en el tiempo es a la vez resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas”) (§ 13). Sin embargo, Hegel insiste que no se puede hablar de la Verdad (con V mayúscula) en general: “lo verdadero como concreto, es solo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unidad; esto es, como totalidad” (§ 14) [“porque la verdad es concreta; es decir, mientras da un vínculo de principio y unidad, también posee una variedad interna de desarrollos”]. De hecho, Hegel nunca se cansa de decir que las verdades de la filosofía *no tienen valor* “aparte de su interdependencia y unión orgánica, y por consiguiente deben ser tratadas como hipótesis sin basamento o convicciones particulares”.

Segundo capítulo – Preliminares

Obsérvese que esto es algo a lo que Hegel se hubiese opuesto. Si alguien le hubiese pedido que planteara de un modo preliminar cual era su idea del concepto en el momento en que escribió la *Ciencia de la lógica* le habría dicho que esperara a llegar al final. De hecho, Marx dijo lo mismo en *El Capital* cuando insistió que se debe co-

menzar con la mercancía concreta antes de meterse en las leyes generales absolutas.⁴ Sin embargo, en esta *Enciclopedia*, Hegel si le ofrece al lector una vista previa de lo que viene a continuación. Algunas ideas están en forma de comentarios improvisados que hacía mientras ofrecía conferencias (todos los párrafos que se encuentran en una letra más pequeña que el texto normal, fueron *expuestos* por Hegel y apuntados por sus “pupilos”).* Él muestra la relación que existe entre el pensamiento y la realidad, no solo de modo general, sino en lo específico, de forma que uno puede comprender cómo los filósofos griegos se convirtieron en los antagonistas de la vieja religión: “Los filósofos fueron en consecuencia desterrados o ejecutados por considerarlos revolucionarios que habían subvertido la religión y el estado, dos cosas que eran inseparables. En resumen, el pensamiento se convirtió en un poder en el mundo real”. (§ 19) La referencia, por supuesto, es a la ejecución de Sócrates.

Curiosamente, Hegel no solamente se basa en la historia, sino incluso en la simple energía que se adentra en el pensamiento: “Ni tampoco deja de tener importancia estudiar el pensamiento incluso como una energía subjetiva” (§ 20). Luego describe el desarrollo del pensamiento desde Aristóteles hasta Kant donde por supuesto el lugar más alto es ocupado por Aristóteles: “Cuando Aristóteles convoca el espíritu a elevarse a la dignidad de esa acción, la dignidad que él busca se obtiene dejando atrás todas nuestras opiniones personales y prejuicios, y acatando el imperio de los hechos” (§ 23).

Tenemos una buena relación de la libertad con el pensamiento y la *Lógica* en general en sus diversas partes [cuando Hegel dice]: “Para la libertad es necesario sentir que no hay presencia de algo más que no seamos nosotros” (§ 24). Aquí relaciona como un silogismo a la *Lógica* con la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*: “La forma silogística es una forma universal de todas las cosas. Todo lo que existe es un particular, una estrecha combinación de lo universal y lo singular”.⁵ “Si por ejemplo tomamos el silogismo (no como se entendía en la antigua lógica formal, sino en su

* Estos comentarios en letra más pequeña a los cuales hace referencia Dunayevskaya no se encuentran siempre, o completos, en la traducción al español. Las traducciones son nuestras [N. del T.].

valor real), notaremos que le da expresión a la ley de que cada cosa particular es el término medio que fusiona los extremos de lo universal y lo singular”.

Aunque la *Lógica* es lo que él denominó “el espíritu completamente animado de todas las ciencias”, no son las categorías individuales de lo que se ocupa en este momento, sino del absoluto: “El absoluto es más bien el presente-constante, este presente que, en tanto que podamos pensar, debemos, aunque no tengamos conciencia expresa de ello, llevar siempre con nosotros y siempre usarlo. El lenguaje es el principal depositario de estos tipos de pensamientos” (§ 24). No va a permitir que la filosofía sea intimidada por la religión a pesar de ser él mismo un hombre muy religioso, insistiendo una y otra vez en “que el espíritu no es mero instinto; por el contrario, este esencialmente implica la tendencia al razonamiento”. Hegel ofrece una explicación muy importante sobre el pecado original del hombre y el hecho de que desde su expulsión del paraíso, ha tenido que trabajar con el sudor de su frente: “El estremecedor trabajo, aunque este sea el resultado de la desunión, es también una victoria sobre esta”. (Observe como el resto del párrafo suena muy parecido a Marx). “Las bestias no tienen nada más que hacer que recoger los materiales necesarios para satisfacer lo que ellas desean, el hombre por lo contrario, satisface sus necesidades solo mediante la transformación y la creación de los medios necesarios. De este modo incluso en estas cosas externas el hombre está tratando consigo mismo”.⁶

El último párrafo de este capítulo (§ 25) trata del pensamiento objetivo y plantea que para realmente tratarlo, se requiere de un capítulo completo, y, de hecho los siguientes tres capítulos se dedican a las tres actitudes hacia la objetividad.

Capítulo tres – Primera posición del pensamiento respecto a la objetividad

En este breve capítulo de doce páginas se trata todo el pensamiento prekantiano, desde la creencia y el entendimiento abstracto hasta el escolasticismo, el dogmatismo y la metafísica. Es asombroso cuan sencillo parece cuando se considera amplitud de los temas tratados.

Además, esto es algo que no se hizo en la *Ciencia de la lógica* o *Lógica* mayor. Todas las actitudes hacia la objetividad son aquellas cosas que aparecen solo en la *Lógica* menor.

Capítulo cuatro – Segunda posición del pensamiento respecto a la objetividad

En este capítulo se trata tanto a la escuela empírica como a la filosofía crítica.⁷ Hegel señala que no hubiésemos podido pasar de la metafísica a la filosofía real, o de la edad media a la época del capitalismo, sin estudios empíricos, sin librarnos de la servidumbre de la mera fe. Al mismo tiempo, el método de análisis de los empiristas es criticado de un modo devastador. Más adelante afirma que es equivalente a pensar que se puede cortar un brazo del cuerpo y a pesar de ello pensar que se está tratando con un sujeto vivo mientras se analiza ese brazo cortado.⁸ Nos dice: “...por lo tanto el empirismo trabaja sobre la base de un concepto falso, si es que lo supone, al analizar los objetos los deja como estaban: realmente transforma lo concreto en un abstracto... El error consiste en olvidar que esto es solamente la mitad del proceso y que el punto esencial es la reunión de aquello que ha sido dividido” (§ 38). Finalmente en este mismo párrafo, nos dice: “Entonces, mientras esta esfera tan sensible sea y continúe siendo para el empirismo un simple dato, tendremos una doctrina de la servidumbre, porque nos volvemos libres cuando nos enfrentamos no a un mundo absolutamente extraño, sino a un hecho que es nuestro segundo ser”.

Con la filosofía crítica es obvio que hemos llegado a una revolución en el pensamiento y a pesar de ello dejó de ser crítica debido a su divorcio entre el pensamiento y la experiencia: “Esta perspectiva tiene al menos el mérito de ofrecer una expresión correcta sobre la naturaleza de toda la conciencia. La tendencia de todo esfuerzo humano es comprender el mundo, apropiarse de él y someterlo para sí mismo, y con este fin, la realidad positiva del mundo debe estar como destrozada y aplastada, en otras palabras, idealizada” (§ 42).

Hegel además acusa a Kant de haber degradado la razón “a cosas finitas y condicionadas, al identificarla como meros pasos más

allá del alcance finito y condicionado del entendimiento. El infinito real, muy lejos de ser una simple trascendencia de lo finito, siempre involucra a la absorción de lo finito en su propia naturaleza completa. ...El idealismo absoluto, sin embargo, aunque se encuentra muy por delante del espíritu vulgarmente realista, no está en lo absoluto limitado a la filosofía” (§ 45).

Por lo tanto, Hegel considera al sistema kantiano como “dualista” de modo tal que “el defecto fundamental se hace evidente por la inconsecuencia en que se cae al querer unificar lo que un momento antes se había declarado independiente, y por consiguiente, no unificable” (§ 60). Y con todo, su criticismo mayor [del sistema] de Kant se basa en que este falla al unificar, es decir, su forma de unificación era netamente externa y no surge de la unidad inherente: “Ahora, las categorías no son finitas porque son objetivas: ellas son finitas por su naturaleza propia...” Notemos como Hegel al final, lo mismo separa que une a Kant y a Fichte:

Después de todo, fue solo formalmente que el sistema kantiano estableció el principio de que el pensamiento actuaba espontáneamente en la formación de su constitución. Kant nunca se adentró en detalles sobre la manera y el grado de la autodeterminación del pensamiento. Fue Fichte quien por vez primera se dio cuenta de la omisión y quien, después de haber llamado la atención sobre la necesidad de una deducción para las categorías, realmente intentó ofrecer algo por el estilo. Con Fichte, el “yo” es el punto de partida en el desarrollo filosófico... Mientras tanto, la naturaleza del impulso sigue siendo un extraño más allá de nuestro palidecer... Aquello que Kant denomina la cosa en sí, Fichte lo llama el impulso desde fuera (§ 60).

Capítulo cinco – la tercera posición del pensamiento respecto a la objetividad

Para mí, este capítulo sobre lo que Hegel llama, “conocimiento inmediato o intuitivo” y que está casi por completo dedicado a Jacobi, es el más importante, es en esencia totalmente nuevo, y se distingue por el modo cómo Hegel trata a otras escuelas de pensamiento en su *Lógica* mayor. La novedad no viene del hecho de que no critique tan devastadoramente a Jacobi (así como a Fichte y Schelling), como lo

hiciera en la *Lógica* mayor, sino en el sentido que creó una categoría de ello al dedicarle un capítulo y hacer que este capítulo tuviera lugar, cuando para el pensamiento ordinario parecería que de Kant, él debía pasar a su propia filosofía dialéctica. Hegel nos dice que no necesariamente se va *directamente* a un estadio superior, sino que podemos enfrentar de repente un retroceso a un estadio previo de la filosofía, el cual, debido a eso es completamente “reaccionario” (la expresión “reaccionario” es suya).⁹

La primera crítica de la filosofía de Jacobi está en el análisis de que incluso la fe debe ser *probada*, de lo contrario no habría modo de distinguir en cualquier palabrería si esta es algo tan grandioso como el Cristianismo o tan atrasada como la adoración a un toro. No hay palabras que sustituyan las de Hegel cuando decía:

La expresión fe, sin embargo, lleva consigo la particular ventaja de recordar la fe religiosa cristiana; parece implicarla o identificarse fácilmente con ella; así que este filosofar creyente reviste un aspecto esencialmente piadoso y de piedad cristiana, y con tal aspecto adquiere tanto mejor libertad de hacer, con pretensión y autoridad, las aserciones que más le plazcan. Pero es preciso no dejarse engañar por las apariencias respecto de lo que puede introducirse subrepticamente por medio de la mera semejanza de las palabras y establecer con precisión la diferencia. La fe cristiana incluye en sí una autoridad de la iglesia; pero la fe, desde aquel punto de vista filosófico, es solo la autoridad de la propia revelación subjetiva. Además, la fe cristiana tiene un contenido objetivo rico en sí, un sistema doctrinal y cognoscitivo; el contenido de esta fe es, en cambio, tan indeterminado en sí, que admite aquel contenido cristiano; pero puede admitir incluso que el Dalai Lama, el toro, el mono, etc., sean Dios, y por sí, se limita, en general, a la suma esencia. La fe misma en aquel pretendido sistema filosófico, no es otra cosa que la abstracción árida del saber inmediato, una determinación completamente formal, que no hay que confundir con la plenitud espiritual de la fe cristiana, ni por el lado del corazón creyente y del Espíritu Santo que en él mora, ni por el lado de la doctrina tan rica de contenido. (§ 63).

Podrán recordar (aquellos, que estuvieron con nosotros en el momento que nos separamos de Johnson¹⁰) que utilizábamos esta posición como la más completa personificación del Johnsonismo [como se puede observar en] la serie de cartas que él publicó sobre el hecho de que debemos “romper con lo viejo” y mantenernos solo en lo

“nuevo” sin especificar nunca que era lo nuevo y que lo viejo, tanto en un contexto de clase o incluso en un marco histórico inmediato.¹¹ [Esto es lo que] Hegel llamó “exclusión de la mediación” y alcanza su mayor estatura en su crítica a Jacobi cuando dice: “...su particularidad consiste en la afirmación de que el saber inmediato, tomado solo aisladamente, con exclusión de la mediación, tenga por contenido la verdad” (§ 65). Más adelante amplía esta idea (§ 71):

La unilateralidad de este punto de vista trae consigo determinaciones y consecuencias cuyos rasgos principales es preciso poner de relieve, una vez que hemos dilucidado su fundamento. En primer lugar, como se pone por criterio de la verdad, no la naturaleza del contenido, sino el hecho de la conciencia, el fundamento de lo que es dado como verdadero, es el saber subjetivo y la certidumbre de que yo en mi conciencia encuentro un contenido determinado. Lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado por consiguiente a cosa que se encuentra en la conciencia de todos y dado por la naturaleza misma de la conciencia.

Unos pocos párrafos más adelante (§ 76) Hegel utiliza el término “reaccionario” —“la naturaleza reaccionaria de la escuela de Jacobi”.* Su doctrina “...ha vuelto al mismo comienzo que esta metafísica ha tenido en los tiempos modernos como filosofía cartesiana”. Recordemos que Hegel elogia a Descartes como punto de partida de la filosofía e incluso ofrece justificación por cualquier punto de vista metafísico en esta, precisamente por haber abierto nuevos caminos.¹² Pero lo que Hegel no puede perdonar es que en su propio período, después ya de haber llegado a la filosofía kantiana, se deba volver atrás:

El punto de vista moderno, por una parte, no cambia nada en el método iniciado por Descartes del conocimiento científico ordinario, y continúa tratando las ciencias de lo finito y de lo empírico, nacidas de aquel método [plan],¹³ completamente del mismo modo. Por otra parte, aquel punto de vista rechaza el método mencionado y, como no conoce otro, rechaza todos los métodos encaminados a conocer lo que por su contenido es infinito; se abandona, por tanto, al desenfrenado arbitrio de las imaginaciones y aser-

* En la traducción al español de la *Lógica menor*, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, no se traduce el párrafo como fuera hecho en la traducción al inglés. El término reaccionario no se encuentra en la misma. [N. del T.]

ciones, a una presunción de moralidad y soberbia de sentimiento, a un desmesurado opinar y reaccionar, el cual declara del modo más enérgico contra la filosofía y los filosofemas. Pero la filosofía no admite la simple aserción, ni los caprichosos giros del razonamiento (§ 77).

Capítulo seis – Concepto más particular y división de la lógica

Este es el capítulo final, antes de entrar en las tres mayores subdivisiones de la misma *Lógica*. En pocas palabras, le tomaron a Hegel seis capítulos, o más de 130 páginas para introducir la *Lógica* que va a ocupar, en esta forma abreviada un poco menos de 200 páginas. Por otro lado, esta *Lógica* menor será tan fácil de leer, en particular para aquel que haya lidiado con la *Lógica* mayor, que casi se puede pensar que se está leyendo una novela, y en verdad dedicaré muy poco tiempo para resumirla porque creo que ahora el lector se estará preparando para leerla por sí mismo.

Volviendo al concepto más particular, Hegel inmediatamente dice que los tres aspectos de la doctrina lógica: 1) el abstracto racional; 2) el dialéctico o negativo racional; 3) el especulativo o positivo racional; son aplicables de hecho a cualquier realidad lógica, a cada concepto y cualquier verdad.

Hay momentos en que Hegel se torna humorístico sobre la dialéctica en la medida que esta se degrada para servir a los puntos de vista de los polemistas: “Con frecuencia la dialéctica no es otra cosa que un juego subjetivo de ir y venir de raciocinios, donde falta el contenido, y la desnudez, está disfrazada con la sutileza de aquel modo de razonar” (§ 81). Y aun así, es precisamente en este párrafo donde él da la definición más simple y más profunda de qué es la dialéctica: “Dondequiera que haya movimiento, vida, y se desarrolle el mundo real, ahí está la dialéctica”. Una y otra vez Hegel hace hincapié en la necesidad de probar aquello que se afirma, y la esencia de la prueba radica en que algo se ha desarrollado de la necesidad de tal y tal manera, que transita tanto por una histórica como por una relación propia que lo lleva de lo que fuera “en sí”, es decir, lo implícito, a través de lo “para sí mismo”, es decir, un proceso de mediación o desarrollo, o sufrimiento hasta lo que finalmente es “en sí y para sí”, es decir, de modo ex-

plícito. O incluso, para plantearlo de otro modo, desde su posibilidad a la realidad, o de la realización de todo aquello que le es inherente. Finalmente, hay un camino simple: La lógica se subdivide en tres partes: I. La doctrina del ser; II. La doctrina de la esencia; III. La doctrina del concepto y de la idea. Es decir, en la teoría del pensamiento: I. En su inmediatez: el concepto en sí [implícito], tal y como estaba en germen. II. En su reflexión y mediación: el ser para sí y el parecer del concepto. III. En su vuelta a sí mismo y en su ser en sí completamente desarrollado: el concepto en sí y por sí...” Porque en filosofía, probar significa, mostrar cómo el sujeto por y desde sí mismo, se hace a sí mismo lo que es” (§ 83).

Capítulo siete – Primera parte de la lógica **– La doctrina del ser**

No me adentraré en las categorías de cualidad, cantidad y medida, o la cuestión del ser, la nada y el devenir por separado. Más bien, todo lo que haré en este espacio es resaltar ejemplos de la historia de la filosofía de modo que puedan tener una *idea* propia acerca de la especificidad del modo de pensar de Hegel y descubrir que sus abstracciones no son para nada abstracciones. Por ejemplo, dos aspectos de la sección sobre la cualidad hablan por si mismos:

En la historia de la filosofía los diferentes estadios de la idea lógica asumen la forma de sistemas sucesivos, cada cual basado en una definición particular de lo absoluto. Del mismo modo en que observamos la idea lógica, desplegarse en un proceso de lo abstracto a lo concreto así, en la historia de la filosofía, los primeros sistemas son los más abstractos, y por lo tanto, también son los que menos tienen de ella. También la relación de los sistemas anteriores de la filosofía, como los posteriores, se parece mucho a la relación de los estadios iniciales y posteriores de la idea lógica. En otras palabras, lo viejo se conserva en lo nuevo, pero en una posición subordinada y funcional. Este es el sentido verdadero de un muy mal comprendido fenómeno en la historia de la filosofía –la refutación de un sistema por otro, de uno anterior por uno posterior (§ 86). La opinión, con su usual deseo de pensamiento, cree que las cosas específicas son positivas en todo momento, y las mantienen bajo la forma del ser. El mero ser, sin embargo, no es el fin de la cuestión (§ 91).

Recordemos que las secciones en letra más pequeña son aquellas que Hegel cita oralmente y así tenemos una idea de las respuestas dadas a su audiencia cuando, por ejemplo, lo miraban con asombro al él hablarles de algo como “ser en sí”.¹⁴ Leamos entonces lo siguiente:

La filosofía atomística¹⁵ constituye una etapa vital en el crecimiento histórico de la idea. El principio de este sistema puede ser descrito como ser-en-sí en la forma de la multitud. En estos momentos, los estudiantes de la naturaleza que están ansiosos por evadir la metafísica, se acercan favorablemente al atomismo. Pero no es posible evadir la metafísica y dejar de reducir la naturaleza a términos del pensamiento, lanzándonos en las manos del atomismo. El átomo de hecho es el mismo una idea, y en consecuencia, la teoría que afirma que la materia está constituida por átomos es una teoría metafísica. Es cierto que Newton le hizo a la física una advertencia expresa de cuidarse de la metafísica, pero en su honor, digamos que él no hizo caso en lo absoluto a su propia advertencia. Los únicos físicos simples son los animales: solo ellos no piensan, mientras los hombres son seres pensantes y nacidos para ser metafísicos”.

(Lean el resto por sí mismos – el § 98 es muy importante para omitirse.)

Capítulo ocho – Segunda parte de la lógica – La doctrina de la esencia

De nuevo, no voy a adentrarme en categorías como identidad, diferencia, contradicción, etc., todas aquellas que traté cuando resumí la *Lógica* mayor y que el lector, comparativamente, va a encontrar más fácil de leer aquí. Lo que interesa son los así llamados ejemplos, y de vez en cuando las sencillas definiciones como “la finalidad de la filosofía es hacer desvanecer la indiferencia y aprender de la necesidad de las cosas” (§ 119). De este modo volvemos al fundamento histórico que siempre arroja luz adicional sobre la generalización siguiente: “Los sofistas aparecen en el momento en que los griegos habían empezado a estar insatisfechos con la mera autoridad y la tradición en cuestiones de moral y religión y cuando sintieron que necesario era ver que la suma de hechos se debía a la intervención y

actuación del pensamiento... la sofistería no tiene nada que ver con lo que se enseña: lo cual siempre puede ser cierto. La sofistería radica en la circunstancia de enseñarlo sobre fundamentos que están disponibles tanto para el ataque como para la defensa” (§ 121).

Quisiera recomendar el estudio a profundidad de la última parte de la sección llamada “La realidad”. Y no es solo una cuestión de contenido debido a su profunda insistencia en las relaciones de la realidad con el pensamiento y viceversa (“La idea es más bien absolutamente activa, además de ser real”) (§ 142). Es un movimiento de y hacia la libertad dentro de cada ciencia, la filosofía, e incluso dentro de la lucha de clases, aunque Hegel por supuesto, nunca dijera esto. Sin embargo, debemos pasar por la realidad, la necesidad y las contradicciones del mundo real lo cual no se puede resumir de un modo más simple que los veinticuatro párrafos que nos ofrece Hegel (§ 142-159). Ya me han oído citar con frecuencia la sección sobre la necesidad, la cual termina del siguiente modo: “Siempre que el hombre, sea por lo demás conciente de que es libre, la armonía de espíritu y su tranquilidad no se van a ver afectada por sucesos desagradables. Es su punto de vista sobre la necesidad, por lo tanto, el que se haya en la raíz de la satisfacción y descontento del hombre y el que en este sentido determina el propio destino” (§ 147). Entonces, diríjase a estas páginas y estúdielas.

Capítulo nueve – Tercera parte de la lógica – La doctrina del concepto

Esta última parte de la *Lógica* es el marco filosófico que más concuerda con nuestra época. Desde el mismo comienzo, cuando Hegel dice: “El concepto es lo que es libre, es el poder sustancial subsistente por sí”, usted sabe que por un lado, a partir de ahora, está usted por su cuenta y que debe profundizar constantemente su contenido mediante una “traducción” materialista e histórica. Y, por otro lado, que usted no puede hacerlo, a menos que se base en su fundamento sólido: “El concepto es en resumen aquello que contiene todas las categorías anteriores del pensamiento que se le incorporan. Con certeza es una forma, infinita y creativa que incluye y

al mismo tiempo libera de sí misma la plenitud de todo lo que este contiene” (§ 160).

Quisiera que leyera la carta que envié a Olga [Domanski] sobre lo universal, lo particular y lo individual¹⁶ y luego leyera a Hegel sobre esas categorías, así verán cuan poco de su espíritu fui capaz de transmitir y cuan variable son sus propias definiciones. Por ejemplo, él dice: “El individuo es lo mismo que lo real en acto... Lo universal en su verdadero y amplio sentido es una de esas ideas que demandaron miles de años antes de entrar a la conciencia de los hombres” (§ 163). Y medite solamente en esta simple frase “miles de años”.

Las categorías: lo universal, lo particular y lo individual, se describen inicialmente en [la doctrina del] concepto como concepto, luego entran en el juicio, para luego entrar en el silogismo y así hasta el fin, y en cada caso, ellas no son lo mismo y usted puede realmente romperse el cuello si trata de abarcarlas en forma de definición. Ellas simplemente no se pueden encerrar. Hegel mismo tiene algo que decir sobre este encierro del silogismo, que por ejemplo, en la “lógica común” debe concluir la así llamada teoría elemental que es luego seguida por la así llamada doctrina del método y que se supone muestre cómo aplicar lo aprendido por usted en la primera parte: “Se cree que el pensamiento es una mera actividad subjetiva y formal y se considera que el hecho objetivo que enfrenta al pensamiento es constante y auto-subsistente, pero este dualismo es una verdad a medias. ...Sería más veraz decir que esta es la subjetividad misma, que como dialéctica, se abre paso entre sus propias barreras y se desarrolla a sí misma hacia la objetividad por medio del silogismo” (§ 192).

(Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que es la última oración del § 212, la que [C.L.R James] utilizó tan mal para justificar nuestro regreso al trotskismo. Observe como la propia cita habla del error como *una* dinámica necesaria, mientras que James habló de ello como si esta fuera *la* dinámica: “El error u otro ser, cuando este es ennoblecido y asimilado (absorbido) es necesariamente un elemento dinámico de la verdad: porque la verdad solo puede estar allí donde se hace a sí misma, su propio resultado”. (La parte resaltada fue cosa mía para destacar lo que James había dejado fuera.)¹⁷

La última sección sobre la idea absoluta es en extremo reducida y sin dudas no ofrece todo lo que estaba en la *Ciencia de la lógica*,

pero les será útil, si se lee cuidadosamente, para introducirlos a su estudio en la *Lógica* mayor. Voy a citar solamente tres ideas de ella:

La idea absoluta es, en primer lugar, la unidad de la idea teórica y la práctica, y de ese modo al mismo tiempo, la unidad de la vida con la idea del conocimiento... El defecto de la vida radica en su ser solo la idea en sí misma, o por naturaleza: mientras que el conocimiento es un camino igualmente de una sola senda, la mera idea conciente o la idea para sí, la unidad... (§ 236).

Es ciertamente posible, creer en una gran cantidad de declaraciones sin sentido sobre la idea absoluta, pero su contenido real es solamente el sistema total, del cual hasta ahora hemos estado examinando el desarrollo... (§ 237).

Yo amo la frase de que para alcanzar el pensamiento filosófico se debe ser lo suficientemente firme para impedir la importancia incesante de la opinión propia:

El método filosófico es analítico, tanto como sintético... sin embargo, para ese fin, se requiere de un esfuerzo por mantener distancia de la impertinencia siempre continua de nuestras propias fantasías y opiniones (§ 238).

La última oración de todo el libro en la *Lógica* menor es lo que complació a Lenin de modo tal que escribió como si la *Ciencia de la lógica* terminara [allí] al decir que no era significativo “el resto del párrafo”. Es el resto del párrafo en la *Lógica* mayor, el que motiva mis cartas de 1953 sobre la idea absoluta.¹⁸ La oración que le gustaba a Lenin porque le daba una mano al materialismo era: “Hemos comenzado por el ser, el ser abstracto: ahora estamos donde también tenemos la idea como ser: pero esta idea, que tiene el ser es la naturaleza”. Esta es la observación oral que siguió la última oración escrita: “La absoluta libertad de la idea es, sin embargo, que no solo se eleva a la vida ni deja aparecer la vida en sí solo como conocer finito, sino que en que la absoluta verdad de sí misma se resuelve a dejar salir libremente de sí el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y de su ser otro; la idea inmediata, que es su reflejo, como naturaleza”. (§ 244). [“Pero la idea es absolutamente libre; y su libertad significa que no solamente pasa hacia la vida, o como

conocer finito permite a la vida mostrarse en él, sino que en su propia verdad absoluta resuelve dejar que el elemento de su particularidad, o de la primera caracterización y *otredad*, la idea inmediata, como su reflexión, vaya libremente por sí mismo hacia delante a partir de sí mismo como naturaleza”.]

Notas

- ¹ Ver el capítulo 10 de *Marxismo y libertad*: “El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin”.
- ² Esta formulación aparece en *Marxismo y libertad*, en el curso de la discusión acerca del impacto de la Revolución Francesa en el pensamiento de Hegel: “No hay nada en el pensamiento –ni siquiera en el pensamiento de un genio– que no haya estado antes en la actividad del hombre común” (p. 50).
- ³ “Escolástico” era un personaje de ficción creado por el filósofo neo-platónico de Alejandría Hierocles.
- ⁴ En el prólogo a la edición francesa de 1872-1875 de *El Capital*, la última que Marx personalmente preparara para la imprenta, calificó el primer capítulo sobre las mercancías como “más bien arduo”, añadiendo que el “temía” que los lectores pasaran muy rápido a los capítulos finales donde trataba la ley general absoluta de la acumulación originaria del capital [Marx, *El Capital*. Tomo 1, (edición inglesa de Kerr) p. 104].
- ⁵ Justamente previo a esto, Hegel escribe en el mismo párrafo: “si consideramos la lógica como el sistema de los tipos puros de pensamiento, encontramos que las otras ciencias filosóficas, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu toman el lugar, como si lo fuera, de una lógica aplicada, y esa lógica es el alma que anima a los dos”.
- ⁶ Hegel enfatiza que el relato bíblico de la expulsión del jardín del Edén de Adam y Eva termina declarando que los seres humanos han devenido divinos, con el conocimiento del bien y el mal: “En su lado natural el hombre es finito y mortal, pero en el conocimiento es infinito” (§24). En una conferencia de 1970, reeditada en *La emancipación femenina y la dialéctica de la revolución (Women’s Liberation and the Dialectics of Revolution)* (1985), Dunayevskaya escribe que: “Hegel ha llevado el mito de Adam y Eva de la teología del pecado a la esfera del conocimiento” (p. 23).
- ⁷ Kantismo.
- ⁸ Ver §216 de la *Lógica* menor.
- ⁹ Ver §76 de la *Lógica* menor.
- ¹⁰ C. L. R. James.
- ¹¹ Esto se refiere a una serie de cartas escritas por James a sus asociados a inicios de 1955, que llevó al desarrollo de la separación de la tendencia Johnson-Forest.

- ¹² Ver el párrafo §77 de la *Lógica* menor: “La filosofía cartesiana parte de estos supuestos, indemostrados y considerados como indemostrables, procede a conocimiento ulterior e indemostrado, y ha dado, por tanto, origen a la ciencia de los tiempos modernos...”
- ¹³ En una traducción más reciente de la *Enciclopedia* de Geraets *et al.*, “plan” es traducido como método. [Así mismo sucede con la traducción al español].
- ¹⁴ Hegel define “ser en sí” de esta manera: “Decimos que algo es para sí en la medida que este niega su otredad, su relación y comunidad con el otro, rechazando y abstrayéndose de ellos. En esto, el otro existe solamente como lo que ha trascendido o en su momento... la autoconciencia es ser en sí alcanzado y planteado. La relación con el otro, un objeto externo, ha sido suprimida” [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 148].
- ¹⁵ “La filosofía atomística” se refiere a la doctrina en la cual la existencia puede ser explicada en los términos de agregación de átomos, de partículas fijas irreducibles o unidades: Esta alcanzó su expresión clásica en la Grecia antigua en la filosofía de Demócrito. El atomismo con frecuencia ha estado relacionado con el materialismo filosófico.
- ¹⁶ Se refiera a la carta a Olga Domanski, una colega de Dunayevskaya, del 27 de febrero de 1961. Se puede encontrar en los *Suplementos a la Colección Raya Dunayevskaya*, 13842-43.
- ¹⁷ En 1947-1948, James fue de la idea de que “el error es la dinámica de la verdad” para justificar la decisión de la tendencia Johnson-Forest de regresar al partido Socialista de los Trabajadores, a pesar de su política “errónea” que había sido tan combatida por la tendencia. Ver sus *Notas sobre la dialéctica*, pp. 92-93 [de la edición en inglés].
- ¹⁸ Ver la primera y la III parte, donde Dunayevskaya critica la interpretación de Lenin sobre las ideas conclusivas de la *Lógica*

Capítulo seis

Diálogos sobre la dialéctica

En este capítulo se incluyen algunas cartas de los años 1958-1963 que ilustran el trabajo preliminar de Dunayevskaya en relación con el concepto de la dialéctica que va a servir de fundamento a su libro Filosofía y revolución: De Hegel a Sartre y de Marx a Mao (1973).

*La carta del 18 de mayo de 1956 acompañaba el primer borrador del capítulo de Marxismo y libertad que trataba sobre Hegel y la dialéctica y resume algunas de las ideas centrales de ese capítulo sobre Hegel y la Revolución Francesa, al mismo tiempo que contrapone su posición a la de C. L. R. James [Johnson] y Grace Lee Boggs [Kaufman], quienes fueron sus colegas hasta la ruptura de 1955. En el transcurso de la redacción de Marxismo y libertad, Dunayevskaya hizo circular los manuscritos de los capítulos a los comités locales de News and Letters. En la introducción de 1957 a su primera edición, Dunayevskaya se refiere a los debates con “grupos de trabajadores de la industria automovilística, trabajadores del acero y jóvenes estudiantes” a los cuales examinara “cuidadosamente” antes de que “el libro fuese escrito tal y como existe ahora” (Marxismo y libertad, p. 24) (Los originales pueden ser encontrados en los Suplementos a la colección Raya Dunayevskaya. [Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection], 12105).**

* Hay traducción al español de *Marxismo y libertad*, realizada en México por Casa Juan Pablos en 1976 y una reedición revisada y ampliada, publicada en México

Las tres cartas al notable teórico crítico Herbert Marcuse profundizan y defienden la importancia de la idea absoluta de Hegel para la dialéctica marxista, en ocasiones contra las objeciones hechas por Marcuse. Estas cartas pertenecen a la extensa correspondencia con Marcuse durante los años 1954-1979 que se encuentra en la Colección Raya Dunayevskaya (9889-9975).¹

La carta de 1960 a Charles Denby, el editor de News & Letters, fue escrita al mismo tiempo que él se encontraba redactando el folleto La lucha de los obreros contra la automatización [Workers Battle Automation], publicado ese mismo año. La misiva de Dunayevskaya no solo ofrece una lectura del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty sobre la dialéctica, sino el ejemplo más importante de su esfuerzo continuado por llevar a cabo diálogos de filosofía con obreros e intelectuales. Algunos de los resultados de este diálogo pueden ser vistos en los debates filosóficos que se encuentran en los capítulos conclusivos de Corazón indignado: una revista de los obreros negros de Denby [Indignant Heart: A Black Worker's Journal] (1978).

La carta de 1961 enviada al destacado estudioso de China Jonathan Spence, en aquel momento un estudiante de postgrado, da una panorámica del capítulo sobre la idea absoluta de la Ciencia de la lógica de Hegel, el cual es, de una parte, una primera versión del debate realizado en Filosofía y revolución, y de otro, un argumento acerca de la relevancia de la dialéctica hegeliana para las revoluciones afro-asiáticas. En este periodo, también Spence investigó para el capítulo de Dunayevskaya sobre "Los retos de Mao-Tse tung" publicado por primera vez en la edición de 1964 de Marxismo y libertad.

La carta de 1963 al reconocido teórico-crítico y psicólogo Erich Fromm, conecta la crítica a la Ilustración en la sección sobre "El espíritu extrañado de sí" en la Fenomenología del espíritu de Hegel con la crítica a "El fetichismo de la mercancía" en El Capital de Marx. Ello forma parte de la amplia correspondencia de Dunayevskaya con Fromm entre los años 1959-1978,

* por Fontamara en 2007. La paginación que aquí se ofrece de esta obra se corresponde con la edición de 2007. [N. del T.]

mucha de la cual se encuentra en la Colección Raya Dunaevskaya, pp. 9976-10061, mientras el resto se encuentra en los Archivos Erich Fromm en Tübingen, Alemania.

**Carta sobre Marxismo y libertad, de 1776
hasta nuestros días (18 de mayo de 1956)**

Queridos amigos,

Ayer, cuando terminé el capítulo sobre la dialéctica: “La Revolución Francesa y la filosofía alemana”, estaba tan agotada, que no envié una carta adjunta con el mismo. Este resulta el capítulo más complejo de todo el libro. Al mismo tiempo, hay una cosa concreta que quisiera fuera analizada y es esta: Ahora que tengo todo el material frente a mi, tengo la sensación de que después de la convención y el debate, voy a querer reescribir el primer capítulo sobre la revolución industrial y la economía política clásica y este capítulo dos, sobre la Revolución Francesa como un único capítulo y llamarlo bien “Las revoluciones y el pensamiento político y económico” o “La época de las revoluciones: la industrial, social, política e intelectual”. El asunto será abrir el mundo moderno con las revoluciones que en verdad sentaron sus fundamentos y plantearon las interrogantes sobre su desarrollo final, por el cual estamos transitando hoy.

Fue entonces cuando comencé realmente a desarrollar el problema filosófico en blanco y negro, con sus implicaciones estrictamente filosóficas, que hizo posible finalmente hacer más evidente la gran división entre los Johnsonianos² y nosotros en la tendencia del capitalismo de estado. Nosotros políticamente hicimos un trabajo completo, hasta que ahora de pronto nos queda claro que una de las tres actitudes fundamentales, acercamientos esencialmente *falsos* a Hegel, fue precisamente el Johnsonista, el cual está ubicado ahora junto al comunista y el académico como la más pura sofistería, un aspecto más del existencialismo que manipula la dialéctica para establecer cualquier argumento deseado, como un juez de Filadelfia, que defiende los dos lados absolutamente opuestos de un asunto con similar elocuencia. Así [para Grace Lee], Hegel era al mismo tiempo el filósofo de la contrarrevolución y de la revolución permanente,

mientras “el absoluto” debía designar tanto a nosotros como a los existencialistas al incorporar todo de la cultura pasada.³ No es de extrañar que nunca pudiésemos volver al trabajo en *El Capital*, es decir, el marxismo.

Cada generación debe interpretar el marxismo para sí —Marx mismo lo hizo durante las décadas de su desarrollo y del desarrollo del movimiento de la clase obrera de la década del cuarenta pasando por las revoluciones de 1948 [así como] durante los años cincuenta y sesenta [del siglo XIX] cuando una nueva dialéctica surgió de la propia lucha de los obreros en América y en Francia. Cada período, así como cada idea, cada actividad como cada aparición tiene su propia dialéctica y esto no se puede aprender de memoria. Es solo después de haber absorbido el pasado y haber estudiado concretamente el presente que se puede finalmente aportar algo por uno mismo. Cualquiera que haya estado en alguno de los movimientos que se autoproclaman a sí mismos como marxistas han escuchado y repetido de memoria que los tres elementos del marxismo son: la dialéctica hegeliana, la economía política clásica y las doctrinas de la Revolución Francesa. Después de ello han pasado a luchar por 5 ¢ más de salario. En síntesis, esto no significa absolutamente nada para ellos en sus días, porque no se refería a nada que ellos necesitaran revivir del pasado. La verdad es que solamente con el presente libro es que cada período cobra vida en cuanto a su significado, el momento en que ocurrió, lo que significó para Marx y lo que significa revivirlo ahora.

Tomemos la Revolución Francesa. Ella tenía una dialéctica propia en [su] desarrollo, desde la bastilla hasta los *enragés*.⁴ Un buen modo de recordar a los *enragés* es recordar lo que ello significa: Corazones indignados. Ahora el movimiento solía considerar solo a los jacobinos como los “héroes”, y tan reciente como en 1936 [C. L. R. James] hizo de “Los jacobinos negros” [los héroes de la revolución haitiana], mientras hay otras personas que habrían visto entre los trabajadores del campo y no en los cocheros, la mayor contribución.⁵ En cualquier caso, Marx comprendió inmediatamente, al romper con la sociedad burguesa y dedicarse a estudiar la Gran Revolución Francesa, que era en el movimiento de *masas*, en la capa más profunda, en la auto movilización de los pobres urbanos, donde se encontraban

los fundamentos del futuro desarrollo de las luchas proletarias. Este es “un elemento” de la doctrina del marxismo que ahora cobra vida y es el elemento unificador de los otros tres. Este es el porqué, la “historia” de las verdaderas luchas de clase ha aparecido por primera vez con nosotros como si fuera algo completamente nuevo en vez de ser el alma de la teoría marxista sin la cual esta no significa nada.

Entonces, la dialéctica de la Revolución Francesa, en la medida que el gran pensador burgués⁶ fue capaz de observarla, radicaba en un proceso de desarrollo, en una constante superación de las contradicciones. No se alcanza la libertad o el absoluto de un golpe, sino por medio del enfrentamiento con los enemigos y su superación a través de las contradicciones con los propios líderes revolucionarios anteriores como los jacobinos y otros. Luego el MÉTODO de la actividad revolucionaria humana, del desarrollo dialéctico, está en lo que Hegel descubrió —a pesar de que para Hegel la historia mundial era expresión del espíritu universal— mientras todos los demás filósofos, aun percibiendo las contradicciones trataban de reconciliar[las] con “el hombre de buena voluntad”⁷ o la evasión mística de toda realidad y el ir hacia Dios. Al menos el absoluto de Hegel, aunque solo quedaba en el pensamiento, estaba en la tierra y no en el cielo.

Puede que Hegel no reconociera el materialismo, pero es el materialismo, precisamente el materialismo dialéctico el que puede explicarle a él, ya que no hay nada en nuestro pensamiento que no esté justamente subsumido en la actividad del proletariado. Un genio tan grande como Hegel que viviera el período de la Gran Revolución Francesa y Napoleón no podía dejar de captar el impulso, aunque él mismo no considerara a las masas como sujeto vivo que crea su propia libertad y elabora todo aquello solamente para una elite de filósofos. Si se necesitaba a Marx para poner a Hegel sobre sus pies, se necesitaba a Hegel para establecer los requisitos previos del marxismo.

Una última palabra en esta introducción para el capítulo sobre la dialéctica. Este no puede ser separado del absoluto porque es el método del absoluto. Si en el momento actual se piensa que el absoluto es solamente idea [,] si en estos tiempos no se puede interpretar materialistamente ese último capítulo de Hegel, entonces se llega a la libertad del socialismo como una total sorpresa (un trueno bajo un

cielo despejado) como agitación pura y vacía a la manera del PST [SLP]⁸ o los Johnsonistas. Si por el contrario esto se ha podido desarrollar, entonces se ha enfrentado la tarea impuesta por la historia de reinterpretar el marxismo para cada generación. Cuando por primera vez dije que los dos extremos de mi libro serían la idea absoluta y la automatización, la gente pensaba que estaba un poquito fuera de sí. A estas alturas espero que cada cual pueda ver cuan duro es el trabajo que nos espera al haber reconocido lo específico que es nuestro tiempo y nuestra empresa como parte del movimiento de masas que avanza para alcanzar la libertad.

Sinceramente suya,
Raya

**Carta a Herbert Marcuse
(15 de julio de 1958)**

Querido HM:

El carácter absoluto de mi silencio no debe ser interpretado como prueba de que la idea absoluta ha perdido su influencia sobre mi, sino solamente que la práctica de la vida cotidiana de una autora cuya editorial es tan pequeña como para casi unirse con los políticos para silenciar el mundo y de ese modo la sobrecargan también con todo el “trabajo publicitario”. Pero fuera de la aparición en la TV la próxima semana para la Universidad de Detroit, no tengo por lo pronto casi nada que hacer hasta el otoño, cuando debo presentarme en Cooper Union.⁹ En todo caso aprovecho cualquier momento de calma que haya en mis recorridos y conferencias para comenzar de nuevo dónde me quedé, cuando *Marxismo y libertad* terminó nuestra correspondencia.

Voy a empezar por lo que no va a ser discutido, según creo; que es la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso de la historia como lo central del método absoluto de Hegel; expresándolo de otra manera, la concepción de la realidad como totalidad, la unidad de lo interior y lo exterior, la relación entre el todo y las partes lo cual constituye el paso de la existencia a la realidad. Pero el mundo

real, incluso cuando Hegel es el filósofo prusiano que glorifica el estado como la combinación de lo ideal y lo real, no es la república de Platón con sus “filósofos reyes”. Para Hegel ni los reyes pueden sustituir a los filósofos y así, del mismo modo como el Hegel cristiano, permite a la “religión revelada” quedar subordinada a la filosofía, así el Hegel, filósofo del estado, deja al estado mismo como “espíritu objetivo” permanecer en el umbral [y] no en el santuario interno del “espíritu absoluto”.¹⁰

Marx critica a Hegel por no haber superado realmente la dualidad del pensamiento y el ser, de la teoría y la práctica, del sujeto y el objeto. Le critica que su dialéctica, no más que la de Kant, podía en su coraza mística ser la dialéctica interna real del proceso histórico, pero era simplemente espuma, apariencia, “el origen” y no la *historia real* del hombre. Él insistió en que bajo las circunstancias el espíritu absoluto era mera apariencia, de modo que incluso cuando tenía “al pueblo” como contenido, la expresión quedaba restringida [a] aquel ser foráneo, al filósofo; y que en verdad, el espíritu absoluto siempre hace la historia después del hecho, de modo que no es solo la naturaleza la que es “inconciente” y realiza a través de la necesidad lo que la lógica alcanza libremente, sino también que el espíritu absoluto alcanza el movimiento real inconscientemente: “De hecho, el espíritu absoluto no llega a tener conciencia de sí mismo como creador del mundo hasta tanto los sucesos y su creación de la historia no existan solamente en la conciencia, en la opinión y en la representación de los filósofos, en la imaginación especulativa”.¹¹ Pero cuando el “hombre de carne y hueso”¹² parado sobre sus pies, [es] el hacedor de su propia historia y de sus propias ideas, entonces por primera vez coincidirán el conocimiento de sí mismo y el conocimiento, el proletariado siendo sujeto y objeto del conocimiento y el hacedor de la historia.

No hay dudas del materialismo de Marx, ni de que el Marx maduro no separa su dialéctica de su materialismo, pero el joven Marx, cuando la necesidad del momento era liberarse uno mismo y a toda la generación del misticismo, si subestimó los puntos de vista de Hegel sobre ‘el pueblo’ (¿porque, no conocía sus primeros trabajos?) y no solamente la conciencia y la autoconciencia quienes reciben la herencia de la historia como “principios naturales” y tienen “la misión de implementarlos”.¹³ En todo caso, no es mi intención analizar aquí

lo que Marx vio o no vio (a lo cual llegaremos luego), sino qué puede y debe ver nuestra época y a que debemos hacer una contribución.

Regresando a Hegel, primero como aparece el saber absoluto en la *Fenomenología*, donde él resume¹⁴ el movimiento desde Descartes “Pienso, luego existo” pasando por la unidad abstracta de Spinoza en la sustancia hasta el retroceso de Leibniz de esta abstracción hasta la individualidad (podría añadir) de lo mercantil, del capitalismo anterior a 1789 que Kant anticipara y desarrollara con mayor profundidad después de la Revolución Francesa como libertad abstracta, o voluntad individual [en donde] todos los hombres de bien se reúnen y resuelven las contradicciones de acuerdo con la voluntad general. Hegel continúa con su rechazo a los absolutos de otros filósofos cuando el milenio no siguió a la Revolución Francesa y tenemos el análisis de Fichte de la realidad como yo, “la intuición intelectual” de Schelling (de la cual Hegel dice que “la sustancia por sí misma puede ser una intuición vacía) [*Fenomenología*, p. 468] y el reestablecimiento *reaccionario* de Jacobi (el énfasis es mío) del absoluto solamente como fe [*Enciclopedia*, § 76]. A esto Hegel añade: “Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia... sino como este movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia,... como sujeto... [*Fenomenología*, p. 470]. Bien, ¿que se logra con “el sujeto como tal”? 1) Esto “termina con [el] proceso de [su] encarnación” [*Fenomenología*, p. 471]; 2) la historia nació de nuevo para combinarse con la ciencia de las vías en la cual el conocimiento aparece y termina como espíritu absoluto, y 3) “el proceso de desatarse a sí mismo (de la forma de su ser) que debe ser “la mayor libertad y seguridad de su conocimiento de sí mismo” [*Fenomenología*, p. 472] no lo hace tan feliz como el final de la *Fenomenología* lo hiciera aparecer porque reaparecerá como idea absoluta en la *Lógica* y espíritu absoluto en la *Enciclopedia*. Allí veremos, no la obra de arte con su “doble carácter, falso, equivocado de lo que se divulga como certeza” [*Fenomenología*, p. 420], sino 1) “la individualidad purificada de todo lo que le interfiere con su universalismo, es decir, la libertad misma” [*Filosofía del espíritu* § 481]; 2) la libertad no como posesión, sino en una palabra como una dimensión del ser 3) el espíritu absoluto como la

realidad de la libertad. El filósofo protesta demasiado cuando repite continuamente que el conocimiento es el Olimpo, cuando cada vez que baja a la tierra y a sus libertades y estas le *faltan*. Es por esto que afirmo en *Marxismo y libertad* que interpretado de una forma materialista, el hecho de que la naturaleza haya sufrido el mismo desarrollo dialéctico que la idea muestra “hay un movimiento *desde* la práctica a la teoría así como su contrario [*vice versa*]” [*Marxismo y libertad*, p. 42].

Por lo tanto, con su indulgencia, quisiera mirar a nuestro mundo real y explicar este movimiento *desde* la práctica a la teoría (porque es solo allí, donde llegaremos a los nuevos puntos de vista, “los nuevos impulsos” que surgen del movimiento objetivo y la madurez de nuestro tiempo que nos *fuerza* a hacer concreto aquello que solo fue general para Marx): 1) El período de los años treinta –y no es a Hitler a quien tengo presente ni al desarrollo de la contrarrevolución, sino de la revolución– las huelgas de los sentados [*Sit-Down Strike*] en Francia, la CIO en Estados Unidos, a la revolución española, todo esto manifestando nuevas formas de *control obrero de la producción*. Es decir, el clímax en la revolución española y la ocupación de fábricas por los obreros mostraba como los obreros se estaban moviendo de los *soviets* o el control político hacia el dominio real de la producción por ellos mismos. 2) El período de los años cuarenta; el movimiento de resistencia nacional, incluyendo a las manifestaciones de los negros, las huelgas generales durante y posteriores a la guerra, incluyendo los movimientos de los GI* por el regreso a casa, y terminando con el ingreso masivo de millones de personas en los partidos comunistas. Todo esto significó no un “atraso” de los obreros, sino la búsqueda de *nuevas formas políticas* de alcanzar la libertad tanto de la ocupación como de la esclavitud económica. El hecho de que el enemigo de “doble carácter falso” –el comunismo en la Europa del Este– conquistó la lealtad [de los trabajadores] es solo una manifestación más de que esta es una época de absolutos y de que no sola la contrarrevolución no solo está en las entrañas de la revolución sino viceversa. Y debido a que las dos están tan estrecha-

* GI es la abreviatura de *Government Issue* y refiere a los soldados reclutados en el ejército de los EE.UU. [N. del T.]

mente unidas entonces tuvimos un impasse. 3) Pero con el período de los años cincuenta y la automatización se crearon nuevas condiciones para superar esta contradicción total. Allí donde [la teoría del] capitalismo de estado planteó, solamente de modo general y exclusivamente para los teóricos o para aquellos donde el comunismo mandaba de verdad sobre la producción, el asunto del *nuevo* tipo de sublevaciones obreras y el regreso a la teoría de la enajenación de Marx, la automatización lo hizo de forma concreta al evocar la pregunta: ¿que tipo de trabajo debe desarrollar el hombre? Si eso fue un grito en el desierto durante la huelga de los mineros contra [el] minador continuo [en 1949-1950],¹⁵ comenzó a ser escuchado tres años después en el período de la recesión, y sobre todo, ese año estuvo unido con el grito por la emancipación política [del] totalitarismo en la sublevación de Alemania del Este.¹⁶

A partir de entonces no debía haber habido descanso para los estudiosos hasta tanto no se abrieran paso en esa idea absoluta y la libertad absoluta del mismo modo como Marx se abrió paso a través de la coraza mística y la manera concreta cómo Lenin al enfrentarse a la transformación [de cómo los contrarios pueden y suelen transformarse] “unos en otros” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 98] realizó su propia transformación con “la inversión de la guerra imperialista en una guerra civil” [Lenin. *OC.*, t. 21, p. 39]. Pero no, el deber kantiano permaneció tan abstracto como lo expusiera Kant—y ningún marxista trató de hacer de la abolición de la división entre lo manual e intelectual algo tan concreto para nuestra época, como lo hiciera Marx con “la ley general” del capitalismo, al darle un sentido concreto para el movimiento de movilización de “las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas” para el establecimiento de una nueva sociedad. El gran freno a la indispensabilidad de los teóricos está que los propios teóricos que acuden en masa a cualquier cosa desde el existencialismo hasta el budismo Zen, y desde la “culpabilidad de la guerra” hasta el psicoanálisis: cualquier cosa, cualquier cosa en general que les evada de la *responsabilidad* del teórico marxista de estar allí donde están los obreros.

Cualquiera que vaya en camino a “la aventura de la dialéctica hegeliana”¹⁷ se sentirá atraído por el espíritu absoluto, pero no, volvemos a repetir lo viejo sobre la deshumanización de las ideas que

tanto se le reprocha a Hegel. En estos momentos, admito que el humanismo de Hegel no es el elemento más obvio en la filosofía hegeliana, aunque mantengo que hoy día debemos mirarlo como su más profunda esencia. Naturalmente, la tradición académica que incide en el presupuesto del profesor Windelband¹⁸ de que la generación capaz de entender la *Fenomenología* de Hegel ha muerto, no ayuda a los jóvenes de nuestra época a captar lo grandioso de la visión de la mente más enciclopédica de Europa y quien escribiera que: “Dentro de un corto período de tiempo de la vida propia de los hombres, una persona puede aprender todo el largo recorrido de la humanidad. Esto es posible solo porque el espíritu universal opera en cada espíritu individual y es su misma sustancia”.¹⁹ Es cierto que el propio Hegel creó el velo místico que envolvía a su filosofía, considerándola un sistema ontológico cerrado, pero al mismo tiempo advirtió el peligro “de aquellos que se hacen pasar” por los “representantes” de una obra filosófica, y quienes, como el escribiera, son como “los muertos que entierran a sus muertos” [*Fenomenología*, p. 47]. Él, por el contrario, puso su propia confianza en la gente, no solo por su modestia, sino porque “lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que solo aparece cuando este llega” [*Fenomenología*, p. 47].

Usted también me dijo una vez que lo que escribiera en las primeras cartas en 1953 sobre la idea absoluta²⁰ y aquello que apareciera en *Marxismo y libertad* distaba mucho lo uno de lo otro, y así es en cierto sentido. Ningún trabajo público, popular o impopular, puede tener complejidades de pensamiento tal, y como estas se desarrollan en su forma abstracta antes de que se llenen de un contenido más concreto. Sin dudas, también una parte de la razón de dejarlo en su forma no desarrollada fue el encontrar solo a “trabajadores tontos” que estuviesen de acuerdo mientras los teóricos les estaban evitando. Yo tengo la intensión de pasar a la segunda etapa del libro con más desarrollo y ciertamente me gustaría mucho contar con su ayuda, no importa cuan aguda sea su crítica, para abrirnos paso en aquellas categorías oscuras. Al menos usted no se mantendría simplemente en silencio. Voy a esperar hasta tener noticias suyas antes de proseguir más allá.

¿Usted se dio cuenta del párrafo sobre *Marxismo y libertad* en la

última publicación de *American Economic Review*? Me sorprendió que fuera una revista de economía la que hubiese enfatizado el humanismo: “El libro se centra en aquellos aspectos del pensamiento marxista algunas veces olvidados o mal entendidos; su profundo compromiso con la tradición humanista de todos los movimientos revolucionarios y socialistas anteriores y de la filosofía clásica alemana. El significado esencial de Marx y Engels de esta orientación básica queda demostrado por el estrecho y minucioso análisis de sus obras. Los estudiosos del marxismo apreciarán los apéndices que presentan la primera traducción al inglés de importantes y poco conocidas manifestaciones filosóficas de Marx y Lenin. El libro incluye un prefacio de Herbert Marcuse.”²¹

Suya,
Raya

Carta a Herbert Marcuse (16 de octubre de 1960)

Querido HM:

Espero que pueda importunarle con algunas [reflexiones] sobre la idea absoluta. Podría resultarle útil, incluso para sus propósitos actuales, una vez que se está ocupando de la sociología y la tecnología y el padre es Nikolai Bujarin, aunque dudo que a él le gustara esa extraña descendencia de Mills, Rossiter, Mallet,²² y de todos los mecanicistas. Estos son mis “enemigos”, en tanto pasé a elaborar las bases filosóficas (la idea absoluta de Hegel y el humanismo de Marx) para las luchas actuales por la liberación en las economías subdesarrolladas, como una suerte de contraparte a *Marxismo y libertad*, el cual se autolimitaba al descenso actual de la ontología a la tecnología. Espero ayudarle a afinar estas ideas.

Al mismo tiempo, debo hacer atrevidamente la fundamentación histórica en lo referido tanto a las revoluciones africanas como a la húngara, aunque de pronto, sin que nadie se moleste en explicar el porqué, también América Latina está incluida entre los “países atrasados”, a pesar de que su población no es de raíz africana sino euro-

pea, ni tampoco tiene carencia de “una clase culta”, ni de ferrocarriles o aviones que atraviesen “un país salvaje”. El elemento de verdad en la designación del “subdesarrollo” es válido a la economía. Pero ya que tomo a un hombre como sujeto y no a la “economía como tal”, quisiera al mismo tiempo aclarar *cuál* es la “tesis” que utilizo del capítulo final de Hegel [de la *Ciencia de la lógica*]. Ella se encuentra en la página 726: “...la idea existe solo en esta, su propia determinación de entenderse a sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726]. La autodeterminación de los pueblos es, seguramente, no menos importante que la autodeterminación de la idea. Y no es accidental que Nagy, los intelectuales de Petofi,²³ y los Consejos de Obreros Húngaros, todos libraran sus batallas ideológicas haciendo uso del humanismo-marxista y que este mismo descubrimiento aparezca en Senegal donde Leopold Senghor, a pesar de toda su admiración por De Gaulle, enarbola la misma bandera. (Yo no recuerdo si le envié mi reseña de *El socialismo africano*,²⁴ de Senghor pero encontraré una copia en algún sitio y se la envío.)

Ahora, en detalles, en cuanto a la revelación de la idea absoluta en la *Lógica* de Hegel, es necesario echar una mirada sobre los estadios históricos en el desarrollo del movimiento marxista, para ver en cuál los marxistas se “quedaron atrapados”. La significación para Lenin a finales de 1914, de este primer párrafo en la página 725,²⁵ estuvo en que la unidad de la teoría y la práctica no es muy aplicada en la acción tal como lo “*es precisamente en la teoría del conocimiento...*”. Usted recordará que exactamente cinco páginas antes de llegar a ese capítulo, donde Hegel trata “La idea del bien”, Lenin resaltó la realidad de la idea y la “irrealidad del mundo” al escribir: “Alias: La conciencia del hombre no solo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 191]. Sin embargo, Lenin no desarrolló precisamente este aspecto, como veremos, al llegar al final del capítulo.

Este mismo primer párrafo sobre la idea absoluta contiene el gran obstáculo para la intelectualidad africana de hoy día. Si usted está al tanto de sus constantes reiteraciones sobre la “personalidad africana”, las podría reconocer con bastante facilidad en Hegel: “El concepto no es solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende tiene [personalidad... pero, no es tam-

co] individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad* y *conocimiento* y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 725]. También sin esa personalidad, “...todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad...”

Todos los marxistas de la Segunda Internacional (Incluido el Lenin anterior a 1914), en el mejor de los casos se detuvieron en la página 726 (si es que le damos crédito de haberse enfrentado a Hegel por ellos mismos y no a un resumen de tercera clase sobre él), cuando Hegel habla del elemento universal de su forma, “es decir, el *método*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726]. En lo que respecta a la vulgarización de este “método”, Hegel por supuesto no tuvo en mente solamente a los cínicos y a los sofistas [como] en unas páginas más adelante (pp. 731-732) afirma que la dialéctica “fue con frecuencia abandonada por aquellos que estaban plenamente poseídos de él [Platón] en su discurso” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 731]. La Segunda Internacional no se descuidaba simplemente de la dialéctica, sino que la transformaba en una especie de barniz para su kantismo orgánico.

Todos los marxistas, sin excluir al propio Marx, gustaban de enfatizar en el método, más que en la idea absoluta y así al precisar la puesta de Hegel “del lado derecho”, es necesario detenernos un poco aquí. A pesar de que él enfatiza (p. 727) que “cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad solo cuando está totalmente sometida al método” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 727], al mismo tiempo se separa de aquellos que conviertan el método en una herramienta, tal como lo hacen los analistas: “En el conocer investigativo, el método es igualmente puesto como instrumento, como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto. El sujeto, en este silogismo, es un extremo y el objeto es el otro... Los extremos permanecen diferentes, porque el sujeto, el método y el objeto no están puestos como un único concepto idéntico...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 727].

Sin embargo, Hegel por el contrario pasa a definir el método para el conocimiento verdadero [o “verdadero conocer”], donde: “...es el ser determinado en sí y por sí del concepto, que es el término medio²⁶ solo por cuanto tiene también el significado de lo objetivo...”

[*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 728]. La transición está en volver a la determinación del método. "...en primer lugar, hay que empezar desde el *comienzo*" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 728] y el comienzo, nos advierte Hegel del desconcierto por igual del filósofo y el ingeniero "tiene que ser en él mismo lo defectuoso y tiene que poseer el don del impulso para llevarse adelante" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 729].

La autodeterminación de la idea, como de las personas, está muy lejos de ser un mundo aparte y no puede ser vista en su totalidad, "en sí y para sí" aparte uno de otro. Es en este sentido que me hartan los marxistas quienes se la pasan machacando en "el método" como si este significase la oposición a la idea absoluta, o para decirlo mejor, quieren "echar a Dios y a la idea absoluta" de modo que la idea (las ideas) es también enterrada. En *El materialismo histórico*, Bujarin por ejemplo, habla de la "sociedad" como si, de hecho, esto fuera una materia, una materia muerta. Tal vez sea mejor que siga la senda de Hegel también en esto y me niegue a tener algo que ver con estos vulgarizadores. Su advertencia de que la refutación vulgar "hay que abandonarla a sí misma" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 732], me recordó el fantasma del padre de Hamlet hablándole de toda la corrupción de la corte, del asesinato y la venganza que él debía buscar [mientras] no obstante, le prevenían de no actuar contra uno de los conspiradores, es decir, su mamá: "Déjasela al cielo". Si es que nosotros tuviésemos algún "cielo".

Lo importante, dice Hegel, es el origen del "prejuicio" contra la dialéctica, es decir, que esto aparenta tener solamente resultados negativos y por lo tanto, lo esencial es: "Mantener firme lo positivo en su negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 733]. Y es aquí donde él trata la segunda negación, o lo negativo "de lo positivo que incluye a este último", donde Hegel enfatiza en la subjetividad, donde "sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad" [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734].

Estamos incursionando en toda la sección que incluso Lenin, después de 1914, consideró "no clara" y creo que el hecho de que vivamos en 1960 y no en 1914, y el hecho de que somos testigos,

tanto de las batallas obreras promovidas con la automatización, como de las batallas de las colonias por la liberación, nos podrían ayudar a analizarlo. No subestimo la concepción de Lenin sobre “lo positivo en lo negativo”. Alguien que liderara 1917 no necesita defensa procedente de las “ligas menores”. Lenin, mucho tiempo antes de haber leído a Hegel sobre la subjetividad, vio “Las masas como razón”.²⁷ Pero si vio esa verdad tan atrás como en 1905 y se preparaba para repetirlo en una escala histórica mucho más grande, ¿por qué entonces este punto de giro del movimiento del concepto resultó oscuro para Lenin?

Hegel, en esta parte, arremetió contra toda la construcción triple de la dialéctica, afirmando que si “el número es aplicable, entonces todo el curso de este segundo inmediato, es el término tercero... Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como tercero, puede también ser contado como el cuarto, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una forma triple, como una forma cuádruple...” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 735]. La nota de Lenin al respecto dice: “La diferencia no me resulta clara, ¿lo absoluto no será equivalente a lo más concreto?” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 208].

Sí y no, dice Hegel, según mi lectura. Es concreto, pero igual al sujeto: “...lo inicial era lo universal, así el resultado es el individuo, lo concreto, el sujeto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 736]. Era el sujeto lo que tenía en mente en la medida en que había alcanzado el punto crucial en el desplazamiento del movimiento, primero enfatizando en que “solo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre el concepto y la realidad, que es la verdad”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734]. En primer lugar Hegel resaltó la trascendencia de la contradicción que “es el momento más íntimo, más objetivo de la vida y el espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un sujeto, una persona, un [ser] libre”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734]. Y según se mueve Hegel hacia el punto culminante, después del método va al sistema y a pesar de que usted puede incluir otras esferas: la naturaleza y el espíritu, él no puede abstenerse de decir que hemos concluido con los traspasos, que hemos introducido “la absoluta liberación” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741]. “El traspaso aquí, por consiguiente, tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la

idea se liberta a sí misma [...] la forma de su determinación es libre en absoluto... el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba... su liberación por sí mismo..." [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741].

Ahora, todo esto, "una persona, un [ser] libre" "un individuo", "la liberación", "la emancipación", "libre en absoluto", "liberación por sí mismo" no podría significar solamente que un filósofo encuentra su absoluto, como lo muestra en la *Filosofía del espíritu*, cuando su propio pensamiento divaga hacia las luchas contra la esclavitud. (Tampoco tengo ganas de luchar contra Hegel sobre si el cristianismo o la realidad trajeron la libertad del hombre en el mundo; el viejo fue lo suficientemente grande, aun cuando él residiera en torres de marfil, éstas estaban terriblemente llenas de gente –de modo tal que los luchadores de hoy por la libertad en África encuentran cabida allí también).

Con toda injusticia para con Lenin, debo saltar a Jrushov y sus filósofos de estado, quienes se supone que hayan (de acuerdo con Wetter y Kline y todos los especialistas en *estudios soviéticos*), "reconstituido la ley de la negación de la negación, la cual ha sido eliminada como rasgo de la dialéctica" por Stalin.²⁸ Sin lugar a dudas, es cierto que la "negación de la negación" venía muy bien al acomodo de la sociedad totalitaria: tanto para Jrushov, como para el propio Stalin. Lo que constituye una nota más específica es que la ciencia soviética, en los tiempos de Stalin, aun no habían logrado alcanzar ese logro y les era necesaria aquella ley para justificar "la aceptación de la teoría de la relatividad y el rechazo de la interpretación idealista de Bohr". Con el empujón de los misiles y habiendo alcanzado la producción automatizada, ellos tienen necesidad de la ley *para las ciencias naturales en la medida que ponen estas en práctica*.

La ciencia no es mi fuerte, y en mi caso la subjetividad no es dado a un vulgar materialista. El sujeto que se autodesarrolla: el proletariado, no es la negación de la negación "en general" sino el enemigo. Cuando Karpushin²⁹ pidió que los escritos tempranos de Marx fueran de nuevo incluidos en las *Obras completas* de Marx, no era para "restablecer la ley de la negación de la negación", sino para atacar, pervertir, destruir el humanismo marxista, donde el hombre, no la idea absoluta, deviene sujeto de todo el desarrollo humano y

para que la *deshumanización* de las ideas fuera de una vez por todas detenida, cuando incluso tan genial filósofo como Hegel deba inevitablemente volver al positivismo.

Ahora, volvamos a Lenin de nuevo (el salto a la Rusia de Jrushov fue solo para mostrar lo que le puede suceder a un aspecto no desarrollado de la dialéctica) a quien Hegel le hizo ver todos los saltos, allí donde solo existían gradaciones, todo el automovimiento donde había reflexión exterior de lo “internacional” o el partido socialista *establecido*. El valor de una teoría del conocimiento que posee en sí “todas las conexiones del mundo”, la fuerza motriz en lo ideal, así como en lo real, *lo individual* [como] “lo personal y libre”, ¿cómo podría surgir *como concreto* hasta después de 1917 si no traía consigo un nuevo orden social mundial? ¿Tiene que ser abandonado algo para nuestro tiempo, no?

En cualquier caso, allí donde Bujarin se quedó en la teología, Lenin continuó más allá [y] vio a Hegel sentar las premisas del materialismo histórico –la transformación de la finalidad subjetiva en objeto externo era solamente la primera negación, mientras la segunda negación tiene lugar *a través de los medios*. En esta relación entre la primera y la segunda negación, radica efectivamente la relación entre el materialismo vulgar y el dialéctico, porque el materialista vulgar nunca pasa más allá de la oposición del fin subjetivo al objeto exterior. Pero el materialista que hay en Lenin lo abrumó tanto en este nivel de la revelación histórica que usted recordará, quiso detenerse donde “Hegel le extendió su mano al materialismo” [Lenin. *OC*, t. 21, p. 239 (en inglés)] en la medida que “terminó” con la naturaleza. Mientras eso fue así en la *Lógica* menor, hubo otro importante párrafo al que hay que ir en la *Ciencia de la lógica*,³⁰ la línea divisoria de nuestra época está precisamente en esa liberación total, individual, y libre que muestra, tanto en el pensamiento como en la lucha, lo que ellos pretenden y de este modo, me fuerzan en cualquier caso a leer y releer ese saber absoluto, esa idea absoluta y ese espíritu absoluto a medida que cada lucha en desarrollo en la escena mundial se hace más profunda.

Me detendré en este punto y le diré que si está interesado y quiere comentar sobre esto, continuaré enviándole varias ideas-en-

proceso mientras trabajo en mi nuevo libro, y sepa que me estoy “muriendo” por ir a África.

Suya,
Raya

Carta a Herbert Marcuse (12 de enero de 1961)

Querido HM,

Me gustaría dividir lo que le tengo que decir en dos partes, la primera tiene que ver con su pregunta en cuanto al porqué yo “necesito la idea absoluta... por qué traducirla si usted puede hablar en el idioma original”. Estoy en desacuerdo con usted cuando dice que “el propio concepto de la idea absoluta está completamente ligado y justifica la separación de la producción material y espiritual en la fase pre-tecnológica”. No fue la fase pre-tecnológica la que llevó a Hegel a la idea absoluta. A pesar de haber vivido ciertamente en una época pre-tecnológica, estaba el hecho de que la Revolución Francesa no había hecho posible el milenio: la razón, la libertad, la autoliberación, todo lo cual le impulsó hacia la idea absoluta. Tal como sabemos en su primer sistema,³¹ no pudo aceptar al incipiente proletariado como negatividad absoluta que puede reconstruir a la sociedad, aunque no “renunció” simplemente cuando se detuvo ante esta tarea. En la medida en que se comprometió con el estado prusiano, *pareció* haber aceptado el estado como el absoluto y sin dudas, el oportunista en él se evidenció. De hecho, Marx se transformó de un intelectual pequeño-burgués, en el Marx que conocemos por la profunda crítica a la *Filosofía del derecho* [de Hegel] donde naciera la concepción materialista de la historia. Pero para hacer justicia con Hegel el filósofo, Marx no se pudo detener ante el estado o la religión, o su arte (las formas) del espíritu, sino que pasó a la idea absoluta. ¿Por qué?, ¿Por qué, cuando se considera que había roto con toda la filosofía anterior y esta no servía en lo absoluto por el absoluto vacío de Fichte, Schelling o Jacobi?

Acercémonos a ello desde otra perspectiva: desde el constante retorno de Marx a Hegel y la constante ruptura con él. Después de la

Crítica a la filosofía del derecho de Hegel [1843] pasó a la “Crítica a la dialéctica hegeliana” [1844]. Allí es donde él rompe con la idea absoluta –y él tenía que romper con ella o el descubrimiento de la concepción materialista de la historia pudo haber sido simplemente empírica antes que dialéctica, exhaustiva, total y humana– y no es la base material vs. la superestructura simplemente, es contra la deshumanización de la idea, y mientras está en ella acertadamente, rechaza al filósofo como medida, sin olvidar por el contrario, romper también con el materialismo antropológico de Feuerbach y el comunismo vulgar.³² En ese tiempo (él apenas había mencionado el espíritu absoluto) el ensayo completo quedó interrumpido. Con las revoluciones de 1848, ciertamente Marx no llegó al límite del “uso” de Hegel y ya en 1859 está de vuelta. Si se contrasta la “copia” de Hegel en el estilo elegido para *La contribución a la crítica de la economía política* y en el lenguaje de los *Grundrisse* con su *recreación* de la dialéctica desde la vida del período histórico, 1861-1867,³³ se puede ver al mismo tiempo que esta ruptura con Hegel, el último trascendente, el absoluto, reaparece, pero esta vez está dividido en dos: para el capitalismo, la ley general de la acumulación capitalista y para “la negación de la negación”, las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas. Y cuando vuelve a *El Capital* luego de la Revolución Francesa (CP) [la Comuna de París] e inserta cambios de “valor científico” independiente tanto en el capítulo uno sobre la *forma* del valor y en la parte de la acumulación [lo referido a] su desarrollo final en la concentración del capital en las manos de una sola corporación³⁴, él, al mismo tiempo desarrolla el cambio “puramente técnico” de eliminación de la parte ocho como una parte separada, subordinándola al capítulo siguiente de la acumulación capitalista. Es decir, la tendencia histórica, todo el movimiento de la acumulación originaria por medio del capitalismo hasta los expropiadores que han sido expropiados, no es ahora precisamente una negación de la negación “en general”, sino el sujeto específico que se autodesarrolla en su envoltura lógica, filosófica, histórica e individual. Usted recordará que él hace algunos señalamientos críticos sobre el “proletariado pre-tecnológico –el artesano– [comparado] con un individuo plenamente desarrollado”, quien va a tener absorbidos los logros tecnológicos y llegaremos a esta subjetividad cuando volvamos nuevamente a Hegel.³⁵

Nuevamente, por qué la idea absoluta, solamente que esta vez la describimos hasta la necesidad de Lenin. Por supuesto, podría ser un sinsentido considerar que sin “una transformación en su opuesto” encontrado por Lenin en Hegel, no hubiese sabido qué hacer respecto a la traición de la Segunda Internacional. Ese hombre nunca vaciló por un segundo, *qué hacer* con o sin Hegel, pero la necesidad de romper con su propio pasado filosófico, ese materialismo vulgar hacia el cual su *Materialismo y empiriocriticismo* [1908] le diera luz verde, la necesidad para la *auto-liberación* de las ideas, pudo haber sido agobiante para él, el haberse sentido por mucho tiempo cómodo con ese idealista de Hegel. De hecho, él aprendió que el *salto* hacia la libertad que se obtiene de una generalización es una liberación de lo empírico, lo factual, la proeza hacia donde verdaderamente se llega a una nueva dimensión humana. Piense en este escrito y todo lo de él mismo acerca de que “la conciencia del hombre no solo refleja el mundo, sino que lo crea”. [Lenin, *OC*, t. 29, p. 191].

Tomaré solamente una oración de Hegel, del capítulo de la idea absoluta que me preocupa mucho en cada momento activo para “traducirlo”, e inmediatamente usted verá que a pesar de que todas las traducciones son “correctas” y seguramente históricas, ellas están muy lejos de agotar de modo completo lo que Hegel quiso expresar y por lo tanto, la compulsión constante de regresar a él. La oración es: “...la idea existe solo en esta, su propia determinación de entenderse a sí misma” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726]. Si alguien entendió la auto-determinación [o propia determinación] en el sentido marxista de la autodeterminación de las naciones, ciertamente este ha sido Lenin. Al menos usted habría pensado que él no tendría necesidad de Hegel. Y al mismo tiempo, si aun contrasta lo que significaba la auto-determinación de las naciones para el Lenin anterior a 1914 cuando era simplemente un principio, con lo que significaba para el Lenin posterior a 1914, cuando se combinaban la vida, la teoría y la filosofía, estará claro que dos mundos diferentes, posiblemente no contradictorios, pero si diferentes, se encuentran aquí en juego. Porque por 1916, cuando ocurrió la Revolución Irlandesa, la autodeterminación no era algo que había sido dado por marxistas de principio, pero algo que las masas estaban logrando y ofreciéndole *a los* marxistas, un nuevo comienzo para su revolución que había sido traicionada, el

bacilo que podría llevar al proletariado en acción hacia el escenario una vez más. Y después de 1917, cuando son los Bolcheviques los que debieran haber estado aportando, y cuando Bujarin estaba dispuesto a tomarse libertades con esto, ya que en este momento nos encontrábamos a un nivel “superior”,³⁶ cómo ese dialéctico revolucionario, Lenin le atacó. En su testamento vino a recordar al mundo que Bujarin nunca comprendió verdaderamente la dialéctica.³⁷ ¿Es esto algo para que un estadista en funciones se preocupe por ello en su lecho de muerte? (¿Conoce usted que en 1922, Lenin una vez más [leyó] la *Lógica* de Hegel y con ella a aquel filósofo religioso Ilyin, quien en su comentario sobre la *Lógica* estaba muy iluminado sobre el problema de lo concreto,³⁸ de modo que Lenin insistió en que Ilyin, el reaccionario, fuese liberado de la cárcel?)

Ahora, todo esto significó la autodeterminación entre 1914-1924. Si me hubiese limitado solamente a una interpretación política, como iba a ver el humanismo en la autodeterminación de la década africana, 1950-1960: La autodeterminación en la que la idea sola habla a sí misma [“...la idea existe solo en esta, su propia determinación de entenderse a sí misma”] y ahora habla con una voz diferente, y para ser capaz de escucharla es necesario no solo la práctica de escuchar a las masas de hoy, sino la teoría de la filosofía hegeliana.

Si debiera justificarme todavía más, diría con franqueza que durante los años cuarenta, cuando por primera vez me enamoré de la idea absoluta, fue debido a la lealtad a Marx y a Lenin. Todavía Hegel era para mí poco más que galimatías, aunque ya por aquel entonces la *música* de su lenguaje llegaba a mí, aunque no podía leer las notas. Pero una vez que el nuevo período de la automatización llegó a los mineros y estos comenzaron a debatir sobre qué tipo de trabajo,³⁹ el regreso al joven Marx significaba también el regreso al Hegel tardío. Según le dije, no estoy de acuerdo con usted en lo referido a que la idea absoluta esté relacionada con la fase pre-tecnológica. Mientras existan las clases existirá la dialéctica y la idea absoluta va a evidenciar nuevas facetas. Con lo que si estoy de acuerdo es que una vez que hemos alcanzado lo último en el desarrollo tecnológico a escala global, entonces las respuestas de las masas en las economías pre-tecnológicas subdesarrolladas son acicate para ver aquello nuevo en la idea absoluta. Ya sea en la Irlanda atrasada de

1916, o la Rusia atrasada en 1917, o el África atrasada en 1960, de algún modo aquel absoluto negativo de Hegel viene a mediar.

Una última palabra sobre el porqué mi “traducción” no puede sustituir a Hegel. Ello tiene que ver con los límites de la época en que uno vive, la cual crea lo concreto y también lo agota y hay necesidad de volver a lo abstracto, al nuevo universal que devendrá nuevo concreto. Por ejemplo, para la época de Lenin la “transformación en su opuesto” era *la* categoría mientras que el conocimiento, no solo reflejando sino también creando, quedaba a un lado. Para llegar a una nueva relación entre la teoría y la práctica, sobre una nueva base, *un nuevo concreto en la vida para crear una nueva fase del conocimiento filosófico*, era necesario un regreso a Hegel. O como mínimo, *yo* lo necesitaba.

Ahora vamos a la segunda razón de esta carta. Que bueno que está de acuerdo en que es clave una reformulación de la relación entre la teoría y la práctica y el concepto de un nuevo sujeto. Sin una nueva formulación, la segunda negación puede ser desviada, como lo es por los estalinistas, para significar un nuevo sujeto: una técnica, un sputnik o un Misil Balístico Internacional (ICBM), en lugar del sujeto auto desarrollado. Por supuesto, tecnología quiere decir las condiciones para la universalidad, pero sin un nuevo sujeto se volvería a caer automáticamente en la “ciencia” asumiendo ese papel. Y no se si usted por casualidad ha leído el último número de *Technology and Culture* [*Tecnología y cultura*] (Invierno de 1961) donde A. Zvorokine, el jefe de redacción de la revista rusa *Review of the History of World Civilization* intenta hacer con la tecnología, lo mismo que Leontiev y Ostrovityanov hicieron con el valor, es decir, [la] desnuda de su contenido de clases.⁴⁰ Estoy escribiéndole una carta a la revista [*Technology and Culture*] la cual le adjunto. Lo que quiero señalar aquí es que ese materialismo vulgar, que se basa en una actitud contemplativa hacia la realidad, tiene, cuando está en el poder, una actitud muy vengativa hacia el sujeto que se autodesarrolla. [ESTO DE SUJETO QUE SE AUTODESARROLLA LO DEBEMOS PERFILAR BIEN, NO RECUERDO ALGO SIMILAR EN EL MARXISMO] Esto lo trata de esconder, ya sea al no tener en cuenta el sujeto, o transformando el objeto ciencia [O LA PERFECTA CIENCIA] en “sujeto”.

Se debe llegar a un nuevo comienzo, y huelga decirlo, no a partir del objeto sino del sujeto. Espero que esto sea lo que usted entiende por “la autotranscendencia del materialismo”. Pero permítame volver una vez más a Hegel y sobre todo a aquel pasaje clave sobre la segunda negación y la subjetividad: “La negatividad considerada constituye ahora el punto de repliegue del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad que es la verdad”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734].

Para superar el empirismo que toma lo dado, lo concreto como lo real, se debe hacer más que contrastar la esencia con la apariencia. Lenin en sus cuadernos se siente feliz cuando llega a la sección final sobre la esencia (causalidad) ya que esto le permite romper con el inconsistente empirismo que incluye las limitaciones del método científico, es decir, la categoría de causalidad para explicar la relación entre espíritu y materia. Las categorías por medio de las cuales vamos a obtener conocimiento de la realidad objetiva, según Lenin son la libertad, la subjetividad, el concepto. Estas son entonces la transición, o mejor aún, la trascendencia del idealismo objetivo en el materialismo, así como también del materialismo vulgar en la subjetividad real que ha absorbido el objeto. Y es precisamente del pasaje de Hegel, acabado de citar, de donde Lenin escribe que este juego sobre si hay triplicidad o cuadruplicidad en la dialéctica resultaba poco claro para él.

(Incidentalmente, la cuadruplicidad en lugar de la triplicidad, fue también de un interés especial, aunque secundario para mi, pues solía quedar muy confundida al tratar de entender por qué Hegel, en la *Enciclopedia*, da una lista de tres actitudes hacia la objetividad que excluye la dialéctica hegeliana y ya desde Kant no se va hasta Hegel, sino se retrocede a Jacobi. Esto significaría entonces que hay una regresión en la historia y la famosa triplicidad de la dialéctica debiera en realidad convertirse en una cuadruplicidad, antes que finalmente alcancemos la libertad del absoluto. Pero aquí, en la *Ciencia de la lógica*, no nos centramos tanto en las actitudes hacia la objetividad como en el autodesarrollo de la actividad propia. En cualquier caso,

el punto real para nosotros en este momento es la “determinación inmanente”—el “movimiento y actividad que se median consigo mismos”) [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 736].

Las páginas finales son todas sobre la relación consigo mismo, “personal y libre”, libre emancipación, autoliberación y todo ello se hace a través de los tres movimientos de lo universal, lo particular y lo individual que caracterizan a la *Ciencia de la lógica* como un todo, así como a cada una de sus secciones. Permítame volver de nuevo sobre: “lo inicial era lo universal, así el resultado es el individuo, lo concreto, el sujeto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 736].

Y a pesar de ello, el método dialéctico, “el método de la verdad”, él mismo se ha ampliado en un *sistema*. A menos que uno se aferre totalmente al hecho de que esto se debe solo a que el resultado ha sido “deducido y demostrado” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 737], entonces lo más probable es que uno se detenga en este punto y diga que aquí es donde Hegel debe ser realmente puesto de cabeza, porque después de todo no es más que un idealista, que tiene todavía otro sistema que presentar como su “propio absoluto” en esto. Pero ni el “sistema” ni los fundamentos son ya más una mera asunción y no hemos dejado de ir hacia lo objetivo en busca de pruebas. Este no surge en lo absoluto de la cabeza de un filósofo, a pesar de que “cada nuevo grado del salir fuera de sí [de la exteriorización] es decir, de una ulterior determinación, es también un ir-en-sí y la mayor extensión es igualmente mayor intensidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 738-739]. Sin dudas, aquí Lenin nuevamente se animó casi en la oración siguiente: “lo más rico es lo más concreto” y nos envía de nuevo a *El Capital*. Por cierto, lo más probable es que haya sido en ese momento cuando le escribe con tanta urgencia a la *Enciclopedia Granat*, preguntando si después de todo él no podría añadir algo sobre la dialéctica,⁴¹ incluso cuando había concluido para sí, lo que ningún marxista en la mitad de siglo anterior había comprendido—*El Capital*, el cual se hace imposible comprender sin la *totalidad* de la *Lógica*. La historia, sin embargo, pone barreras incluso ante un genio como Lenin, al quedar este muy feliz cuando pudo “hacer cuentas” de que la *Lógica* terminaba con Hegel echándole una mano “al materialismo” [Lenin, *OC.*, t. 29, p. 212], porque después de todo, la unidad del concepto y la realidad como totalidad asumía la forma de la naturaleza, la cual Lenin “tradujo” como “práctica”.

Estoy totalmente a favor de la práctica de la revolución de 1917. Pero como incluso Lenin tuvo que vivir con el “que pasa después”, 1917-1924, nosotros, quienes hemos vivido con el “que pasa después” por un período de cuatro décadas, *debemos* encontrar al sujeto que se autodesarrolla, al nuevo sujeto, y nuevo, no solo en un país específico ni en una capa específica dentro del proletariado (en oposición a nuestra “aristocracia sindical” y cómo el “estrato” bajo o inferior de Marx que ha seguido el impulso revolucionario), sino lo nuevo que incluye la totalidad del mundo. Es por ello que se hace imposible mirar solamente a las economías desarrolladas, esa es la razón por la cual es necesario observar también a las más atrasadas, y ese es el porqué el mundo debe ser nuestro país, es decir, el país del sujeto que se autodesarrolla. Volviendo entonces al párrafo final de la idea absoluta, la insistencia de que no hemos alcanzado una nueva transición, de que esta determinación es “la liberación absoluta, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación puesta y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso... El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se liberta 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” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 740-741].

Como puede apreciar, no le temo ni al “sistema” de la filosofía hegeliana, ni al idealismo de la idea absoluta. La idea absoluta es el método de conocimiento para la época de las luchas por la liberación, y el conocimiento filosófico no es un sistema de filosofía, sino el conocimiento de cualquier objeto, siendo nuestro “objeto” el trabajo. La unidad del objeto y el sujeto, de la teoría y la práctica y la trascendencia de la primera negación se llevará a cabo ella misma en nuestro tiempo.

Un pequeño comentario en lo referente al porqué Hegel continuó después de haber “terminado” con la naturaleza, lo cual es la forma en que terminó la *Lógica* menor y es la transición lógica si se transforma su *Ciencia de la lógica* en un sistema como lo hiciera en la *Enciclopedia* y fuera de la lógica a la naturaleza, y de allí al

espíritu. Marx también tuvo tres volúmenes en su *Capital* e igualmente iba a terminar el primer volumen “lógicamente”, es decir, sin entrar en la esfera de la acumulación. Sin embargo, cuando se decidió a ampliar el libro para incluir el concepto, no como una simple “recapitulación” de todo lo que le precedía, sino como para usar de nuevo una frase hegeliana, “el puro concepto que se comprende a sí mismo” [que crea un concepto de sí mismo] [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741], también incluyó un adelanto de lo que contienen los tomos II y III. El segundo tomo según sabemos está muy distante de ser la naturaleza, por el contrario, es aquella “sociedad única” aislada, pura, fantástica, (“el socialismo en un solo país”, si usted lo cree, y que solamente Marx pensó era el capitalismo de estado). Esto fue tan puro, tan lógico y tan irreal, que desorganizó a la pobre Rosa [Luxemburgo] completamente cuando contrastó aquella fantasmagoría con el imperialismo de rapiña que vive de todos los países subdesarrollados que había conquistado.⁴² Y finalmente, él también nos dice que al mismo tiempo va a bajar desde aquellas alturas para enfrentar todo el desorden concreto del capitalismo y sus tasas de ganancia, especulación y estafa, pero que solamente perdemos todo el conocimiento de lo que realmente es la sociedad si revertimos el método. Y a pesar de que no tuvo la oportunidad de desarrollar el capítulo sobre “las clases” en el tercer tomo, sabemos que no eran realmente las clases, sino el desarrollo pleno y libre de lo individual lo que significaría una negación de la negación que no era simplemente destructora de lo viejo, sino constructora de lo nuevo. En este sentido y solo en este sentido, debe ser traducida, colocándola al derecho, la última frase de Hegel sobre el concepto que “acaba en la filosofía del espíritu su liberación por sí mismo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741]. Y Hegel ciertamente nos ayuda mucho en aquel libro en la medida que nos describe la libertad no como un “tener” sino como un “ser” esta idea de la libertad [*Filosofía del espíritu*, § 482].

Espero que tengamos oportunidad para debatir todas estas ideas y más cuando lo vea, ya sea en la última semana de febrero o la primera de marzo. Dígame cual le es más conveniente.

Suya,
Raya

**Carta a Charles Denby
(10 de marzo de 1960)**

Querido CD:

Hay cierto filósofo en Francia, Maurice Merleau-Ponty que ha hecho algunas cosas muy buenas sobre el marxismo, en particular en lo referente a su humanismo. Un artículo en particular, “Marxismo y filosofía”, editado ya hace un buen tiempo atrás, en 1947,⁴³ me dio una nueva perspectiva cuando lo relejera, teniendo en mente el problema de la automatización.

De este modo he decidido escribirle una carta [sobre esto]... No quiero que lo discuta con intelectuales –ellos solo pondrían en un plano más abstracto lo que ya le he dicho de un modo bastante abstracto también. Sin embargo, lo podría analizar con los obreros... El asunto está en si el obrero es nuevo o si es un experto en humanismo marxista. Ellos pueden ayudar ya que incluso cuando un obrero dice: “No entiendo” ya añade algo concreto. En cualquier caso, no se preocupe si usted no lo comprende de inmediato o en su totalidad. Si tan solo algo queda en algún rincón del inconciente, recibirá ayuda cuando escriba aquello concreto sobre el proceso de automatización, incluso siendo solamente sobre la cuestión de qué poner y qué quitar sobre ello.

Entonces vayamos a la filosofía ahora. Empezaré por el fin de aquel artículo al cual le hacía referencia en mi primer párrafo. Lo que analiza [Merleau-Ponty] al final [p. 175] es la razón por la cual Marx al mismo tiempo: 1) ataca a los filósofos (“Los filósofos de diverso modo han explicado el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”)⁴⁴ y 2) ataca a los obreros quienes no deben volver la espalda a la filosofía “y mascullar, mirando hacia otro lado, unas cuantas frases trilladas y coléricas”.⁴⁵

Ello se debe a que no se puede “negar”, es decir, eliminar la filosofía simplemente evadiéndola, ni utilizar al filósofo simplemente como vara de medir en cualquier caso. “Pero”, dice Merleau-Ponty, “si el filósofo sabe esto, si él se impone la tarea a sí mismo de seguir otras experiencias y otras existencias [...] en lugar de ubicarse a sí mismo en su lugar, si abandona la ilusión de contemplar la totalidad de toda la historia y sentirse a sí mismo, al igual que otros hombres, atrapado

en ella y ante un futuro por *crear*, entonces la filosofía se descubre a sí misma y desaparece como filosofía aislada” [p. 75].

No necesito decirle que las “otras experiencias y las otras existencias” son las de los obreros y que cuando la filosofía “desaparece como filosofía aislada”, ello implica que el pensamiento y la existencia se han fusionado. Y como es lo que tengo en mente, diría que cuando los obreros hacen preguntas, *no dudas, sino preguntas*, se encuentran en el proceso de construir una vía para la desaparición de la filosofía como “algo aislado” y de ese modo unir la teoría con la práctica.

Pero es necesario hacer las preguntas serias que *apuntan* a una nueva dirección. En la filosofía hegeliana “trayectoria” es una palabra muy importante, una “categoría” la cual ya sea solo un recuerdo o una descripción del momento, de todas formas se abre camino a través de un bosque oscuro y nos permite ver la luz, el camino.

Volviendo atrás, a la mitad del artículo donde el tema analizado es la razón por la que Marx no fue un materialista vulgar. (En verdad, nunca utilizó la palabra materialista, por sí misma, para describir su filosofía, sino la unidad del materialismo y el idealismo, el factor humano. En la misma medida que Marx se rehusó a considerar en serio “las formas de propiedad” e insistió en cambio en *las relaciones de producción* del hombre con el hombre, así cuando utilizó la expresión “materialista práctico” a lo que se refería era a una práctica pura y simple; o para plantearlo de otro modo, a la *actividad humana*). Me habrá escuchado con frecuencia decir “filosofía en el sentido marxista de la actividad humana”; pero no olvidemos jamás que la actividad humana fue abarcada en su totalidad y comprendida no solo como trabajo práctico, sino como *el trabajo del pensar* que es una tarea tan difícil como cualquier otra.

Merleau-Ponty dice que esta introducción del “objeto humano” en la filosofía clásica “estaba llevando hasta sus consecuencias concretas la concepción hegeliana de un fenómeno espiritual” [pp. 174-175].

De todas las palabras místicas, una de las que provoca más risa, en las personas que Marx denomina “materialistas vulgares” y que nosotros conocemos como “viejos radicales”, es la palabra “fenómeno espiritual”. Porque Hegel había deshumanizado la idea y en lugar de ver a los obreros, o al pueblo en general, veía cierta especie de “espíritu” o de Dios desempeñando el trabajo de la historia. O eso, dice él.

La verdad es que su filosofía vive hoy debido a que Marx no se dejó engañar por este “espíritu” y lo que vio fue realmente a la historia viva o al hombre *colectivo* conformando la historia, haciéndola sobre la base de un tipo concreto de producción, la producción capitalista que “negaba la personalidad” convertía al hombre en piezas de las maquinarias y de ese modo producía SUBLEVACIONES OBRERAS.

Este filósofo francés tiene aquí algo muy sabio que decir pues acentúa el hecho de que la así llamada objetividad de los científicos es ella misma una forma de “enajenación” y esta entra al movimiento marxista “solo cuando mengua la conciencia revolucionaria” señalando al revisionista Bernstein [p. 173].⁴⁶

Lo que trata de hacer aquí es resumir la concepción de Marx de la dialéctica como TOTALIDAD. [Esto] no solo niega la así llamada naturaleza “eterna” del hombre y toma una época económica concreta específica, y relaciones [entre] los hombres en estos períodos históricos de esclavitud y de capitalismo, *sino que incluso aunque lo económico fuera el fundamento de todas las ideas y la historia su prueba*, la historia “no puede ser reducida al esqueleto económico”. El factor humano es *el* factor decisivo, y de ser así, este es el ser humano total y no una simple porción de él.

Y debido a ello y a que toda la historia es la historia de las luchas por la libertad, la “idea absoluta” de Hegel era realmente la LIBERTAD PLENA. Es así como se encontraron Hegel y Marx, por así decirlo, y el porqué las ideas abstractas de Hegel son realmente las reflexiones de su momento histórico, de modo que como expuse en *Marxismo y libertad*, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es en realidad la filosofía de la historia establecida por los “Corazones indignados” que hicieron la Revolución Francesa.

Finalmente, para regresar desde la historia de la Revolución Francesa, cuando la época mecánica había justamente comenzado a la época de la automatización, cuando la máquina es el dueña del hombre mientras estos no poseen libertad absoluta, debemos enfrentar las experiencias diarias, específicas, *así como* las ideas de los obreros en el trabajo.

Carta a Jonathan Spencer (1 de junio de 1961)

Querido Jonathan,

Es tiempo ya de ir directamente a la parte más “abstracta”, a la esencia de la filosofía hegeliana, la “idea absoluta” de la *Ciencia de la lógica*, para demostrar cómo vivimos en la época de los absolutos y que el “sujeto” (el hombre, aunque deshumanizado en Hegel, es tratado como una simple idea) ha absorbido ya toda la “objetividad” (la ciencia, el estado mundial de la tecnología, la historia pasada) y ahora la nueva sociedad depende [de] toda su “subjetividad” (no el yo pequeño burgués, sino lo que Hegel denomina “la individualidad, purificada de todo lo que interfiere con su universalidad” [haciéndose determinación universal] [*Filosofía del espíritu*, §481] y que Marx [en 1844] llama “el ser *social*” quien, sin embargo, es la única prueba de la libertad de todos, de modo tal que nunca más vamos a contraponer la “sociedad” a la “individualidad” una vez que esta “es un ente social”) [Marx y Engels, *OE*, t. 3, p. 299 (en inglés)].

Sigamos hasta el último capítulo, las veinte páginas más estimulantes de toda la literatura mundial, tanto filosófica como real:

1) Hegel comienza diciendo que hemos llegado a la idea absoluta que “tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica” y que esto puede ser visto en el hecho de que “El concepto no es solamente alma, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que por ende, tiene personalidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 725].

Ahora bien, muchos se han detenido aquí, por lo tanto debo advertirle contra el uso de la palabra “personalidad”, tan popular ahora entre los líderes africanos y con De Gaulle. En ese mismo párrafo, mejor dicho en esa oración, Hegel pasa a explicar que esta personalidad “no es tampoco, individualidad exclusiva, sino que es por sí universalidad y conocimiento y tiene en su otro su propia objetividad como objeto.” La palabra clave es “otro” que resulta ser “su propio otro” pues de lo contrario estaríamos de nuevo enfrentados a un sujeto y su “otro” (o su contrario) como objeto, mientras que la totalidad de la lógica depende de la eliminación de la oposición del sujeto y el objeto. La grandeza de Hegel radica en que si bien solo trabajó

con pensamientos, desarrolló este “otro” no como un “tener” una posesión, un objeto, sino como un “ser”, es decir, una dimensión del ser humano. Hasta tanto llegamos a este punto, y aun tenemos 19 páginas por recorrer, la “personalidad” no es mucho mayor que el Yo absoluto de Fichte.⁴⁷ La palabra clave, el “otro”, entonces resulta ser la universalidad de la individualidad y hasta ese momento a penas nos encontramos a las puertas de la nueva sociedad (eso es lo que es la idea absoluta, como usted sabe).

A continuación él identifica la lógica con el “movimiento propio de la idea absoluta... la idea [que] existe solo en esta su propia auto-determinación de entenderse” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726].

La identidad de la historia con la lógica, de forma tal que la totalidad del desarrollo simplemente ha sido el desenvolvimiento de esta idea absoluta, parecía la cumbre del idealismo en el siglo XIX. Ciertamente, si no hubiese sido por el hecho de que Marx puso a Hegel al derecho, de la cabeza en los pies y pudimos comprender que no era “Dios” quien se “postulaba” a sí mismo en la tierra y que la libertad de los hombres fuese una consecuencia, sino viceversa, que las luchas del hombre por la libertad las cuales cambian con cada método de producción a un nivel más elevado, crean finalmente los cimientos materiales para la libertad total y una nueva sociedad por medio de la lucha de clases... hasta Marx, en una palabra, Hegel no podía librarse a sí mismo de la teología, pese al hecho de que en su filosofía, la religión es relegada a un segundo plano respecto a la filosofía.

A inicios del siglo XX la “autodeterminación” resultó ser más famosa como autodeterminación de los pueblos que de las ideas. Pero ello no puede significar que la acción “toma el lugar de las ideas” o que algo que no sea la unidad de la teoría y la práctica pueda “constituirse” en una nueva sociedad. Si todo lo que vamos a escuchar es la voz de Castro, y *no en la voz del pueblo*, no obtendremos ni la autodeterminación de los cubanos como pueblo ni de los cubanos como pensadores, que finalmente han superado ese hecho monstruoso del trabajo alienado el cual Marx demostró que había alcanzado su apogeo en la división entre el trabajo manual e intelectual.

Debido a la cercanía del pensamiento con la vida, fue que Hegel pudo aislar el pensamiento, pero llevando su desarrollo hasta conclusiones lógicas, llegar a la conclusión de que todo es una cuestión

de método. La Segunda Internacional actuó rápidamente e intentó aislar el método como una herramienta que podía ser “utilizada” por cualquiera. Ellos por tanto, nunca pudieron *crear* o más preciso aun, hacer que el proletariado creara su propia dialéctica, en cambio se refugiaron en el kantismo y “el hombre de buena voluntad” que resuelve las contradicciones y terminaron por enviar a los obreros a disparar contra los obreros en un frente de batalla diseñado por su burguesía. En este punto Hegel enfatiza que *debido* a que la lógica es automovimiento, *por lo tanto* “la idea lógica tiene en sí, como contenido, a sí misma, como forma infinita”. En una palabra, no se puede eliminar la diferencia entre contenido y forma *a menos que* esta actividad propia sea su *contenido*. Solo entonces, el contenido “como tal” se desvanece y “lo universal de la forma” es “el método” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 726].

Solo entonces Hegel puede llegar a la conclusión: “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” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 727].

La actividad, la actividad propia; la determinación, la autodeterminación; el movimiento, el automovimiento; el método, que es el movimiento, la fuente y la acción, el pensamiento y la práctica, deviene así en método absoluto, no en el cielo, sino entre los pueblos seres humanos en la tierra que luchan por la libertad total.

Ahora, analicemos este método absoluto para ver cómo es sujeto, método y objeto y no una mera herramienta “lista para el uso”. Hegel dice que aunque “hay que empezar desde el *comienzo*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 728], el comienzo no es algo tan simple como comúnmente nos lo imaginamos, pues debe ser al mismo tiempo “un simple y un universal” y no simplemente una “universalidad abstracta” sino ser un “universal concreto”, “que es en sí la totalidad concreta, pero no es todavía esta totalidad *puesta*, no es todavía esa totalidad *por sí*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 729], porque “solamente en su perfección [es] lo absoluto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 729].

Por lo tanto, para llegar a la perfección, consecuentemente empezamos por un inmediato que ha sido mediado, pero aun es unilateral. Le puede llamar la primera negación o analítico, pero usted sabe

que para ser *objetivamente* un universal debe ser también sintético. Es en la unidad de dos momentos que vamos a alcanzar el “momento dialéctico” y es aquí también donde por primera vez nos encontramos con “el otro” como “su ser otro”, de modo que:

“Este momento del juicio, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo otro con respecto a sí, tiene que ser llamado el momento dialéctico” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 730].

Es en este momento que Lenin, y usted recordará de los *Cuadernos filosóficos* al final de *Marxismo y libertad*,⁴⁸ se adentra en la definición de la dialéctica, distinguiendo tanto como 16 elementos: objetividad, interrelación, desarrollo, tendencias, unidad de contrarios, lucha (incluidas las contradicciones y los impulsos), la unidad de la síntesis y análisis, suma, totalidad, lo singular y lo universal, cada final del todo, transiciones, nuevos lados, la apariencia creciente y la esencia, la causalidad y la universalidad, contenido y forma, negación de la negación; solo para resumir la totalidad al final como “simplemente” la “doctrina de la unidad de los contrarios” [Lenin *OC*, t. 38, p. 201].

Cuando algo es tan rico como la dialéctica, es ciertamente complejo definirlo como una cosa, o como 16 cosas, ya que *para cada edad es diferente*, es decir, son todas las cosas y más, pero *el* elemento que se distingue por haber sacado provecho mediante el contacto con el presente puede ser probado solamente en la vida. El propio Hegel, por ejemplo, para acentuar la primacía del pensamiento señala su unidad con el ser: “El objeto, tal como está fuera del pensar y del concepto, es una representación o también un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquellas en que el objeto es lo que es” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 732].

Para Marx fueron los tres tomos de *El Capital* más la Comuna de París. Para Lenin fue “la transformación en su opuesto” tanto del capital (en monopolio o imperialismo) y el trabajo (en aristocracia del trabajo) que sin embargo, finalmente queda resuelto (la negación de la negación), en la revolución soviética o rusa, más *El estado y la revolución*. Para nuestro tiempo es la unidad de la teoría y la práctica o la respuesta a la pregunta de “¿qué pasa después [de la revolución]?” más la subjetividad que tiene objetividad en sí. Así, adentrémonos a esa fase:

En primer lugar aquí tenemos que ver la segunda negación; toda la diferencia entre los revolucionarios y los compromisarios, que son aquellos que retroceden al final hacia lo viejo, no hacia delante, hacia lo nuevo, radica en la distinción entre la primera y la segunda negación, es decir, no es simplemente la abolición de lo viejo, o la revolución, sino, la trascendencia hacia lo que Marx [en 1844] denominó “humanismo positivo, que arranca de sí mismo”, sin detenerse en la primera negación o la trascendencia, tal como el comunismo o el ateísmo, porque “Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*” [*Critica a la dialéctica hegeliana*. En *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. [Manuscritos pp. 169-170]. Y [esto es] el porqué Marx insistió que “el comunismo en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” [“Propiedad privada y comunismo”. en: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 115].

Muy bien, vayamos a la segunda negación según esta es resumida por Hegel: “La negatividad considerada constituye ahora el punto de repliegue del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma de la dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es lo verdadero: en efecto, solo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad”. [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734].

Hemos llegado así a un punto en la idea absoluta que ningún otro tiempo había podido ver completamente en toda su concreción, como lo hacemos nosotros, cuando vemos las revoluciones africanas que están realmente en cero en cuanto a las “bases materiales” y a pesar de ello son tan avanzadas como para luchar por la libertad sin echar una sola mirada atrás. Y mientras los atajos de la China de Mao pueden seducir a sus líderes, ciertamente no logran [seducir las masas] quienes conocen que la abolición de la oposición del concepto con la realidad se apoya evidentemente solo en ello, debido a que “se apoya en esta subjetividad solamente” la pequeña Guinea se atrevió a decir que “no” al constructor de imperio de De Gaulle.⁴⁹

Otra razón que solo nuestro tiempo puede ver es que nadie con anterioridad, ni siquiera Lenin, pudo pensar en detenerse a enfatizar este pasaje y sus alabanzas a lo “individual y libre” [“una persona, un [ser] libre”]: “El segundo negativo... tampoco él constituye una actividad de una reflexión extrínseca, tal como no lo es la contradicción, sino que es el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un sujeto, una persona, un [ser] libre” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 734]. Y de nuevo: “Como lo inicial era *lo universal*, así el resultado es *el individuo, lo concreto, el sujeto*; lo que aquello era *en sí*, este lo es ahora igualmente *por sí*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 736].

Tampoco hay aquí, ya más, una diferencia entre lo íntimo y lo externo: “Cada nuevo grado del salir fuera de sí, es decir, de una ulterior determinación es también un ir-en-sí, y la mayor extensión es igualmente mayor intensidad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 738-739].

Finalmente, *una vez* que “la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un impulso a eliminar esta; y la pura verdad, como último resultado, se convierte también en *el comienzo de otra esfera y ciencia*” (léase: otra sociedad)... POR LO TANTO, este paso ya no será más un “devenir perfeccionado” sino la “absoluta liberación... En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741].

El resto de este último párrafo le canta a la libertad como LIBERACIÓN (“la idea se liberta a sí misma”) [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741], y “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 objetividad”. Al haber absorbido la objetividad ya no existirá más “como pura objetividad” sino que “acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. p. 741].

Para nuestro tiempo es muy importante comprender por qué Lenin, en lugar de continuar con el párrafo sobre la liberación, se detuvo en la mismísima primera oración, donde se lee: “Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta unidad del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediatez del ser, está así como la totalidad en esta forma —es decir, la naturaleza.” [*Ciencia de la lógica*, t. 2. pp. 740-741]. Lenin no tuvo en cuenta el resto

del párrafo, señalando que la *Lógica* menor⁵⁰ de hecho termina con esta oración y luego comenta “le tiende una mano al materialismo”. Más adelante dice: “Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la “idea absoluta”, apenas dice una palabra sobre Dios (apenas se ha deslizado por accidente un “concepto” “divino”) y a parte eso –*esto NB*–, casi no contiene nada que sea específicamente *idealismo*, sino que tiene por tema principal el *método dialéctico*. La suma, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico*, esto es extremadamente notable. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la más *idealista* de todas, hay *menos* idealismo y *más* materialismo que en ninguna otra. ¡Es “contradictorio”, pero es un hecho!” [Lenin, *OC*, t. 29, pp. 212-213].

Es cierto, sin embargo no es toda la verdad, o para ser más precisos, no es toda la verdad para nuestra época. No necesitamos demostrar el materialismo de Hegel, sino el idealismo (el idealismo materialista, pero idealismo al fin) de Marx que ha resultado ser muy distorsionado por los Stalin, los Mao y los Jruschov. Cuando el “¿Que pasa después” del triunfo de las revoluciones, deviene ese contrario monstruoso, el capitalismo de estado, es la “libertad”, la “liberación” “lo individual y libre” [“una persona, un libre”], la *verdad* que se basa “en esta subjetividad solamente” lo que se pone en primera línea y todo lo demás no es sino primera negación que debe ser nuevamente trascendida y “solamente mediante la trascendencia de esto, surge el humanismo positivo, que empieza de sí”. Nuestra tarea es concretar esto, *precisamente este* humanismo marxista.

Suya,
Raya

Carta a Erich Fromm (11 de noviembre de 1963)

Estimado Dr. Fromm:

Dos asuntos de disímil importancia motivan esta carta. Uno es puramente informativo. Una edición en rústica de mi *Marxismo y libertad* va a salir a inicios del próximo año con un nuevo capítulo

(“Los retos de Mao-Tse tung”)* y una nueva introducción que hace referencia a su libro *El concepto del hombre de Marx*. Con el objetivo de dejar un espacio para el nuevo capítulo, la editorial me ha hecho sacrificar mi traducción de los manuscritos del joven Marx. Por lo tanto, refiero a ellos en su libro, llamando la atención al hecho de que la traducción de Moscú está deformada por notas al pie que “interpretan” a Marx para decir exactamente lo opuesto de lo que él dice, mientras que en su trabajo encontramos tanto una auténtica traducción como comentarios valiosos.

La segunda y principal razón de esta correspondencia es hacerle una especie de invitación a establecer un diálogo entre nosotros sobre Hegel. Creo haberle dicho que durante un largo tiempo mantuve tal debate escrito con Herbert Marcuse, en particular relacionado con la “idea absoluta”. Con su publicación de *El marxismo soviético*,⁵¹ este diálogo se hizo imposible, ya que si bien nunca nos habíamos puesto de acuerdo, hasta el momento de su justificación del comunismo, la diferencia de nuestros puntos de vista solo ayudaron al desarrollo de las ideas, pero la brecha se ensanchó más de la cuenta después. Hay tan pocos hegelianos en este país que también estén interesado en el marxismo, de hecho, para ser completamente franca, no conozco a ninguno que actualmente estoy casi obligada “a hablarme a mi misma”. ¿Le interesaría un diálogo hegeliano?

Debo confesarle también que no tengo la afinidad que tiene usted con el existencialismo, y que hasta la declaración de Sartre de que ahora era marxista, nuestros mundos estaban muy distantes. Con su *Crítica a la razón dialéctica* (cuya introducción acaba de ser publicada aquí bajo el título: *Búsqueda de un método*), sentí que tenía que demostrar mi desacuerdo. Adjunté mi reseña al respecto, que por lo pronto está mimeografiada, pero espero publicarla en inglés y en francés.⁵² En todo caso, fue en el proceso de mi trabajo sobre ello que releí la sección de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que versa sobre “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, y no solo la encontré mucho más reveladora que los trabajos actuales sobre Sartre, sino que de pronto observé un paralelo entre esta y el fetichismo de las mercancías de Marx. Con su indulgencia, quisiera desarrollar esto aquí y espero que ello suscite comentarios

suyos. (En la página 6 de mi reseña va a ver la crítica de Sartre a la teoría del fetichismo de Marx.)

La asombrosa crítica hegeliana de la cultura está relacionada tanto con la inusual escena de un intelectual criticando la cultura, la cultura del Iluminismo en aquel entonces, como con el período histórico criticado, una vez que esta forma de la enajenación sigue la victoria de la razón sobre la autoconciencia. Políticamente hablando, tal período lo llamaría “¿Qué sucede después?” es decir, ¿que pasa después que la revolución triunfa y lo que obtenemos es tanto una nueva sociedad como una nueva burocracia? Entonces sigamos el argumento dialéctico de Hegel:

En primer lugar él establece que el “espíritu no se forma solamente un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto” [*Fenomenología*, p.288].

En segundo lugar, no son solamente los que se han alineado al poder del estado (“el orgulloso vasallo” [*Fenomenología*, p. 298]) – desde “*L'état c'est moi*” de Louis XIV hasta los Mao de hoy– quienes, ahora que identifican el poder del estado y las riquezas con ellos mismos, por necesidad entran en una nueva fase: “el lugar de la rebelión la ocupa aquí la arrogancia” [*Fenomenología*, p. 306], quienes sienten la potencia de su dialéctica. Es su propio campo elegido: el conocimiento, abarcando desde una crítica a “el conocimiento es poder” de Baco [*Fenomenología*, p. 292] hasta “el yo puro es la absoluta unidad de la apercepción” [*Fenomenología*, p. 317] de Kant.⁵³ Esta es la razón por la cual es tan crítico del pensamiento:

El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la pura cultura. Lo que se experimenta en este mundo es que no tienen verdad ni las esencias reales del poder y la riqueza, ni sus conceptos determinados, lo bueno y lo malo, o la conciencia del bien y el mal, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten más bien el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo. [*Fenomenología*, p. 307].

* En 1961 por primera vez analicé en “Mao-Tse tung: de sus inicios en el poder al conflicto soviético”. Es esto lo que renové para el nuevo capítulo de mi libro. No tengo copia de él, pero tengo una copia del artículo original y será un placer enviárselo si esto le interesara –RD.

Esta inversión del pensamiento a la realidad es exactamente lo que trata Marx en “El fetichismo de las mercancías” y es la razón de su confianza en el proletariado como razón, en contra de la “falsa conciencia” de la burguesía, o el descenso de la filosofía en ideología. Marx insiste que una mercancía, muy lejos de ser algo tan simple como aparenta, es un “fetichismo” que hace que las condiciones de la producción capitalista aparezcan como verdades evidentes de la producción social. Por lo tanto, todos los estudios sobre las apariencias, la dualidad de las mercancías, el trabajo añadido en ella, de toda la sociedad, se basaron en la “cultura” del consumo de mercancías. Es cierto que la mayor parte de su famosa sección tiene que ver con mostrar que la forma fantástica de la apariencia de las relaciones entre los hombres como si fuesen un intercambio de cosas es la *verdad* de las relaciones en la misma fábrica, donde el obrero se ha transformado en un apéndice de la máquina. Pero todas las notas al pie fundamentales se relacionan con el hecho de que incluso los descubridores del trabajo como fuente de valor, Smith y Ricardo, no pudieron evitar convertirse en prisioneros de este fetichismo ya que en ese respecto se encontraron con su barrera histórica.

Y sea que consideremos esto como “fetichismo de las mercancías” o como “[la disciplina de] la cultura”, la “inversión absoluta” del pensamiento y la realidad tiene su dialéctica propia cuando se refiere al intelectual desarraigado. Tomemos la Ilustración. A pesar de su gran lucha contra la superstición, a pesar de sus grandes logros, [“La ilustración trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del aquí y ahora...”] [*Fenomenología*, p. 288], sigue siendo “un tipo de espíritu enajenado”: “Pero la misma Ilustración, que recuerda a la fe lo contrapuesto a sus momentos separados, se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma. Se comporta de manera puramente negativa hacia la fe...” [*Fenomenología*, p. 333].

En una palabra, ya que no nació ningún nuevo universal –Marx también refiere que solo la verdadera negatividad puede dar lugar a la “búsqueda del universal” y por ello a una nueva sociedad– que contrapusiera la superstición o la conciencia desventurada, es que seguimos quedando dentro de los estrechos confines de “la cultura” y esto es así cuando la Ilustración ha encontrado su verdad en el

materialismo, el agnosticismo, o el utilitarismo porque a menos que la haya encontrado en la libertad, no hay movimiento hacia delante, bien de la humanidad o del “espíritu”. Y ¿qué es la libertad en este mundo invertido donde la voluntad individual está todavía luchando contra la voluntad universal? Bien, es simplemente... el terror. Las formas de enajenación en “La libertad absoluta y el terror” están tan estrechamente interrelacionadas con “la pura personalidad” que mientras leía apenas podía evitar “preguntarle” a Hegel ¿Cómo usted se encontró con Sartre? “Esta es conciente de su pura personalidad y, en ello toda realidad espiritual y toda realidad es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad” [*Fenomenología*, p. 344]. Y más adelante dice:

Lo que contenía esta libertad era el mundo simplemente en la forma de la conciencia, como voluntad universal... La cultura, que la autoconciencia alcanza en la acción mutua con aquella esencia, es, por tanto, la más augusta y suprema, la que consiste en ver cómo su pura y simple realidad desaparece de modo inmediato y se trueca en la nada vacía... Todas estas determinaciones se han perdido en el desastre que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla. [*Fenomenología*, p. 349].

Este fue el resultado de caer (“la pura personalidad”) en “la moda y el furor de la destrucción” –solo para encontrar “un sí mismo singular”: “Una vez que ha dado cima a la cancelación de la organización real y subsiste ahora para sí, esto es su único objeto; un objeto que no tiene ya ningún otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior, sino que es solamente este saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre” [*Fenomenología*, p. 347].

Quisiera también que todos los partidarios del “partido dirigente de vanguardia” estudiaran a fondo –y no como a un “idealista”, sino como al realista de más larga visión– el modo en que Hegel llega a sus conclusiones mediante un estudio de que el estado, muy lejos de representar la “voluntad universal”, no representa ni a un partido, sino a una “facción” [*Fenomenología*, p. 347] (y el énfasis es de Hegel). Pero entonces este no sería “el tipo de espíritu auto-enajena-

do” que Hegel analiza paso a paso, a través de varios estadios de la enajenación de la conciencia y que Marx detalla en la producción y en la esfera intelectual que se corresponde con esas relaciones.

Sucede que me he tomado en serio las afirmaciones de Marx [en 1844] de que “todos los elementos del criticismo están ocultos en ella [la *Fenomenología*] y frecuentemente están listos y trabajados de un modo que se extienden mucho más allá de los puntos de vista hegelianos. Las secciones sobre la conciencia desventurada, la conciencia honorable, la lucha de la conciencia noble y la conciencia oprimida, etc., etc., contienen los elementos críticos –aun en forma alienada– de esferas completas como la religión, el estado, la vida civil, etc.”. Aun más, creo que el estado inacabado de los ensayos humanistas de Marx hacen imprescindible que indagemos en Hegel, no por ninguna razón escolástica, sino porque esto es esencial para la comprensión del presente. Bien, no continuaré hasta recibir respuesta suya.

Suya,
Raya

Notas

- ¹ Para hacerse de una idea general, ver: Kevin Anderson. “The Marcuse-Dunayevskaya Correspondence, 1954-79,” *Studies in Soviet Thought* 38 (1990), pp. 89-109.
- ² Los seguidores de C. L. R. James.
- ³ Grace Lee desarrolló esta idea en algunas de sus cartas filosóficas escritas a Dunayevskaya y James entre 1949-1950. Muchas de ellas se pueden localizar en *The Raya Dunayevskaya Collection*, 1735-96 y 9209-37.
- ⁴ Los *enragés* fueron el ala más radical e intransigente de la Revolución Francesa, la cual se opuso incluso a los jacobinos. Luego, en 1968, el término fue adoptado por los estudiantes activistas de la extrema izquierda francesa de la universidad de Nanterre, tales como Daniel Cohn-Bendit.
- ⁵ Ver: C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (Londres: Secker and Warburg, 1938) [*Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Santo Domingo*], donde Toussaint, un antiguo cochero, es representado como la figura central en la Revolución haitiana.
- ⁶ Hegel.

- ⁷ Kant escribe en su análisis de la buena voluntad y el imperativo categórico: “Yo no necesito talento creador para encontrar lo que tengo que hacer para poseer una buena voluntad... Me pregunto solamente ‘¿Puede usted desear que su máxima se convierta en una ley universal?’ Véase sus trabajos preliminares sobre la metafísica de la moral [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducción de H.J. Paton (New York: Harper & Row, 1964, original de 1785), p.71]. Hegel escribe en su *Historia de la filosofía*, tomo III, que en relación con el problema del deber y la buena voluntad, ‘el defecto del principio kantiano de la libertad radica en que este es indeterminado” (p. 246, de la edición en inglés).
- ⁸ El Partido Socialista de los Trabajadores, partidarios de Daniel DeLeon.
- ⁹ La conferencia de Dunayevskaya en Cooper Union, ofrecida el 27 de octubre de 1960 se tituló: “El intelectualismo y la creatividad en la URSS”. El texto de la charla se puede encontrar en *The Raya Dunayevskaya Collection*, 13036-42.
- ¹⁰ En el sistema filosófico hegeliano, la fase del “espíritu objetivo” trata tanto la ética como a instituciones políticas tales como el estado, la sociedad civil y la familia y siempre les antecede el “espíritu absoluto”. Ver específicamente la *Filosofía del espíritu*.
- ¹¹ Marx y Engels. *La sagrada familia* (1845). *Obras de Marx y Engels*, tomo 4. p. 86. (de la edición en inglés).
- ¹² Marx, C. “Crítica a la dialéctica hegeliana” (1844). *Obras de Marx y Engels*, tomo 3. p. 336. (de la edición en inglés).
- ¹³ Parece ser una referencia relativa al ensayo de Hegel sobre la ley natural (1802), donde Hegel dice: “La totalidad moral absoluta no es nada más que el pueblo”. Ver: *La ley natural*, traducida al inglés por T. M. Knox con una introducción de H. B. Acton (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), especialmente las páginas 128-29 [de la edición en inglés].
- ¹⁴ Esta y la oración que sigue refieren al breve debate en las páginas conclusivas de la *Fenomenología*, donde Hegel critica implícitamente a un número de filósofos anteriores, desde Descartes hasta Schelling [*Fenomenología*. En la edición inglesa, trad. de Baillie, pp. 802-804; y trad. de Miller, pp. 488-90]. Ver además el análisis de Dunayevskaya de esta sección en sus notas de 1960 sobre la *Fenomenología* que se incluyen en el presente texto, en el capítulo 3.
- ¹⁵ Ver Andy Phillips y Raya Dunayevskaya: *The Coal Miners’ General Strike of 1949-50 and The Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* (Chicago: News & Letters, 1984).
- ¹⁶ Se refiere a la sublevación del 17 de junio de 1953 en Alemania del Este. Para ver el análisis de Dunayevskaya, vea *Marxismo y libertad*, pp. 249-252 [de la edición en inglés].
- ¹⁷ Una referencia presumible al libro *Aventuras de la dialéctica* de Maurice Merleau-Ponty, publicado en Francia en 1955.
- ¹⁸ Wilhelm Windelband, cuyo libro *A History of Philosophy* [*Una historia de la filosofía*] se publicó en alemán por primera vez en 1892, era miembro de la escuela de los neokantianos de Marburgo y colega de Heinrich Rickert. Dunayevskaya alude a la introducción de Richard Kroner al texto de Hegel: *Early*

Theological Writings (Chicago: University of Chicago Press, 1948), donde dice que “En su *Historia de la filosofía moderna* Wilhelm Windelband sostiene que la generación capaz de comprender la *Fenomenología* ya ha desaparecido” (p. 43).

- ¹⁹ Esto no es realmente un pasaje de Hegel, sino de Richard Kroner, quien estaba parafraseando los comentarios de Hegel en su prefacio a la *Fenomenología*: “lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres descende ahora al plano de los conocimientos,... y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras” [*Fenomenología*, p. 21]. Ver la introducción de Kroner a la obra de Hegel *Early Theological Writings*, p. 46. [de la edición en inglés].
- ²⁰ Ver: “Cartas sobre los absolutos de Hegel de 1953”, en la primera parte de este libro, capítulo 2.
- ²¹ Esto aparece como un anuncio publicitario de la editorial en *American Economic Review*, Tomo XLVIII, no. 3 (junio de 1958).
- ²² El sociólogo de izquierda C. Wright Mills, el historiador liberal Clinton Rossiter y el sociólogo francés del ala de izquierda Serge Mallet.
- ²³ Imre Nagy, fue líder del régimen democrático revolucionario húngaro antes de la invasión rusa de noviembre de 1956, después de la cual fue ejecutado. El círculo Petofi unió una variedad de intelectuales que se opusieron al régimen totalitario y ayudaron a pavimentar el camino para la revolución de 1956. Estos intelectuales debatieron sobre el humanismo de Marx, en particular sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.
- ²⁴ Publicado en *News and Letters*, en mayo de 1960, pp. 5-7. Senghor, quien fuera partidario de una versión del humanismo socialista, llevó a Senegal a la independencia política de la Francia de De Gaulle.
- ²⁵ Se hace referencia al primer párrafo en el capítulo final sobre la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, en el cual dice que: “La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí...” [*Ciencia de la lógica*. T. 2. p. 725].
- ²⁶ Ver la nota 8 del capítulo 2.
- ²⁷ Ver Lenin: “La victoria de los cadetes y las tareas del partido de los obreros” (1906) [Lenin, *OC*, t. 10. p. 254.].
- ²⁸ Ver: George Kline, “Fundamentals of Marxist Philosophy,” en *Survey*, no. 20 (octubre-diciembre de 1959), p. 60, así como a Gustav Wetter, “The Soviet Concept of Coexistence,” *ibid.*, pp. 19-34. Wetter, es un jesuita, especialista en marxismo y autor de *Dialectical Materialism* [*Materialismo dialéctico*]. (London: Routledge, 1958, original de 1952). Kline, es un filósofo norteamericano, coeditor de *Russian Philosophy*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1964). *Soviet Survey* y en ocasiones llamada *Survey* (estudio) era una revista académica norteamericana dedicada a estudios sobre Rusia.
- ²⁹ Dunayevskaya debatió la interpretación del filósofo soviético V. A. Karpushin sobre los Ensayos de 1844 de Marx en una parte de *Marxismo y libertad* titulada “La tergiversación comunista de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*” [*Marxismo y libertad*, pp. 89-93].

- ³⁰ Hegel concluye el capítulo sobre “la idea absoluta” de un modo diferente en la *Lógica* menor. La *Lógica* menor termina con la frase: “Nosotros comenzamos con el ser, el ser abstracto: donde estamos ahora tenemos también la idea como ser: pero esta idea tiene que ser es la naturaleza” [*Enciclopedia*, § 244]. Por otra parte, la *Ciencia de la lógica*, termina planteando “la próxima decisión de la idea pura” que sigue a la naturaleza –la *Filosofía del espíritu*. Lenin cita la frase de la *Lógica* menor en sus *Cuadernos filosóficos* desestimando la conclusión de la *Ciencia de la lógica* como “de poca importancia”.
- ³¹ El “primer sistema” de Hegel se refiere a su bosquejo inicial de la *Filosofía del espíritu* escrita en 1803-1804, pero no fue publicado hasta el siglo XX, se encuentra disponible en inglés en: *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. by H. S. Harris and T. M. Knox (Albany: SUNY Press, 1979). Allí Hegel escribió: “Entre más mecanizado el trabajo, menor su valor y mayor el esfuerzo del individuo”. “El valor del trabajo disminuye en la misma proporción que la productividad del trabajo aumenta... Las facultades del individuo se restringen infinitamente y la conciencia del obrero se degrada a su nivel más bajo de torpeza y negligencia”. Marcuse analizó este pasaje en *Razón y Revolución* de 1941, pp. 78–79 (de la edición en inglés de *Reason and Revolution*) y posteriormente Dunayevskaya lo analizó en *Marxismo y libertad*, pp. 55-61.
- ³² Ludwig Feuerbach (1804-1872) un importante joven filósofo hegeliano cuya *Esencia del cristianismo* (1841) contenía una crítica materialista del idealismo hegeliano y de la religión. Dunayevskaya, en *Filosofía y revolución* (1973), analizó las diferencias entre Marx y Feuerbach en 1844 y dijo que “la influencia de Feuerbach sobre Marx” es, y cita aquí las palabras de Nicholas Lobkowitz: “menos de lo que generalmente se cree” (p. 302). Además, del párrafo inicial de la “Crítica de la dialéctica hegeliana” (1844), ver las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx (1845), en las *Obras Completas* de Marx y Engels, tomo 5, pp. 3-5, para ver los tipos de crítica a los cuales se refiere Dunayevskaya.
- ³³ Dunayevskaya caracterizó la *Crítica de la economía política* como “una aplicación de la dialéctica a la economía política, en lugar de ser la creación de la dialéctica que pudo aparecer de las luchas de los mismo obreros” [*Marxismo y libertad*, p. 87].
- ³⁴ En *El Capital*, tomo I, Marx escribe: “Dentro de una determinada rama industrial, la centralización alcanzaría su límite máximo cuando todos los capitales invertidos en ella se aglutinasen en manos de un solo capitalista. Dentro de una sociedad dada, este límite solo se alcanzaría a partir del momento en que todo el capital social existente se reuniese en una sola mano, bien en la de un capitalista individual, bien en la de una única sociedad capitalista”. [Marx. *El Capital*, p. 572].
- ³⁵ Las últimas dos oraciones de este párrafo se refieren a las interpretaciones de *El Capital*, tomo I, las cuales Dunayevskaya elaboró con el mayor detalle, en particular en el capítulo 8 de *Marxismo y libertad* (1958) y en el capítulo 10 de *Rosa Luxemburgo, la emancipación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.
- ³⁶ Esto hace referencia a la oposición de Bujarin, entre 1916-1921, al derecho de las naciones a la autodeterminación.

- ³⁷ Para seguir la polémica de Lenin en su testamento sobre cómo Bujarin “nunca comprendió cabalmente la dialéctica”, vea: Lenin. *OC.*, t. 36, pp. 594-96 [En inglés].
- ³⁸ Ivan Ilyin, el autor de *La filosofía de Hegel como una doctrina de la concreción de Dios y el hombre* (en ruso). Ilyin enfatizó en que la palabra concreto incluía en su origen latino el concepto del crecimiento y a su vez describió el punto de vista de Hegel de una manera poco usual como lo “empírico concreto”. Para su análisis, ver la carta de Dunayevskaya del 6 de julio de 1949 a C. L. R. James en la *Colección Raya Dunayevskaya*, 1670.
- ³⁹ Para seguir el debate, ver: Phillips y Dunayevskaya, *The Coal Miners' General Strike of 1949-50* (1984).
- ⁴⁰ La crítica de Dunayevskaya a las distorsiones de los teóricos rusos de la teoría del valor de Marx, apareció inicialmente en *American Economic Review*, Vol. 34:3, Septiembre de 1944, pp. 531-37. Su crítica motivó respuestas de Oskar Lange, Leo Rogin, Paul Baran y otros, a los cuales ella respondió en la *American Economic Review* de septiembre de 1945. Su crítica original ha sido reeditada en Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism* (1992).
- ⁴¹ Mientras Lenin estudiaba a Hegel, le solicitó a la *Enciclopedia Granat* si podía ampliar la sección sobre la “dialéctica” en su artículo “Carlos Marx”, esto lo hizo en una carta fechada el 4 de enero de 1915 [Lenin, *OC.*, t. 36, p. 317 (de la edición en inglés)].
- ⁴² Referencia a *La acumulación de capital* de Rosa Luxemburgo. (Londres: Routledge, 1951, originalmente de 1913; hay traducción al español, Mexico, Grijalbo, 1967. La primera edición española fue hecha en Madrid por Cénit, en 1933). Para profundizar en la crítica de Dunayevskaya, vea el capítulo de su libro *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* titulado: “Las teorías de la acumulación del capital, sus crisis y su caída inevitable según Marx y Rosa Luxemburgo”.
- ⁴³ Merleau-Ponty “Marxismo y filosofía”, *Politics*, No. 4 (1947), pp. 173-176. Esta edición especial de *Politics*, una revista de izquierda independiente editada por Dwight MacDonald, estaba dedicada a “Escritos políticos franceses” y además de ello incluía artículos de Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir y de George Bataille. Otra traducción del artículo de Merleau-Ponty fue incluida en su *Sense and Non-sense* (Evanston: Northwestern University Press, 1964). Las referencias entre corchete en el texto, son de la traducción de 1947.
- ⁴⁴ Tomado de Marx, “Tesis sobre Feuerbach” (1845), [Fueron publicadas por primera vez por Friedrich Engels en 1888, como apéndice a la edición de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. OE en tres tomos. Moscú: Editorial Progreso, 1973, t. 1. p. 11.
- ⁴⁵ Tomado de C. Marx, “Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” (1843), en: *Crítica del derecho político hegeliano*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976. p. 21. [También publicado en *Sobre la Religión*, de C. Marx – F. Engels, por la Editorial Cartago, Buenos Aires, 1959].

- ⁴⁶ Eduard Bernstein fue una de las figuras principales entre los marxistas alemanes, albacea literario de Engels, calificado como revisionista después de convocar en 1898 al movimiento socialista a abandonar la perspectiva de la revolución y el método dialéctico.
- ⁴⁷ En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III (Berkeley: University of California Press, 1990) [En español, ver la traducción de W. Roces, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, primera edición de 1955], Hegel critica, a Fichte de la siguiente manera: “La forma del yo de Fichte presupone una ambigüedad entre el “yo” como absoluto yo... y el “yo” en mi particularidad...” (p. 259 [de la citada edición en inglés]).
- ⁴⁸ Los *Cuadernos filosóficos* de Lenin fueron publicados en inglés por primera vez en el libro de Dunayevskaya *Marxismo y libertad* (1958). [Hay traducción al español de Juan Pablos Editor, México, 1976 y una traducción reciente de Fontamara S.A., México, 2007]. Ver el capítulo 10 de *Marxismo y libertad* “El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin”.
- ⁴⁹ Una referencia al rechazo de unirse a la comunidad francesa del presidente de Guinea Sekou Touré (1922-84) que dio lugar a severas presiones políticas y económicas de la Francia de De Gaulle.
- ⁵⁰ Al final de su “Resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel” (Lenin, *OC.*, t. 29) Lenin empieza al mismo tiempo a utilizar la *Lógica menor* (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*) junto con la *Lógica mayor* (*Ciencia de la lógica*). Para seguir la crítica posterior a la posición de Lenin, ver el último capítulo, más adelante, en este libro.
- ⁵¹ H. Marcuse, *El marxismo soviético* (New York: Columbia University Press, 1958). La crítica de Dunayevskaya titulada “Los intelectuales en la época del capitalismo de estado”, apareció en *News & Letters*, de junio-julio y agosto-septiembre de 1961 y fue reimpressa en *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism* (1992).
- ⁵² Ver Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: NLB, 1976, orig. 1960) [Hay traducción al español]; *Search For a Method* (New York: Knopf, 1963). La crítica de Dunayevskaya “La búsqueda de Sartre de un método para debilitar el marxismo” apareció en una “Carta política” semanal, fechada el 26 de septiembre de 1963. Ver también “Jean-Paul Sartre: el extraño que se acerca a mirar”, capítulo 6 de *Filosofía y revolución*.
- ⁵³ En Kant “el yo puro como la absoluta unidad de la apercepción” se refiere a la organización de las categorías del pensamiento por medio de la autoconciencia, el Yo-Pienso”. Para ver más sobre el detallado análisis de Hegel sobre el concepto de Kant, vea la sección “Sobre el concepto en general” en su *Ciencia de la lógica* [tomo 2, pp. 531 - 545].

Capítulo siete

Carta a Herbert Marcuse (27 de octubre de 1964)

En 1964, luego de haber suspendido la correspondencia durante tres años, Dunayevskaya reanudó sus cartas filosóficas a Herbert Marcuse. Fue este un periodo en el cual su desarrollo del humanismo marxista alcanzó un punto de giro crucial. A la par que progresaba su trabajo en Filosofía y Revolución, Dunayevskaya comenzó nuevos estudios sobre la dialéctica hegeliana y retó a la nueva generación de radicalistas que surgía, a lidiar directamente con una filosofía de la revolución. Su creciente énfasis en la necesidad de llenar el vacío teórico del movimiento radical, se refleja en esta carta, que presenta una breve síntesis de lo que sería la primera parte de Filosofía y Revolución (1973). El original se encuentra en The Raya Dunayevskaya Collection, p. 13898.

Querido Herbert Marcuse:

Ya que una vez me preguntó por qué yo “traducía” a Hegel cuando conocía “al original” lo suficientemente bien (a Marx), supongo que usted pensó que al ser políticos mis escritos y mi actividad, mi verdadera obsesión con la idea absoluta de Hegel era una... obsesión. Exagero, por supuesto, pero es solo porque espero me permita escribir de esta manera informal un resumen de un capítulo de mi

nuevo proyecto (al que estoy tentada de nombrar *Filosofía y Revolución*) que trata el tema: “¿Por qué Hegel? ¿Por qué ahora?”¹

El capítulo tendrá tres acápites: “La deuda de Marx con Hegel”, “La ambivalencia de Lenin frente a Hegel y el estupor del reconocimiento” y “Los problemas filosóficos de nuestra época”. El primer acápite se relacionará con *Marxismo y Libertad* pero desarrollando en buena medida la causa por la que Marx no pudo “deshacerse” de Hegel tan fácilmente como “se quitó” de encima a la economía política clásica; una vez que la trascendió y su “economía” se convirtió, no en una nueva economía política, sino en marxismo, una filosofía de la actividad humana. Esto fue así en todo sentido, desde la teoría del valor y del valor de la plusvalía, pasando por la renta como un “derivativo” en lugar de hacer de la clase terrateniente una clase tan fundamental como la nueva clase capitalista,² hasta la acumulación de capital y “la ley del movimiento” que provoca su “colapso”. En todo lo anterior el trabajo era visto como el sujeto viviente que llevaba todas las contradicciones a su límite y que hacía del socialismo un hecho “inevitable”. En ningún momento eran las leyes económicas independientes de la actividad humana. Por otra parte, en lo concerniente a la dialéctica hegeliana, a pesar de su *recreación* en el marxismo, o a lo que usted jocosamente se refiere como “subversión”, es decir, la transformación de la dialéctica de una “Ciencia de la lógica” a una “ciencia” de la revolución, el “vínculo” de Marx con Hegel permaneció. Esto no sucedió así porque Marx comenzara como un “hegeliano de izquierda”, ni tampoco porque la dialéctica hegeliana lo impulsara en la realización de su propio viaje de descubrimiento (un naturalismo o humanismo verdadero).³ De hecho, cuando tuvo lugar su primera ruptura con Hegel, hizo uso de la economía política clásica para enfrentar la realidad con “idealismo”, especialmente de la variedad proudhonista.⁴ Aún así el *adieu* a la economía política clásica fue completo; no así al hegelianismo.

Tomemos el primer ataque, el más profundo y abarcador a la *Filosofía del derecho*, la misma crítica que conduce a nada menos que a su más grande descubrimiento: la concepción materialista de la historia.⁵ Un hombre menor, un hegeliano menor que Marx hubiera terminado con Hegel en aquel instante. Sin embargo, por el contrario, Marx procedió a la crítica de la *Fenomenología* y de la

Enciclopedia. Cuando se detuvo en la última sección de la *Filosofía del espíritu*, en la última sección [en su texto de 1844, “Crítica de la dialéctica hegeliana”], para seguir adelante con lo que él llamó “esa ciencia lúgubre” –la economía política– y dedicarse a las actividades de la lucha de clases, revoluciones, la Primera Internacional, todo lo cual le tomaría el resto de su vida, todavía ansiaba retornar a la presentación de “una forma racional de la dialéctica”. De hecho, en cada momento de cambio retornó a “la dialéctica”. Recordará cuan feliz se notaba en 1858, en la carta a Engels, cuando le contaba cómo “accidentalmente”, había tropezado en su biblioteca con los trabajos de Hegel y encontró allí algunos “nuevos desarrollos” que le ayudaron a completar la *Contribución a la crítica de la economía política* (y por supuesto, se pueden apreciar los resultados a lo largo de los *Grundrisse*).⁶ Nuevamente [se observa], en 1861-1863 cuando los reelaboró por primera vez como *El Capital* y tomó la más crucial decisión con respecto a la presentación de la economía –no solo para romper con la teoría de la renta sobre la tierra de Ricardo, sino para retirar del primer tomo, todo lo que se convertiría posteriormente en el tomo III y de este modo eliminar toda relación entre los terratenientes y los trabajadores, dejándolos solamente con los capitalistas “puros”.⁷ Y, nuevamente, en 1866, al reestructurar *El Capital* para incluir [el capítulo sobre] “La jornada de trabajo” y realmente romper con el concepto mismo de teoría, tanto del análisis profundo de la cosificación en el momento de la producción como el fetichismo de la mercancía, iluminado de nuevo por el suceso real de la Comuna de París, estaba aun en la más estrecha envoltura del hegelianismo.⁸

Esta es la razón por la cual Lenin escribió que era imposible entender *El Capital*, “en especial su primer capítulo” sin haber comprendido primero la *Ciencia de la lógica* en su totalidad. En el primer capítulo [de *El Capital*], cuando más se necesita de Hegel, es donde Stalin en 1943 decidió hacer su ruptura teórica al ordenar que tal capítulo fuera eliminado de “la enseñanza” de *El Capital*.⁹ Y nuevamente, en el último escrito que conservamos de puño y letra de Marx (“Notas marginales sobre Wagner” y el análisis de las críticas a su propia economía política)¹⁰ lo que repite constantemente es “la dialéctica”. En resumen, Marx nunca olvidó su deuda con Hegel

porque no era esta una deuda con el pasado sino un presente viviente y real que expresaba a su vez la influencia del futuro.

La novedad que deseo traer a colación brindará una justificación para lo abstracto de Hegel, puesto que existen momentos críticos, de cambio, en los que lo abstracto puede, repentinamente, convertirse en lo universal concreto. *El Capital* es concreto, un estudio empírico, un análisis fenomenológico a la vez que económico-lógico que “se agota a sí mismo” en el único aspecto al que hace referencia: el capitalismo. Pero la *Lógica* [de Hegel] “no tiene concreción de sentido, [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 54], “es aplicable” a todas las ciencias, estudios factuales, de modo que cuando se alcanza de repente una nueva etapa y las viejas categorías no funcionan, existe siempre un nuevo conjunto de categorías en la *Lógica*, mientras transitamos del ser a la esencia y de allí al concepto. Ese es el motivo por el cual Lenin, quien mucho antes de haber conocido la totalidad de la *Lógica* conocía ya la totalidad de *El Capital* y había escrito con gran profundidad sobre los tres volúmenes enteros, de repente, cuando la tierra tembló bajo sus pies mientras colapsaba la Segunda Internacional, encuentra lo nuevo “solo” en la *Lógica*. Esto significa que las categorías abstractas de “la unidad, la identidad, la transformación en su contrario” y otras tales como la “auto superación”, significaron algo tan nuevo para él también en el entendimiento de *El Capital* y de su último estadio, el imperialismo, que estaba dispuesto a decir que nadie, incluyéndose a sí mismo, había entendido *El Capital* antes de aquel específico momento de apropiación de la doctrina del concepto y de la ruptura de la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo que tomó en particular del silogismo.¹¹

Lo que intento decir es que cuando lo real no puede expresarse con los viejos términos, aun cuando estos términos sean marxistas, es porque un nuevo estadio de conocimiento no ha estado a la altura del nuevo desafío que surge desde la práctica que solo la filosofía parece capaz de iluminar. El viejo, abstruso y abstracto hegelianismo le permitió a Lenin comprender lo que no pudieron los términos concretos en *El Capital* —que el capitalismo monopolista no era solo “una etapa” en la centralización del capital, sino que era la “transformación en su contrario”, lo que demandaba una total reorganización y resquebrajamiento de las viejas categorías, incluida la de trabajo.

Esta sección debe conducir al segundo acápite sobre la ambivalencia de Lenin frente a Hegel, tanto antes del estupor del reconocimiento en 1914 como desafortunadamente, después de ese reconocimiento, al menos de manera pública. La dualidad en la herencia filosófica de Lenin no puede seguir siendo dada como una nota al pie, como hiciera en *Marxismo y libertad*. Esta ambivalencia ha permitido, tanto a los comunistas chinos como a los rusos, pervertir el humanismo de Marx al citar a estos dos Lenin, uno junto al otro, como si fueran un único e inalterable Lenin que nunca experimentó una ruptura drástica con su propio pasado filosófico. Sin embargo, una vez aclarado esto, es Lenin precisamente, el Lenin de 1915-1924, quien nos permite arrancar desde el siglo XX antes que del XIX, justamente porque sus más sorprendentes y significativos aforismos se expresan en la *Lógica* “subjetiva” y porque está tan entusiasmado que equipara (con signos gráficos de igualdad) subjetividad y libertad. Recordará también que los *Cuadernos* de Lenin acenúan que la *filosofía* (la *Lógica*, 1813) expresó primero “el movimiento y el cambio universales” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 123], y solo con posterioridad Marx lo expresó en la política, mientras que en las ciencias naturales (Darwin, *Origen de las especies*, 1859) se expresó incluso un poco después. Y aunque queda como una tarea para nuestro tiempo el concretar el replanteamiento que hace Lenin de la apreciación de la idea práctica de Hegel “precisamente en la teoría del conocimiento” puesto que “la conciencia no solo refleja el mundo objetivo sino que lo crea”, es Lenin quien establece los lineamientos: “La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 128].

Estoy segura que para ustedes es evidente que yo no comparto su criterio con respecto a la técnica. Soy tan hegeliana que aun considero que el sujeto se apropia del objeto, y no el objeto del sujeto que se convierte entonces en *su* extensión.¹² Mi preferencia por la “ontología” en vez de por la “tecnología” en la era de la automatización puede decirse que se debe al respeto que siento cuando me enfrento a la dialéctica del pensamiento humano, aunque esto no sería toda la verdad, ya que el pensamiento humano es inseparable de la actividad humana y ambos resultan de la irresistible necesidad de libertad.

Permítame, por favor, explicarlo dentro de los límites de los tipos de conocimiento en la misma dialéctica:

A través del conocimiento inquisitivo enfrentamos un mundo objetivo sin la subjetividad del concepto. A través del conocimiento sintético, el mundo objetivo y el subjetivo coexisten¹³ (y al igual que la fragilidad de “la coexistencia pacífica”¹⁴ que le teme al movimiento, así en esta colocación del mundo objetivo y el subjetivo uno junto al otro, no puede haber sitio para la trascendencia). Pero preste atención a lo siguiente: tan pronto como la idea del conocimiento y la idea práctica se unen estamos listos para el salto a la libertad.¹⁵ Hegel, en la página 732 [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 732] vuelve a examinar, no ya “el conocimiento” dialéctico, sino el método absoluto, la forma de la idea absoluta, el nuevo estadio de identificación de la teoría y la práctica, que hemos alcanzado al dejar atrás las formas previas del conocimiento. (No olvide tampoco que unas diez pequeñas páginas antes de haber visto que el “mundo objetivo cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto,” llegamos al “punto de repliegue” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734] y comprendemos que la “eliminación de la oposición entre concepto y realidad... se funda esta subjetividad.”)

También me parece que Hegel acierta cuando comprende que es absolutamente necesario que el método comience con lo universal abstracto, con la relación de lo abstracto consigo mismo, la propia interioridad de la idea absoluta [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 728-730] lo cual conduce, mediante “la totalidad concreta que... contiene como tal el principio del progreso y del desarrollo”, a la diferenciación al interior de lo que he de llamar la revolución alcanzada. Aquí también pudiera continuar de manera política ya que me parece que a la vez que Hegel le pone fin al idealismo subjetivo le está poniendo fin también al reformismo, para el cual la meta está siempre en el futuro, y que de igual forma está dirigiendo todo su ataque contra los institucionalitas –Jacobi, Schelling, Fichte, especialmente contra Jacobi, a quien el propio Hegel llamó un “reaccionario” [*Enciclopedia*, § 76]– o contra el tipo de revolucionarismo *abstracto* para el que una vez que se ha alcanzado un “fin”, en este caso la revolución, no existe ya más desarrollo negativo o mediación. Para *ellos*, todo lo que parece hacerse no es más que una organización de lo que ha

sido logrado y a esta organización se aferran de una manera tan *total* que estrangulan toda revolución espontánea y con ella todo futuro desarrollo.

Hegel, por otra parte pasa de la superación de la contradicción entre concepto y realidad, basada solo en la subjetividad a cantar loas a lo “personal” y lo “libre” [en la *Ciencia de la lógica*]¹⁶ y a la “liberación propia” en la *Filosofía del espíritu*, que para mi es la nueva sociedad y no el regreso a la metafísica. No estoy diciendo que Hegel no haya luchado conscientemente por regresar a la metafísica (ciertamente lo hizo de manera personal en su apología al estado prusiano), pero ni aquellos que intentaron hacer de él un completo reaccionario como un estatista, ni esos otros que recibieron jubilosos su glorificación de “la religión revelada” (el cristianismo en general, el luteranismo en particular o como Bochensky, el tomista furioso, hasta el “deísmo” sino el ateísmo auténtico¹⁷), han podido explicar el motivo por el cual su absoluto es siempre idea y espíritu, y no *simplemente* Dios. Evidentemente, el ideal al cual se dirigía la humanidad, la humanidad de la Revolución Francesa y el ideal del filósofo Hegel, quien *deseaba* que el pensamiento fuera un factor determinante, tan relevante en la transformación de la realidad, no estaban tan separados como la mente ordinaria o la científica quieren hacer notar. Porque el concepto es política revolucionaria, no en el estrecho sentido político como “los vanguardistas organizacionales” quisieran hacernos ver, sino en el sentido de 1917: poder creativo libre.

(Cuando Marx está en el mercado se ríe y señala, “Libertad, igualdad y Bentham”;¹⁸ cuando está ante la política proletaria, es el “París que *piensa* y sangra”, tan embargada de entusiasmo con “la incubación de la nueva sociedad”¹⁹, que no identifica la contrarrevolución, etc., etc.)

La grandeza del “método absoluto”, de la dialéctica hegeliana, son sus universales, y su distinción de las generalizaciones del entendimiento abstracto, de manera que cada universal –ser, esencia y el

* El más refinado ataque a los vanguardistas organizacionales que he leído se encuentra en “La filosofía de la religión” de Hegel, en su ataque a la iglesia –y ¡que gran partido totalitario y monolítico fue el catolicismo medieval! ¡Quienquiera que dijera que aquel que le diera la espalda a la historia estaba condenado a volverla a vivir debe haber tenido nuestra época en mente!

concepto como tal— es una nueva categoría, un salto a la individualidad “purificada de todo lo que interfiere con su universalismo” [*Filosofía del espíritu*, § 481]. Como Lenin expresara en sus *Cuadernos* [1914-1915], “La formación de los conceptos (abstractos) y las operaciones con ellos incluyen ya la idea, el convencimiento, la conciencia del carácter regular de la conexión objetiva del mundo objetivo... la generalización más simple, la primera y más simple formación de conceptos (juicios, silogismos, etc.) ya denota la cognición cada vez más profunda de la conexión objetiva del mundo por el hombre. Aquí es donde se debe buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel” [Lenin, *OC*, t. 29, pp. 157-158]. Me parece que el punto importante reside en que las nuevas categorías aparecen en ciertos momentos de cambio en la historia cuando los hombres tienen una experiencia tan abrumadora que están entonces seguros también de haber encontrado “la verdad”, de ahí que como lo enfoca Lenin, “la conciencia de las leyes de las conexiones del mundo objetivo” se ven transformadas en “nuevas categorías del pensamiento, o nudos.”²⁰ En pocas palabras, la doctrina del concepto es política revolucionaria, contiene las categorías de la Libertad, supera la contradicción entre sujeto y objeto, teoría y práctica, concepto y realidad, alcanza “la segunda negación”, no solo “en general” como revolución contra la sociedad existente, sino en particular como la nueva sociedad que no solo lleva el estigma de la vieja sociedad de la cual procede, sino que es muy dada a transformar lo universal en un “particular fijo” (sea este la propiedad estatal o el plan estatal, o incluso el estado soviético)²¹ en vez de “moverse hacia” la abolición de la división entre el trabajo mental y el manual, que es la nueva dimensión *humana*.

Esto explica por qué la polémica con respecto a la doctrina del concepto sigue siendo hoy tan contemporánea y relevante. Cuando Hegel arremete contra la transformación de lo universal en un particular fijo, no importa realmente si lo que tiene en mente es por un lado el socialismo y por el otro la propiedad estatificada. *Nosotros* ganamos en comprensión cuando Hegel expresa la necesidad de que lo universal se postule como particular, pero si lo particular se postula como universal, se queda aislado, o usando una expresión de Marx, adquiere “la firmeza de un prejuicio popular” [*El Capital*, t. 1, p. 27].

Incluso el filósofo burgués John Findlay (cuyo libro, a pesar de sus ataques contra los marxistas, encontré fascinante) se da cuenta del revolucionario que hay en Hegel ya que concluye alabándolo como “el filósofo de ‘la absoluta negatividad’, que no cree en nada que no provenga del libre, descomprometido y autocomprometido espíritu humano” (*Hegel: A Reexamination* [Nueva York: University Oxford Press, 1958] [*Hegel: una relectura*], p.354 [en inglés]).

Ciertamente no podemos continuar, como hizo Lenin, manteniendo ocultos “nuestros” cuadernos filosóficos. Vivimos en la era de los absolutos y la libertad al ser la dinámica interna de ambos, vida y pensamiento, requiere de la unión entre la filosofía y la revolución.

Suya,
Raya

Notas

- ¹ La versión publicada de 1973, parte primera de *Filosofía y Revolución*, que comprende los capítulos sobre Hegel, Marx y Lenin, se tituló “¿Por qué Hegel?, ¿Por qué ahora?”
- ² Hace referencia a la crítica de Marx a Ricardo, quien sostenía que la renta se basaba en los rangos diferentes de la fertilidad de la tierra. Marx rebatía que la renta existe también independientemente de dichos rangos diferentes de fertilidad (por ejemplo “renta absoluta”) al ser derivada del movimiento de producción capitalista visto en su totalidad.
- ³ Marx, “Crítica de la dialéctica hegeliana”. En los *Manuscritos económicos y filosóficos*. [en inglés en *OE*, tomo 3, p. 336].
- ⁴ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), socialista utópico francés cuyas ideas Marx las concibió en un primer momento por tener cierta relación con las suyas. Pero en 1846 con su *Miseria de la filosofía* inició lo que sería una larga y constante crítica al proudhonismo. Para ver el análisis de Dunayevskaya ir a *Marxismo y Libertad*, capítulo 2.
- ⁵ Vea, Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ed. con introducción de Joseph O’Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). [Hay varias ediciones en español].
- ⁶ Vea la carta de Marx a Engels, 14 de enero de 1858. En *OE*, t 40, p. 249, [en inglés].
- ⁷ En el verano de 1862, mientras Marx trabajaba en el primer tomo de *El Capital*, rompió con la teoría de la renta de la tierra de Ricardo, la cual afirmaba que la renta de la tierra se explicaba en las bases de las diferencias en la fertilidad del suelo. Alrededor de 1863 decidió trasladar del tomo uno al tres de *El Capital* el análisis

sobre la renta de la tierra. Dunayevskaya reflexiona sobre su significación en la carta del 24 de enero de 1950 a C. L. R. James: “[En] 1863... el capital, los bienes inmuebles, el trabajo asalariado, se comprimió en lo esencial: *El Capital*.

- ⁸ Para un análisis más detallado sobre la importancia de los cambios en ambas versiones de *El Capital*, la de 1861-1863 y la de 1866, la profundización de la concreción de la dialéctica hegeliana realizada por Marx, vea los capítulos 5-7 de *Marxismo y libertad*, y el capítulo 10 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, ambos de Raya Dunayevskaya.
- ⁹ Un análisis de Dunayevskaya al respecto se puede encontrar en *The Marxist-Humanist Theory of State Capitalism*, pp. 83-88. [en inglés].
- ¹⁰ Ver: Notas al margen sobre *Lehrbuch der politischen Ökonomie de Adolfo Wagner*. Marx y Engels, *OE*, t. 24, pp. 531-62 [en inglés]. La traducción de Raya de este texto, realizada en la década de 1940, se encuentra en la *Colección Raya Dunayevskaya*, p.1899.
- ¹¹ Se refiere al silogismo “Universal-Particular-Individual”. Ver la nota 12 del capítulo 1 de este libro.
- ¹² Una evidente referencia a *El hombre unidimensional* de Marcuse (Boston: Beacon Press, 1964), donde escribe sobre la “integración” del trabajo con el capital bajo la automatización: “El trabajador organizado... está siendo incorporado a la comunidad tecnológica de la población administrada” (p. 26). Dunayevskaya cita y crítica a este pasaje en su artículo “Razón y revolución contra conformismo y tecnología”. *El activista*, 11 (Otoño de 1964), pp. 32-34.
- ¹³ “El conocimiento sintético” se discute en la segunda sección del penúltimo capítulo de *La ciencia de la lógica* de Hegel, “La idea del conocimiento”.
- ¹⁴ Se refiere a la adopción por parte de Nikita Jrushov de la política de “la coexistencia pacífica” entre las superpotencias durante la Guerra Fría.
- ¹⁵ La “idea del conocimiento” y “la idea práctica” son desarrolladas por Hegel, en orden sucesivo, en los capítulos concluyentes de “La doctrina del concepto” en su *Ciencia de la lógica*. La unidad entre ambos se consigue con el capítulo final: “La idea absoluta”.
- ¹⁶ Ver: *Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734.
- ¹⁷ I. M. Bochensky fue un filósofo tomista y soviólogo, autor de varios trabajos sobre el marxismo y la historia intelectual europea, entre ellos *Contemporary European Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1951). [*Filosofía europea contemporánea*]. También fue fundador de la publicación “Estudios del pensamiento soviético”.
- ¹⁸ Ver *El Capital* de Marx, tomo uno [*El Capital*. t. 1, p.280 (en inglés)].
- ¹⁹ Ver *La Guerra Civil en Francia* de Marx [Marx y Engels, *OE*, t 22, p.341 (en inglés)].
- ²⁰ Al parecer esto es una referencia al comentario de Lenin, muy cerca del inicio de sus *Cuadernos filosóficos* de 1914-15 respecto a que “La lógica no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo “de todas las cosas materiales, naturales y espirituales”, es decir, del desarrollo de todo contenido concreto del mundo y de su cognición, o sea, el resultado, la suma total,

la conclusión de la historia del conocimiento del mundo”. Entonces Lenin cita el comentario de Hegel, “En esta red se forman, aquí y allá, nudos más sólidos que son los puntos de apoyo y de orientación de su [...] “vida y conciencia” [Lenin, *OC*, t. 29, pp. 82-83].

- ²¹ Una referencia a la insistencia de Trotsky respecto a que la abolición de la propiedad privada significaba que la Rusia de Stalin, aunque “deformada”, representaba una forma de desarrollo social “superior” al capitalismo. Para ver la crítica de Dunayevskaya sobre aquello que consideraba como la metodología errónea que había llevado a Trotsky a un “particular fijo” tal, lea: “La teoría humanista-marxista del capitalismo de estado”, el capítulo 4 de *Filosofía y revolución* y “L. Trotsky como hombre y como teórico”, con un comentario de Ernest Mandel, *Estudios de comunismo comparado*. Vol. X: Nros. 1 y 2 (Primavera/otoño 1997), pp. 166-183.

Capítulo ocho

La dialéctica hegeliana y la lucha por la libertad en la década del sesenta. Presentación en la Conferencia Black/Red (Negro/Rojo)

A finales de 1968, cuando redactaba Filosofía y revolución, Dunayevskaya realizó una convocatoria a la conferencia sobre la sublevación negra que en aquel momento se había extendido por la sociedad norteamericana. La conferencia Black/Red se desarrolló el 12 de marzo de 1969 en Detroit, Michigan e incluía la siguiente presentación de Dunayevskaya. Charles Denby, autor de Corazón indignado: una revista del obrero negro, señaló en las palabras de apertura de la conferencia: “Esta es la primera vez que una conferencia de este tipo, de jóvenes negros, obreros negros, mujeres negras e intelectuales negros tendrá la oportunidad de debatir unos y otros, así como con marxistas-humanistas, quienes dan la coloración roja no solo por el color, sino en aras de la filosofía, una filosofía de la liberación. Esperamos que esta no sea una conferencia para una única ocasión, sino que sea una diálogo continuo de negros y blancos, obreros e intelectuales, adultos y jóvenes, hombres y mujeres que conducirán a una unidad verdadera de acción e ideas” (Colección Raya Dunayevskaya, p. 4338).

No vamos a hablar de la luna, las estrellas y los planetas, de breves sermones desde el espacio exterior, como si no tuviésemos demasiados problemas en esta tierra, sino sobre lo que es un asunto mucho más importante: la gente, sobre todo los trabajadores y en especial los trabajadores negros.

Si el gobierno piensa que debido a que tenemos algunos astronautas héroes vamos a olvidar la guerra, el racismo, la pobreza y que el mundo necesita alguna reconfiguración, vamos a tener que decirles las cosas como son. Ante todo está el HOMBRE y el TRABAJO. No es la luna que bajó a vernos. Somos nosotros los que subimos a observar a la luna, y los aparatos que han ido a esta no son solamente un asunto de la ciencia. De hecho, la razón por la cual se puede ir a la luna pero no se puede resolver el problema de la vivienda justamente aquí en un barrio marginal, se debe a que siempre ha existido, en la sociedad de clases, la división entre la ciencia y la vida. Y Marx vio hace muchos, muchos años atrás, hace ya más de 130 años, que si se va a tener un principio diferente hacia la vida y otro hacia la ciencia, se va a vivir en una mentira.¹ Y es esto, justamente, lo que hemos estado viviendo todos estos años, por lo que hay razones para que exista esta gran división.

Toda la historia de la humanidad podría elaborarse justamente sobre la base de la historia del trabajo. Aun si excluimos a la ciencia (lo cual no podemos hacer), todavía sería un hecho que no son los aparatos solos los que van a la luna sino lo que el trabajo ha creado. El trabajo ha creado las cosas primarias sobre la tierra, lo que realmente hace que el mundo funcione: comida, cobija, vestimenta. El trabajo lo ha creado todo. Pero no piense que porque el hombre trabajador ha creado todo esto, la única cosa que puede hacer es trabajo manual. Eso es lo que los capitalistas quieren que ustedes piensen.

Hay otro tipo de trabajo además del manual —la actividad intelectual y esta actividad intelectual no está restringida a los científicos u otros intelectuales. De hecho, lo que generalmente ellos piensan proviene de este movimiento desde abajo. Lo más importante de todo es que los trabajadores tengan sus propias ideas y las ideas que piensan los trabajadores son las ideas que *mueven* el mundo.

Todo se resume en una palabra: libertad. No existe idea que tenga alguna importancia a menos que sea la idea de cómo alcanzar

la libertad. Toda la historia del hombre son diversos estadios de la lucha por la libertad, y aunque el capitalismo pueda ser mejor que la esclavitud, tenemos aun un gran trecho que avanzar. Así —en primer lugar tenemos el trabajo como la actividad manual, en segundo lugar, el trabajo como actividad mental. Lo que hace que todo cambie es pensar cómo y por qué medios, se puede llegar a la libertad, a las masas que activamente avancen hacia la libertad.

Además del trabajo y el pensamiento tenemos algunos colores que no son accidentales y de los cuales podemos hablar hoy: el negro y el rojo. Negro y rojo significan el movimiento real de la sociedad.

Comencemos por 1831, con la sublevación de Nat Turner. Ese fue el mismo año en que algunos blancos en Nueva Inglaterra comenzaron un periódico llamado *Liberator*, estimulado por el movimiento de esclavos del sur. La unificación de esas dos fuerzas condujo finalmente a la guerra civil. Pero ese no es el motivo por el cual he seleccionado el año 1831 para el debate de hoy. Lo seleccioné por la sublevación de Nat Turner (quien intentó ser libre y por ello fue colgado) y porque ese fue el año en que murió un hombre llamado Jorge Guillermo Federico Hegel, un filósofo alemán que se ocupó solamente del pensamiento en una torre de marfil, sin embargo, lo que hiciera y pensara Nat Turner está relacionado con Hegel, a pesar de que ellos fueron totalmente desconocidos el uno para el otro.

El año pasado se le entregó un premio a un sureño por un libro sobre Nat Turner —un libro horrible.² Muchos intelectuales negros se pusieron muy molestos y le respondieron a Styron, el autor. Sus respuestas no están mal, sin embargo, lo que si es grandioso son las propias confesiones de Nat Turner. Estas fueron hechas a un racista blanco y Turner enfatizó en que él tenía el derecho a luchar por la libertad. Él había escuchado voces y que le decían lo hiciera. Pero hubo otra sublevación que sucedió al mismo tiempo y los gobernantes blancos estaban seguros de que había habido una conspiración. Turner lo negó: “Ya veo señor que usted duda de mi palabra. ¿Pero no podría usted pensar que la misma idea que me motivó a mi, motiva a otros igual que yo a este cometido?”³ Aquí estamos supuestamente frente a un hombre bruto, el cual reconoce que siendo tan grande como era su propia lucha por la libertad, era imposible que solamente él pensara en ella, aunque hubiese escuchado voces del cielo. Él está completamente

seguro de que el espíritu, es decir el movimiento objetivo por la libertad y la gente que lucha por la libertad, son la misma cosa.

El modo en que estos dos movimientos funcionan juntos —el objetivo y el subjetivo, la idea de la libertad y las personas que luchan por la libertad— es lo que vamos a conocer hoy. A esto se le llama dialéctica. Vamos a ver cómo estos movimientos llegan a atascarse mutuamente y se aúnan o no, en dependencia de si se gana o se pierde. Y si podemos determinar lo que era cuando los griegos la establecieron y lo que era cuando Hegel la estableció y lo que era con Marx —entonces sabremos todo lo que hay que saber sobre la filosofía.

Dialéctica originalmente significa “diálogo” o habla y los griegos tenían una elevada opinión de ella, si eran los filósofos quienes llevaban el diálogo. Ellos tuvieron la primera democracia para los ciudadanos, pero no para los trabajadores esclavos. La idea era que si usted, un filósofo, conversaba con alguien y esta persona tenía una idea opuesta a la suya, y entonces meditaba al respecto, finalmente llegaba a una idea que era completamente diferente a cualquiera de las dos ideas originales. Y es cierto que se obtiene cierto movimiento de esa forma, pero como el diálogo que se llevó a cabo fue un diálogo entre intelectuales solamente, resultó ser contemplación pura o simplemente ver las cosas, no hacer las cosas.

¿En qué medida esto había cambiado cuando Hegel restableció la dialéctica para nuestros días? Hemos ido del año 500 a.C., cuando existía la sociedad esclavista, a 1789 cuando ocurrió la Revolución Francesa, la revolución más grande que haya sucedido jamás. Y la gente —los *sans-culottes*, los *enragés*, los corazones indignados— tienen algo que aportar al respecto. Ellos decían que se alegraban de haberse librado de Louis XVI, pero, ¿que obtuvieron con la derrota de la monarquía? ¿Por qué todavía existía una diferenciación entre “ciudadanos pasivos” y “ciudadanos activos” —en particular cuando los llamados “ciudadanos pasivos” eran aquellos que hacían todo el trabajo? Querían saber por qué todos no podían ser capaces de analizar las cosas.

La Revolución Francesa fue un reto de tal magnitud a las personas que permanecían en sus torres de marfil, como era el caso de Hegel, que no pudo evitar reflejarla. Así, cuando comenzó a hablar

sobre la dialéctica, se refería no solamente a ideas que chocaban unas contra otras, sino pensaba en la acción. Ello significaba desarrollo mediante las contradicciones, el desarrollo de las ideas y de la historia real, de la lucha de clases. Es este desarrollo –no el proceso de sumar cuantos hay en esta habitación y contrastarlo con cuantos votos hubo a favor de [George] Wallace,⁴ sino el ver lo que las personas representan y cuanto movimiento pueden generar cuando la idea de la libertad los inspira– es la esencia.

Sin embargo, como Hegel se limitó a las ideas, a pesar de que su filosofía reflejaba la historia real, se necesitaba de algo más. En 1831, cuando Nat Turner dirigió su sublevación y ocurre la muerte de Hegel, Marx tenía 13 años de edad y no conocía nada sobre ninguno de los dos. Sin embargo, 13 años después, en 1844, creó la filosofía de la emancipación más grande: el humanismo, y la creó sobre la base de la dialéctica. Dijo que las ideas no flotan en el aire, hay personas que tienen ideas. Marx incluía al hombre mismo, al hombre que piensa, que lucha por la emancipación, que trata de unir la idea de la libertad con la lucha real por la libertad. Se negó a reverenciar tanto al capitalismo como al comunismo. Dijo que en lugar tanto del ánimo de lucro del capitalismo como de la forma colectiva de la propiedad del comunismo, lo que importaba era el *desarrollo propio* del hombre.

Mientras creaba esta filosofía escuchó y colaboró con los abolicionistas, los negros y blancos que en este país estaban luchando contra la esclavitud. Algunos llamados marxistas dijeron: bien, por supuesto que estamos contra la esclavitud –pero los esclavos solo quieren la libertad para ser explotados por el capitalista.⁵ Los [así llamados marxistas] pensaban que eran más sabios porque querían liberarse de los capitalistas también. Marx les mostró que estaban trastornados porque la libertad y el pensar son siempre *concretos*. Y en la verdadera dialéctica de la liberación –es decir, en la relación real del pensamiento con la acción, en el desarrollo real– se deben suscitar y recabar de la población muchas, muchas fuerzas. La mayor son los trabajadores, pero hay otras, como la juventud, y en EE.UU., la fuerza mayor de estas otras fuerzas son las masas negras. Marx le dijo a los blancos que pensaban que eran superiores porque eran libres: Mírense ustedes mismos, no tienen ni tan siquiera un sindicato –y no lo pueden organizar porque el trabajo en la piel

blanca no puede ser libre mientras el trabajo en la piel negra sea esclavo. Esta no era simplemente “dialéctica” o “filosofía”, era la realidad de las cosas. Finalmente tuvimos la Guerra Civil en los Estados Unidos y el primer sindicato nacional surgió después de ella.⁶

Fue mediante el establecimiento del trabajo como centro, con la unidad del pensamiento y la práctica como cosa necesaria, así como unificando todas las nuevas ideas en una nueva filosofía de la liberación, que Marx fue capaz de crear la Primera Internacional Obrera.

Bien, entonces vayamos ahora a la redacción de nuestro nuevo libro *Filosofía y revolución*. Para hacerlo hay dos fechas más, en este caso en el siglo XX, que debemos considerar antes de entrar en la década del sesenta y en “La realidad económica y la dialéctica de la liberación” que hemos venido a discutir. Una de esas fechas es 1920, la otra es 1936.

Primeramente 1920. Recuerden, por favor, que la historia pasada es también historia presente. Toda historia es contemporánea ya que siempre observamos la historia pasada con los ojos de hoy. Es importante recordar esto porque hoy es muy difícil establecer la comunicación entre lo negro y lo rojo. Los negros, que no quieren hablarles a los blancos imperialistas terminan sin hablarle a ningún blanco; y la tragedia es que esto no favorece su lucha sino todo lo contrario, la dificulta, porque hay que contar con la mayoría de las personas para ganar.

Harold Cruse acaba de publicar un libro llamado *La crisis del intelectual negro (Crisis of the Negro Intellectual)*.⁷ Él considera que el problema está en que los negros no recuerdan su historia, la historia verdadera de los años 20 cuando tuvimos los inicios del movimiento nacionalista con Marcus Garvey, y lo que fue llamado en aquel momento como “el nuevo negro”. Él cree que si recordaran su historia, entonces tendrían sus derechos verdaderos. Acierta y se equivoca al mismo tiempo. Es verdad que se debe conocer su pasado —pero los intelectuales que escriben en la actualidad y tratan de decirles que W. E. B. Du Bois y Garvey fueron grandes pero que Marx no lo fue, están tan alejados de Garvey y de las masas negras en los años veinte como nadie más podría estarlo.

El movimiento de Garvey fue el movimiento más grande que había ocurrido en Estados Unidos en cuanto a número de personas.

Garvey organizó unos seis millones de personas. Los negros que pensaron que el sur era horrible y vinieron al norte, encontraron que el norte era lo mismo pero de forma diferente. Se suponía que era imposible de organizar al negro y Garvey mostró que era incierto. (Conozco a personas que ahora no les gusta la palabra, pero fue Garvey quien luchó muy duro para hacer que todos escribiesen Negro, con N mayúscula. Ellos nunca hubiesen ganado esa batalla sin su movimiento). Pero debido a que nunca tuvieron una filosofía plena y a que se sentían tan frustrados ¿en qué terminó todo? en su “De vuelta a África” (*Back to Africa*). Esto fue asombroso, todos eran norteamericanos y aquí era donde habían trabajado toda su vida.

Es muy importante recordar que los intelectuales negros no querían tener nada que ver con Garvey y sus seguidores. Los intelectuales lo consideraban a todos como unos ignorantes. Du Bois incluso llegó a ir al Departamento de Estado a demandar la deportación de Garvey. ¿Quién logró que las personas vieran a Garvey como a un revolucionario, como a alguien importante que hacía más por sacudir el capitalismo en Norteamérica que todos los intelectuales blancos y negros juntos? Fue Lenin.

Lenin dijo que este era el principio, sacudir el régimen. Pero no solo eso. Dijo que deseaba mirar alrededor del mundo.⁸ Miró a China y comenzó a preguntarse si podríamos derrocar el imperialismo a través la “cuestión nacional”. Así, el movimiento real, que fue espontáneo como son todos los grandes movimientos y que mostró el verdadero papel revolucionarios de los negros en este país, puso de manifiesto que los únicos que estaban propiciando un debate entre las masas negras y los intelectuales negros eran unos pocos blancos radicales que se mantuvieron diciendo: Por el amor de Dios, hablen unos con otros —esta es una revolución verdadera.

Du Bois fue un gran investigador pero nunca comprendió a las masas negras —como tampoco a las masas blancas porque el trabajo no significaba nada para él. Cuando se recuerde a Garvey, recuérdese que el abismo era el que separaba a las masas negras del intelectual negro; recuérdese que los escasos comienzos que en aquel momento ocurrieron fueron propiciados por los marxistas. H. Cruse quiere hacer ver que la “división” fue el error de los comunistas. Pero los comunistas de los años veinte no eran los comunistas que vemos

después.⁹ Los comunistas en los años veinte tenían fuerza porque comprendían las fuerzas revolucionarias. Los negros abandonaron a los comunistas después –los intelectuales negros no. Las masas negras abandonaron el partido comunista durante la Segunda Guerra Mundial. En el momento en que Rusia estaba en la guerra, se suponía que [las masas negras] esperaran hasta que terminara la guerra para luchar por sus derechos y de este modo no afectar la campaña por la guerra. Los negros dijeron: Hemos escuchado esa historia toda nuestra vida, nunca es ahora, es siempre mañana. Y se separaron del partido.

El otro año que tenemos que considerar es 1936 cuando fue constituida la CIO. Hoy todos conocen a la CIO como una gran burocracia, pero en 1936 y 1937 fue un gran movimiento. El primer sindicato industrial no podía ser constituido sin los obreros negros, y todos lo sabían. Fue entonces cuando se logró la unidad de blancos y negros. No se puede reescribir la historia. Estar contra el imperialismo blanco no significa que todos los trabajadores blancos y los radicales sean lo mismo. Lo que olvidan los líderes nacionalistas negros es evidentemente la historia. Una vez que se tiene a tantos negros en el mismo sindicato, no se puede pretender que no estén juntos en el mismo taller. Si queremos hacer una revolución mejor la hacemos juntos, o no la haremos nunca.

Una cosa es decir que usted tiene que trabajar con el *caucus* negro demandando varias cosas, como el aumento de salarios, etc., pero algo muy distinto considerar como que el enemigo principal no es ni Ford ni Chrysler o la GM, sino solamente Reuther.¹⁰ Usted debe saber reconocer *cuando* fue que Reuther se convirtió en el enemigo.

Entonces, creo que ya abordamos suficientemente la historia y la teoría (en el siglo XIX lo vimos a través de Hegel, Turner y Marx y en el siglo XX a través de Garvey, Lenin, el trabajo y el Humanismo-Marxista de aquel tiempo) para llegar, en los años sesenta, a la dialéctica de la liberación de hoy día.

Filosofía y revolución cuenta de tres partes. La primera se llama “¿Por qué Hegel, por qué ahora?” y se ocupa de la dialéctica como álgebra de la revolución, como la metodología de lo que el hombre ha hecho en la lucha por la emancipación. Una vez que se

tienen las tres cosas, se tiene la esencia de ello: 1) la dialéctica —el desarrollo real a través de la lucha de clases real, a través de las contradicciones reales; 2) el sujeto apropiado —¿quién resuelve las contradicciones? Marx dice que es la fuerza de clases, pero ayudada por otras fuerzas como las minorías, los negros y los jóvenes; 3) ¿en qué forma este movimiento desde abajo por la libertad, desde la práctica, se une con el movimiento que proviene de la teoría? En otras palabras, la relación de la teoría y la práctica.

En los capítulos sobre Marx y Lenin desarrollé concretamente cómo lo hizo Marx para su tiempo y cómo lo hizo Lenin para el suyo. Hasta cierta fase parecía sencilla, porque ellos creían que era solamente contra el capitalismo contra lo que tenían que luchar. Pero con el inicio de la Primera Guerra Mundial Lenin comprendió que eran sus camaradas quienes habían traicionado. El hecho de que cada unidad en la vida tiene su opuesto dentro de sí misma y que la contrarrevolución proviene de dentro de la revolución misma, fue la sorpresa y el reconocimiento que hizo que Lenin se preparara adecuadamente para lo que vendría después. Lenin vio a la aristocracia obrera como una transformación en su opuesto y que significaba una ruptura con los trabajadores. Pero también vio que el camino para transformar esto en su opuesto era yendo más abajo y más profundo y lograr la unión con los grupos minoritarios. Eso resultó ser el “problema nacional”.

La segunda parte del libro se titula “Alternativas”. Las más peligrosas son de nuevo aquellas que están dentro del movimiento marxista. Lenin tuvo que vérselas con la traición de la Segunda Internacional. Nosotros tenemos que enfrentarnos con la traición de la tercera. Las tres alternativas son Mao Tse-tung (y Castro); León Trotsky y Sartre. Las primeras dos son del movimiento marxista. La última es de los intelectuales que no están vinculados a un partido.

Una cuestión importante a tener en cuenta, en lo que se refiere a Mao y a Trotsky, es que ellos son revolucionarios. ¿Por qué llegaron a las respuestas erróneas a pesar de todo? Cuando uno se enfrenta a un nuevo problema, puede hacer dos cosas, o quedarse quieto y decir: esto fue lo que hizo Trotsky, y a eso es a lo que llamamos quedarse atascado en un particular fijo, o hacer como Mao y decir: no podemos esperar miles de años, vamos a tener que encontrar algunos

atajos, el poder proviene del cañón de una pistola. Pero el atajo ha resultado ser en verdad el camino más largo. En lo que se refiere a Sartre, vemos que termina diciendo que es bueno que todos los trabajadores pertenezcan al partido comunista, sin embargo, quiere para sí mismo libertad como intelectual —y entonces tenemos el concepto del partido de vanguardia proveniente de un hombre que no pertenece a ningún partido.

Lo que se tienen que preguntar ustedes mismos es por qué motivo los negros deben seguir a Mao o a Castro ¿Es suficiente odiar y desear deshacerse de su propio capitalista específico? El imperialismo norteamericano es el enemigo de Mao y de Castro —y es también el de ustedes. ¿Pero es esto razón suficiente para unirse a Mao y a Castro? O se debe hacer lo que hizo Marx y levantar un estandarte completamente nuevo que diga: No, yo no solo me opongo al imperialismo norteamericano, sino también al comunismo ruso y al comunismo chino— yo quiero una sociedad completamente nueva.

La tercera parte es la sección que aun no está escrita. Se debe llamar “la realidad económica y la dialéctica de la liberación” y abarca dos niveles. Uno es el nivel mundial, aquí se trata la relación entre los países desarrollados y los países tecnológicamente subdesarrollados. Ustedes pueden apreciar que estamos aquí, en los años sesenta, y nunca los Estados Unidos han tenido tanta riqueza y poder —de hecho, el mundo completo está dividido en dos grandes potencias nucleares, de modo que todos podemos ser barridos, pero aquí están las revoluciones africanas. Ellos no tenían armas, mucho menos armas nucleares; ellos no tenían poder, ni siquiera poder industrial. Pero ellos se atrevieron y ganaron.

De Gaulle se puso tan furioso cuando Sekou Touré lo desafió y se atrevió a decirle a él, al poderoso De Gaulle: “No, nosotros no queremos ser parte del imperio francés”, que incluso arrancó el cable telefónico para mostrar a los africanos que no podían hacer nada sin el hombre blanco. ¿Por qué Touré gana de todos modos? En primer lugar, tenía a las masas con él, al pueblo entero, y todos dijeron: “Nosotros vamos a ayudar”. Y muchos otros negros dijeron: “Si Touré puede ganar, ¿por qué nosotros no?” Esa es la razón por la que se llama a los negros la vanguardia. La gran fuerza de una idea les consiguió la libertad y cambió el continente.

¿Por qué entonces muchas naciones africanas volvieron a regímenes militares hoy día, o se pronunciaron a favor del imperialismo norteamericano o de su contraparte rusa? Es ahí donde llega el movimiento objetivo. La fortaleza y el poder de estos dos titanes los arrastrarán hacia el torbellino, *a menos que se confíe solamente en las masas que condujeron a la liberación*. Una vez que alcanzaron el poder —los Nkrumah¹¹ y los Touré— dijeron, nosotros somos tan inteligentes como los blancos y podemos hacer política también. En el momento que empezaron a desarrollar ese tipo de política, estaban perdidos. Dejaron de mantener un diálogo continuo con sus propias masas.

Pero no tenemos que ir a África para observar otra gran forma de la dialéctica de la liberación. Tenemos al negro justamente aquí en este país. Y si ellos reorganizan el mundo justamente aquí, todo el mundo podría ser libre. Fue el reconocimiento de que en la sociedad más rica existía también la mayor pobreza, de que dentro del mayor poder militar había una fuerza revolucionaria lo que hizo que todos miraran a aquellos pocos estudiantes negros en Carolina del Norte cuando demandaban ser atendidos en el mostrador del comedor y se negaban a irse.¹²

Entre 1960 y 1965 la fuerza motriz fue el movimiento espontáneo de los jóvenes negros en particular, y de algunos trabajadores. Realmente todo comenzó con el boicot a los autobuses en Montgomery —y nuevamente fuimos los únicos que los reconociera en aquel momento, al igual que fuimos los únicos que reconocíamos lo que representaban los *mau mau* en África en los años cincuenta. Publicamos *El pueblo de Kenya habla por sí mismo* en 1955 porque reconocíamos que los negros en África, que comenzaban a echar a los imperialistas blancos, habían comenzado una nueva página en la historia que reconfiguraría por completo el mundo y así fue, y en un brevísimo período de tiempo, por ese entonces.¹³ En 1957, en *Marxismo y libertad*, dijimos que las dos fuerzas más grandes para la liberación en el mundo eran la revolución húngara y el boicot a los autobuses en Montgomery, Alabama.¹⁴ Hubo mucha burla en aquel momento por el plano en el que nosotros ubicamos el boicot a los autobuses en Montgomery. Hoy ya nadie se ríe de ello.

Después del movimiento espontáneo de los estudiantes negros entre 1960 y 1965, no solo hubo mucho movimiento de parte de estudiantes blancos yendo al sur para ayudar —sino que también hubo un movimiento de pensamiento. Cada uno por sí solo es unilateral, teoría y práctica. Y el pensar no empezó con el problema de la violencia o la no violencia. Todas las armas están en manos de los capitalistas. No es el movimiento armado el que reconstruye a la sociedad, solo el movimiento de masas logra esto.

El primer movimiento del Reverendo King hacia el humanismo se dio cuando introdujo el debate de este tema en relación con el filósofo judío Martin Buber quien había expresado la idea de que a menos que se reconozca que no son las cosas, sino las relaciones humanas las que representan el quid de todo, no se va a lograr nada.¹⁵ (El Reverendo King no mencionó a los abolicionistas o el movimiento aquí en este país, mucho menos al marxismo.)¹⁶

Pero cuando se desplazó del sur al norte no supo como relacionarse con los trabajadores del norte. Su filosofía se atascó ya que necesitaba tener relaciones con los trabajadores y con el Humanismo-Marxista como una filosofía de la liberación. ¿Qué vino a ocupar su lugar? El poder negro.

El poder negro puede ser bueno ahora, pero no va a ofrecerles la libertad. De hecho, los capitalistas tratan de utilizar el poder negro en contra de ustedes. Ellos quieren poner unos pocos capitalistas negros y decir que han hecho ya lo suyo. No, hay que alcanzar una nueva unidad de la teoría y la práctica y de blancos y negros. El poder negro puede ser corrompido como cualquier otra cosa; y ustedes pueden estar seguros de que el capitalismo va a intentar comprar a todo el que pueda comprar.

En lugar de volver a las raíces verdaderas del marxismo en este país, en lugar de intentar desarrollar una nueva relación, hay muchos intentando tomar un camino más corto a través de Mao o de Castro. La cosa más repugnante que jamás haya visto sucedió en Nueva York justamente después de que el Reverendo King fue asesinado. En las manifestaciones se evidenció por primera vez la nueva unidad de los negros y los blancos luego que en 1965 casi había dejado de existir, y justamente en este momento, William Epton, el maoísta, se levantó y dijo: Nosotros no lamentamos la muerte del Reverendo

King —él era un obstáculo para nuestra libertad.¹⁷ El hecho de que alguien que es negro se atreva a decir esto, demuestra que su teoría proviene de un país extranjero. (Todos los negros que piensan que son diferentes por seguir el maoísmo deben leer el propio pensamiento de Mao. Él acostumbra tan frecuentemente a relacionar el color negro con el mal que constantemente expresa: guardias negros, contrarrevolución negra... con todo lo que quiere hacer en África, alguien debe al menos decirle que lo negro es bello.)

Intentar estar en contra de todos los blancos es dejar de ver sus raíces reales y no lograr crear una nueva unión de negros y blancos y de teoría y práctica. Yo quiero que ustedes hablen del momento actual. Y en el proceso de convertirse en teóricos, en el proceso de crear una nueva filosofía al hablar por ustedes mismos, deben reconocer que hablan, no como individuos (a pesar de que el individuo es muy importante), sino como las nuevas fuerzas necesarias —lo que Marx llamó las nuevas pasiones en para reconstruir la sociedad sobre principios totalmente nuevos, verdaderamente humanos.

Notas

- ¹ Ver de Marx, “Propiedad privada y comunismo” (1844): “Dar una base a la vida y otra a la ciencia es, pues, de antemano, una mentira” [Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos*].
- ² William Styron. *The Confessions of Nat Turner* (New York: Random House, 1967).
- ³ Sobre las confesiones de Nat Turner, ver Nat Turner, editado por Eric Foner (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971), pp. 37-55. [En Inglés]
- ⁴ George Wallace, fue un gobernador segregacionista de Alabama que en 1968 en la campaña presidencial obtuvo millones de votos sobre la base de una plataforma de “ley y orden”.
- ⁵ Esta posición fue adoptada por varios seguidores de Marx que en aquel momento vivían en los Estados Unidos.
- ⁶ En agosto de 1866, en Baltimore, un Congreso General de Obreros fundó el Sindicato Nacional de Obreros, la primera organización obrera a escala nacional en la historia de los Estados Unidos.
- ⁷ Ver Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (New York: William Morrow & Co., 1967).
- ⁸ El análisis de Lenin sobre el significado mundial de la lucha de los negros en los Estados Unidos se encuentra en sus discursos al Segundo Congreso de la Interna-

- cional Comunista en 1920. Ver *Obras Completas*, t. 31, pp. 184-201, pp. 213-263. [En inglés].
- ⁹ Un análisis casi autobiográfico, realizado por Dunayevskaya sobre los comunistas de los años veinte y la América negra, ver su ensayo no publicado de 1953 “*Our organization*”, en *La colección Raya Dunayevskaya*, pp. 2042-2116. [En inglés].
- ¹⁰ Walter Reuther, líder de United Auto Workers desde 1940 hasta los años sesenta [Sindicato de Trabajadores de la Industria Automovilística]
- ¹¹ Kwame Nkrumah, líder de las luchas por la independencia de Ghana y un teórico del panafricanismo, fue derrotado por un golpe militar en 1966. Ver una valoración crítica de Dunayevskaya, en el capítulo 7 de *Filosofía y revolución*. También ver la halagadora valoración de C. L. R. James, recogida en su libro *Nkrumah: The Ghana Revolution* (Westport: Lawrence Hill, 1977), así como la crítica marxista cáustica de Bob Fitch y Mary Oppenheimer, *Ghana: End of an Illusion* (New York: Monthly Review Press, 1966).
- ¹² Se hace referencia a las sentadas [sit-ins] de estudiantes en los mostradores de los comedores en Greensboro, North Carolina, en febrero de 1960.
- ¹³ Se hace referencia a *El pueblo de Kenya habla por sí mismo*, de Mbiyu Koinange (Detroit: Kenya Publication Fund, 1955), publicado con la ayuda de Dunayevskaya. [En inglés]
- ¹⁴ En *Marxismo y libertad* (1958) Dunayevskaya analizó el boicot a los autobuses de Montgomery. Escribió que “contiene nuestro futuro”, añadiendo: “Claramente, lo más grande de todo en esta organización espontánea de Montgomery, Alabama, fue su propia existencia operativa” (p. 329).
- ¹⁵ Ver: Martin Buber, *I and Thou*, trad. por Walter Kaufmann (New York: Scribner’s, 1970). [En inglés]
- ¹⁶ Se hace referencia a la “Carta desde la cárcel de Birmingham” de abril de 1963 de Martin Luther King en su *Why We Can’t Wait* (New York: Harper and Row, 1963). [En inglés]
- ¹⁷ William Epton realizó estos comentarios en una reunión, el 8 de abril de 1968 en el City College de Nueva York.

Tercera parte

Después de *Filosofía y revolución*: Los absolutos de Hegel y el humanismo de Marx. 1972-1981

Capítulo nueve

El absoluto de Hegel como nuevo comienzo

Este texto fue presentado primeramente como ponencia en la reunión bienal de la Hegel Society of America, en la Universidad Georgetown en Octubre de 1974. El tema de aquella reunión fue “La estética y la lógica de Hegel”. La ponencia de Dunayevskaya representa un desarrollo de algunos de los temas abordados en el capítulo “La negatividad absoluta como nuevo comienzo: el incesante momento de las ideas y de la historia”, de su obra Filosofía y Revolución: desde Hegel hasta Sartre y desde Marx hasta Mao, publicada el año precedente. La conferencia fue publicada en Art and Logic in Hegel’s Philosophy [El arte y la lógica en la filosofía de Hegel], editado por Warren E. Steinkraus y Kenneth L. Schmitz (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980).

En el principio era el Verbo (*das ursprüngliche Wort*), no como un mandato, sino como la declaración filosófica que se desvanece en el aire.¹ La liberación del auto-movimiento de la idea absoluta se desenvuelve, no como si ella estuviera en reposo, sino tan completamente contagiada de negatividad, que a lo largo de los 27 párrafos que constituyen el capítulo final de la *Ciencia de la lógica*, comenzando por el mismo primer párrafo, aprendemos que la idea absoluta contiene “la más grande oposición dentro de sí misma” (*den höchsten Zezensatz in sich*) [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p.725].

La dialéctica no sería la dialéctica y Hegel no sería Hegel si el momento del encuentro con la idea absoluta fuera un momento de quietud. De esta forma, lejos de la unidad de la idea teórica y práctica como un final o pináculo de una jerarquía, la idea absoluta es un nuevo comienzo, un nuevo comienzo que es inevitable precisamente porque la idea absoluta es una “totalidad concreta” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 726] y así implica una diferenciación y un impulso para trascender. Para seguir a Hegel paso a paso, sin perder un solo momento la visión de la negatividad como la fuerza motriz siempre hacia nuevos comienzos, puede ser que lo mejor sea dividir los 27 párrafos en tres campos principales. Los primeros tres párrafos, que se centran en la contradicción más grande contenida en la idea absoluta en el mismo momento de la unificación de la idea teórica y práctica, muestran su auto-determinación no al desplegar un nuevo contenido, sino desplegando su forma universal, *el método*, es decir, la dialéctica.

Una vez que Hegel afirma (en el cuarto párrafo) que “*el concepto es todo* y su movimiento es la *actividad universal absoluta*, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727], divide su campo de atención en lo que yo llamo la segunda subdivisión en dos: a) los párrafos 5 al 7, en que destaca los nuevos comienzos, la inmediatez que ha resultado de la mediación, y b) abre además un ámbito con mayor amplitud (párrafos 8 al 15), al bosquejar el desarrollo de la dialéctica históricamente desde Platón hasta Kant, y diferenciar su concepto de segunda negatividad *como el*

punto de repliegue del movimiento del concepto... la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero; en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y la realidad, y la unidad, que es la verdad. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p.734]

La tercera subdivisión que hago abarca los últimos doce párrafos. Ellos revelan la concreción tanto en su totalidad como en cada esfera, en cada una de las cuales al igual que en el todo, es inherente el impulso de trascender y esto incluye al propio *sistema*. La alusión

a comienzos totalmente nuevos no está restringida al hecho de que había otras esferas u otras ciencias que Hegel planea desarrollar —la naturaleza y el espíritu. En estas alusiones están inherentes las consecuencias con las que hemos estado luchando en al totalidad de la *Ciencia de la lógica*.

La idea absoluta como un nuevo comienzo, arraigado tanto en la práctica como en la filosofía, constituye el peso de la contribución de quien escribe estas líneas. Aunque esto no se puede “probar” hasta el final del último capítulo de Hegel, que es a la vez riguroso y fluido, es necesario aquí, a manera de anticipación, llamar la atención sobre los tres silogismos finales en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que no habían sido incluidas en la primera edición de esta obra. Para la que escribe, estas adiciones cruciales a las ediciones de 1827 y 1830, constituyen el resumen, no sólo de la *Enciclopedia*, sino de todo el ciclo de conocimiento y realidad a través del largo y difícil viaje de 2 500 años de civilización occidental, que la genialmente enciclopédica de Hegel estaba tratando de llevar a una conclusión. Tal como el primero de esos silogismos (§ 575) *muestra que el centro mismo de su estructura* —Lógica, Naturaleza, Espíritu— no es la Lógica sino la naturaleza, igualmente lo hace el último párrafo de la *Ciencia de la lógica*.

Ya sea que uno conciba la naturaleza como “externalidad” en el sentido hegeliano, o “exterioridad” a la manera de Sartre, o como “práctica” en la visión del Lenin de la Primera Guerra Mundial, la cuestión es que Hegel, no Sartre, ni Lenin, concibe la naturaleza como mediación. Cuando yo desarrolle esta idea más adelante, al final de esta ponencia, veremos cuanto se ilumina nuestra época en el movimiento desde la práctica que nos ayuda a afrontar la dialéctica. Pero aquí lo mejor es continuar con las tres divisiones centrales que sugiriera:

1) El mismo primer párrafo de la idea absoluta que acaparó al máximo nuestra atención sobre la oposición más grande, nos alertaba sobre la no imposición de una vieja dualidad frente a la nueva unidad de contrarios alcanzada —la idea teórica y práctica. “Cada una de ellas por sí misma es todavía unilateral...” La nueva, la más grande oposición, al contrario, tiene que auto-desarrollarse: “El concepto no es solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo existente por sí, y

que, por ende tiene la *personalidad*". Esta individualidad no es "*exclusiva*", sino es "por sí *universalidad* y *conocimiento*, y tiene en su otro, *su propia* objetividad como objeto" [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 725]. Todo lo que necesita hacerse, por consiguiente, es para la idea absoluta "oírse hablar a sí misma", "externalizar" (*Äusserung*). Su auto-determinación es su auto-comprensión. O dicho con mayor precisión, "su propia totalidad completada" no es ningún nuevo contenido. Más bien existe enteramente como *forma* y "lo universal de la forma del contenido, es decir, el *método*". A partir de ese momento, ya en lo adelante Hegel no quitará ni los ojos ni su mente de la dialéctica, porque como él lo señala, "nada se conoce en su verdad a menos que esté sujeto totalmente al método" (*als der Methode vollkommen unterworfen ist*) [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727]

2) No menos de once párrafos siguen a la declaración de que la forma absoluta, el método, el concepto, es la totalidad. El eje sobre el cual todos ellos giran, Hegel lo enfatiza una y otra vez, es la "*actividad universal absoluta*", el método que "es por lo tanto reconocido como...irrestrictamente universal" [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727]. En pocas palabras, esta no es simplemente otra forma de cognición; es *la unidad* de la idea teórica y práctica lo que hemos alcanzado. Lejos de ser "simplemente una forma *externa*", o el instrumento que existe para alcanzar la cognición, el método no es un "simple agregado" de determinaciones sino "el concepto que es determinado en y por sí mismo", el medio, la mediación, *porque* es objetivo y es "postulado en su identidad" a saber, "el concepto subjetivo" [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 727].

Ser sacudido por la dialéctica es experimentar una zambullida en la libertad. Sin embargo, puesto que no se puede permitir que el rigor del pensamiento se disuelva en un "frenesí báquico" [*Fenomenología*, pp. 420-421], es necesario transitar por estos párrafos sin perder ninguno de sus eslabones. El primero es el comienzo, el absoluto *como comienzo*. Cuando Hegel nos remite al mismo comienzo de "La doctrina del ser", donde por primera vez planteó la pregunta: "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?", no es con el propósito de probar que el absoluto es un simple desenvolvimiento de lo que estaba implícito desde el principio, es decir, las manifestaciones. El absoluto también se convierte en un fundamento totalmente nuevo —

la negación absoluta. Y aunque desde el inicio Hegel enfatizó en que todas las cosas, no importa cuan sencillas parezcan, contenían por igual inmediatez y mediación [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 64], están ahora tan permeadas de negatividad que no son una simple remembranza de cosas pasadas, y escribe que no existe nada, ya sea [No hay tampoco, ni] “en la *realidad* ni en el *pensamiento* [que sea] nada tan simple ni tan abstracto como en general se imagina” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729].

El largo camino a través de la “totalidad concreta” de fuerzas y relaciones diversas y contradictorias, desde la doctrina del ser hasta la esencia y el concepto, pone en evidencia que aunque todo comienzo debe hacerse *con el absoluto*, este llega a ser absoluto “solamente en su perfección” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729]. Es en el movimiento hacia la trascendencia de la oposición entre concepto y realidad que se alcanzará la trascendencia en la subjetividad y sólo la subjetividad. En pocas palabras, este nuevo comienzo es tanto en el pensamiento como en la realidad, en la teoría como en la práctica, es decir, en la “*mediación dialéctica* que es más que un simple comienzo, y es una mediación de una clase que no pertenece a una comprensión por medio del pensamiento”. Más bien, “sino que se entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se haya en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 729].

Seamos o no seguidores de la “subversión”* hecha por Marx sobre la meta del absoluto, la “realización de la filosofía” como un

* Kart Löwith escribe: “Marx retoma la tarea de la filosofía que terminó con Hegel y pone el marxismo revolucionario puro como razón que se convierte en práctica, en lugar de toda la tradición previa”. Después el Prof. Löwith pone una nota a pie de página sobre su comentario refiriéndose a la obra de Manfred Riedel titulada *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Stuttgart: 1965). Es allí, continúa Löwith, “donde se establece por primera vez que para Hegel, la teoría y la práctica comparten una igual primacía, ya que el espíritu como voluntad es una voluntad de libertad y la libertad es el origen de toda la práctica histórica” (ver la obra de Löwith “*Mediation and Immediacy in Hegel, Marx and Feuerbach*” en W. E. Steinkraus, ed., *New Studies in Hegel's Philosophy* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), p. 122 y nota) [En inglés].

“nuevo humanismo”, la unidad de lo ideal y lo real, de la teoría y la práctica, en realidad de la filosofía y la revolución,* uno no puede dejar de percibir el avance hecho por Hegel sobre el absoluto (*Weitergehen*) y la “finalización” como conclusión y cumplimiento, como el nuevo comienzo desde el absoluto, porque él nunca dejó de concebir toda la historia, todo el desarrollo humano, no sólo como una historia en la *conciencia* de la libertad, sino como veremos, como logro en la *realidad*. Aún aquí, donde Hegel se limita estrictamente a categorías filosóficas, a la historia del pensamiento, mantiene la necesidad de enfrentar la realidad. Al trazar los avances conceptuales de la dialéctica desde Platón hasta Kant y hasta su propia visión de la segunda negatividad, llama la atención sobre la exigencia planteada por Platón sobre el conocer, que se debe “*considerar las cosas en sí y por sí mismas*; por una parte considerarlas en su universalidad, por otra parte, empero, no desviarse de ellas, ni acudir a circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino solo tener delante de sí las cosas y llevar a la conciencia lo que en ella es inmanente” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 730].

Considerar las cosas “en y por sí mismas”, sostiene Hegel, ha hecho posible la elaboración de unidades y relaciones siempre nuevas entre la práctica y la teoría. Ese es el logro del método absoluto. En cualquier medida en que el método sea analítico o sintético al exhibirse a sí mismo como otro, el momento dialéctico no se alcanza (como unidad de los dos) hasta que el “momento no menos sintético que analítico” se determina a sí mismo como “el otro de sí mismo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 731]. La cuestión consiste en que lo que asegura el momento de avance es el poder de lo negativo. Puesto que esto es lo que separa a Hegel de los otros filósofos, el fundamento filosófico de cómo “un universal *considerado en sí y por sí*, muestra ser el otro con respecto a sí mismo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 733], esta idea domina los últimos doce párrafos que siguen al encuentro con

* Ver el capítulo 2, “Un nuevo continente del pensamiento. El materialismo histórico de Marx y su inseparabilidad de la dialéctica hegeliana” en mi libro *Filosofía y revolución* (New York: Delacorte Press, 1973). [México: Siglo XXI, 1977, 1989].

el punto de repliegue del movimiento del concepto... el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es [un] verdadero: en efecto, solo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734]

Sin embargo, antes de que vayamos a esos párrafos en que se desarrolla la segunda negatividad a plenitud, me gustaría volver sobre nuestros pasos al umbral de la idea absoluta, “La idea del bien”, y llamar la atención acerca de la colaboración por parte de los comunistas rusos de la celebración del centenario del nacimiento de Lenin, que coincidió con el bicentenario del nacimiento de Hegel, lo cual iluminará la problemática de nuestro días. El académico Kedrov, director del “Instituto de Historia de la Ciencia y la Tecnología”, emprendió un nuevo intento para “desconectar” a Lenin de Hegel con la afirmación de que la palabra “alias”, que aparece delante de la cita: “El conocimiento no sólo refleja el mundo, sino lo crea” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 191] muestra que Lenin estaba simplemente repitiendo a Hegel, no inclinándose ante su “idealismo burgués”.*

La simple verdad, sin embargo, es que el más revolucionario de todos los materialistas, Vladimir Ilich Lenin, siendo testigo de la simultaneidad del estallido de la Primera Guerra Mundial y el colapso de la Internacional Socialista, se sintió obligado a regresar a la dialéctica de Hegel como la unidad de los contrarios que puede explicar la contrarrevolución *dentro* del movimiento revolucionario. La negatividad absoluta se convirtió en la preparación filosófica de Lenin para la revolución, como lo demuestra el Resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel.** En la parte en que sus notas

* Ver el artículo del académico Kedrov publicado en *Estudios soviéticos de filosofía*, verano de 1970. [en inglés].

** Esta es mi propia traducción que fue publicada como Apéndice de mi libro *Marxismo y Libertad* (New York: 1958). Sin embargo, aquí estoy citando la traducción “oficial” que fue publicada fuera de contexto, en 1961, como “Resumen del libro de Hegel, *Ciencia de la lógica*”, en las *Obras Completas* de Lenin, tomo 29. Ver también la nota al pie número 221, en la página 317 de mi obra *Philosophy and Revolution* [en inglés] para encontrar evidencia aportada por parte del Prof. Ilyin acerca del interés mostrado por Lenin en el estudio de Hegel. Ilyin estuvo preso por oponerse a la revolución bolchevique y fue liberado por

llegan a la doctrina del concepto, Lenin declara que ninguno de los marxistas (y el énfasis en el plural pone en evidencia que se incluía a sí mismo), había comprendido cabalmente la obra teórica más grande de Marx, *El Capital*, “especialmente su primer capítulo”, ya que esto es imposible “sin haber estudiado y entendido *toda* la *Lógica* de Hegel. Su pasión por el enfoque en la doctrina del concepto –“NB Libertad = Subjetividad, (“o”) finalidad, conciencia, aspiración. NB” [Lenin, *OC* t. 29 p. 145]– habían puesto en claro que Lenin en esa época, 1914, vio en la libertad, en la subjetividad y en el concepto, las categorías con las cuales se podía transformar el mundo y ganar en conocimiento de lo objetivamente verdadero, *porque* él ya había reconocido, en la doctrina de la esencia, en la crítica de Hegel de la causalidad, la limitación de la “ciencia” para explicar la relación entre espíritu y materia.

Más adelante Lenin aborda el papel de la práctica *en Hegel*, especialmente cuando este escribe que la idea práctica tiene “no sólo la dignidad de lo universal, sino también de lo sencillamente real” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 719]. La cita de Lenin acerca del conocimiento que los comunistas actualmente están tratando de borrar es significativa, *no* porque él le conceda tal “creatividad” a la cognición sino más bien porque Lenin, al “concederle” tal creatividad al conocimiento, había continuado llamando la atención sobre el hecho de que Hegel había usado la palabra sujeto “aquí súbitamente en lugar de concepto” [Lenin, *OC* t. 29 p. 157]. Y para empeorar las cosas para esos imitadores rusos, todo esto estaba en la oración acerca de “la certeza de sí que el sujeto tiene en el hecho de su determinación en sí y para sí, es una certeza de su propia realidad y de la *irrealidad* del mundo...”

Los materialistas vulgares están tan profundamente escandalizados de que Lenin haya escrito acerca de la “*irrealidad* del mundo” y la “certeza de su propia realidad [del sujeto]” que ellos no citan

Lenin. La referencia a este suceso en los Archivos del Instituto Lenin correspondientes al año 1921, fue incluida en Rusia solamente en la primera edición de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, específicamente en la introducción hecha por Deborin. (Ver esta referencia en la edición en español de *Filosofía y revolución*. México: Siglo XXI, 1989, nota 47, p. 125.). [N. del T.]

a Hegel, como hizo Lenin, sino la “traducción” hecha por Lenin, “es decir, que el mundo no satisface al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad” [Lenin, *OC* t. 29 p. 192]. Pero el asunto es que, después de esa “traducción”, Hegel es citado por completo sobre el contraste entre el conocer inquisitivo donde “la realidad previamente hallada” está determinada “como mundo objetivo cuyo fundamento interior y persistencia real [que] es el concepto. Esto es la idea absoluta” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 723; Lenin, *OC* t. 29 p. 197].

Esta apreciación de la idea absoluta, no como algo en el cielo o en la estratosfera, sino en realidad, en el mundo objetivo, cuya base es el concepto, lo que tiene tan preocupado al comunismo de estado en lo referido a Lenin, sobre todo a partir de la sublevación del 17 de junio de 1953 en Alemania Oriental y del surgimiento de un movimiento desde la *práctica* hacia la teoría y una nueva sociedad. Ellos han percibido correctamente que la ruptura de Lenin con su propio pasado filosófico, basado en la teoría del reflejo de la realidad más el voluntarismo,² produjo la gran división en el movimiento que todavía tiene que seguir su curso.* Al final de este estudio, abordaremos la iluminación que el movimiento real desde la práctica ha arrojado sobre la problemática de nuestra época en estas dos últimas décadas. Pero aquí es necesario resumir la atención y el desarrollo dados por Hegel a la “segunda negación” en esos últimos doce párrafos acerca de la idea absoluta.

3) Comenzando con el § 15 y a todo lo largo del capítulo, tan pronto como nos encontramos la subjetividad que ha vencido la oposición entre el concepto y la realidad, aprendemos que, puesto que esta subjetividad es “*el momento más íntimo*”, es también el “*momento más objetivo*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734] y es esta subjetividad como objetividad la que “*llega a ser un sujeto, una persona, un [ser] libre*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734]. Claramente, el poder creativo libre asegura la inmersión en la libertad y es la fuerza unificadora de la idea absoluta. Y ya que la negatividad ab-

* En otra parte he desarrollado más ampliamente las ramificaciones de la ruptura en el desarrollo filosófico de Lenin. Ver el capítulo 3, “El choque del reconocimiento y la ambivalencia filosófica de Lenin”, en mi obra *Filosofía y revolución*, pp. 95-120 (en inglés). (En español, edición citada, pp.104-130). [N. del T.]

soluta, el nuevo fundamento, no es entonces “algo puramente asumido, sino [algo] *deducido y demostrado*” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 737], esta subjetividad no podía ser objetividad, en una medida tal que se extiende al *propio sistema*.³

Aquí también aprendemos que el contenido pertenece al método y es la extensión del método, de modo que el sistema también es otro “nuevo comienzo” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 738] al cual se ha llegado mediante una infinita recordación de cosas pasadas y señales para avanzar (*Weitergehen*). Esta es la razón por la que la discusión desde el § 20 hasta el 25 no sólo nunca se aparta de la negatividad absoluta como mediación trascendente, sino demuestra que cada avance en el sistema de la totalidad se convierte en algo “más rico y más concreto” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 740].

La expresión “más rica y más concreta”, no más que las categorías de subjetividad, razón, libertad, puede que no hayan conducido al lector a pensar acerca de cualquier movimiento “materialista” como el movimiento por el cual el hombre *se hace* libre a sí mismo. Sin embargo, es aquí dónde Hegel aclara el significado de “espíritu libre” en su *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia*:

Una vez que los individuos y naciones han introducido en sus cabezas el concepto abstracto de libertad completa, no hay nada comparable a él en su fuerza incontrolable, precisamente porque él es la misma esencia de la mente, así como su misma realidad... Ni los Griegos y Romanos, Platón y Aristóteles, y ni aún los Estoicos lo tenían... Aunque estar consciente de la idea –estar consciente, es decir, de que los hombres están conscientes de la libertad como su ciencia, objetivo y objeto es un asunto especulativo, aún así esta misma idea en sí misma es la realidad de los hombres– no algo que ellos tienen, como hombres, sino que ellos son. [*Enciclopedia*, § 482]

El hecho de que en la *Ciencia de la lógica*, las etapas en el progreso dialéctico no se presenten como etapas en el desarrollo histórico de la libertad humana, sino que al final, desatadas como en un círculo, lleguen a ser un círculo de círculos es sin embargo, un constante recordatorio de que cada absoluto es un nuevo comienzo y que tiene un antes y un después; si no un “futuro”, sí seguramente una consecuencia, un “*sucesor*” –o expresado más exactamente, tiene solamente el *antes* “e *indica su después*” en “su conclusión” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 740]. Cualquier cosa que Hegel haya

dicho, o haya querido decir acerca del Búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer, no se deriva simplemente de la *objetividad* del camino, de la *suma* en que el avance es inmanente en el presente. Aunque Hegel no dio, ni le interesaba dar ningún esquema para el futuro, a él no le preocupaba la muerte, el “final” de la filosofía y mucho menos del mundo. Su filosofía es el “final” sólo en el sentido de que “hasta este momento” la filosofía ha alcanzado este punto con “mi” filosofía de la negatividad absoluta. Desde el comienzo, en que su primer y más grande trabajo elemental, la *Fenomenología del espíritu*, terminara con nada menos que el gólgota del espíritu, Hegel había tenido éxito en describir el acto final como si fuera un despliegue de lo eterno. Y cuando esto se somete al método dialéctico, del cual según él, no hay verdad que escape, la conclusión se convierte en un nuevo comienzo. No hay ninguna trampa en el pensamiento. Aunque él es finito, rompe las barreras de lo que es dado y se extiende, si no al infinito, sí seguramente más allá del momento histórico.

En los dos párrafos finales vemos que no hay descanso para la idea absoluta, para el ser lleno, el concepto que se concibe a sí mismo, el concepto que ha llegado a ser el propio contenido de la idea. La negatividad, la urgencia de trascender, el movimiento incesante llegará a nuevas esferas y ciencias y primeramente alcanzará su “absoluta liberación” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741]. La liberación absoluta experimentada por la idea absoluta cuando ella “libremente se libera a sí misma” no la hace ascender al cielo. Por el contrario, ella primero experimenta la sacudida del reconocimiento, “*la exterioridad del espacio y del tiempo* existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741].

Esto es suficiente para aquellos que consideran que Hegel vivía alejado del mundo objetivo concreto, desde donde él “deducía” la naturaleza a partir de la idea. Igualmente equivocados están aquellos que, aunque reconocen que Hegel presenta la transición hacia la naturaleza como un verdadero proceso de realidad, concluyen que Hegel pudiera haber estado orgulloso de esa proeza, necesitamos volver tanto a la *Ciencia de la lógica* como a la *Filosofía del espíritu*, especialmente en los tres silogismos finales, para darnos cuenta de lo que nos estaba diciendo Hegel.

Lo que era solo una insinuación en la lógica, acerca de la naturaleza como la mediación, es estudiado como el primer silogismo al final de la *Enciclopedia* [En la *Filosofía del espíritu*]: Lógica-Naturaleza-Espíritu. En ese párrafo además nos asegura Hegel que “la naturaleza, situada entre el espíritu y su esencia, las separa, no realmente a extremos de abstracción finita, ni manteniéndose apartada de ellas” [*Enciclopedia*, § 575].

Uno de los estudios eruditos más relevantes de la década de 1960 es la obra de Reinhart Klemens Maurer titulada *Hegel und das Ende der Geschichte; Interpretationen zur Phänomenologie*. Este autor mantiene que muy bien puede ser verdad que el primero de estos silogismos finales (en el § 575), que presenta a la naturaleza como la mediación, parezca indicar que “Hegel se vuelve a Darwin, se vuelve al materialismo dialéctico y a otros orígenes naturales del hombre” y que también parezca inclinarse a “la libertad”, abandonando allí “el curso de la necesidad”, pero que el propio Hegel presenta la “corrección” a todo esto en su próximo párrafo.⁴ Allí la secuencia plantea: Naturaleza-Espíritu-Lógica. El profesor Maurer después procede a “apropiarse” de ese silogismo como expresión de la dialéctica de la *Fenomenología*. Cualquier cosa que uno pueda pensar de ese análisis como filosofía de la historia o lo que sea, el asunto sobre el cual está de acuerdo la mayoría de los estudiosos de Hegel acerca del silogismo final [*Enciclopedia*, § 577] es lo siguiente, en palabras de Otto Pöggeler en 1961: “En oposición a las interpretaciones usuales del texto hegeliano, me gustaría proponer lo siguiente: que la verdadera ciencia del espíritu no es la lógica, sino la filosofía del espíritu”.⁵

De esta manera, el enfoque del tercer silogismo ha cambiado y el énfasis ha sido puesto correctamente en el hecho de que la lógica ha sido sustituida y en su lugar tenemos no la idea subsiguiente *que se piensa a si misma*, sino la consiguiente. Para Hegel esto ha resultado del hecho de que “es la naturaleza del hecho, el concepto, el que causa el movimiento y el desarrollo, aunque este mismo movimiento es igualmente la acción de la cognición” [*Enciclopedia*, § 577].

Los absolutos de Hegel nunca fueron una serie de torres de marfil ascendentes. La transformación revolucionaria es immanente en la propia forma de pensamiento. Tal como vimos desde el capítulo so-

bre la idea absoluta, la fuerza unificadora era el poder creativo. Y cuando alcanzamos el mediado resultado final, el espíritu absoluto, la negatividad absoluta, que era la fuerza motriz en la lógica, la naturaleza, en *Geist*, donde veíamos a éstas como etapas concretas de la libertad humana, ya no existía más ninguna diferencia entre la teoría y la práctica. Por esto es que nuestra época puede entender mejor el absoluto de Hegel. Ella ha sido testigo de *un movimiento desde la práctica* durante dos largas décadas (desde que la muerte de Stalin hizo desaparecer la pesadilla de la cabeza de las masas en Europa Oriental). Para quien escribe, el genio de Hegel se basa en el hecho de que su “viaje de descubrimiento” llega a ser un proceso interminable de hallazgos para nosotros. El “nosotros” incluye tanto el nuevo continente de pensamiento del materialismo dialéctico elaborado por Marx como a los estudiosos de Hegel, así como al movimiento desde la práctica que era en sí mismo una forma de la teoría, una vez que su espontaneidad descubrió el poder del pensamiento junto con su fuerza física. Quien escribe ha seguido muy de cerca este movimiento de revuelta desde el 17 de junio de 1953 y vio en él una búsqueda de universalidad porque ella ya había percibido en el movimiento dialéctico de los tres silogismos finales en el espíritu absoluto, un nuevo punto de partida en la idea y en el movimiento desde la práctica.⁶

Este movimiento desde la práctica difícilmente se relacionaba con los hegelianos contemporáneos, ortodoxos o marxistas, como se pone en evidencia con el erudito e izquierdista director de la famosa Escuela de Frankfurt, el fallecido Teodoro Adorno. Su verdadera razón de ser, de pensar y de actuar era la dialéctica, es decir, la negación de lo que es. Él le dio el título de *Dialéctica negativa* a la obra suya que resume su pensamiento y su legado intelectual.* Este libro, sin embargo, tiene poco que ver con la dialéctica de la negatividad y mucho menos con el concepto de sujeto, mediante el cual Hegel diferenció su punto de vista de todos los otros filósofos que hacían la búsqueda de la verdad solamente en el ser. Tal como fue

* La edición original en alemán fue publicada en 1966. Las citas serán hechas de la traducción inglesa por E. B. Ashton, publicada en 1973 por la editorial Seabury Press de Nueva York.

“concretizado” por Marx para la clase proletaria, el sujeto debió haber sido aceptado también por Adorno, pero una vez más, Adorno mantiene la distancia y la originalidad encerrada en lo que llama *Dialéctica negativa*. Desde el mismo principio del prefacio de su obra (p. XIX), Adorno nos informa que lo positivo en lo negativo –“la negación de la negación”– es el enemigo: “Este libro busca liberar la dialéctica de semejantes rasgos afirmativos sin reducir su exactitud”. Las llamadas “insuficiencias teóricas de Hegel y de Marx” dan vueltas alrededor de la que él ve como el mal que lo abarca todo, el concepto, esa “envoltura subordinada”, su “autarquía” [p. 12].*

Naturalmente, Adorno mantiene su distancia de los “positivistas” y de las vulgaridades del “caballero” Karl Popper y su infame escuela llamada “Hegel y el fascismo”. Sin embargo, Adorno casi partiendo de la nada, de pronto trae a colación a *Auschwitz* e introduce cierta clase de parentesco entre esto y la negatividad absoluta. Escribe: “El genocidio es la integración absoluta... *Auschwitz* confirma el filosofismo de la identidad pura como muerte... La negatividad absoluta está a simple vista y ha dejado de sorprender a todo el mundo” (p. 362).

Al decir “casi partiendo de la nada”, naturalmente que yo no quiero decir que *Auschwitz* dejara de ser la realidad del fascismo, ni quiero solamente destacar la precipitación y el impacto de introducir tal cuestión en el clímax de un libro titulado “Meditaciones sobre metafísica”. Más bien, quiero decir que esto es equivocado. Es decir, es totalmente ilógico y anti-dialéctico, si consideramos que Adorno dedicó toda su vida adulta a luchar contra la ideología fascista como algo totalmente contrario a la dialéctica hegeliana y además había sido testigo de la muerte de la dialéctica en la Alemania Nazi. Quizás una palabra mejor que “equivocado” sería la propia imprecación utilizada por Adorno: “ingenuo”. Quiero decir que tan cerca como en 1957, en sus *Aspectos de la dialéctica hegeliana*, Adorno casi defendió una identidad sujeto-objeto.

* La acusación por parte de Adorno de “fetichismo conceptual” sobre el famoso “fetichismo de las mercancías” de Marx, como “verdaderamente una pieza en la herencia de la filosofía clásica alemana” (p. 189) no es relevante aquí. Contrástelo con el análisis por Karel Kosík de esa misma sección en un trabajo descrito más adelante.

El sujeto-objeto no puede ser descartado como mera extravagancia del absolutismo lógico... Al percatarnos de este último como simple subjetividad, ya hemos sobrepasado el idealismo especulativo... La cognición, si es genuina y es más que una simple duplicación de lo subjetivo, debe ser la objetividad del sujeto.⁷

Y, realmente, en su *Dialéctica negativa*, Adorno reitera la misma idea cuando escribe que a pesar del hecho de que Hegel “deifica” la subjetividad, “él alcanza lo opuesto también, un discernimiento del sujeto como una objetividad que se automanifiesta” (p. 350).

Entonces, ¿por qué una reducción tan vulgar de la negatividad absoluta? Aquí está la verdadera tragedia de Adorno (y de la Escuela de Frankfurt). Es la tragedia de la unidimensionalidad de pensamiento cuando se renuncia al sujeto, cuando no se escucha a las voces desde abajo —y ellas eran altas, claras, y exigentes entre la mitad de las décadas de 1950 y 1960. Es una tragedia que Adorno regrese a su torre de marfil y reduzca su propósito “al de discutir conceptos fundamentales de las disciplinas filosóficas e intervenir principalmente en esas disciplinas” (p. XX). El próximo paso era irresistible: la sustitución de una crítica permanente no sólo para la negatividad absoluta, sino también para “la propia revolución permanente”.

En la actualidad, ya sea porque la relevancia duradera de Hegel ha pasado la prueba del tiempo gracias a la devoción y rigor analítico de los especialistas en su obra, o porque surgió un movimiento libertario *desde abajo* y fue seguido por nuevos estudios cognitivos, no existe ninguna duda de que *porque* la negatividad absoluta significa la transformación de la realidad, la dialéctica de la contradicción y la totalidad de las crisis, y además la dialéctica de la liberación, el pensamiento de Hegel resurge a la vida en los momentos críticos de la historia, llamados por él “épocas de parto de la historia”. Además, ha habido especialistas en la obra de Hegel, disidentes revolucionarios, que han construido nuevas bases. Mientras que un especialista de Occidente, como Reinhart Maurer, estaba preocupado con el concepto de Hegel acerca de dónde terminar, el filósofo checoslovaco Karel Kosik estaba preocupado por dónde comenzar de nuevo. De entre los estudios procedentes de Europa del Este que acompañaron las revueltas y giraron alrededor del humanismo de Marx, especialmente sobre su

obra titulada “Crítica de la dialéctica Hegeliana”, uno de los estudios más rigurosos fue el de Karel Kosík *Dialéctica de lo concreto*.*

Tampoco podemos decir que estos estudios serios estuvieron limitados al “Oriente”.** Tal como lo veía Frantz Fanon, la lucha africana por la libertad “no era un tratado sobre lo universal, sino la afirmación desaliñada de una idea original expuesta como un absoluto.”** No hay duda, por supuesto, de que una vez que la acción reemplaza la subjetividad del propósito, la unidad de la teoría y la práctica es la forma de la vida desde la cual emergen dimensiones totalmente nuevas. Para esta autora, ello es solamente la “prueba del final de la *Ciencia de la lógica*, el absoluto como nuevo comienzo,

* Dos de los capítulos de su *Dialéctica de lo concreto* han sido publicados en idioma inglés en *Telos* (Otoño, 1968 y Otoño, 1969). Mientras que en el segundo número Kosík contrasta los absolutos vacíos de Schelling con los de Hegel, quien caracterizó los absolutos de los Románticos como habiendo sido logrados “como un disparo de pistola” [ver Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, traducido por Karen Kovanda y James Schmidt (Boston y Dordrecht: D. Reidle, 1976), p. 35 [Hay traducción al español], en el anterior, el número de 1968, Kosík escribió que el comienzo de *El Capital* de Marx con la mercancía significa que “esto puede ser caracterizado en términos hegelianos como la unidad del ser y el no-ser, la distinción y la similaridad. La identidad y la no-identidad. Todas las determinaciones posteriores son definiciones más amplias o caracterizaciones de este “absoluto” de la sociedad capitalista. La dialéctica de la interpretación o de la exégesis no puede eclipsar el problema central: cómo la ciencia alcanza el *comienzo necesario de la exposición*... La dialéctica no es un método de reducción, sino el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad.” [*Dialéctica de lo concreto*, p. 17] La única persona del mundo académico en los estudios sobre Hegel en Occidente que ha abordado con seriedad, y no con el comunismo *estatal existente* y establecido, sino con el propio Marx, y que ha percibido la transformación de la mercancía como fenómeno en concepto, es Kart Löwith en su obra *De Hegel a Nietzsche*, traducida por David Green (New York: Vintage, 1964). La edición original en alemán fue publicada en 1941. [*Von Hegel his Nietzsche* (Zurich, 1953)]

* Me he limitado a Europa Oriental, pero naturalmente, me refiero al Oriente en general, y a la perversión por parte de Mao de la dialéctica hegeliana, especialmente el concepto de contradicción, a lo que me he referido en otra parte. (Ver el capítulo V: “El pensamiento de Mao Tse-Tung” en mi obra *Filosofía y Revolución*, pp. 136-156).

*** Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, 1973, p. 33. [Hay traducciones al español: *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. La Habana: Ediciones Venceremos, 1965 y otras].

la auto-creación de la libertad. A causa de que la gran obra de Hegel tenía a la vista nuevos horizontes, la naturaleza y el espíritu, la idea absoluta tenía que experimentar “la absoluta liberación” (*Befreiung*). No hay simplemente aquí una transición (*Übergang*); la libertad es sin restricción. Ella “completará” (*vollendet*) su liberación en la *Filosofía del espíritu* (*Geist*). Pero no hay duda tampoco en la *Ciencia de la lógica* acerca del concepto como sujeto, como realidad y no como una clase de ontología cerrada. Pensar que Hegel se refería sólo a la idea del cristianismo en el mundo greco-romano cuando escribió acerca “del pivote alrededor del cual giraba la inminente revolución mundial en aquella época”^{*} es olvidar a los cristianos lanzados a los leones y que fue el “resignado” Hegel de la *Philosophie des Rechts* quien escribió acerca de la “inminente revolución mundial” y no el joven Hegel que anteriormente había brindado por la Gran Revolución Francesa.

¿Es acaso una simple coincidencia que después de 150 años de indiferencia, hayan aparecido en inglés dos traducciones simultáneas de la *Filosofía de la naturaleza*? ¿O es acaso una simple coincidencia que en los nuevos estudios sobre Hegel, un pensador como el Profesor Riedel de pronto perciba *en Hegel* una igual supremacía de la idea teórica y de la idea práctica?⁸ ¿O que los nuevos estudios sobre Hegel se extiendan desde el oriente al occidente, desde el norte hasta el sur y que muchas de las conferencias mundiales sobre Hegel coincidan con Marx y Lenin como filósofos? ¿No es más bien que la problemática de nuestro mundo envuelto en crisis choca no de manera accidental con toda la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica, no solamente en sentido inmediato sino en un sentido arraigado en la filosofía? Sin lugar a dudas, tal como lo expresó Hegel, aceptar una categoría por su valor aparente es “un procedimiento inculto y salvaje” [*Ciencia de la lógica*, t. 1, p. 34]. Pero es también una realidad que el proceso dialéctico surge del pensamiento así como de la realidad. También sería “inculto” para los filósofos actuar como si la relación entre la teoría y la práctica fuera simplemente “una tarea para los políticos”. Al igual que el mundo objetivo y la

* Hegel, *Filosofía del derecho*, traducido por Sir T. M. Knox, (Oxford: Clarendon Press, 1942), prefacio, p. 10. Ver también la nota 26 del traductor en la página 301.

búsqueda elemental de la universalidad tienen un significado crucial para los estudiantes de la dialéctica, también los estudiantes de la dialéctica tienen un significado crucial para el movimiento desde la práctica. Así como el movimiento desde lo universal abstracto hasta la individualidad concreta a través de lo particular, *necesita* de una doble negación (y esto, después de todo, abarca todo el movimiento de la *Ciencia de la lógica*), igualmente se produce la “comprensión” de ello. Si los filósofos aprenden a evadir los elitismos, entonces la unidad de la teoría y la práctica, del absoluto como un nuevo comienzo, no seguirá siendo un deseo abstracto, o simple voluntad, sino la propia filosofía se transformará en acción.

El profesor Findlay, en su obra *Hegel: Un Reexamen*, tenía razón cuando declaraba que la exégesis de Hegel puede parecer “árida y falsa para aquellos que no ven nada misterioso y divino en la acción del pensamiento humano”.⁹ Pero, ¿no es igualmente verdadero que los filósofos que enfrentan con terror la revolución no sólo no la “comprenden”, sino tampoco pueden comprenderla cabalmente en el *pensamiento*? Y Hegel realmente revolucionó la filosofía. La idea absoluta como un nuevo comienzo puede convertirse en una nueva “subjetividad” para realizar el principio de Hegel de que “la trascendencia de la oposición entre concepto y realidad y su unión que es la verdad, descansa sobre esta sola subjetividad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 734]. Esto no es exactamente un llamado a las barricadas, pero Hegel nos está llamando a tener nuestros oídos y nuestras categorías sintonizados de tal manera con la “urgencia del espíritu”, que aceptemos el reto de elaborar, mediante “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” [*Fenomenología*, p. 16], una relación totalmente nueva de la filosofía con la realidad y la acción como se corresponde con un “tiempo de gestación y de transición hacia una nueva época [de parto de la historia]” [*Fenomenología*, p. 12]. Esto es lo que hace a Hegel un contemporáneo.

Notas

¹ En este ensayo, éstas y otras referencias del alemán entre paréntesis son de la autora.

- ² La “teoría del reflejo” se refiere al trabajo de Lenin titulado *Materialismo y empiriocriticismo* (1908) y el “voluntarismo” a su obra *Qué hacer?* (1902).
- ³ Hegel escribe: “El propio método, por medio de este momento, se expande a sí mismo en un sistema” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 737].
- ⁴ Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur ‘Phänomenologie des Geistes’* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), p. 86.
- ⁵ Otto Pöggeler, “Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*,” *Hegel-Studien*, Bd. I (Bonn: Bouvier Verlag, 1961), pp. 282-283.
- ⁶ Ver las “Cartas sobre los absolutos de Hegel” en la primera parte de este libro.
- ⁷ Adorno, “Aspectos de la filosofía de Hegel” (edición original en alemán, 1957), en *Hegel: Tres Estudios*, traducido por Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1993), pp. 5-6. [En inglés].
- ⁸ Ver Manfred Riedel, *Theorie und Praxis in Denken Hegels* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965).
- ⁹ J. N. Findlay, *Hegel: A Reexamination* (New York: Collier, 1958), p. 346.

Capítulo diez

Hegel, Marx, Lenin, Fanon y la dialéctica de la liberación en la actualidad

Esta presentación, realizada el 5 de diciembre de 1976 como una serie de clases sobre Filosofía y revolución, se desarrolló en Detroit, Michigan y abarca la totalidad de la dialéctica hegeliana, su recreación en Marx así como los intentos de Lenin, de filósofos como Sartre, Lukács y Adorno por concretar la dialéctica para las realidades de su tiempo. La misma fue realizada un poco después del comienzo de la sublevación de Soweto en África del Sur en 1976 y cuenta con uno de los análisis de Dunayevskaya sobre el pensamiento del revolucionario africano Frantz Fanon. El documento original se puede encontrar en los Suplementos a la Colección Raya Dunayevskaya, p. 15024.

Queremos comenzar inmediatamente, tanto con *las masas en movimiento*, como con la *autodeterminación de la idea*, para enfatizar que existe un proceso dialéctico único, tanto en el pensamiento como en la actividad; y este proceso dialéctico único es el método absoluto, es decir, el método dialéctico de la revolución, ya sea en el pensamiento como en el hecho, tras los cuales nosotros andamos.

Para enfatizar en ello es importante comprender que a pesar de que Hegel fue un filósofo burgués, el más grande de la historia, *no* era tan abstracto como su enorme obra filosófica lo hace ver si se

siguen solamente los diferentes estadios de la conciencia o las categorías filosóficas. De hecho, cada categoría filosófica significa un período estricto en la historia y cubren la extensa cantidad de 2 mil quinientos años. (En otras palabras, en lo que respecta a Hegel, todo empezó en el año 500 a.C., con la filosofía griega hasta la Revolución Francesa que fue el período en el cual viviera.)

Debido a que este proceso dialéctico único es histórico y a que deseo que ustedes vean que no es algo que Marx “añadiera” aquello que Hegel dijera, sino que está *en* Hegel, quiero empezar con la frase de Hegel respecto a que ninguna idea merece ser llamada idea, a menos que esta sea una idea de libertad:

...cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma. Partes enteras del mundo, el África y el Oriente, nunca tuvieron esta idea... los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron... 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. [*Enciclopedia*, § 482]

Esto aparece directamente en su libro más cimero, en la *Filosofía del espíritu* y no en un ensayo intrascendente.

Entonces debe haber una razón mucho más urgente para nuestro estudio que lo que se incluye bajo la palabra “relevancia”: “la relevancia de Hegel para nuestros días”. [La razón está en] la actualidad de la dialéctica hegeliana y del nuevo continente de ideas de Marx que surge de dos elementos: tanto del movimiento desde la práctica a la teoría, como el movimiento de la teoría a la práctica. Para asimilarlo, para comprenderlo, no solamente en sus raíces, sino [en] sus ramificaciones para nuestros días, debemos comprender el marxismo en su estado original, en su filosofía original, la cual, no por casualidad Marx llamó “un nuevo humanismo”. Debemos comprender esto libre de todas las distorsiones de los marxistas, tanto posteriores a la Primera Guerra Mundial o a la Segunda Guerra Mundial, o posteriores a Marx (en otras palabras, posteriores a la Comuna [de París]) –y además de ello, debemos también comprender el origen y

la especificidad de la dialéctica hegeliana ya que no es accidental que Marx la considerara como la fuente de toda la dialéctica, incluyendo la suya.

Para nosotros el humanismo de Marx está en los cimientos de nuestro tiempo, ese que comenzó en los años cincuenta con el primer levantamiento en las entrañas del comunismo totalitario, la revolución [de 1953] de Alemania del Este.¹ Esta se difundió por todo el mundo, América Latina, África, etc. La forma específica concreta de la dialéctica hegeliana para nuestro tiempo y nuestra contribución original es el *absoluto como nuevo comienzo*.

Esas tres pequeñas palabras “como nuevo comienzo”, nos dicen que este es nuestro momento y no otro, y que tenemos que enfrentarlo con éxito y comprenderlo –no solo porque sea nuestra contribución teórica original, sino porque esta es la realidad de lo que sucedió en la vida, los sucesos históricos mundiales trascendentales de las dos últimas décadas. El “*absoluto como nuevo comienzo*” sucedió en la vida cuando los revolucionarios húngaros [en 1956], y anteriormente los alemanes del este, sacaron los ensayos humanistas de Marx de los polvorientos anaqueles de las bibliotecas y los llevaron a la fase histórica de una nueva libertad. Ellos fueron así también en el pensamiento –posiblemente no exactamente en la forma que lo estamos diciendo, sin embargo, verán que no estaban tan alejados, como quedó claro para quienes reconocieron esta pasión por la libertad y actuaron como revolucionarios. Me refiero en particular a Frantz Fanon.

En el desarrollo de Frantz Fanon hubo dos fases que nos interesan, la de los años cincuenta y la de los años sesenta (nuestra propia contribución por supuesto en los años setenta, a pesar de que vivimos muchos años antes). Algo había surgido desde abajo, a partir de todos estos sucesos acaecidos en Europa del este y el comienzo de nuevas revoluciones africanas. En la esfera del pensamiento, lo que sucedió es que Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, había retado a Sartre en dos terrenos (a pesar de que él mismo se consideraba un existencialista). Uno en la sección de *Piel negra, máscaras blancas*, donde Fanon aborda el tema de “Hegel y el negro”. Hegel no se ocupó del problema del negro y es precisamente esto que dice Fanon estaba errado. Lo que Hegel aborda en la

Fenomenología del espíritu es la relación del trabajador con el señor. La gran teoría de la enajenación de Hegel se debió precisamente a que el esclavo no era “nada” y tenía que hacer todo lo que el amo dijese, tenía que hacer todo el trabajo, precisamente *mediante* su trabajo adquirió conciencia de si mismo, una actitud hacia la objetividad de si mismo. [Por lo tanto el esclavo era] la persona que lo era todo pero quien realmente no tenía nada. Sin embargo, Fanon dijo que estos dos opuestos [el amo y el esclavo] no eran tanto una totalidad absoluta como hubiesen sido si Hegel hubiese considerado el problema del negro. La esencia de cierta reciprocidad todavía estaba presente en esta dialéctica de la relación entre el amo y el esclavo, según Hegel lo plantea. En algún lugar, a lo largo del camino hacia el espíritu propio, uno pudiera ser capaz de forzar en el amo cierto reconocimiento de uno mismo, como hombre, como mujer, y no solo como esclavo. *Pero*, dice Fanon, Hegel no tuvo en cuenta al negro y no es menos cierto, en lo más mínimo, que el amo este interesado en el negro. El absoluto real, donde no hay reciprocidad, es este esclavo quien además de ser un esclavo, además de ser el trabajador explotado, es negro y no es reconocido en lo absoluto por el otro. Por lo tanto, la dialéctica tiene que ser mucho más aguda y ver una cierta transformación de la realidad que fue más profunda, que la realidad de Hegel.²

En mi época, por ejemplo, (y hablo como si yo fuera Frantz Fanon) hay un Sartre que es de izquierda, que es un buen amigo y que intenta crear una filosofía nueva para nuestro tiempo a la cual denomina existencialismo. Pero veamos qué hace él con esas tres categorías principales de toda la filosofía, lo individual, lo particular y lo universal. Hay un movimiento desde lo universal abstracto, a través de lo particular, supuestamente a lo concreto, lo individual, que debe ser absolutamente libre, y la única prueba de que lo universal era una realidad y no simplemente una idea. Pero, ¿que nos dice Sartre en *Orfeo negro*? Él me dice que el negro es solo un particular, un término menor en estos tres términos. Entonces Fanon hace dos cosas en esta sección específica (“El hecho de la negritud”). Una es que cita a otro caribeño también [*west indian*], a Aimé Césaire, con lo cual trata de mostrar la diferencia de la dialéctica cuando esta viene no del conocimiento sino de la angustia:

Aquellos que ni inventaron la pólvora ni la brújula,
Aquellos que jamás aprendieron a dominar el vapor o la electricidad,
Aquellos que nunca exploraron el mar o el cielo
Pero si conocen los más profundos rincones de la tierra de la angustia.³

Fanon pasa a explicar que esto es lo *que* los hace a ellos revolucionarios y lo que les lleva a esforzarse por esta expresión filosófica como una expresión de revolución. Después cita a Sartre en lo referido al negro como término medio, particular y dice: “Sartre me recordó que mi negrura era solo un término menor... En verdad, en verdad os lo digo, mis espaldas se escurrieron de la estructura del mundo, mis pies ya no sintieron la caricia del sol” [F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 174].

Entonces, después de algo tan bello, ¿usted cree que Sartre cambió su idea? Veremos en lo que se convierte. Pero lo importante radica en el hecho de que en los momentos históricos trascendentales, lo que llamamos pasión por la filosofía es realmente la pasión por la libertad, que se esfuerza por alcanzar, por encontrar una expresión filosófica que no se separe de la transformación de la realidad. Y cuando lo observamos de una forma global, notamos que no es accidental que en 1952, Frantz Fanon escribiera esto, y que 1953 haya ocurrido la revolución de Alemania Oriental, y que también en 1953 la idea absoluta de Hegel fuera interpretada como la unidad de la teoría y la práctica, el movimiento desde la práctica a la teoría, de parte de aquellos que estaban descubriendo el humanismo marxista.⁴ De ese modo, ¿qué es la dialéctica sino el movimiento tanto de las ideas como de las masas en movimiento para lograr la transformación de la realidad? Y esto contrasta con la falta de todo método, lo cual es reaccionario y [es] lo que Hegel llamó como la tercera actitud hacia la objetividad.

Nosotros siempre hablamos —y ello es fácil, porque es muy agradable hablar de las revoluciones— de cómo, bajo el impacto de la Revolución Francesa, Hegel llevó al método, a la actividad real de las masas en movimiento, a los *sans culottes* en Francia y así sucesivamente, y a esto fue a lo que llamó dialéctica.⁵ Pero en este período no solo había revolución, sino, contrarrevolución y no teníamos el milenio, sino a Napoleón. Entonces, ¿por qué hablamos nada más del método dialéctico en Hegel y no hablamos de lo que pasó en el tema

de la contrarrevolución, sobre el tema de lo que el propio Hegel denominó movimiento reaccionario? Como expresión filosófica de esta tendencia se refiere específicamente a Jacobi.

En 1807, cuando escribiera la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se rió, por decirlo de algún modo, de Jacobi. Nunca lo tomó muy en serio, o lo trató con gran distancia. Él menciona a Jacobi como parte de la cultura, de lo que llamó el espíritu bello, donde el pueblo había ya ganado conciencia de sí mismo y tenían civilización, Ilustración y cultura –y de todos modos nadie era feliz.⁶ En vez de tratar de buscar [por qué] había una escisión entre la realidad y la filosofía, la gente comenzó a decir, “Mi alma (las cultas) es bella, pero estas masas atrasadas, no comprenden”.⁷ De pasada, Hegel habla de Jacobi como parte del alma bella, como parte de los románticos [a quienes] él niega si se está yendo realmente a la transformación de la realidad. En 1812, cuando escribe la *Ciencia de la lógica*, Hegel ya no habla más de Jacobi como alma bella (porque eso también incluía a Schelling, y ya estaba rompiendo precisamente con él y con todos los románticos hasta ese tiempo). Entonces nos dice: posiblemente ustedes ya han olvidado a Jacobi, él era un filósofo de menor importancia, sin embargo, es importante reconocer lo que él representó.⁸

Hay dos movimientos en la *Ciencia de la lógica*: el movimiento histórico y dialéctico de la autodeterminación de la idea, del ser a la esencia, al concepto; y el polémico movimiento. En otras palabras, inmediatamente después que dice algo, como el primer párrafo sobre el ser y la nada, dedica más de veinte largas páginas a tratar cada filósofo que alguna vez dijera algo bastante diferente sobre estas dos categorías. En el polémico movimiento ya ven que le niega [a Jacobi] cualquier importancia.

El último año de su vida, 1830-1831, produjo lo último que de él obtuvimos, los tres silogismos finales [de la *Filosofía del espíritu*]. En este punto tardío, le dedica a Jacobi una sección completa, la tercera actitud hacia la objetividad. ¿Qué había sucedido en esos 14 años [a partir de que fuera publicado en 1816 el último tomo de la *Ciencia de la lógica*] que le hizo a Hegel cambiar de idea? ¿Qué motivó a Hegel para dedicarle una sección entera a alguien que se consideraba tan poco relevante, que podía ya haber sido olvidado? Bien, el problema es que no solo no se alcanzó el milenio, sino que ya

se había llegado a la primera crisis capitalista: 1825. Esto fue una gran revelación para la economía política clásica que siempre había planteado que la razón para la crisis era el feudalismo, que aquellas pequeñas crisis eran simplemente defectos feudales y que en la medida que se eliminara el feudalismo todos seríamos felices. Pero en aquel momento no era exactamente así. Hegel observó que el movimiento no era siempre hacia arriba o hacia delante, pues había retroceso. Se llega a un determinado punto y en vez de transformar verdaderamente la realidad y ofrecer la vida por ello, de pronto se comienza a decir: “En verdad la fe” y [usted] vuelve atrás. De ahí la idea de que a esta altura de la vida, después de la Ilustración, después de la Revolución Francesa, se puede aun decir: “Filosofía no, sino fe, Dios, volvamos atrás” –este es el movimiento reaccionario.

Hegel reconoció esto y en 1914, de un modo más evidente, Lenin reconoció lo mismo con el colapso de la Segunda Internacional: la contrarrevolución está *dentro* de la revolución. [Lenin comprendió que] algo andaba mal y nosotros realmente debemos transformar todo esto por medio del movimiento revolucionario. Por lo tanto, debemos tener bien claro que en este proceso revolucionario dialéctico particular, la *ausencia* de un método, el no tratar de ver lo que realmente debe hacerse, de pronto [significa] que está volviendo de nuevo a la fe y este es el movimiento reaccionario.

Toda esta preciosa síntesis se supone que sea en Hegel –el saber absoluto de la *Fenomenología del espíritu* como la unidad de la ciencia y la historia, la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* como la unidad de la teoría y la práctica, y el espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu* como la unidad de lo objetivo y lo subjetivo. Y aun así, ¿qué pasa si en verdad hay también retroceso? ¿Qué se debe hacer para detenerlo, para superarlo, para trascenderlo? Aun antes de que Marx trajera todo un nuevo continente de pensamiento y mostrara que todo son separaciones y no síntesis en lo absoluto, y hablara en un lenguaje claro –en lugar de sólo “contradicciones”, nos habló de luchas de clases y así sucesivamente– ya había un elemento de esto presente en Hegel, en el *pensamiento*. Hegel lo ha reconocido al atacar a Jacobi como la persona y la actitud que se muestra cuando la revolución no ha sido transformada en una nueva sociedad.

Por lo tanto, así tenemos en esta [sección] introductoria, a las masas en movimiento, la autodeterminación de la idea que se escucha a sí misma al hablar, y cómo esto se desarrolla; tenemos al proceso dialéctico singular de ambos. Veamos a dónde arribamos realmente cuando llegamos a la actualidad e intentamos recobrar no solo a Marx sino también a Hegel y dentro de Hegel tomar lo que era solo un elemento, algo que estaba solamente implícito, no plenamente claro, porque esta idea absoluta como nuevo comienzo significa que hemos visto algo en Hegel que otros no han visto porque no vivieron en nuestra época y cada tiempo saca a relucir algo nuevo en lo que el pueblo desde abajo ha hecho [y en] lo que ha pasado en los sucesos históricos mundiales.

Naturalmente no seremos capaces de cubrir toda la obra de Hegel. Vamos a enfatizar en la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del espíritu*, y todo esto en relación con las contribuciones originales de Marx, los manuscritos humanistas y *El Capital*. Y vamos a ver a cada uno de los que en nuestra época han ensayado una nueva filosofía, [como Louis] Althusser. Althusser realmente vuelve hacia atrás. Comparado con él, [Eduard] Bernstein fue prácticamente un revolucionario. Althusser quiere “llevar a Hegel atrás, a la oscuridad”,⁹ y en verdad quiere hacer algo más que deshacerse simplemente del “andamiaje dialéctico”.¹⁰

Veamos ahora que se incluye en el movimiento de la obra de Hegel. Tenemos la *Fenomenología del espíritu* como diferentes fases de la conciencia: La conciencia, la autoconciencia y la razón. Luego vamos al espíritu, el cual es supuestamente la nueva sociedad, pero se descubre que el espíritu también cae en el auto-extrañamiento y la cultura en realidad transforma en contradicción la relación de la realidad con el pensamiento. Y por lo tanto, cuando se llega de nuevo al saber absoluto, ya hay algo que es realmente abstracto —y Hegel lo pensó así también, sin embargo quiso llegar a una determinada conclusión. Cualquiera, marxista o no marxista, la gente que no cree en nada de lo que Hegel escribiera, reconoce que de acuerdo con una visión mecánica de las cosas, la [*Fenomenología*] es realmente caótica. Hegel pensó originalmente que estaba escribiendo solo sobre la conciencia, la autoconciencia y la razón; esto es todo lo que había esbozado. Lo había planificado como una pequeña intro-

ducción a lo que escribiría en la *Ciencia de la lógica*, donde escribiría en categorías realmente científicas, es decir, filosóficas. Pero lo que pasó es que la *Fenomenología* se extendió por 800 páginas. Sin embargo, lo esencial es que la *Fenomenología* expresa tanto el movimiento en la vida –en este caso, la Revolución Francesa– como el disgusto de Hegel con sus colegas, los filósofos, quines seguían utilizando todas las viejas categorías. Hegel decía: Por Dios, miren cómo *ha cambiado* el mundo. Nosotros los alemanes continuamos hablando mientras que los franceses lo han hecho realmente todo; han abolido la monarquía, han establecido la república –al menos una parte– han enfrentado problemas y los han solucionado. ¿Qué hemos hecho nosotros además de hablar? En este entonces –encantado con los franceses y odiando a los alemanes– Hegel le daba la bienvenida a Napoleón, y pensaba: bien, al menos va a eliminar el feudalismo en Alemania (más tarde cambió de idea). Así, Hegel no se sentía triste en lo más mínimo cuando la *Fenomenología del espíritu* fue a imprenta; como editor de un diario también presenciaba la entrada de Napoleón a Alemania.

No hay nada que entusiasme más a un existencialista que la *Fenomenología del espíritu*. Han construido su existencialismo sobre esta obra o al menos eso piensan. Han intentado *aplicarla*, sin embargo, es imposible, (es erróneo además de ser imposible), intentar aplicar a Hegel. Si lo que Hegel describió es cierto, hay que comprender que existe un ritmo doble de revolución y contrarrevolución, un ritmo doble de pensamiento y actividad [que] surge desde abajo. Hay que desarrollar la dialéctica para nuestro tiempo, no se puede simplemente “aplicarla”. *Sin embargo*, todos han tratado de hacerlo. Marcuse, por ejemplo, ha escrito sobre “La conquista de la conciencia desventurada”. [En la *Fenomenología*] Hegel va de la relación entre el señor y el siervo –en otras palabras, de la autoconciencia y las relaciones sociales– al estoicismo y la conciencia desventurada. [Nos muestra que] se es muy infeliz cuando el feudalismo cae [ya que] no se puede encontrar un nuevo sitio para uno mismo en la nueva sociedad. En lugar de estar contento y pensar que los estoicos eran geniales, Hegel dice que el estoicismo es una filosofía en la fase de la esclavitud. Se ha aceptado la esclavitud y no se va a su eliminación –[tal como] los romanos al conquistar a Grecia. Hegel trataba

de ver todas estas fases. Marcuse tiene una sección en *El hombre unidimensional* (que realmente muestra su unidimensionalidad de pensamiento), y es magnífico –podríamos reír a carcajadas.¹¹ Se trata de la corporación Rand y cómo poseen un gran mapa donde muestran quien podría ser derrocado y destruido si se utilizara la bomba A [atómica] y la bomba B [de hidrógeno], y así sucesivamente; todo el mundo tiene que ser tan infeliz [una vez que] estamos aquí, en una sociedad que podría destruir a la humanidad completa. Y entonces, después de terminada la conferencia, todos se sientan a tomar un café en esa hermosa habitación y hablan de cosas bellas. Pero, ¿es esto la conquista de la conciencia desventurada? Eso no es ciertamente lo que Hegel pensaba, ni tampoco puede verse [en ello] ningún desarrollo dialéctico. Si se opone a esto –y ciertamente Marcuse se oponía– solamente se llega al gran rechazo y esto no es hegeliano.

Tomemos a Merleau Ponty. Él dice que el trabajo más grandioso después de la *Fenomenología del espíritu* era *El Capital*.¹² Pero, *El Capital*, por decirlo de algún modo no es la aplicación de la *Fenomenología*. Sartre dice que el fetichismo de la mercancía, en el primer capítulo de *El Capital* es lo más importante, sin embargo ya ello comienza a crearnos problema.¹³ Todos –incluso Engles– intentaron poner en práctica la relación entre Hegel y Marx, en lugar de ver cómo cada uno surgió en su tiempo sobre la base de la dialéctica y entonces lo que debe hacerse es recrear la dialéctica para cada época. Engles dice que el ser, la esencia y el concepto [en la *Lógica* de Hegel] se corresponden con las secciones en *El Capital* sobre la mercancía y el valor de cambio, el mercado (el ser); el proceso de producción, la explotación real (la esencia); y el derrocamiento, el momento objetivo-subjetivo (el concepto).¹⁴ Sin embargo, el asunto es que Marx tuvo que crear todo un nuevo continente de ideas para desarrollar todas esas categorías en el primer capítulo de *El Capital*, así como otro material que es original [en] Marx y solamente en Marx. La idea de tratar de “aplicar” significa que supuestamente se es tan infeliz con solo categorías abstractas que se quiere ir de inmediato a lo concreto. Sin embargo, de hecho no se ha comprendido aun la dialéctica hegeliana.

Observemos lo que hace Hegel, incluso después de haber llegado al saber absoluto. En primer lugar, ahí está el calvario del espíritu

—por así decirlo. [Al final de la *Fenomenología*] Hegel le hace creer que se encuentra en el cielo, pero resulta que usted ha sido precisamente crucificado.¹⁵ Entonces dice: no se preocupe por estar crucificado, esto es solamente el fenómeno, espere a llegar a la ciencia real en la *Ciencia de la lógica*. Entonces, después de 800 páginas* de la *Fenomenología del espíritu* y del espíritu en su auto-extrañamiento y así sucesivamente, comienza la *Ciencia de la lógica* con la pregunta, “¿Cuál debe ser el comienzo...?” como si nos trajese a colación la pregunta.¹⁶ Decide empezar por lo abstracto, por el ser. Ya sea que usted considere el ser como Dios, o como el ser humano, [esto es] algo bastante abstracto. Nosotros no vamos a desarrollar esto aquí. Pero [por] ahora, observemos a una persona que sea un revolucionario, y que no intenta “aplicar” a Hegel, sino que intenta descifrar lo que sucede en su tiempo: Lenin.

Lenin lee la *Ciencia de la lógica* y se entusiasma mucho. Dice: ¡Dios mío! ese filósofo prusiano, todo es auto trascendencia, auto-actividad, auto-desarrollo. ¿Qué es esto? Esta es una revolución de verdad. ¿Cómo es posible que no hayamos visto esto antes, o al menos que yo no lo haya visto? Pero cuando llega al final de la mismísima primera sección de la *Ciencia de la lógica*, [que trata] la medida, se entusiasma aun más. Entonces escribe no solamente del “auto-desarrollo”, sino de “¡salto!, ¡salto!, ¡SALTO!” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 110]. Veamos por un momento cual es la sección particular que tanto entusiasmara a Lenin. (A propósito, las personas siempre se están confundiendo con la “cualidad”, [al referirse a] la transformación de la cantidad en la cualidad. La cualidad es el *primer* término, es algo en oposición justamente de nada. La cantidad es la cosa más grande, porque ahora ustedes son muchos. [En] el movimiento hacia la medida, se tienen ahora tantas cantidades que esto se convierte en la medida del hombre, la medida de la mujer.)¹⁷ La sección

* Dunayevskaya se refiere a la edición en inglés de la *Fenomenología del espíritu*, tanto la traducción de J. B. Baillie, *Phenomenology of Mind*. (London: Allen & Unwin, 1931), como a la de A. V. Miller (*Phenomenology of Spirit*. (Oxford: Oxford University Press, 1977). En español, la traducción de Wenceslao Roces, consta de 486 páginas. Sin embargo hay una edición reciente, de 1176 páginas realizada en Valencia, España, en 2006, una traducción de Manuel Jiménez Redondo, editada por Pre-Textos.

específica que dejó muy entusiasmado a Lenin es aquella donde Hegel dice: “[el] carácter gradual del nacimiento se basa en la idea de que lo que nace está ya realmente presente, en forma sensible o de otra manera, y es imperceptible solo debido a su pequeñez... el entendimiento, por el contrario, se figura que la identidad y el cambio son cambios de tipo indiferente y externo de lo cuantitativo” [Lenin, *OC.* t. 29, p. 110-111]. En otras palabras, Hegel dice: si usted cree que el cambio gradual es la misma cosa, es decir, como si dijéramos una revolución, ¡usted está loco! No es cierto que si ustedes solo esperaran dos días más, o si fueran mil personas en lugar de cien, entonces tendrían realmente una nueva cualidad. La medida da lugar a una revolución tal que se estará en el umbral de un nuevo mundo completo, el mundo de la esencia.

Así, cuando Lenin escribe, “¡salto!, ¡SALTO!, ¡SALTO!” está pensando en algo muy concreto. [Él se dice a sí mismo]: ¡Este mundo está loco! Es 1914, el mundo se está cayendo a pedazos, la guerra mundial ha comenzado, ¿y qué diablos hacen nuestros camaradas de la Segunda Internacional al respecto? El debate original con Bernstein sobre “Evolución o revolución” [en 1898-1899] fue una tontería comparado con lo que aconteció entonces. De ese modo cuando Lenin estuvo preparado para comprender la medida como el umbral de la esencia y de la revolución, rompió desde adentro y no solamente contra algo más.

Entonces, cuando se llega a la esencia, se puede ser de nuevo muy abstracto si se desea, se puede tomar la contradicción y despojarla tanto de su objetividad como de lo que decía Marx que era, la lucha de clases, y hacer esta contradicción en el sentido maoísta [es decir], a cualquier cosa que usted decida se le contrapone algo más.¹⁸ Cuando se llega al final de [la doctrina de la esencia], se tiene la primera aparición del absoluto, pero como sustancia.¹⁹ En otras palabras, es Dios. Se ha visto la realidad y se ha visto lo que estaba detrás de la apariencia fenoménica, sin embargo Hegel dice: bien, si usted cree que ha llegado, se está equivocado. Aquí se está al nivel de lo alcanzado por Spinoza, pero hasta que no se lo vea desarrollarse y surgir desde sí mismo, y como se reconstruye y se transforma a sí mismo, no se habrá llegado allí. Lenin entonces alcanza una nueva comprensión de lo ideal como lo real, de lo subjetivo y no solamente lo objetivo, de una nueva

relación de la teoría y la práctica, de la doctrina del concepto que él decide que es realmente la forma objetiva y subjetiva de superar lo viejo y establecer la nueva sociedad sin clases.

Del mismo modo que Hegel afirmó que si tuviera que resumir toda su filosofía en una simple oración, diría que lo que la distingue de las demás es que la búsqueda de la verdad, el intento de llegar hasta el final, no es simplemente la sustancia, es decir, una cosa estática, sino el sujeto, auto-creativo y en desarrollo, que Marx afirmó que solamente hay una cosa que interesa: el trabajo.²⁰ —el cual lo ha producido todo. Este es el sujeto, no solo como la actividad que produce [cosas], sino como el obrero que será el sepulturero de esta sociedad. Por lo tanto, debemos ver ¿cómo podríamos nosotros como revolucionarios utilizar términos burgueses, tales como “mercancía” [por trabajo] como si realmente estos lo fueran? ¿Por qué no vemos que esto es un fetiche? Pero Marx tiene algo que decirnos al respecto al final del primer capítulo de *El Capital*.

En primer lugar quiero analizar esta idea de la “aplicación” [de] por qué Engels se equivocó, o al menos no supo apreciar cabalmente todo lo que Marx había hecho en ese primer capítulo [de *El Capital*]. Tomemos ese primer capítulo de *El Capital* sobre la mercancía. Las tres primeras páginas dicen que cada mercancía es un valor de uso —nos vestimos con ella, dormimos sobre ella, etc. — y es un valor de cambio. Pero si cree que esto es todo, usted está loco. Marx dice: es cierto, no seré capaz de explicarles en su totalidad la naturaleza de la explotación hasta que no lleguemos al proceso productivo, pero ¿qué es esto que crea este carácter doble del trabajo? Es tan importante, y es [en gran medida] mi contribución original, que debo hablarles de ello inmediatamente en la segunda sección de este capítulo.²¹ ¿Cuál es este doble carácter del trabajo del que Marx estaba muy orgulloso de haber descubierto e insistía era su contribución original? El trabajo es también un valor de uso: [es] concreto y específico. Usted es un sastre, o un minero, o lo que sea y usted crea algo que es capaz de crear, y cualquiera compra lo que usted crea y lo compra porque le es útil. Pero ¿cómo se crea el valor? ¿Cómo pueden todos estos obreros diferentes producir justamente este trabajo solidificado? ¿Usted dice que nunca ha visto a un trabajador abstracto? El capitalista sí: es el reloj de la fábrica que marca el tiempo de

todos, no importa cual sea su habilidad específica, convirtiéndolos en tiempo de trabajo socialmente necesario. Eso es lo que hace posible el intercambio de una cosa por otra, cuanto trabajo usted realizó en esta cosa y cuanto trabajo le dedicó a aquella. Ahora ¿no es [esto] absurdo, que de pronto usted se convierta en un obrero abstracto? Entonces, ¿si es el reloj de la fábrica el que le aplasta y hace de su trabajo fraguado un “valor”, podría haber hecho de *usted* una cosa también? ¿Qué vende usted? Su capacidad de trabajo. ¿Podría usted separar sus manos de su cuerpo? En ese caso no servirían para nada pues no serían capaces de crear nada. El asunto está en que de todos los millones de mercancías que son cambiadas, solamente hay una que es viva, el obrero viviente. Cuando él o ella llegan a la fábrica y el reloj del taller les dice lo que tienen que producir —si, se convierten simplemente en un apéndice de la máquina. Eso es lo que el capitalismo ha hecho de usted. De esa manera el capitalista lo ha transformado en ese apéndice de la máquina, lo ha convertido en trabajo abstracto y ha obtenido de usted mucho más que lo que le ha pagado pues definitivamente usted produce más que lo que se le paga. Usted va a producir tanto como él le diga.

Hegel cubre dos mil 500 años [en su *Fenomenología del espíritu*]. En el primer capítulo de *El Capital* [al debatir] las mercancías y las diversas formas del valor de cambio, Marx abarca seis mil años. Trata cada sociedad que haya existido alguna vez y cual ha sido su medida —¿qué han intercambiado y qué cantidad de trabajo se ha ido en ello? Y así llega hasta la última era de la máquina, donde la máquina hace muy fácil que usted se convierta en “trabajo abstracto”. Marx compara a Aristóteles, el pensador más grande de la sociedad antigua con un obrero ordinario, quien para así decirlo, no sabe “nada”. Marx dice: Miren a Aristóteles. Continúa preguntándose ¿cómo diablos se puede intercambiar una mesa por un vestido [o] por un libro? ¿Cuál es el denominador común? Marx dice: debido a que su sociedad era una sociedad esclavista y el trabajador libre no producía nada, Aristóteles *no podía* pensar en el hecho de que lo que hace todo cambiante es el trabajo.²² Sin embargo, miren que rápido ustedes tienen la respuesta a estas preguntas aunque no tengan todo el gran conocimiento de Aristóteles, ello se debe a que ustedes los trabajadores están produciendo. Pero el capitalista con la

máquina también “sabe”. Al final del primer capítulo, Marx nos lleva al fetichismo de las mercancías. Se pregunta simplemente: ¿cómo diablos es que todo a adquirido forma de mercancía? ¿Qué es este fetiche? Esta mesa está hecha de madera, está hecha como mesa, pero deviene una mercancía para ser intercambiada. De repente es una medida, de repente es ya algo más, ¡esto contiene ideas más grotescas que cualquier otra cosa! Marx tiene incluso una nota al pie donde compara la diferencia entre la madera y la tabla cuando esta se convierte en una mercancía y se hace cambiabile por otra cosa con la revolución china, la rebelión de Taiping. Y dice: observen esto, después de las revoluciones de 1848, nosotros en Europa perdimos y de ese modo ahora no estamos haciendo nada —esta es la tranquilidad de la década de 1850. Pero, ¿qué hicieron los chinos los cuales según pensamos son “bárbaros”? [Ellos hicieron] la rebelión Tai Ping [“gran paz”],²³ lo cual nos estimula a no ser tan estúpidos en la década del sesenta del siglo XIX y sí a hacer algo realmente.²⁴

Así observamos que Marx introduce, en primer lugar, el ser —la mercancía como valor de uso y valor de cambio, después la esencia— la producción, el trabajo y ahora llegamos a la doctrina del concepto —todo en este primer capítulo del fetichismo de la mercancía. En el concepto dice: ¿cuál es la forma estúpida? Conozco lo que es el capitalismo, conozco que es la explotación, pero ¿por qué *utilizo* [el término] la *forma* [al analizar la mercancía]? Resulta que aun cuando había terminado el primer capítulo, no había dado respuesta a la sencilla pregunta de cuál es [el secreto del] fetichismo [de la mercancía] de un modo tan [claro] como lo hizo después de la Comuna de París, cuando dijo: “Procede, evidentemente, de esta misma forma” [Marx, *El Capital*, p. 39]²⁵ En otras palabras, estaba diciendo que hasta tanto no se sea un trabajador libre, hasta tanto no se tenga un no-estado como la Comuna de París, hasta tanto no se tomen decisiones propias y se decida: “cuanto se gana y cuanto se hace, tal o cual debe ser nuestro trabajo, sin división entre el trabajo intelectual y el trabajo manual y así sucesivamente”, hasta ese momento, él no podía responder esa pregunta, “¿Qué es lo que convierte [la forma de la mercancía] en un fetiche?” Después de la Comuna de París pudo responder [que] la forma de la mercancía misma [representa] la especificidad del sistema capitalista —y esto será así hasta que podamos hacer pedazos este

sistema. De ese modo tenemos este tremendísimo primer capítulo de *El Capital*, el cual no es una “aplicación” de Hegel. Marx se había encontrado con todo un nuevo continente de pensamiento. Y buscando este nuevo continente de pensamiento no descubrió solamente que el trabajo es la fuente de todo valor, sino que es el sujeto quien será el sepulturero de la sociedad. Con el trabajo como sujeto habrá una nueva sociedad sin clases, en la que el humanismo es su propio fin y su propia forma. Y de esa manera lo que Marx había dicho en 1844 como joven, “siendo simplemente entusiasta”, ahora nos lo dice al final del primer capítulo de *El Capital*.

Veamos lo que hicieron Sartre, Lukács y los otros; veamos cómo ellos fracasaron en recrear la dialéctica para su época. Primero ocupémonos de Lukács. El realizó una gran contribución en 1919, en su trabajo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, al decir que es grotesco desatender los orígenes de Marx en Hegel y descartar a Hegel como un místico.²⁶ Marx no pudo ser posible sin Hegel, y la dialéctica significa desarrollo por medio de la contradicción, no sólo como primera negación —es decir, cuando se dice *no* y se derriba lo que es— sino por medio de la segunda negatividad, con el establecimiento de algo nuevo. Sin embargo, los intelectuales son muy graciosos, ellos se enamoran tanto de su propio pensamiento que mientras tanto lo olvidan todo acerca del movimiento de masas. La Segunda Internacional acaba de ser destruida y usted ha demostrado que cualquier clase de reformismo que trata de pasar como revolucionario pero no aplica el método dialéctico está equivocado, y usted ha demostrado la conexión entre la economía y la dialéctica —¡formidable! ¿Pero qué hace Lukács entonces? Muy bien, Marx habló acerca de la materialización del trabajo —el fetichismo de las mercancías y el hecho de que usted se convierte en un apéndice de la máquina. Lukács quiere demostrar ahora que no es sólo la materialización del trabajo, sino la materialización del pensamiento. No quiere usar la idea de Marx sobre la conciencia falsa, que el capitalista tiene una ideología falsa porque no puede ver a través de estas cosas; [el capitalista] en el espíritu todavía de auto-extrañamiento. (Incidentalmente, esos dos últimos párrafos y las notas a pie de página de *El Capital* son el espíritu en auto-extrañamiento).²⁷ Lukács desarrolla la materialización del pensamiento a tal extremo [que actúa] como si esto fuera

tan importante como la materialización del trabajo.²⁸ ¿Pero cómo eso podría cambiar el mundo? En ese caso, ¿qué hará usted? ¿Pertenecer a la Tercera Internacional en vez de pertenecer a la Segunda, o sea, en otras palabras, con una respuesta política? ¿Qué es eso con lo que usted se está debatiendo? ¿Cómo eso *cambiará la vida del obrero*? Bien, Lukács no se molesta con eso, y la tragedia es que no solamente capituló ante el estalinismo, sino que en el momento de su vida cuando rompió con el estalinismo —en 1956 cuando la Revolución Húngara— de lo que él hablaba era del socialismo democrático y no de un cambio en las condiciones reales del trabajo.²⁹ Y cuando Lukács produce su obra más importante, *Ontología Social*, (todavía no la hemos conseguido, pero algunas de sus secciones han sido publicadas en *Telos*), vuelve sobre el tema de que una vez que usted supuestamente ya posee un estado de trabajadores, no tiene que preocuparse por el tiempo de trabajo socialmente necesario.³⁰ Es decir, usted tiene que producir, y todo esta bien.

Luego Sartre viene a Polonia y ataca al “marxismo helado” de Lukács.³¹ Está furioso con Lukács (escoge el día equivocado para ponerse furioso, incidentalmente) porque éste había atacado al existencialismo y tratado de clasificarlo como existencialismo sartriano, como si no fuera diferente del de Heidegger (quien era un fascista).³² De modo que entonces Sartre viene a Europa Oriental, que acaba de hacer una *revolución* contra el totalitarismo ruso, y dice: Yo, Sartre, he traído el elemento humano y mostrado la grandeza del individuo, lo existencial y no lo esencial, y ahora esto tiene que ser reconquistado por el marxismo. ¿Y cómo lo reconquista? [Con el concepto del] fetichismo de las mercancías. Sartre comete más errores de los que se pudieran imaginar. (Lean mi capítulo sobre Sartre en *Filosofía y revolución*, pues no puedo entrar en detalles aquí.)³³ Todo el mundo regresa a la [idea] de que los obreros son “atrasados”, y ellos, los intelectuales son tan eminentes. Y Sartre regresa a una nueva categoría que es aún peor que “el atraso de los trabajadores”: la “práctica-inerte”.³⁴ Esta dice: “todos ustedes son realmente tontos y lo mejor es que hagan lo que el partido les dice, o lo que el Estado les dice”, etc., etc.

Y entonces, ¿cómo es que todos ellos regresan a esa pequeña cosa: dónde está el trabajo, y dónde está el trabajador? ¿Y cuál es mi

papel como intelectual? Voy a citar el final del capítulo de *Filosofía y revolución* sobre Sartre:

Uno habría pensado que Sartre, quien retornó a un trabajo de rigor filosófico *después* que se convirtió, o por lo menos estuvo en proceso de convertirse, en adherente del materialismo histórico de Marx, por lo menos en teoría intentaría anular la bifurcación entre sujeto y objeto y concretaría su proyecto de “ir más allá” en la forma del sujeto que se apropia a la subjetividad y no viceversa. En cambio, después de poner el cimiento de una metafísica del estalinismo, Sartre parece no advertir en absoluto el hecho de que su metodología es el polo contrario, no del comunismo, sino del marxismo de Marx. A pesar de toda su retórica sobre la *praxis*, la metodología de Sartre no emana de la *praxis*. Lejos de ser un “álgebra de la revolución”, la metodología sartreana es la abstracción que reduce la historia a ilustraciones y analogías... El intelectual anti-estalinista, anti-capitalista, revolucionario pequeño-burgués, víctima él mismo de la división absoluta entre el trabajo manual e intelectual, el clímax de siglos de división entre filósofos y trabajadores, pareció siempre listo a entregarle al “partido” el papel de la auto-emancipación de los trabajadores, aún cuando su “filosofía” significaba ordenarle a los trabajadores trabajar más y más duro... La filosofía de la existencia no consigue “fusionarse” con el marxismo porque ha conservado el carácter de subjetividad sin sujeto, de deseo de la revolución sin “las nuevas fuerzas, nuevas pasiones” revolucionarias. [*Filosofía y revolución*, pp. 206-207, 209].

Son estas nuevas fuerzas y nuevas pasiones por la revolución las que nos hacen regresar a la idea absoluta de Hegel como “nuevos comienzos”. Aun cuando no somos ahora tan activos como éramos, digamos, en la década de 1960, lo que es grande en nuestra época es que hemos alcanzado una fase en que *estamos* tratando de elaborar una nueva relación entre la teoría y la práctica, una nueva relación entre la filosofía y la revolución.

¿Qué son esos nuevos comienzos? Ellos consisten en dos niveles: las fuerzas reales de la revolución, los obreros, los negros, los jóvenes y las mujeres; y después, sólo cuando tenemos esas fuerzas de la revolución, podemos hablar de ellas en el segundo nivel, no sólo como fuerza sino como razón. Y entonces, en contraste con el énfasis en la fuerza humana como razón, queremos enfatizar en la razón como *fuerza* para la revolución. No podemos dividir ni subdividir en ninguna forma la teoría y la práctica y decir que la razón está sólo en

la práctica; tiene que existir una nueva unidad entre las dos. De modo que “el nuevo comienzo” significa “¿Qué ha pasado durante nuestra vida?” Queremos incluir, por consiguiente, lo que ha sucedido en las dos últimas décadas y ver en qué etapa fuimos, por así decirlo, forzados a repensar las cosas.

Hemos revisado la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*; ahora vamos a entrar en la *Filosofía del espíritu*. Pero primero quiero decir una cosa concreta acerca de cómo llegué a esas abstracciones. Cuando Lenin terminó su trabajo con la *Ciencia de la lógica*, estaba muy feliz de que en la primera mitad de su último párrafo, Hegel había dicho que ahora iba hacia la naturaleza. Lenin dice: La naturaleza es la práctica, y ¡hurra!, Hegel le está extendiendo la mano al materialismo histórico; él era un precursor del materialismo histórico. Bien, eso es verdad, pero tenemos que mirar dónde Lenin se detuvo; en otras palabras, ¿qué había en la última mitad del párrafo? En 1953 yo estaba releendo esto con propósitos diferentes. ¡El año 1953 fue un año agradable para mí porque Stalin murió! ¿Qué me podía hacer más feliz que eso? De modo que me siento en el cielo, y pienso: bueno, esto debe ser una nueva etapa de un modo u otro; ¿qué harán ahora las masas? Llego hasta donde Lenin se detuvo, donde él dice que la última mitad del párrafo en que Hegel extiende su mano hacia la naturaleza no es importante. Leo la última mitad del párrafo, y escribo una carta acerca de ello. Y aquí digo:

Pero mi querido Vladimir Ilich, eso no es verdad; el final de ese párrafo es importante. Nosotros los de 1953, quienes hemos vivido tres décadas después de ti y hemos tratado de asimilar todo lo que nos dejaste, podemos decirte esto. Escucha a la mismísima siguiente oración de Hegel: “Pero esta determinación no es una conversación consumada o una transición.”

(En otras palabras, Hegel está diciendo que la naturaleza no es una transición.)

Recuerda cómo la transición lo era todo para ti en los días del monopolio, la víspera del socialismo. Bien, Hegel ha ido más allá de la transición; él dice que esta última determinación, “la idea pura, en la cual la determina-

ción o realidad de la idea es elevada al nivel del concepto, es una *liberación* absoluta, no teniendo una determinación inmediata ulterior que no es igualmente afirmada e igualmente concepto. Por consiguiente, no hay transición en esta libertad... La transición aquí por lo tanto debe ser tomada con el significado de que la idea se libera a sí misma en absoluta auto-seguridad y auto-reposo.”³⁵

Allí donde Lenin resaltó la objetividad nosotros añadimos el énfasis en lo “personal y libre”. (En otras palabras, una cita de la próxima oración de Hegel).³⁶ Y donde Lenin había hecho hincapié en el materialismo, nosotros le damos importancia a la trascendencia de la oposición entre concepto y realidad. Y donde Lenin se quedó corto al final de la *Lógica*, nosotros procedemos a demostrar que la anticipación por parte de Hegel en los volúmenes 2 y 3 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [La *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*] fue similar a la anticipación por parte de Marx de la ley general de acumulación capitalista en el tomo uno de *El Capital*. (Aquellos de ustedes que conocen *El Capital*, en el capítulo [32], sobre la ley general de acumulación capitalista, Marx nos da casi todo lo que aparece en esos tomos dos y tres, allí mismo, porque él se arriesga a mostrar que estas nuevas pasiones y nuevas fuerzas para la reconstrucción de una nueva sociedad tendrán a la voluntad humana como su propio fin).³⁷ Y concluimos que lo que Hegel está mostrando en el movimiento desde la *Lógica* hasta la *Naturaleza* y hasta el *espíritu* era esto: “El movimiento va desde el principio lógico o la teoría, hasta la naturaleza o la práctica, y desde la práctica no sólo hasta la teoría, sino hasta la nueva sociedad que es su esencia.”³⁸ Luego dije³⁹ que yo debía ir a la *Filosofía del espíritu*. (Después de la *Ciencia de la lógica*, tras haber terminado la doctrina del concepto, Hegel produjo la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde primero redactó la *Lógica*, más tarde la *Filosofía de la naturaleza*, y posteriormente la *Filosofía del espíritu*).

Entonces, en el último año de su vida, Hegel decidió que algo no estaba “limpio” [al] terminar [en la *Filosofía del espíritu*] el § 574. Ahí decía: tenemos tres silogismos, y el primero es *Lógica-Naturaleza-Espíritu*. Esto suena como si simplemente estuviera repitiendo los títulos de sus libros –La *Lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*. Pero lo más importante, que muestra lo nuevo

aquí, es que la naturaleza es la mediación, el término medio, y por consiguiente no es la Lógica lo más importante, es la Naturaleza, porque la mediación, dialécticamente, es a la vez objetiva y subjetiva. La Naturaleza se vuelve al espíritu y mira hacia atrás a la lógica, pero la desatiende, porque ahora se está volviendo hacia algo más. De manera que yo leo esto y digo: ¡Bien! Hegel no sólo le está extendiendo la mano a la naturaleza, que es la práctica (yo estoy en disposición de aceptar esto de Lenin y de pensar que es grandioso), pero este silogismo muestra que existe un movimiento desde la práctica (esto es lo que yo trataba de señalar en 1953) que es en sí mismo una forma de la teoría.⁴⁰ ¿Qué cosa es lo que los alemanes orientales, los húngaros – toda Europa del Este – habían estado demostrando? Ellos no solamente sacaron el humanismo de Marx de los archivos y lo colocaron en el escenario histórico, sino que hicieron algo *nuevo* con sus consejos de trabajadores y con la descentralización del estado, etc. De modo que este silogismo está mostrando que en lo que respecta a Hegel, la naturaleza es la cuestión central, y que existe un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría. Pero, simplemente, no es verdad que Hegel se detenga en este punto, tal como lo veremos inmediatamente cuando lleguemos al segundo silogismo. El segundo silogismo es Naturaleza-Espíritu-Lógica. El espíritu se convierte en la cuestión central, la mediación. (Lo que demuestra que Hegel no está sólo mencionando sus libros, porque ahora está cambiando su orden). ¿Qué es lo importante en hacerlo de esa forma?

Ahora les diré algo fantástico. Ninguno de los marxistas se había molestado con estas categorías en la *Filosofía del espíritu* porque ya existía todo un nuevo continente de pensamiento, es decir, el marxismo. No les parecía de utilidad alguna regresar a las abstracciones, si Marx era tan eminente en explicar el significado de las mismas. Pero las abstracciones tienen una ventaja –si nos encontramos en una nueva época y en una nueva crisis, en una nueva transformación en su opuesto y la abstracción es demasiado concreta, entonces deja de ser aplicable. (Ahora nos encontramos con el estalinismo y no con la Segunda Internacional; ahora nos enfrentamos con algo nuevo y no con lo que existía). De modo que la abstracción nos hace más fácil experimentar y ver lo que es nuevo en nuestra época y sobre qué se piensa en ella. Por otra parte, los especialistas tampoco le prestaron ninguna

atención a estos tres silogismos. Me resultó impactante descubrir que sólo fue a mediados de la década de 1960 que uno de los más brillantes, [Reinhart Klemens] Maurer, se ocupó de estos silogismos. Y esto es lo que él está tratando de hacer con ese segundo silogismo [*Filosofía del espíritu*, § 576].⁴¹ Él dice: en realidad, esto demuestra que este es el silogismo para la *Fenomenología del espíritu* (como ven, [la fenomenología] se convierte en naturaleza). Después de todo, la *Fenomenología del espíritu* no es solamente fenómenos, sino una filosofía completa de la historia; ella abarca 2 500 años de historia. Ahora bien, hay sólo un problema en tratar de apropiarse de este segundo silogismo para la *Fenomenología del espíritu* -¿Por qué Hegel hizo que esta obra tan grande fuera inconsecuente con la época en que escribió la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*? ¡En toda la obra sólo le dedica una única sección en el marco de la psicología! Hegel habría desaprobado a cualquiera que se hubiera atrevido a decir que el segundo silogismo era en realidad la *Fenomenología del espíritu*; pero veamos lo que Hegel hizo antes de esto. Los [capítulos sobre “Las tres actitudes del pensamiento hacia la objetividad”] no aparecieron en la edición de 1817 de la *Lógica* menor.⁴² La primera actitud hacia la objetividad es la fe –todo lo que fue pre-kantiano o pre-empirista. Después, la segunda actitud hacia la objetividad aparece con la Revolución Industrial en Inglaterra y la filosofía revolucionaria de Kant y su introducción de la dialéctica. Ahora bien, si usted cree solamente en la síntesis, su tercera actitud debiera ser su dialéctica, ¿verdad? No. La tercera actitud hacia la objetividad es la retrogradación, una vez que usted se ha enfrentado a una nueva crisis dentro de ese nuevo mundo civilizado y grandioso de la Revolución Industrial, a la Revolución Francesa y la dialéctica kantiana. De modo que usted puede ver que Hegel no le quiere dar al espíritu –tan grande como es, y como la mediación– lo que Maurer está diciendo ahora. En otras palabras, Hegel en estos momentos está diciendo que con lo grande que es el espíritu, y ciertamente es grande, él solo es como si se le ordenara a alguien súbitamente a caminar de cabeza. ¿Y de qué vale tratar de decirle a usted que camine de cabeza? Eso no va a funcionar, a menos que esté unido a algo. ¿Y con qué va a estar unido? Si Hegel iba a continuar dándole vueltas a las tres categorías, entonces la *Lógica* se convertiría en la mediación. ¡Y con todo el tiempo que había implicado

en la *Ciencia de la lógica*, ahora también quiere excluir la Lógica por completo! Esa era, exactamente, por así decirlo, la excusa para que usted conozca las categorías que lo ayudarían a explicar la realidad; usted realmente tiene que *hacer* algo ahora. Así Hegel excluye todo esto y dice [en el final del § 577]: bueno, es realmente “la idea que se piensa a sí misma”, “la auto-determinación de la idea, en la cual ella sólo existe, es oírla hablar a sí misma”.

Si prestamos atención a lo que es la idea y sabemos que no hay diferencia entre idea y libertad, entonces será igualmente la naturaleza del hecho y la naturaleza de la cognición en sí misma. Esa es una de las formas de llegar a la transformación de la realidad —lo que Marx llamó la realización de la libertad. Por eso es que Marx se aferró tanto a la dialéctica. No vamos a deshacernos de la filosofía, tenemos que *realizarla*; es decir, en vez de una idea de la libertad, ella tiene que convertirse en realidad. Y esto significa que cuando la idea se piensa a sí misma y el auto-movimiento de las masas se unan, entonces y sólo entonces tendremos una nueva vía de transformar la realidad, una nueva filosofía y una nueva sociedad.

Debemos comenzar, sin embargo, con la idea absoluta como nuevos comienzos, y deseo terminar con eso de la siguiente forma.

[Tomemos] estas tres palabritas: “como nuevos comienzos”. Y tomemos a todos estos manuscritos de los cuales yo he estado hablando antes, y veamos por qué ellos no llegaron hasta allí. Lukács trató de decir, “bueno, ya que no creemos en los absolutos, veamos qué quiso decir Hegel: él quiso expresar la unidad de la teoría y la práctica, por consiguiente la clave es *la totalidad*”.⁴³ La totalidad es muy superior al empirismo, es muy superior a abordar una única cuestión; la totalidad significa que usted se fija en la relación que existe entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo y el Segundo Mundo —es decir, atiende a la relación que existe entre varias ideas. Pero esto no es suficientemente bueno. Es solamente la totalidad como lo opuesto a ideas únicas, acciones únicas— es decir, un golpe en lugar de una revolución. Eso es estupendo, pero no le va a dar a usted ninguna idea nueva. Vivimos en un mundo que ha visto la contrarrevolución dentro de la revolución, que ha visto la transformación del primer estado de trabajadores en su opuesto —una sociedad capitalista de estado— ha visto lo nuevo traído por Mao, que se convirtió en *su*

opuesto. El idealismo abstracto (como el pensamiento del presidente Mao, etc.) igual que el materialismo abstracto es vulgar y sólo puede ayudar a la burguesía, no tiene la posibilidad de ayudar a la revolución o a una nueva sociedad. De modo que no es la totalidad.

¿Qué fue lo que dijo Sartre? La “totalización” —él quiere hacerlo todo una totalización. ¿A qué lo llevó esta totalización? Esta totalización significó que usted es solamente parte de una serie, solamente un número, como el que espera por un ómnibus en una estación, usted es el uno, y el otro es el diez, y así por el estilo, y usted no llegará a ninguna parte porque no hay diferencia entre uno y otro. De modo que tiene que venir alguien de afuera, el partido, para dar las órdenes, y el partido es mejor que el Estado, o algo parecido. De modo que esto no es la totalización.⁴⁴

¿Qué fue lo que dijo Adorno? Adorno fue el más grande de los dialécticos, por así decirlo, de los “dialécticos puros”. Y la convirtió en un verdadero embrollo. Yo nunca estuve anhelando tanto, algo tan grandioso como su *Dialéctica negativa*. Fue lo suficientemente tonto como para pensar que él se refería a la dialéctica de la negatividad. Hegel dice que hay dos negaciones y que la segunda negación es la realmente positiva, y Marx dice que esa es la nueva sociedad. Yo pensaba que eso era sobre lo que Adorno hablaría. Pero no. Él habla de la dialéctica negativa porque el fetichismo no es precisamente la mercancía; entonces habla del fetichismo del *concepto*. El fetichismo conceptual: tenemos que deshacernos de él. ¿Y qué vamos a hacer a continuación?

Yo hablé en la *Hegel Society of America* y estaban presentes allí unos cuantos seguidores de Adorno y de la Escuela de Frankfurt, personas que estaban tratando de demostrar algunas de las mejores partes de las ideas de Adorno.⁴⁵ Entonces dije: voy a citarles las partes buenas de Adorno (de su obra *Aspectos de la dialéctica hegeliana*): “El sujeto-objeto no puede ser descartado como una simple extravagancia del absolutismo lógico... al considerar esto último como nueva subjetividad ya hemos ido más allá del idealismo especulativo... La cognición, si es genuina, y es más que una simple duplicación de lo subjetivo [en otras palabras, la teoría del reflejo [la fotocopia] de la realidad —RD), debe ser la objetividad del sujeto”.⁴⁶ En otras palabras, usted tiene que creer, porque vive en este mundo y

quiere transformarlo, que su subjetividad es realmente un reflejo de esta objetividad que usted quiere superar y destruir ese otro mundo. Usted no piensa que ese otro mundo es algo opuesto, excepto opuesto a usted en el sentido de que eso es lo que usted tiene que transformar; pero esto representa la subjetividad de alguien, la subjetividad del capitalista. Fue bueno que él haya dicho esto. ¿Por qué entonces, yo pregunto, esa vulgar reducción de la negatividad absoluta? “Ahí mismo esta la verdadera tragedia de Adorno (y de la Escuela de Frankfurt) –la inescapable uni-dimensional de pensamiento una vez que usted ‘renuncia’ al sujeto, una vez que usted no escucha las voces desde abajo– y ellas ciertamente eran altas, claras y exigentes en esa década de la mitad de los años 1950 a la mitad de los años 1960– una vez más que usted regresa a la torre de marfil y reduce su propósito a ‘discutir conceptos clave de las disciplinas filosóficas y a intervenir centralmente en esas disciplinas’”. ¿Qué significa esto? Usted verá que lo que hace es descategorizar todas estas categorías, y en lugar de tener a la filosofía separada, y a la sociología separada, y a la economía separada, usted las unirá a todas en una sola cosa. ¿Se supone que esto sea grandioso? Irremediamente viene el próximo paso, la sustitución de una crítica permanente no sólo para la “negatividad absoluta”, sino para lo que es mucho más importante, “la revolución permanente” absoluta.

Por consiguiente, ya sea la totalidad tal como Lukács la veía, la totalización como Sartre la explicaba, el fetichismo conceptual desarrollado por Adorno –nosotros en realidad tenemos que comenzar con el absoluto no sólo como totalidad, sino como un nuevo comienzo, sobre la fase de lo que viene del movimiento desde abajo, así como desde la idea, y es esa unidad la que finalmente realizará la idea de libertad como su realidad.

Notas

¹ El análisis de Dunayevskaya del 17 de junio de 1953 sobre la sublevación de Alemania del Este de 1953, se puede ver en *Marxismo y libertad*, pp. 293-296.

² Ver: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, ICL. 1968, parte VII.

³ Ver: Aimé Césaire. “Cuaderno de un retorno al país natal”, en *Poesía*. La Habana: Casa de las Américas. 1969.

- ⁴ Es una referencia a las cartas de Dunayevskaya de 1953 sobre los absolutos de Hegel, en la primera parte de este libro.
- ⁵ Dunayevskaya analiza los *sans culottes* (literalmente significa “los que no tienen pantalones de bombacho”) a quienes ella califica como “los jueces más profundos de las masas en movimiento” en el primer capítulo de *Marxismo y libertad* en el cual ella se ocupa de Hegel y la Revolución Francesa.
- ⁶ Ver *Fenomenología del espíritu*, pp. 368-392.
- ⁷ No es una cita directa, sino un resumen, en forma dramática, de la posición de Jacobi. Esto es algo que Dunayevskaya acostumbra a hacer con varios pensadores en sus conferencias.
- ⁸ Hegel menciona a Jacobi como “acaso olvidado” en la tercera nota de su sección sobre “El devenir” en la doctrina del ser. Ver *Ciencia de la lógica*, tomo I, pp. 88-90.
- ⁹ Louis Althusser, *Por Marx*. (New York: Vintage Books, 1970), p. 116. [Hay traducciones al español]. Ver también de Dunayevskaya “Crítica del anti-hegelianismo de Althusser” en *News & Letters*, octubre de 1969.
- ¹⁰ Se refiere a la declaración de Bernstein, durante el debate revisionista en la socialdemocracia alemana en 1898, de que el “andamiaje dialéctico” de las teorías de Hegel debía ser eliminado del marxismo. Ver su *Socialismo evolucionista*. (*Evolutionary Socialism*. New York: Schocken, 1961. pp. 209-211).
- ¹¹ Ver el capítulo “La conquista de la conciencia desventurada: desublimación represiva” en Marcuse, *El hombre unidimensional*, en particular las pp. 81-83 [de la edición en inglés]
- ¹² Ver: Maurice Merleau-Ponty. “Marxismo y filosofía”, *Politics*, no. 4 (1947), pp. 173-176, analizadas en este libro en la segunda parte, más arriba.
- ¹³ Para ver el análisis de Sartre sobre la importancia del concepto de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, ver su *Search for a Method* (New York: Vintage, 1968), pp 77-79 en específico [de la citada edición en inglés] Dunayevskaya critica la interpretación de Sartre del concepto de Marx sobre el fetichismo de la mercancía en *Filosofía y revolución*, pp. 199-202.
- ¹⁴ Ver la carta de Engels a Conrado Schmidt, del 1 de noviembre de 1891 en Marx y Engels, *Selected Correspondence* (Moscú, editorial Progreso, 1975), p. 415. Engels escribe: “Si compara el desarrollo de la mercancía al capital en Marx, con el desarrollo a partir del ser a la esencia en Hegel, tendrá un muy buen paralelo”.
- ¹⁵ Esto se refiere al último párrafo de la *Fenomenología* de Hegel en la cual, al plantear la unidad de la “historia” y la “ciencia”, escribe: “...es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto” [*Fenomenología*, p. 473]. En la narración bíblica el calvario es el sitio donde Jesús fue crucificado.
- ¹⁶ Se refiere a la sección inicial de la doctrina del ser en la *Ciencia de la lógica*, titulada: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”
- ¹⁷ Ver el análisis de Dunayevskaya sobre esto en su “Comentarios sobre la *Ciencia de la lógica*”, en la segunda parte, de este libro.
- ¹⁸ Hegel analiza las contradicciones en el segundo capítulo de la “Doctrina de la esencia”. La posición de Mao se puede ver en: “Sobre la contradicción” y en

“Sobre el correcto tratamiento de las contradicciones entre las personas” en *Selected Works of Mao Zedong*, en cinco tomos (Beijín, Editora de lenguas extranjeras, 1960-1965). La crítica de Dunayevskaya se puede ver en la sección “De contradicción en contradicción” en *Filosofía y revolución*, pp. 166-173.

¹⁹ La primera aparición del absoluto en la “Doctrina de la esencia” ocurre en su sección final sobre “La realidad”. Un análisis posterior de Dunayevskaya sobre esto se puede ver en: “Comentarios sobre la *Ciencia de la lógica*”, en la segunda parte de este libro.

²⁰ Ver el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. “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*” [*Fenomenología*, p. 15].

²¹ Ver la afirmación de Marx en *El Capital*, primer tomo: “Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con cierto cuidado”. [*El Capital*, t. 1, p. 9].

²² Ver el análisis de Marx sobre este aspecto en *El Capital*, t. 1, pp. 28-30.

²³ Es el movimiento de masas de base campesina, antimonárquico, durante los años 1845 al 1864, sobre el cual Marx escribió varios artículos.

²⁴ La nota al pie en *El Capital* dice: “Recuérdese como China y las masas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía estar tranquilo... *pour encourager les autres* [para alentar a los demás].” [*El Capital*, t. 1, p. 38]. Esto quedó fuera de las primeras traducciones al inglés.

²⁵ El análisis de Dunayevskaya sobre cómo la Comuna de París impactó la reescritura de Marx de aquello que resultó ser la sección sobre el fetichismo de la mercancía en la edición francesa de *El Capital* (1872-1875), se puede ver el capítulo 6 de *Marxismo y libertad*.

²⁶ Ver “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en George Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 1975 [orig. 1923], pp. 1-26.

²⁷ Ver: *El Capital*, pp. 51-59. Un debate adicional sobre la relación entre *El Capital* de Marx y la sección sobre “El Auto-extrañamiento del Espíritu” en la *Fenomenología* de Hegel, se puede ver en la carta de Dunayevskaya del 11 de noviembre de 1963 a Erich Fromm, en la segunda parte de este libro.

²⁸ Ver el ensayo de Lukács “Materialización y la Conciencia del Proletariado”, pp. 83-222 en *Historia y Conciencia de Clase*. Un análisis más detallado por parte de Dunayevskaya, se puede ver en el próximo capítulo.

²⁹ Esto puede ser visto especialmente en el trabajo ulterior de Lukács (1968), *The Process of Democratization*. (New York: SUNY press, 1991) [*El Proceso de Democratización*].

³⁰ Esto es una referencia a *The Ontology of Social Existence* [*La ontología de la existencia social*] de Lukács (1968). Solamente dos capítulos de este trabajo fueron traducidos al inglés en 1976. Uno fue publicado en *Telos*, otoño de 1970, como “La dialéctica del trabajo: Más allá de la causalidad y la teología”; el otro apareció como “Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la actividad

humanos” en *Filosofía Este-Europea Contemporánea*, vol. III, 1971. Desde entonces más de la *Ontología social* ha sido traducida. Ver *La ontología del ser social*. 1. *Hegel*, traducido por David Fernbach (London: Merlin press, 1978), *La ontología del ser social*. 2. *Marx* (London: Merlin Press, 1978), y *La ontología del ser social*. 3. *El trabajo* (London: Merlin Press, 1980).

- ³¹ El ataque de Sartre a Lukács aparece en *La búsqueda de un método*, especialmente en la p.28. Sartre decidió lanzar este ataque en 1957, en el mismo momento en que Lukács había roto con el estalinismo, había participado en la Revolución Húngara de 1956, y había sido recientemente liberado de prisión.
- ³² Ver Lukács, *¿Existencialismo o Marxismo?* (París: Editora Ángel, 1948) así como su obra *La destrucción de la razón* (New Jersey: Humanities Press, 1981 [orig. 1954]).
- ³³ Ver *Filosofía y revolución*, pp. 201-03.
- ³⁴ Un concepto central en la obra de Sartre *Crítica de la razón dialéctica* (London: NLB, 1976 [orig. 1960]), así como en *La búsqueda de un método*, fue incorporado en esta última en su edición francesa. En *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre describe “el ser práctico-inerte” como sigue: “Así la misma praxis de los individuos o grupos se altera en la medida en que deja de ser la organización libre del ámbito práctico y se convierte en la reorganización de un sector de materialidad inerte de acuerdo con las exigencias de otro sector de la materialidad” (p. 191[en Inglés]).
- ³⁵ Esto forma parte de la conclusión de la carta con fecha 12 de mayo de 1953. El texto completo de las “Cartas sobre los absolutos de Hegel” de 1953 se encuentran en la primera parte de este libro.
- ³⁶ Una aparente referencia a la frase de Hegel, “El segundo negativo, lo negativo de lo negativo... [es] el momento más íntimo, más *objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio este llega a ser un sujeto, una *persona un libre*”. [*Ciencia de la lógica*, t. II, p. 734].
- ³⁷ Marx se refiere a “las nuevas pasiones y nuevas fuerzas” en el tomo uno de *El Capital* [*El Capital*, p. 698] y a “ese desarrollo del poder humano, que es su propio fin, el verdadero ámbito de la libertad” en *El Capital*, Vol. III (Chicago: Charles H. Kerr, 1909), pp. 954-55 [en inglés] –ver también la más reciente traducción por David Fernbach (New York: Vintage, 1981), p. 959 [en inglés].
- ³⁸ Esta frase procede de la carta del 20 de mayo de 1953, en el comentario realizado por Dunayevskaya sobre el párrafo 575 de la *Filosofía del espíritu* de Hegel. El texto de la carta, se puede ver en la primera parte de este libro, más arriba.
- ³⁹ Es decir, en la conclusión de su carta del 2 de mayo de 1953.
- ⁴⁰ En 1986, Dunayevskaya comenzó a estar desacuerdo con la posición de Lenin sobre la “Naturaleza” como “Práctica”. Ver el *Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya*, p. 10883.
- ⁴¹ Ver Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte* (1965).
- ⁴² El texto de esta transcripción dice, “La Introducción no fue en la edición de 1817 de la *Ciencia de la Lógica*”, pero esto parece ser un error verbal.
- ⁴³ Ver la nota 7, más arriba.

⁴⁴ La totalización y la serialidad son categorías clave en la obra de Sartre *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre distingue entre la “totalidad”, que él considera como muy frecuentemente una simple “unidad sintética” y “totalización”, cuyo “mismo movimiento” es el de establecer “la integralidad de la razón dialéctica” (pp. 45-46 [de la edición en inglés]). Sin embargo, él le pone gran énfasis también a las “unidades seriadas”, tales como personas haciendo cola para un ómnibus, en una situación donde ellos tienen poca conexión real (pp. 256-69 [en inglés]).

⁴⁵ El texto de esta conferencia, se puede ver el capítulo anterior.

⁴⁶ Adorno, “Aspectos de la filosofía de Hegel” (edición original en alemán, 1957), en *Hegel: Tres Estudios*, pp. 5-6.

Capítulo once

Acerca del marxismo de Lukács

Los siguientes dos trabajos que critican al filósofo marxista de origen húngaro Georg Lukács, fueron escritos en un momento de mucho redescubrimiento y discusión acerca de la obra de este filósofo por parte de la nueva izquierda en la década de 1970, especialmente en la revista Telos. Estos trabajos escogidos representan una expansión de la crítica de Dunayevskaya a las "alternativas" al marxismo de Marx que ella desarrolló en la segunda parte de su obra Filosofía y Revolución. El primero de ellos es una carta a sus colegas, escrita el 14 de diciembre de 1972, redactada poco después de su participación en una conferencia auspiciada por la revista Telos; el segundo trabajo, una crítica de conjunto a la posición filosófica de Lukács, publicado en dos partes en la publicación News and Letters, en los meses de febrero y marzo de 1973.

Carta sobre Lukács (14 de diciembre de 1972)

Queridos amigos,

Doy por sentado que ya que nuestra mayor contribución a la cuestión acerca de *qué* es la teoría y *cómo* ella se manifestó en el cambio de la estructura del *El Capital*, nuestros amigos la conocen: 1) el cambio de la historia de la teoría a la historia de las relaciones de producción; 2) la ruptura con el concepto burgués de teoría al introducir la

jornada laboral dentro del trabajo teórico no sólo con narración histórica sino como razón histórica, y 3) el cambio dialéctico en la estructura que separaba la producción –sobre lo cual el primer tomo se centró solamente en la cuestión de la circulación, el mercado, las crisis– acerca de lo cual giran los tomos dos y tres. Todos estos asuntos se tratan en los capítulos 5 y 6 de *Marxismo y Libertad*, en los cuales son especialmente críticas las páginas 84-90 y 95-102.*

En la conferencia de *Telos* este concepto se desarrolló ampliamente ya que por primera vez (excepto, naturalmente, en *Filosofía y Revolución*) yo traté con mucho detalle la diferencia entre los *Grundrisse* y *El Capital*, lo cual me da también la oportunidad de abordar todo el tema del concepto de la comuna oriental primitiva. Aunque en general, los amigos dominan este concepto, y el período histórico funcionó en uno u otro lugar.

Lo que sí era totalmente nuevo, lo que no se había abordado ni siquiera en *Filosofía y Revolución*, era la crítica de Lukács. En primer lugar, yo no había deseado criticarlo porque su obra de 1923 titulada *Historia y conciencia de clase*, permanece como una obra maestra en lo que respecta al ensayo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” y es también innovadora en el ensayo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado” aunque no está de ningún modo totalmente carente de errores.¹ Y, naturalmente, el resto de los ensayos son completamente defectuosos. Pero en resumen, la obra de Lukács merecía un nuevo estudio a causa de sus ataques a la socialdemocracia y al materialismo mecanicista, su recreación de la dialéctica hegeliana en una época cuando no sólo los reformistas sino también los revolucionarios se habían alejado de ella y porque había sido condenada por la Internacional Comunista después de la muerte de Lenin.

Sin embargo, sucedió algo que amenazó a toda la nueva izquierda en su intento de abordar la teoría, y fue que los intelectuales, con muy mala intención y otros con inocencia pero con igual peligrosidad, habían abordado a Lukács 1) como una evasión de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, que constituyen la única base para una nueva

* Se refiere a la edición en inglés. [En español, ver: *Marxismo y libertad*. México: Fontamara 2007, pp. 109-121 y 123-133]. [N. del T.]

reinterpretación de la dialéctica; 2) estaban mezclando al Lukács de 1923 con el Lukács del período 1967-1972, durante el cual él trabajó en una obra que todavía no está publicada [en inglés] (y que *promete* ser una gran obra pero en verdad es la prueba de que los intelectuales aislados del proletariado *no pueden* pensar con originalidad);² y 3) por consiguiente, a los intelectuales había que hacerlos enfrentar la realidad y la imposibilidad de *su propio* auto-desarrollo una vez que rechazan al proletariado como fuerza revolucionaria.

Finalmente, nosotros también teníamos que arreglar cuentas con Merleau-Ponty, quien como un gran filósofo, como un dialéctico, como aquel que rompió con su co-fundador de los *Temps Modernes*, disfrutaba de cierta forma de una immaculada reputación, a pesar de que fue el que le enseñó a Sartre toda la política que éste sabía. De todas maneras, su obra *Aventuras de la dialéctica* actualmente está siendo traducida y dos de sus capítulos dedicados a Lukács han merecido grandes elogios.³

Ahora bien, en primer lugar fue necesario demostrar que cuando Merleau-Ponty llama a Sartre “un superbolchevique” de hecho no está atacando a Sartre, sino a Lenin. *Cuando él habla de la dialéctica lukasiana y actúa como si Lenin no hubiera hecho nada más que ‘Materialismo y empiriocriticismo’ es exactamente lo que tanto los comunistas como la burguesía están haciendo en una conspiración del silencio contra los ‘Cuadernos filosóficos’ de Lenin.* Además, él no tenía ninguna razón para no haber abordado los cuadernos de Lenin, excepto que ellos eran revolucionarios y no jugaban con la dialéctica como una empresa literario-dramática ni como “proyecto” filosófico.

En cuanto a eso, Lukács hizo muy aproximadamente la misma cosa. Es cierto que menciona a los *Cuadernos* de una manera elogiosa,⁴ pero 1) está totalmente errado cuando dice que él se anticipó al trabajo de Lenin. Es cierto que él desconocía esa obra de Lenin cuando escribió la suya, pero no es verdad que cuando finalmente la conoció existiera alguna semejanza entre ambas. 2) Sobre la base de la teoría de que Lenin sea un hombre de la práctica, lo cual con seguridad era de la práctica revolucionaria, Lukács actúa como si Lenin fuera solamente un filósofo de la práctica, mientras que en realidad su mayor contribución fue a la teoría, a la filosofía como un

todo. 3) No es por accidente que Lukács no ha hablado de los *Cuadernos* como una crítica seria, escrupulosa y rigurosa, ni de los *Manuscritos* de Marx de 1844 que él de hecho anticipó, sino SOLAMENTE LO HA HECHO EN LO QUE RESPECTA A LA DIALÉCTICA, PERO NO EN LO REFERENTE A LA VERDADERA DIALÉCTICA MARXISTA CREATIVA, EN QUE EL SUJETO Y SOLAMENTE EL SUJETO ES EL CREADOR DE LA HISTORIA, Y POR CONSIGUIENTE EL RECREADOR DE UNA NUEVA DIALÉCTICA.

Así que en conclusión, esta es la tragedia de Lukács. Cuando en 1956 participó brevemente en la revolución húngara y esta fue destruida, se refugió en sus libros. No existe duda de que estableció correspondencia con otros intelectuales jóvenes y ayudó a muchos “teóricamente”. Pero ni por una sola vez una acción del proletariado húngaro o un pensamiento del humanismo revolucionario le sirvieron como punto de partida para la nueva gran obra a la que había decidido dedicar su última década. Y el resultado fue que cuando él hablaba de *trabajo*, nunca se trataba del *trabajador*. Inevitablemente, esto significaba que el trabajo se convertía en objeto, no en sujeto. Y esto significaba que el trabajo se convertía en objeto y no en sujeto, y aun cuando se trataba de actividad, se era totalmente abstracto. Y el repugnante descenso desde ahí hasta la más capitalista de todas las categorías —EL TIEMPO DE TRABAJO SOCIALMENTE NECESARIO— se convirtió en su preocupación, exactamente igual a como se convierte en la preocupación de cualquier capitalista, privado o estatal; en resumidas cuentas, en la Biblia del explotador.⁵

Por eso fue necesario llevar la conferencia de *Telos* a hacer un recorrido imaginario por la fábrica, para demostrar lo que el maldito reloj de la fábrica hace para triturar todo el trabajo concreto y convertirlo en una masa abstracta, y así transformarlo en un simple apéndice de la máquina, aunque en ningún momento, en esta cosificación del trabajo, logre matar lo que Marx llamaba “la búsqueda de la universalidad”⁶ del obrero, y lo que nosotros llamamos “la pasión por la filosofía y la revolución”.

Yo no sé si tendré la oportunidad de incluir por lo menos una extensa nota al pie de la página sobre este asunto en *Filosofía y*

Revolución, pero sé que debemos, al poner en práctica la dialéctica, elaborar vías para combatir el Lukacsismo y establecer la dialéctica leninista como el punto de partida para nuestras propias contribuciones a la dialéctica. Espero que esta carta sirva como punto de partida para nuestro propio autodesarrollo.

Atentamente,
Raya

La dimensión filosófica de Lukács

Parte I

El año 1973 marca el 50 aniversario de la publicación de *Historia y conciencia de clase* y de seguro incrementa el torrente de artículos, folletos y aun libros acerca de su ya fallecido famoso autor, Georg Lukács. Estas obras han estado lloviendo tanto por parte de la nueva izquierda* como de la prensa comunista oficial.

En 1956, por otro lado, cuando Lukács participó brevemente en la revolución húngara a pesar de todo un cuarto de siglo de capitulación al estalinismo, los comunistas húngaros que ayudaron a la contrarrevolución rusa a destruir la revolución y a ejecutar su líder Imre Nagy, expulsaron a Lukács del partido y desataron otro violento ataque sobre su primordial estudio de 1923 sobre la dialéctica hegeliano-marxista.

La tragedia no radica en ningún cambio de posición del partido comunista entre 1973 y 1956, el que no ha cambiado su naturaleza contrarrevolucionaria desde que el primer estado de trabajadores, Rusia, se transformó en su opuesto absoluto, una sociedad capitalista de estado. La tragedia radica por completo en dos diferentes esfe-

* Como ejemplo consulte *Telos*, que no sólo dedicó dos números especiales (invierno de 1971 y primavera de 1972) más una "declaración conmemorativa" (primavera de 1971), la cual fue antecedida de un estudio detallado por Paul Piccone, "*Historia y conciencia de clase* de Lukács, medio siglo después", en el número del otoño de 1969. Ver también un libro de ensayos, *La dimensión desconocida*, editado por Dick Howard y Karl E. Klare (New York: Basic Books, 1972) [en inglés].

ras: una de ellas es la nueva y monumental obra de Lukács *Ontología social*, que él consideraba la más grande de su vida y que se encontraba completando cuando falleció el 4 de junio de 1971. Ya sea solamente porque esta obra filosófica era lo suficientemente abstracta como para ser incomprensible, o porque en realidad no era hostil al partido comunista gobernante, el hecho es que de pronto comenzaron a ver la tardía publicación de la obra de Lukács de 1923, *Historia y conciencia de clase*, que incluía un nuevo prefacio muy abarcador.

La única referencia que se hace en el prefacio de 1967 a la revolución de 1956 es que no existe “inconsistencia” entre “el hecho de que en 1956 yo tuve una vez que asumir un puesto ministerial (!)” (p. xxxi)⁷ y el hecho de que había renunciado a la actividad política a mediados de los años veinte [del siglo pasado]. Como si participar en actividades políticas —“hacer revoluciones”— no estuviera relacionado con la dialéctica revolucionaria y “abandonar la política” no coincidiera (¡en la época de Stalin y ahora!) con la renuncia y el retraimiento de *Historia y conciencia de clase*, Lukács concluye que está contento de estar fuera de la política ya que aun cuando él estaba en lo correcto “deben existir graves defectos en sus habilidades políticas prácticas” (p. xxxi). Bueno, no son sus “habilidades políticas” lo que nos concierne. La razón para desviarnos hacia el prefacio no es “política” sino la incoherencia entre la filosofía revolucionaria y la actividad revolucionaria.

No es esa ambigüedad política la que manifiesta la retirada de Lukács de la elaboración de la dialéctica revolucionaria actual en su posterior obra *Ontología social* (a la cual regresaremos más tarde). En el prefacio de *Historia y conciencia de clase* esto se manifiesta en partes donde abundan los elogios hacia Lenin, pero en realidad no se fundamentan en las bases filosóficas leninistas. Y no me refiero al Lenin anterior a 1914 con su mecanicista *Materialismo y empiriocriticismo*, sino a su innovadora obra de 1914-1915 *Cuadernos filosóficos**, que sentó los fundamentos filosóficos tanto para el punto divisorio dentro del marxismo como para la revolución rusa y las nuevas perspectivas revolucionarias mundiales.

* Vea mi artículo “El impacto de la aceptación y la ambivalencia filosófica de Lenin” en *Telos*, Primavera de 1970.

Lukács acertadamente muestra cómo su trabajo había captado el espíritu revolucionario del período 1917-1921: “Un trascendental cambio histórico a nivel mundial estaba batallando por encontrar su expresión teórica” (p. xxv). También apunta la verdad de que “indudablemente uno de los grandes logros de *Historia y conciencia de clase* [era] el haber reinstalado la categoría de totalidad en la posición central que siempre había ocupado a lo largo de la obra de Marx”. Esta declaración, sin embargo, está seguida de la afirmación de no saber que Lenin estaba “moviéndose en una dirección similar” (p. xx). Y de pronto aparece la arrogante y desdenosa referencia sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin como “fragmentos filosóficos (que) sólo fueron publicados nueve años después de la aparición de *Historia y conciencia de clase*” (p. xx).*

Ahora bien, el haber descubierto no importa cuándo, que el espíritu revolucionario de la época no fue captado solamente en su desarrollo objetivo, sino que fue preparado por Lenin ya en 1914 por medio de su “vuelta” a Hegel después del colapso de la Segunda Internacional, debe haber sido una aventura filosófica tan emocionante, que impidió que el profundo filósofo Lukács se enfrascara en la búsqueda objetiva de la fecha de publicación sobre el “saber” o “no saber” estas cosas entre 1919 y 1922, siempre que su oído de 1967 haya estado sintonizado con las fuerzas revolucionarias existentes. ¿No debió su evocación del “trascendental cambio histórico-mundial que pugnaba por encontrar una expresión teórica”, entre 1919 y 1922, haberlo llevado a concretar su elogio de que “Lenin verdaderamente propició una renovación del método marxista”, cuan-

* En realidad la fecha es incorrecta. Aún antes de que los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin fueran publicados en Moscú, no en 1932, sino entre 1929-30, algunas acciones de ellos comenzaron a ser publicados poco después de la muerte de Lenin, cuando surgieron varias luchas sectarias. En vista del hecho de que muchos integrantes de la “Nueva Izquierda”, con premeditación, están mezclando deliberadamente el ataque del KOMINTERN de junio de 1924 contra la obra de Lukács con la crítica de Lenin en 1920 sobre la política de la ultra-izquierda en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, se debe aclarar que Lenin se mantuvo en su lecho de muerte, totalmente paralizado, durante ocho largos, mudos y angustiosos meses en el año 1923. La actividad de Lenin terminó cuando sufrió el segundo ataque de apoplejía el 10 de marzo de 1923 y falleció el 21 de enero de 1924.

do abordó los cuadernos de Lenin, en lugar de pasar por alto esos “fragmentos”? El año 1967 está, después de todo, a una gran distancia de 1932 cuando no sólo los cuadernos de Lenin y los ensayos humanistas de Marx de 1844 habían sido finalmente publicados. Es cierto que la obra de Lukács de 1923 había anticipado los ensayos sobre el “Trabajo enajenado” y la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, pero en los ensayos de Marx también aparecía la aguda conclusión de que “el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad” [Marx y Engels. *OE*, t. 3, p. 35], lo cual Lukács ni anticipó, ni sabía cómo relacionar.

En todo caso, Lukács nunca revisó las obras estrictamente filosóficas de Marx ni de Lenin. Esta falla no tiene en lo absoluto que ver con fecha, pero sí mucho que ver con el hecho de que Lukács estaba desarrollando, no la dialéctica de la revolución, sino de la ontología. Ya sea que su obra monumental *Ontología social* demuestre ser no sólo su trabajo más grandioso, sino aquella dialéctica de lo concreto en que la nueva izquierda espera que se basen todas las fuerzas revolucionarias, las referencias indirectas a ella en el nuevo prefacio a *Historia y conciencia de clase* no ayudan a realizar ese prefacio. No es el prefacio el que entrará en la historia, sino la obra original. El ambiente del prefacio no puede restarle mérito a ese suceso trascendental, del mismo modo que la renuncia del autor al libro bajo el estalinismo no pudo privarlo de alcanzar una muy exitosa existencia clandestina por sí mismo.

Se debe hacer un comentario final antes de que nos volvamos al contenido del libro, y es el hecho de que *Historia y conciencia de clase* no es un libro, es decir, un todo.* Es una colección de ensayos, y no todos tienen un valor histórico. Los dos ensayos filosóficos mantuvieron una existencia subterránea por todo un medio siglo que le ha dado un carácter romántico al todo, pero el adelanto histórico-filosófico importante reside en esos dos ensayos centrales —“¿Qué es el marxismo ortodoxo?” y “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Es a estos dos trabajos que ahora nos volvemos.

* El propio Lukács, en el prefacio original (Navidades de 1922), aclaró este aspecto con su primera oración: “La reunión y publicación de estos ensayos en forma de libro no tiene el propósito de darles una mayor importancia como un todo que la que merece cada uno individualmente” (p.xii).

Parte II: ¿Qué es el marxismo ortodoxo?

La formidable contribución intelectual de Hegel consistió en el hecho de que convirtió a la teoría y a la historia dialécticamente relativas una a la otra, las comprendió en su penetración recíproca dialéctica. –Lukács

Fue el carácter tan heterodoxo de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” lo que excitó la imaginación de los revolucionarios alemanes cuando este trabajo fue publicado por primera vez en 1919 y otra vez cuando reapareció en forma revisada como parte del libro *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923.

Posteriormente, cuando a finales de la década de 1920, la obra fue repudiada por su autor al hacer las paces con el estalinismo, este ensayo pasó a tener una existencia subterránea en muchos idiomas y en diferentes partes del mundo: primero, para aquellos que habían roto con el estalinismo en las décadas de 1930 y 1940; después para algunos de los “nuevos filósofos” –los existencialistas franceses, especialmente Merleau-Ponty- a mediados de los años 50; y finalmente, para aquellos en la nueva generación de revolucionarios de los años 60 que a partir de sus propias experiencias, se estaban separando del simple activismo para alcanzar una “visión mundial” de la dialéctica de la liberación.

La relevancia perdurable de este ensayo prueba la realidad de que su efecto explosivo de ninguna manera estaba limitado al hecho de que había anticipado el redescubrimiento de los ahora famosos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx, los cuales demostraban cuán profundamente arraigados en la dialéctica hegeliana y la teoría de la alienación estaban sus trabajos titulados “El trabajo enajenado” y “Crítica de la dialéctica hegeliana”.

En la tarea de restablecer el marxismo como una totalidad, sin separar jamás el Marx joven del autor maduro de *El Capital*, Lukács demostró ser intransigente en su rechazo a someterse al cientismo y al reformismo.

Además, al mencionar los nombres de aquellos que no habían elaborado a plenitud las implicaciones inherentes a la naturaleza revolucionaria de la dialéctica marxista, Lukács no dejó de criticar ni al colaborador más cercano de Marx, Engels, quien “ni tan siquiera

menciona la interacción más vital, a saber, la relación dialéctica entre sujeto y objeto en el proceso histórico” (p.3).

Todo el peso de este estudio sobre la dialéctica marxista radicaba en su énfasis en “la transformación de la realidad”: “Es en realidad que Hegel y Marx se separan uno del otro. Hegel fue incapaz de penetrar en las verdaderas fuerzas motrices de la historia” (p.17). Pero es verdad que Lukács subrayó tanto “la conciencia” del proletariado que oscureció su praxis, la cual era fuerza material y razón a la vez, y así dio lugar, al mismo tiempo, a un deslizamiento hacia el idealismo hegeliano del “sujeto-objeto idéntico” y hacia la sustitución del proletariado por el partido que “sabe”.

Pero nadie se dio cuenta de esto en medio de la excitación que generó el ensayo, al recuperarse la dimensión dialéctica revolucionaria del materialismo histórico y darle una dirección a la acción: “La ortodoxia marxista no es guardiana de las tradiciones, sino es profeta eternamente vigilante que proclama la relación entre las tareas del presente inmediato y la totalidad del proceso histórico” (p.12). Y ese “proceso histórico” era por consiguiente concretado por el internacionalismo proclamado en *El Manifiesto comunista* y en la Comuna de París, sobre la cual Marx precisó que “no tenía otros ideales que alcanzar” más que “liberar los elementos de la nueva sociedad”.

El ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” no tiene el movimiento ni la inspiración del primer escrito, ni tampoco su “ortodoxia” (y estoy usando la palabra en el sentido Lukacsiano del marxismo auténtico). Sin embargo, no hay duda de que este es el centro de *Historia y conciencia de clase*.

Y no es simplemente el hecho de que sea el trabajo más extenso. (A diferencia de las 26 páginas del primer ensayo, el de la cosificación que totaliza no menos de 139 páginas). Lukács lo pudo haber publicado como libro, pero en cambio, tuvo el cuidado de presentarlo en forma de ensayo. Y aunque él rehusó reclamar para este trabajo ser un punto de partida totalmente diferente, una alternativa totalmente elaborada, los intelectuales la recibieron como tal. Se convirtió en moda hablar acerca de la “la cosificación”* y “el mundo cosificado

* En español, en ocasiones se utiliza el término reificación. [N. del T.]

[objetivado] en que vivimos”. Esto puede muy bien haber anticipado, en tres décadas completas, el frenesí intelectualista alrededor de “El hombre unidimensional”, “El pensamiento unidimensional”, “La racionalidad tecnológica”, el alejamiento desde la razón hacia la irracionalidad, o el retroceso desde la ontología hacia la tecnología.

Por otro lado, en la discusión subterránea del libro de Lukács, las “masas” (los miembros de fila), se mantuvieron tranquilos, no simplemente porque desconocieran “la historia de la filosofía”, sino porque su sólido instinto proletario intuía que esto no era simplemente una reformulación del marxismo para una nueva época, sino más bien que contenía elementos desviacionistas de lo que constituía el auténtico marxismo.

La primera y más importante distinción entre los dos conceptos de cosificación es que Marx había limitado su análisis a la objetivación del trabajo, transformándolo en una cosa, el simple apéndice de una máquina. Lukács, por otro lado, había convertido la cosificación en un universal, que afecta igualmente al conjunto de la sociedad. “La cosificación es, por consiguiente, la realidad necesaria e inmediata de toda persona que vive en una sociedad capitalista. Ella puede ser superada solamente mediante esfuerzos constantemente renovados encaminados a romper la estructura de existencia objetivada, relacionándose con las contradicciones del desarrollo total manifestadas concretamente y tomando conciencia de los significados inminentes de estas contradicciones para el desarrollo total” (p. 197).

En la anterior cita, por consiguiente, podemos ver que Lukács universaliza la cosificación y la convierte en una “condición humana” real. Toda persona es afectada por igual.

Y “tomando conciencia” se le dota de “neutralidad”. Aunque Lukács es revolucionario y cita a Marx sin cesar acerca de cómo el proletariado y sólo el proletariado, es la fuerza revolucionaria para crear nuevas relaciones humanas, esto no fluye lógicamente ni objetivamente, ni histórica ni dialécticamente de su teoría original.

Allí donde Marx, el profesional de la dialéctica revolucionaria, analiza la cosificación como resultante del proceso de producción específicamente capitalista de objetivación del trabajo, que lo transforma en una cosa y que por consiguiente crea en el trabajador el contrario absoluto –la “búsqueda de la universalidad” y la revuelta–

, Lukács empaña totalmente el concepto marxista de “trabajo libremente asociado” al despojar del fetichismo a las mercancías, superar la alienación y rehacer la historia.⁸

Fue una ironía que Lukács, al recuperar la dimensión hegeliana en Marx y al propinarle poderosos golpes a los revisionistas —demostrando cuan inseparable era su reformismo y abandono de la revolución de su abandono de la dialéctica— hizo su contribución más grande al marxismo auténtico cuando correlacionó e hizo central en su dialéctica las interrelaciones entre los conceptos de “totalidad” y “mediación”.

Al resumir, en el prefacio de 1967, lo que se había propuesto hacer y lo que había hecho, Lukács piensa que, por un lado, la “alienación” sin cosificación quedaba “en el aire”, mentiras que por el otro lado, “la utopía mesiánica” conducía a un residuo de idealismo. Y añade que acerca del tema de la relación de “mediación a inmediatez” de “la economía y la dialéctica”, que había comenzado a reelaborar en Moscú a principios de la década de 1930: “Sólo ahora, treinta años más tarde, estoy intentando descubrir una solución real a todo este problema en la ontología de la existencia social” (p. xxxv).

Parte III: La revolución húngara cara a cara “La ontología social”*

La revolución de 1956, en la que Lukács súbitamente apareció como participante, revivió las esperanzas de que a pesar de su cuarto de siglo de capitulación ante el estalinismo, él continuara la revolución de pensamiento que forjara a principios de los años 1920.

Cada nueva etapa del conocimiento no nace del aire. Ella nace solamente de la praxis, la praxis de nuevas fuerzas revolucionarias que desarraigan el orden social existente. Y las masas húngaras estaban dirigiendo su sublevación no en contra del capitalismo privado que ya había sido abolido, sino en contra del explotador poder estatal gobernante comunista que existía o, para expresarlo con más precisión, en contra del capitalismo de estado que se autodefinía como comunista. Con este rápido ascenso de las masas y su salto a una

* *Para una ontología del ser social* (publicación póstuma, 1986). En español: *Marx, Ontología del ser social*, Madrid: Akal, 2007 y *Ontología del ser social: el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta, 2004. [N. del T.]

libertad nueva, existían todas las razones para esperar que el viejo filósofo captara lo que en los años 1920 había llamado “un cambio trascendental, histórico-mundial... que lucha por encontrar una expresión teórica”.

La crítica lanzada contra Lukács por los marxistas independientes parecía perder su validez, especialmente por el hecho de que mucha de esa crítica tenía el carácter de consejos fuera tiempo que habían sido elevados a la categoría de “sabiduría” por el conocimiento acumulado en tres o cuatro décadas de desarrollo objetivo. Si consideramos la agitación de la nueva generación de marxistas acerca de la dimensión filosófica de Lukács y su espera impaciente por la amplia *Para una ontología del ser social* que él había estado escribiendo durante una década –y a la cual se había referido en sus últimos años como el producto de tres décadas de pensamiento– en verdad hubiera sido una alegría reportar tan grande avance histórico: una nueva etapa del conocimiento que satisfacía el reto del espontáneo ascenso desde abajo constituido por la revolución húngara.

Desafortunadamente, nada podía estar más lejos de la verdad. Lo cierto es que cualesquiera elementos desviacionistas –desviacionistas, no reinterpretativos– que estuvieran implícitos en el artículo sobre la “cosificación”, la “cosificación de la conciencia” influyó en Lukács, quien redujo el socialismo al perfeccionamiento de la producción industrial que logra ¡el Plan!*

Tomemos una categoría Hegeliana esencial y también principal en la dialéctica de Lukács, la mediación. Tal como fue concretada

* Sin duda que es incompleto o injusto juzgar la obra *Para una ontología del ser social*, ya que el libro no ha sido publicado todavía. [Sobre su subsiguiente publicación, ver la nota 31 del capítulo anterior]. Pero no importa cómo el todo revele algunos destellos brillantes parciales y un discernimiento dialéctico, aún así es imposible pensar que ello pudiera volver al revés la dirección de lo que ha dicho por Lukács en sus muchas entrevistas sobre el tema alrededor del mundo, en las referencias a ello en el prefacio de 1967 acerca de la obra de 1923, y en los dos capítulos de sus últimos escritos. Uno de ellos fue publicado en *Telos*, otoño de 1970, “La dialéctica del trabajo: Más allá de la causalidad y la teleología”; y la publicación abreviada de “Los fundamentos ontológicos del pensamiento humano y la actividad” en *Filosofía este-europea contemporánea*, vol. III, 1971. (Ver especialmente las pp. 223-224 y pp. 228-230; las citas más arriba son tomadas de esas páginas).

por Marx, y que Lukács trató de ampliar, ella fue en primer lugar, inseparable de la más fundamental de todas las categorías hegelianas, su suma: el sujeto. En segundo lugar, y lo que es muy importante, ya que reveló todo un continente de pensamiento totalmente nuevo: el materialismo histórico en el cual Marx explicó histórica, filosófica y dialécticamente un sujeto como el proletariado. En pocas palabras, Marx no sólo “enderezó” a Hegel, no solamente transformó críticamente el concepto de trabajo de Hegel como el proceso de adquisición de identidad por parte del hombre, y mucho menos lo dejó en el reino del pensamiento. No, como personas que trabajan, el proletariado estaba oponiéndose a la explotación capitalista y a la reducción de todo su trabajo concreto a una masa abstracta por aquel “péndulo del reloj”, y a la vez buscando la “universalidad”. Por consiguiente, se convirtió en razón al igual que fuerza, rehizo la historia y creó un nuevo comienzo para relaciones humanas totalmente nuevas.

Cualquiera que haya sido la dualidad existente en Lukács y cualesquiera las abstracciones —a causa del énfasis en la “moralidad” y la ética— la cuestión es que el concepto de totalidad en sí fue una de sus categorías centrales. Al no haber nunca basado su concepto en las luchas concretas en los centros de producción, en las fábricas a las que nunca entró; al no haber nunca convertido las voces reales de los trabajadores en su nuevo punto de partida, el trabajo no es visto como el trabajador en rebelión, el trabajo no es más que el ejercicio de la fuerza de trabajo en la forma más específicamente capitalista: el tiempo de trabajo socialmente necesario.

Donde Marx utiliza la categoría del tiempo de trabajo socialmente necesario para definir aquello que es singularmente capitalista, opresivo y caótico, Lukács la desnuda de su carácter de clase y la hace aplicable a todas las sociedades. No es de extrañarse que él comience este apéndice con la siguiente afirmación: “Sobre todo, proponemos examinar en qué consiste la necesidad económica. Al principio, debe enfatizarse que este no es un proceso necesario y natural, aunque el propio Marx, en su polémica con el idealismo, usó ocasionalmente tal expresión”.

Tal como lo plantea el propio Lukács, él estaba dispuesto a “sencillamente pasar por alto las áreas mediadoras más importantes”. Ya

por entonces la mediación no era la lucha de clases y mucho menos la genuina revolución proletaria. La mediación llegó a ser desprovista de sujeto y la “totalidad” se convirtió en culto.*

Nosotros creemos estar errados cuando pensamos que la atracción de Lukács por la nueva izquierda se debe al hecho de que ellos nunca estuvieron “lastrados” por ningún concepto sobre papel revolucionario del proletariado y con Lukács al menos en lo filosófico, estaban listos para sabotear la teoría de Marx sobre la revolución proletaria.

Notas

¹ George Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics* (Merlin Press, London, 1971 [incluye el Prefacio de 1967]). En español: *Historia y conciencia de clase*, 1923 (Traducción de Manuel Sacristán; México: Grijalbo, 1969). [N. del T.]

² Esta es una referencia a la obra de Lukács *Para una ontología del ser social*.

³ Una referencia a su publicación en *Telos*.

⁴ Lukács discutió su respuesta a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin en su prefacio de 1967 para *Historia y conciencia de clase*.

⁵ Marx escribe en el primer tomo de *El Capital*: “Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. Así, por ejemplo, después de introducirse en Inglaterra el telar de vapor, el volumen de trabajo necesario para convertir en tela una determinada cantidad de hilado, seguramente quedaría reducido a la mitad” [*El Capital*, t. 1, p. 7].

⁶ Ver *Miseria de la Filosofía* de Marx, donde escribe... “Lo que caracteriza la división del trabajo en el taller automático es que el trabajo pierde dentro de él todo carácter de especialidad. Pero en cuanto cesa todo desarrollo especial, co-

* Istvan Mészáros, quien anteriormente fue discípulo de Lukács y sigue siendo el más profundo de sus críticos simpatizantes, llama la atención acerca de la dualidad en los conceptos de Lukács: “Aún el Lukács más reciente –el autor de una monumental *Ontología Social*- insiste en una dualidad, en una causalidad dual, y en una autonomía final de ‘decisiones entre alternativas’... sobre la base de su *Ontología*, el resultado positivo puede solamente ser contemplado como el impacto de un ‘sollen’... una obligación de cambiar su modo de vida”. *Georg Lukács, The Man, his Work, and his Ideas*, editado por G.H.R. Parkinson (New York: Vintage, 1970), pp. 53,64. [*El Hombre, su obra y sus Ideas*].

mienza a dejarse sentir el afán de universalidad, la tendencia al desarrollo integral de los individuos”. [Marx. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria” de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI, p. 96].

- ⁷ Estas y otras referencias en paréntesis se refieren a la edición de 1971 en lengua inglesa de la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*.
- ⁸ En el primer tomo de *El Capital* en la parte dedicada al fetichismo de la mercancía, Marx dice que “el proceso material de producción, solo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente asociados”. [*El Capital*, t. 1. p. 47].

Cuarta parte

El mundo en cambio y la necesidad de nuevos comienzos filosóficos. 1982-1987

Capítulo doce

Las fuerzas de la rebelión como razón y la filosofía como fuerza de la rebelión

No sólo por la práctica: el movimiento desde la teoría

“No sólo por la práctica: el movimiento desde la teoría” es el título de la tercera parte del trabajo titulado “Las Perspectivas Marxista-Humanistas, 1984-85”, originalmente publicado por “News and Letters Committees” en 1984. En él, Dunayevskaya aborda sus tres principales trabajos –en “trilogía de la revolución”– desde el punto de vista de sus aportes al movimiento desde la teoría. El texto completo se encuentra en la Colección Raya Dunayevskaya, página 8193 (en inglés).

Quien alaba la teoría y el genio pero no reconoce los límites de un trabajo teórico, deja de reconocer también lo *indispensable del teórico*. Toda la historia es la historia de la lucha por la libertad. Sí, como teórico, los oídos de uno están puestos a tono con los nuevos impulsos de los trabajadores, nuevas “categorías” serán creadas, así como una nueva forma de pensamiento y se dará un paso adelante en el conocimiento filosófico.

Marxismo y Libertad, p. (118)

1. El nuevo sentido de la objetividad; la teoría del capitalismo de estado y las nuevas formas de las rebeliones de los trabajadores

Hasta aquí hemos criticado la teoría de capitalismo de estado, resaltando que al no desarrollarse dentro de la filosofía del Humanismo-

Marxista, esta teoría estaba incompleta. Si bien es cierto, también hubiera sido imposible llegar hasta la filosofía del Humanismo-Marxista sin la teoría del capitalismo de estado. Nosotros ciertamente habríamos tenido que encontrar el importante eslabón perdido en nuestro encuentro con la sociedad capitalista de estado, lo cual es demasiado evidente en Herbert Marcuse y otros intelectuales de izquierda quienes, sin contar con el desarrollo creado por la teoría capitalista de estado, carecían de una teoría para criticar a los regímenes “soviéticos” y no por accidente de ninguna clase, cayeron en la trampa de apologistas de estos regímenes. (Vean mi crítica de la obra *El marxismo soviético* de Marcuse en mi trabajo titulado “Los intelectuales en la era del capitalismo de estado”, *News & Letters*, junio-julio 1961).¹

En el “Bosquejo de las Perspectivas. 1984-1985”, se declara correctamente que: “Dicho de otra forma, ya que el nuevo enemigo viene no solo del capitalismo tradicional, sino del capitalismo de estado que se enmascara como comunismo y continúa usando el lenguaje marxista, la lucha por la libertad total se transforma en una lucha más ardua y necesita de una relación totalmente nueva entre la práctica y la teoría.”²

Al mismo tiempo, no debemos olvidar que aquellos que no fueron capaces de abrirse paso hacia la idea absoluta y de ahí al camino del Humanismo-Marxista —los seguidores de Johnson³— siguieron usando la palabra “capitalismo de estado” como si solamente eso agotara la teoría necesaria para enfrentar el reto de la nueva realidad.* Se convierte en una necesidad imperiosa mirar a profundidad su real desarrollo dentro del período de 1941 a 1953. Allí veremos los aspectos en los cuales la *idea* del Humanismo-Marxista estaba implícita —es decir, el movimiento desde la práctica así como desde la teoría— y captaremos retrospectivamente cuán diferentes eran los puntos de vista de C. L. R. James y Raya Dunayevskaya hacia estos movimientos desde abajo, cuando ya estábamos a punto de abrimos paso hacia la idea absoluta, que nos había conducido hacia el Humanismo-Marxista.

* No es totalmente correcto que esto incluya a todos los seguidores de Johnson, ya que Grace Lee, co-líder con James (Johnson)... saludó con entusiasmo mis cartas sobre la idea absoluta, diciendo que ellas hacían “para nuestra época” lo que “los Cuadernos Filosóficos de Lenin habían hecho para la de él.”

No hay tiempo para penetrar dentro de toda la década en que funcionábamos como una tendencia unida sobre la teoría del capitalismo de estado. Por consiguiente, dejaremos a un lado el hecho de que tan temprano como en 1941, cuando estaba completando el trabajo sobre los Planes Quinquenales utilizando fuentes originales rusas, encontré un artículo de Marx sobre, “Trabajo enajenado”. Es cierto que yo desconocía que este era parte de los famosos *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Pero lo cité a la cabeza de la sección titulada “Trabajo y Sociedad”, con el fin de demostrar la transformación en su contrario, de aquel estado de los trabajadores devenido sociedad capitalista de estado y también para apuntar a nuevas formas en las rebeliones de los trabajadores.⁴ De esta forma, el período 1943-1944 llegó a ser sumamente esencial en todos nuestros análisis políticos sobre los nuevos tipos de rebeliones de masas, con el heroico levantamiento del ghetto judío de Varsovia en 1943, y en 1944 de toda la nación polaca levantándose contra los ocupantes nazis, sólo que el Ejército Rojo permanecería fuera de las puertas de Varsovia para dejar que la nación se desangrara. Nuestro análisis fue titulado “Todos los caminos conducen a Varsovia”. Así, cuando la dimensión negra estalló en 1943, al mismo tiempo que la *primerísima* huelga general de los mineros en tiempos de guerra, su dimensión global pudo ser vista en la revuelta de Madagascar, que llegó a ser conocida como la masacre de De Gaulle en aquel mismo año fatídico de 1943.

Ahora, examinemos los años críticos de 1950-1953, los que designo como: “En el umbral” y que serán más ampliamente analizados en la próxima sección. Aquí es suficiente solo particularizar el año 1950, porque es allí, *precisamente allí*, donde aquellas dos “subjetividades” –Johnson y Forest– actuaron totalmente diferentes en su actitud hacia las *masas en movimiento*.

Ahora nos estamos familiarizando otra vez con ese período mediante el nuevo folleto sobre la huelga general de los mineros.⁵ Pero por favor, noten cuidadosamente que no es por accidente que ponemos nuestros ojos en ese año, es decir, no sólo porque estamos en los años ochenta, sino porque ahora no sólo ponemos énfasis en la espontaneidad de la nueva etapa de rebeliones, que finalmente también vimos como una categoría, como una forma de teoría, que a su vez

estaba en el camino de la segunda negatividad filosófica. Detengámonos igualmente en el año 1953 y en la revolución boliviana y su singularidad:

Estos son sus logros: 1) No fue solo la primera revolución nacional de post-guerra en América Latina, lo cual por sí sólo le daría suficiente importancia histórica. 2) No fue solo una revolución campesina, lo que también por sí mismo le daría un lugar destacado histórica y concretamente hablando. 3) Su característica más sobresaliente y singular consistió en que los mineros en huelga y los campesinos sublevados, desafiando *conjuntamente* al gran monstruo del imperialismo estadounidense y a sus propios gobernantes, hicieron una revolución de tal importancia *mundial* que junto con todas las nuevas pasiones y fuerzas existentes en 1950 y con la ruptura final con el trotskismo en 1951, esa dimensión latinoamericana nos apremió a llevar a cabo la nueva segunda gran división en el marxismo post-Marx: el Humanismo-Marxista.

Un nuevo sentido de objetividad clamaba por ser desatado, pero nadie estaba allí para abrazarlo como dos tipos de subjetividad empeñados en tensiones *internas*, inevitables, pero con todo, desviadoras de la nueva situación que se estaba desarrollando objetivamente. Estábamos acercándonos a la víspera de 1953, es decir, a la ruptura filosófica en la idea absoluta, que percibió en ella no solamente un movimiento desde la teoría sino *desde la práctica*, y que condujo a recobrar la filosofía del humanismo de Marx y la salida de aquellos que se negaban a ir más allá de la teoría del capitalismo de estado. Los seguidores de Johnson se separaron de Forest y de la mayoría de la membresía, especialmente de la proletaria.

Como el capitalismo de estado no es meramente un fenómeno ruso sino *mundial*, le dio al capitalismo una nueva prórroga en su vida. En tanto que la primera aparición del capitalismo de estado que por la vía de la contrarrevolución, que transformó el estado de trabajadores en una sociedad capitalista estatal, la influencia objetiva de la producción mundial y el mercado mundial se impusieron sobre las nuevas revoluciones nacionales en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, al permanecer ellos en un marco estatista. De esta manera, al presentarse la primera prueba de fuerza en 1961 con la invasión de Bahía de Cochinos en Cuba, sentimos como una necesi-

dad imperiosa declarar que aunque ya habíamos demostrado que Cuba estaba siendo arrastrada hacia la órbita capitalista de estado de Rusia, nosotros no íbamos a permitir bajo ninguna circunstancia que esto nos impidiera combatir la invasión del imperialismo estadounidense sobre ese país y su revolución, que luchaba por librarse del estrangulamiento imperialista.

Todo lo contrario. Inmediatamente comenzamos algo nuevo, con el fin de no esperar hasta la próxima edición de *News & Letters*, que era, después de todo, desafortunadamente, sólo una publicación mensual. En su lugar, *el mismo día*, comenzamos a editar *Cartas políticas semanales (Weekly Political Letters)*. Sugerimos releerlas (están en el volumen V de la *Colección Raya Dunayevskaya*, comenzando en la p. 2906), o por lo menos releer la versión abreviada en: *25 años de Humanismo-Marxista en los EE.UU.* [Detroit: *News and Letters*, 1980], especialmente las páginas 8-10, escogiendo de la página 9 lo que a continuación enfatizamos con firmeza:

“Esto va más allá de la lucha de Cuba. Esto es la revolución americana. Esto es la lucha contra la guerra a nivel mundial”. Estas ideas fueron desarrolladas con mayor amplitud no sólo en nuestra resolución de 1960 sobre “La guerra y la paz”, sino que condujeron a nuestra resolución sobre “La guerra y la revolución” en la década siguiente.⁶ En resumen, los principios de la resolución no cambian ya sea directamente contra el enemigo dentro de casa —el capitalismo de EE.UU.— o en una labor de solidaridad *crítica* con los grupos de izquierda.

Estos principios políticos de la revolución no deben separarse nunca, bajo ninguna circunstancia, de los principios filosóficos. Ellos reflejan todo el significado de nuestra expresión del conjunto de la filosofía humanista-marxista, contenido en “la trilogía de la revolución” —*Marxismo y libertad; Filosofía y revolución; y. Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Estas obras nunca deben ser reducidas a una simple abstracción o a una concreción específica, que difícilmente nos diferencie de cualquier tipo de “frente popular” en los comités de solidaridad. Nosotros somos, después de todo, naturales del mundo latino y hemos utilizado la teoría marxista de la filosofía de la revolución permanente, no como una abstracción sino como la concreción real que

se necesita para estar debidamente armados frente a la posibilidad de ser atraídos hacia el mercado mundial de la vorágine capitalista, tanto estatal como privado y la necesidad de tener una organización descentralizada cuyo fundamento es esa continua “revolución permanente”.

Yo lo expresé de esta forma en mi ensayo del 15 de mayo de 1978 titulado “Las revoluciones latinoamericanas inconclusas”, ya después de haber ideado el movimiento desde la práctica: Con respecto al reclamante, J. Posadas,⁷ quien sostiene que él es la “verdadera” cuarta internacional y distorsiona la teoría de Trotsky sobre la revolución permanente para darle “primacía” a las revoluciones coloniales, pero en realidad dándoles el carácter de “Desarrollo mundial de la revolución permanente”, lo cual viene a probar el vacío teórico dejado por la muerte de Lenin: Este vacío ciertamente no fue ocupado por el Trotskysmo, ya sea el “ortodoxo” o el que fluye de los nuevos reclamantes al título. No importa en qué lugar, la interrogante resurgió —ya fuera en Bolivia, donde ellos en realidad se habían convertido en parte del gobierno colaboracionista de clase, o en Cuba, al actuar como si Castro fuera la combinación de Lenin y Trotsky— sobre cómo podíamos al mismo tiempo, ser parte de los comités de apoyo solidario y hacerlo de una forma muy crítica. Nicaragua demanda al mismo tipo de actividad crítica.

Existen otras manifestaciones contradictorias en el Tercer Mundo, no sólo en América Latina sino en África, donde algunos ascensos revolucionarios que fueron exitosos al alcanzar la independencia, también trajeron la señal del estado de partido único. Y ya que sin embargo, estos estados no surgieron, como en el caso de Rusia, mediante la transformación de un estado de trabajadores en su contrario —una sociedad capitalista de estado—, sino a través de una revolución antiimperialista librada por un pueblo unido y que nosotros quisimos examinar “en persona”, por así decirlo.

Fue por esa razón que el viaje a África en 1962 resultó al mismo tiempo, la revelación de todas las nuevas pasiones y fuerzas por alcanzar un nuevo orden social,* que no cambió mi actitud crítica ha-

* Ver mis escritos desde África, titulados “1962: Año del Viaje a África,” en el Vol. 5 de los Archivos, comenzando en lap. 3184 [de la *Colección Raya Dunayevskaya*].

cia los nuevos gobernantes que habían sido revolucionarios, y los cuales todavía se consideraban así mismo como tales. Claramente, ellos pensaban que su antiimperialismo era suficiente, sin darse cuenta que son las relaciones de producción internas del gobernante al gobernado, las *decisivas*. Esto es lo que no se puede encubrir al enfocarse solamente en los imperialistas de afuera.

Los imperialistas externos persistirán según lo prueba el neocolonialismo. Pero las revoluciones genuinas no pueden, no deben, convertirse en casas construidas a medias. Esto es sobre lo que yo advertí en el folleto: *Nacionalismo, comunismo, Humanismo-Marxista y las revoluciones Afro-Asiáticas*, donde revelé el peligro que existe de una mentalidad administrativa en los revolucionarios y que primero se hace visible después que se ha alcanzado el poder, pero que de hecho ya estaba inherente en la Segunda Internacional.

2. ¿Qué significaba la dialéctica de la revolución de Marx para los marxistas post-Marx de la Segunda Internacional?

Nosotros primero abordamos el problema de la mentalidad administrativa como un peligro para la revolución, cuando nos dimos cuenta que Mao se estaba proclamando como el “nuevo” marxista internacional (contra los rusos), quien dirigía las revoluciones nacionales y el que tenía todas las respuestas, aunque en realidad sólo estaba haciéndole propaganda a su propia revolución *nacional* como si fuera una revolución plenamente social e internacional.

Cuando desarrollamos la cuestión de la mentalidad administrativa en la segunda edición de *Marxismo y libertad*, no nos apresuramos a llegar a una conclusión sobre “El reto de Mao Tse-tung” (el capítulo que añadimos a la nueva edición de 1964). En su lugar, proyectamos esa necesaria tarea como “En lugar de una conclusión: Dos tipos de subjetividad”, lo cual estaba basado filosóficamente, tanto en la segunda negatividad de Hegel (la cual primero desarrollaríamos en *Filosofía y revolución*) como en el Humanismo-Marxista.

La mentalidad administrativa que el intelectual desplegabamos muy claramente en una sociedad capitalista de estado estaba también realmente arraigada a la Segunda Internacional, en su incapacidad de

enfascarse con la dialéctica de la revolución de Marx. Lo que parecía una cuestión organizativa solamente en la *Crítica del programa de Gotha*, era en realidad la dialéctica de la revolución *en lo concreto*. Y en nuestra época esto parecía ser algo característico de revolucionarios encerrados en un ámbito académico. De esta manera, Marcuse aún después de haber escrito una obra tan original como *Razón y revolución*, había retrocedido, primeramente a casi aprobar (seguramente a discutirlo como si fuese meramente un tema de discusión en lugar de ataque) lo que él llamaba el *marxismo soviético*, aceptando acriticamente a Angela Davis y todavía rehusando armarse con la teoría del capitalismo de estado, para al final caer por completo en la trampa de la “Revolución Cultural” de Mao, en el escenario norteamericano de la misma.

Por otro lado, nosotros mucho antes de haber creado la frase “trilogía de la revolución” con la terminación de la obra *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, nunca dejamos de brindar nuestro apoyo crítico, ni aún en el caso de que el sujeto fuera un héroe de la talla del Che (Guevara). Después de abortada la cuasi-Revolución Francesa de 1968, se hizo imperativo no dejarle pretextos a la generación de revolucionarios de 1960 para pensar que sólo mediante la acción uno puede alcanzar una revolución exitosa, al mismo tiempo que se apropia de la teoría durante el camino. La teoría es un capataz muy severo cuando se trata de desarrollar una filosofía plena de la revolución. Es por esta razón que volvimos a la dialéctica hegeliana “en y por sí misma”, a través de la *Filosofía del espíritu*, donde nadie había puesto el pie antes, mediante el trabajo “¿Por qué Hegel? ¿Por qué ahora?”

El movimiento desde la teoría, que constituye la preocupación de nuestra época, no es de la teoría “en general”, sino de una muy concreta manifestación del marxismo de Marx, del Humanismo-Marxista de hoy. Naturalmente, las revoluciones de la época de Marx, como *Marx las vio*, continúan siendo el fundamento primario para nuestros días. Las revoluciones del siglo XX, ya sean de principios del siglo –1905, 1917, 1919– o aquellos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no importa su relevancia actual, deben ser juzgados según la filosofía de la revolución del fundador de todos nosotros –Carlos Marx.

El hecho de que lo anterior no fuera evidente para cualquier revolucionario como una gran línea divisoria antes de que estallara la Primera Guerra Mundial y se produjera la traición de la Segunda Internacional, nos prueba en qué medida todos los marxistas post-Marx no habían asimilado que la “filosofía”, *para Marx*, continuaba siendo determinante para establecer si realmente existía un movimiento hacia nuevas relaciones humanas, hacia un “orden social” nuevo. Y esto no se debía totalmente a lo inasequible de las obras de Marx: ellas eran bastante asequibles como veremos, especialmente en lo que respecta a la *Crítica del programa de Gotha*, ya que Lenin la releyó cuando la traición ya había ocurrido. Aún entonces (1914), sin embargo, sólo un teórico revolucionario—Lenin—sintió la compulsión de ahondar en los orígenes de Marx con la dialéctica hegeliana. Que la filosofía no se asomó como un “principio” que fuera una necesidad para los “luchadores prácticos” (frase de Rosa Luxemburgo acerca del estancamiento que los enemigos de Marx veían en el marxismo posterior a Marx)⁸ se puede apreciar retrospectivamente de manera muy clara en la actitud asumida hacia la Revolución Rusa de 1905-1907 por parte de los revolucionarios más activos—Luxemburgo, Lenin, Trotsky.

Ahí estaba la gran e inesperada Revolución Rusa. Ahí estaba Rosa Luxemburgo, tan original como para negar que este suceso fuera meramente la continuación de la revolución del siglo XIX, e insistiendo con augurio que por el contrario, era la primera de una serie de revoluciones completamente nuevas—y que nosotros todos lo mejor que hacíamos era aprender a “hablar ruso”. Ahí estaba Lenin, lo suficientemente grande como para reconocer el internacionalismo de la revolución así como la naturaleza revolucionaria del campesinado junto con el proletariado. Y ahí estaba Trotsky, tan adelantado a su tiempo que cuando un menchevique calificó la descripción que hacía Trotsky de la Revolución *soviética* de 1905 como una “revolución permanente”, aunque había pasado por alto el papel del campesinado, este jubilosamente aceptó esa denominación. Pero cuando llegó el momento del Congreso [del Partido Obrero Socialdemócrata] Ruso en 1907, en el cual todas las tendencias presentes rechazaban junto con los mencheviques, para poner dentro de la agenda la cuestión de la naturaleza de la Revolución de 1905-07, Trotsky dijo

vulgarmente –naturalmente quiero decir que vulgarmente en el plano *teórico*– que él no había venido a una tertulia de conversadores, que él quería “un programa de acción”, es decir, algo para hacer, como si eso se pudiera descifrar cuando uno está privado de una teoría.

Para decirlo en pocas palabras –lo cual quedó claro en el Congreso de Stuttgart de la Segunda Internacional en 1907– todos los revolucionarios estaban todavía bajo la ilusión de que una enmienda a la resolución contra la guerra, podría teóricamente haber remendado estaban todavía bajo la ilusión de que una enmienda a la revolución contra la guerra podría teóricamente haber remendado todas las diferencias y resultar en una Internacional unificada. La unidad la alcanzaron, pero esta no podría y no lo logró, prevenir el colapso total y la traición.

Lo que proporcionó un nuevo comienzo y una revolución exitosa en 1917 fue que *después* de la gran división entre los reformistas que se convirtieron en traidores y revolucionarios, ésta no fue sólo una división en lo político, sino que se produjo el hecho de que Lenin volviera a los orígenes de Marx en la dialéctica hegeliana y elaborara de nuevo, en sus *Cuadernos filosóficos*, la preparación teórico-filosófico para la revolución. Desafortunadamente, Lenin falleció. Las consecuencias del vacío teórico-filosófico dejado por la muerte de Lenin salieron a la superficie el mismo año siguiente con la total incapacidad en el tratamiento de la revolución en China de los años 1925-1927. La cruel contrarrevolución desatada por Chiang Kai-shek se vio libre de obstáculos.

La gran derrota que siguió sin embargo, no se debió toda a las desastrosas políticas de Stalin. Trotsky, aunque brillante al exponer cómo la tesis de Stalin del “socialismo en un solo país” contribuyó a la derrota, una vez más demostró en qué grave error se mantenía con su negativa a reconocer el carácter revolucionario del campesinado. En realidad, no fue sólo Stalin ni Trotsky, de maneras diferentes, sino el liderazgo completo de la Tercera Internacional. Con relación a la Revolución China, Trotsky se había unido con el grupo de oposición a las políticas de Stalin hacia China –los grupos de oposición de Leningrado y Moscú, [Grigori] Zinoviev– al firmar una declaración conjunta, la cual, lejos de mencionar la revolución permanente –citaba la revolución de Lenin en la Segunda [Internacional

Comunista] acerca de “la cuestión de las revoluciones nacionales y coloniales”, con la consigna de un gobierno obrero-campesino democrático-revolucionario. El joven Mao apenas estaba todavía en escena como líder de cualquier tipo y en ningún caso era un rival para el “liderazgo teórico ruso”. Mao había identificado al campesinado como la fuerza revolucionaria y siguió su propio camino. (Ver el “Informe Hunan”).⁹

Contrastemos esta situación con la madurez de nuestra época y no sólo en lo que respecta al análisis retrospectivo y experiencia, ni tampoco sólo sobre Cuba, es decir, el hemisferio occidental, sino también en lo filosófico –el avance con respecto a la idea absoluta– para percibir las ramificaciones de 1905-1907 para lo que ahora es conocido como el Tercer Mundo y específicamente la revolución en Irán de 1979. De lo sucedido entre 1905-1907, nosotros habíamos destacado lo acontecido en lo que era entonces Persia, no sólo como proletariado y campesinado e internacionalismo, sino también como liberación de la mujer.

El impacto de 1905 sobre Irán que creó las bases para analizar la revolución ocurrida allí en 1979, fue ciertamente ver por primera vez la singularidad de la *anjumen* de las mujeres en 1906-1911. Así nos preparamos para el Capítulo II de la revolución iraní de 1979, abierto por las mujeres liberacionistas de *hoy*, combatientes de la práctica, ciertamente a favor de ese segundo capítulo, ¡que muchos de los otros “prácticos” de la izquierda ayudaron a aplastar!¹⁰

Sin embargo, no debemos pasar por alto, al mismo tiempo, el período cuando estábamos solamente en el umbral del Humanismo-Marxista, en los años 1950-1953. Es necesario reexaminar la tendencia capitalista de estado cuando todavía era la tendencia unida de Johnson-Forest. *El capitalismo de estado y la revolución mundial*, el documento resumen de diez años de existencia que escribimos en 1950, nos mostró, tratando, tratando muy duro, de satisfacer las demandas filosóficas.¹¹ Sin embargo, al no habernos todavía abierto paso a través de la idea absoluta, la tendencia a pesar de eso, se apresuró a llegar a “conclusiones”. Lo que se logró fue que yo me diera cuenta de las diferencias que estaban surgiendo.

En el presente, si el Humanismo-Marxista comprueba antes y después de cada movimiento desde la práctica también el movimien-

to desde la teoría, y juzga en qué medida fuimos capaces de anticipar algunos sucesos así como descubrir la trama –la dialéctica única, tanto en la subjetividad como en la objetividad– esto no era así cuando éramos una tendencia unida en el período crítico entre 1950-1953, cuando la teoría del capitalismo de estado todavía operaba dentro de la tendencia unida de Johnson-Forest.

Más bien, *El capitalismo de estado y la revolución mundial*, en su sección de filosofía, se centró en la contradicción en lugar de la segunda negatividad y la idea absoluta, lo que nos hubiera llevado al humanismo de Marx. Grace [Lee], quien es la autora de esa sección filosófica, consideraba el humanismo simplemente como humanismo cristiano o existencialista y por consiguiente rechazaba a ambos. Al hacer esto, la tendencia no hacía más que analizar “La filosofía del capitalismo de estado”. En realidad, esto es lo que dio nombre a esa sección. En resumen, no llegó filosóficamente más lejos que lo que habíamos elaborado en términos económicos y políticos en la década de 1941-1950.

Existía la posibilidad de tomar otra dirección: la huelga general de los mineros que se estaba produciendo y nuestra atención a las voces que venían desde abajo, en tanto elaborábamos el significado filosófico de aquella huelga. Pero en lugar de eso nos “paramos en seco” –para usar aquí la frase de Hegel en contra de Kant–, quien estuvo en el umbral de la dialéctica, siendo el primero que no fue capaz de elaborar la dialéctica en su plenitud, es decir, de forma concreta al mismo tiempo. En el campo de la política, esto es lo que estaba sucediendo con la tendencia Johnson-Forest al comenzar a surgir diferencias entre ambos líderes. (Vea *La huelga general de los mineros del carbón en los años 1949-1950 y el nacimiento del Humanismo-Marxista en los Estados Unidos*).

3. El método absoluto-La dialéctica desencadenada

... vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época...
 –Hegel *Fenomenología del Espíritu* [p. 12]

El cuerpo de ideas contenido en el Humanismo-Marxista está basado en los nuevos movimientos de la posguerra tanto en la práctica

como en la teoría. *Marxismo y libertad*, estructurado sobre el movimiento desde la práctica, y *Filosofía y revolución*, que investiga el movimiento desde la teoría, no sólo fueron elaborados mientras se participaba a profundidad en todos los movimientos de la nueva era de las revoluciones, tanto de los años de las décadas de 1950 a 1970, sino que se basaron igualmente en el pasado, es decir, en la historia. En pocas palabras, este período fue el espacio completo del mundo moderno que comenzó con la revolución industrial: en realidad, nosotros titulamos la primera parte de *Marxismo y libertad* como “La época de las revoluciones”, tanto en lo industrial, político, económico e intelectual.

Con *Filosofía y revolución* teníamos una situación nueva. No se trataba sólo de las nuevas pasiones y fuerzas de los años 1960 con las cuales termina el libro, sino del hecho de que lo filosófico predomina sobre lo histórico y la teoría sobre la práctica; en realidad, el mero hecho de que su estructura es exactamente lo opuesto a lo que era *Marxismo y libertad*—es decir, no el movimiento desde la práctica, sino el movimiento desde la teoría— le daba a toda la cuestión de la dialéctica hegeliana “en sí y para sí” un significado totalmente nuevo, en el sentido de que ésta demandaba la necesidad de detallar no sólo el movimiento desde la práctica sino también desde la teoría. Ese movimiento desde la teoría representa la singularidad de la filosofía marxista-humanista y nuestra contribución al marxismo de Marx. Esto constituye exactamente el punto donde Marx se detuvo en su crítica de *La filosofía del espíritu* de Hegel una vez que descubrió un nuevo continente de pensamiento y de revolución. La totalidad de las crisis de nuestra época nos impulsa a redescubrir el resto de *La filosofía del espíritu*, especialmente sus tres párrafos finales, donde súbitamente, mientras Hegel alcanza lo que debía ser el silogismo final, la secuencia se rompe. En lo que hubiera sido naturaleza-lógica-espíritu, en que la lógica significaba la mediación, la lógica es sustituida por la idea que se piensa a sí misma. Pero aun cuando lo absolutamente universal se convierte en mediación, no es el más allá, no es la abstracción, sino es lo concreto por doquier y el método absoluto que es simultáneamente objetivo y subjetivo. Tal visión precisamente, es lo que ha hecho a Hegel un contemporáneo de los años 1960 y 1970. Y tal es el método en que Marx trabajó en su

década final, mientras elaboraba una nueva relación entre las sociedades capitalistas y su propia época. “¿Por qué Hegel? ¿Por qué ahora? “es exactamente lo que le dio su estructura a *Filosofía y revolución: de Hegel a Sartre, y de Marx a Mao*.

El libro *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, hizo mucho más que permitir simplemente que nos refiriéramos a nuestros trabajos teóricos principales como “la trilogía de la revolución”. Con el acceso a los *Cuadernos etnológicos* de Marx y en general, a los “nuevos momentos” que Marx descubrió en su última década de vida, se hizo posible finalmente considerar al marxismo de Marx como *una totalidad* y se hizo también evidente que nuestras propias contribuciones al marxismo de Marx ayudaron a articular al marxismo para nuestra época. Con seguridad, el rastro para los años 1980 que Marx nos dejó en los nuevos momentos de su última década de vida, no es algo que uno puede “recoger” en la ruta hacia otro lugar. Ello requiere de trabajo, de un duro trabajo para elaborarlo y el trabajo nunca se termina hasta que de una vez por todas, hayamos acabado con el capitalismo y alcanzado nuevas relaciones humanas. La dialéctica de la revolución se mantiene resurgiendo siempre en nuevas apariciones, en la medida en que nuevas fuerzas y nuevas personas renacen. Sigamos el rastro para los años 1980 que Marx nos dejó desde los años 1880.

Hemos estado delineando este rastro desde el momento en que Marx usó por primera vez la frase con la cual rompió con el capitalismo de 1843 y que trabajó en su significado especial cuando reiteró la idea de “revolución permanente” en su *Discurso ante la Liga de los Comunistas* en 1850, después que las revoluciones de 1848-1849 habían sido derrotadas. Marx la escribió para su organización, la primera que él había tenido: La Liga de los Comunistas.

Lo que hace del año 1875 un año tan decisivo en la vida de Marx es que al mismo tiempo él completó la edición francesa definitiva de *El Capital*, primer tomo y también su *Crítica del programa de Gotha*, y estas dos obras establecen el fundamento metodológico para asimilar todo lo nuevo que había comenzado a percibir en sus estudios empíricos antropológicos. Esto le iluminó lo que había sido solamente una “visión” de la relación hombre/mujer que desarrolló cuando por vez primera descubrió su continente de pensamiento y de revolución.

El desarrollo humano era verdaderamente, “un movimiento absoluto de cambio”.

Esto es lo que ocasiona la necesidad imperativa de que al establecer la nueva relación entre la práctica y la teoría, y entre la teoría y la práctica, no nos detengamos en los absolutos de Hegel –conocimiento, idea, espíritu– sino que recreemos, como lo hizo Marx, el método absoluto– la dialéctica desencadenada. Al cuestionar a los marxistas post-Marx, estamos articulando el marxismo de Marx para nuestra era.

El método absoluto establece un concepto correcto desde el mismo principio, más “exactamente” lo inmediato o “exactamente” la organización, al ver todas las cosas en esa estructura conceptual. Pero el asunto es que *todo*, sin excepción –tanto lo concreto como lo universal, tanto lo organizacional como lo teórico-filosófico–, se *mueve*. Existe una dialéctica para lo objetivo y lo subjetivo. Escuchen cuan concretamente (Antonio) Gramsci imaginó lo absoluto como “humanismo absoluto”:

“Se ha olvidado que en el caso de una expresión muy común (materialismo histórico) uno debe poner el acento en el segundo término –“histórico”– y no en el primero, que es de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, el humanismo absoluto de la historia. Es a lo largo de esta línea que uno debe trazar el hilo de la nueva concepción del mundo”.¹²

El humanismo absoluto es seguramente la articulación que se necesita para resumir una sociedad *no* clasista, *no* racista, *no* sexista, donde se auto-desarrollen relaciones humanas verdaderamente nuevas. Gramsci sin embargo, al igual que Lenin, no desechó el concepto del partido de vanguardia, lo cual es la razón por lo que yo no me aparté ni por un segundo de la *Crítica del programa de Gotha* de Marx.

Lo que nos ha llevado a unirnos con el marxismo de Marx es la “trilogía de la revolución”, que son el telón de fondo de nuestras actividades que *fluyen del* método absoluto, ya sea que este se exprese en nuestra perspectiva de la revolución rusa de 1905, de la revolución boliviana de 1952, del encuentro filosófico con Silvio Frondizi,¹³ de las sencillas actividades de 1982 en los movimientos de solidaridad con África o Latinoamérica, o de las elaboradas “Pers-

pectivas para 1984-1985". Para comprender todo esto desde el punto de vista organizacional se necesita una recapitulación de los movimientos realizados tanto desde la práctica como desde la teoría, comenzando con el período de transición que va de 1950 a 1953.

4. En el umbral, 1950-53: La relación entre lo abstracto y lo concreto

Toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo.

—Marx, *Sobre la cuestión judía*
[*Escritos de Juventud*, (FCE, 1982), p. 483]

Ahora que hemos delineado brevemente el cuerpo de ideas elaborado por el Humanismo-Marxista desde mediados de la década de 1950 hasta el presente, una mirada retrospectiva al período de transición (1950-1953), ayudaría a iluminar ese movimiento histórico desde la práctica, que se fue transformado en una categoría filosófica y se hizo dialécticamente inseparable *cuando* la teoría, es decir, la teoría del capitalismo de estado, alcanzó la filosofía, en específico la del humanismo de Marx y fusionó la subjetividad y la objetividad con el descubrimiento de nuestra época sobre la idea absoluta como movimiento desde la práctica así como desde la teoría.

Mediante nuestro nuevo folleto sobre la huelga general de los mineros en los años 1949-1950 podemos apreciar la actividad espontánea como *una unidad* y qué problemas filosóficos estaban siendo elaborados simultáneamente. La objetividad del movimiento *desde la práctica* alcanzó ribetes internacionales el 17 de junio de 1953, cuando por primera vez surgió una revuelta de masas espontánea bajo el totalitarismo ruso —una revuelta que combinó lo económico y lo político— en que los trabajadores de Alemania Oriental se rebelaron en contra de las “normas de trabajo” y la falta de libertad política, sucintamente expresado en la consigna “¡Pan y libertad!”.

A continuación sigamos, mes tras mes, aquellos cuatro decisivos meses, de marzo a junio de 1953, que fueron testigos del nacimiento de una etapa histórica totalmente nueva en lo económico, lo político y lo filosófico:

1) *Marzo*. Con la muerte de Stalin desapareció una pesadilla de la mente de las masas que ya estaban preparándose a sí mismas, por primera vez incluso, para rebelarse abiertamente en contra del totalitarismo comunista. Esto también dio lugar a una crisis política en la Tendencia Johnson-Forest, mientras yo escribía un análisis sobre la muerte de Stalin.* Lo que de repente se puso en evidencia fue una profundización en la apolitización de la tendencia cuando después de nuestro rompimiento definitivo con el trotskismo en 1951, ni tampoco dimos frente a las personas con nuestra teoría sobre el capitalismo de estado o la gran experiencia en la huelga general de los mineros seguida por las maduras huelgas de 1951. En contraste con la co-líder de Johnson, Grace, quien deseaba continuar con la llamada existencia apolítica “clandestina”, Charles Denby se percató de la afinidad tan grande que existía con las batallas cotidianas de los obreros norteamericanos contra la burocracia laboral y entonces pidió reproducir mi análisis del debate entre Lenin y Trotsky sobre los sindicatos obreros en 1921, en el contexto de las ramificaciones de la muerte de Stalin en 1953 y de las revueltas obreras que seguramente iban a tener lugar con posterioridad.

2) *Abril*. En resumen, el análisis de la significación de la muerte de Stalin en marzo fue seguido por un análisis que hice: “Los sindicatos, entonces y ahora.”¹⁴ Este trabajo, realizado en el contexto de las batallas contra el estalinismo tanto en Rusia como en Europa Oriental y de las huelgas espontáneas contra la burocracia sindical en los Estados Unidos, fue mimeografiado y distribuido en las puertas de las fábricas.

* El debate sobre la significación de la muerte de Stalin resultó del hecho que a pesar de haber roto con el Partido Socialistas de los Trabajadores en 1951, no aparecimos públicamente hasta el otoño de 1953 cuando se hizo evidente que las grandes tensiones dentro de la tendencia Johnson-Forest eran el resultado de la apolitización que habíamos experimentado. Esas tensiones llegaron a ser especialmente evidentes cuando se publicó el primer número de *Correspondence*, y mi análisis político de la purga de Beria encontró oposición, supuestamente de fuentes externas. Todas estas diferencias de 1953 alcanzaron su clímax a finales de 1954 y principios de 1955 y dieron como resultado que el grupo Johnson se separara de la tendencia capitalista de estado, completamente independiente e inseparable de sus puntos de vista políticos y filosóficos. Nuestra primera decisión fue publicar nuestro propio periódico, *News & Letters*, y hacerlo el día 17 de junio, en honor de la revuelta de Alemania Oriental de 1953.

3) *Mayo* (días 12 y 20) En estos días llegaron las cartas sobre la idea absoluta. El rechazo de Johnson a discutir las nos condujo a publicarlas en el primer boletín de nuestros (Comités *News and Letters*), que fue seguido por la publicación del periódico *News & Letters*, y ya nunca más habría una separación entre la política y la filosofía.

4) *Junio* 17, 1953. El nuevo sentido de objetividad con que entonces comenzamos a discutir acerca de la etapa del capitalismo de estado comenzó a ser visto en el contexto del nuevo sentido de objetividad de Marx con respecto a toda la actividad humana. Naturalmente, hemos estado revisando algo de la historia en retrospectiva. Pero el asunto no radica en que uno re-esciba la historia, ya sea en la Cuba de 1959, o en la revolución de 1905, o en el establecimiento en 1955 de los Comités de *News and Letters*. Primeramente fueron los acontecimientos de 1905-1907 los que de inmediato nos enfrentaron con la "Cuestión organizacional". En segundo lugar, el reconocimiento de la madurez de nuestra época más la profundización en la dialéctica hegeliana, hizo posible reevaluar los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, porque comprendimos plenamente su compulsión por regresar a la dialéctica hegeliana (no con propósitos escolásticos) y asegurarnos de que nunca más ella se separara de la dialéctica de la revolución. Este es el tipo de metodología dialéctica que se necesita, no sólo para "clases" sino para el análisis de los eventos cotidianos, especialmente aquellos de nuestra época que hemos caracterizado como el movimiento desde la práctica, que es en sí mismo una forma de teoría.

Tampoco nuestro actual enfoque del movimiento desde la teoría es algo que hagamos por primera vez. Por el contrario, ya en el primer trabajo teórico principal de nuestro cuerpo de ideas —*Marxismo y libertad*—, estructurado sobre el movimiento desde la práctica, le dedicamos considerable espacio a la ruptura de Lenin con su pasado filosófico, que denominamos como la gran división en el marxismo. Entonces enfrentábamos una nueva división, y esta vez el regreso a las raíces filosóficas de Marx en la dialéctica hegeliana no iba a guardarse en notas privadas, sino a ser desarrollado de forma abierta, pública y colectiva. Es algo especial no convertir la trilogía de la revolución en una mera abstracción.

En la actualidad, podemos con seguridad mostrar la trilogía de la revolución como un universal concreto —ya esto sea en los Estados

Unidos, o en el trabajo de los comités de solidaridad con América Latina; ya sea directamente con referencia a *El Capital* de Marx, o con la cuestión campesina y el Tercer Mundo— y siempre, este universal concreto no debe ser presentado como una abstracción, sino como la necesidad concreta de estar preparados para no ser atraídos hacia el vórtice del mercado mundial. Vuelvan a leer, por favor, la nota al pie de página en *El Capital*, primer tomo, en la sección sobre fetichismo [*El Capital*, t. 1, p. 45], donde Marx escribe: “Un estudio minucioso de las formas... de propiedad colectiva natural se derivan distintas formas de su disolución de este régimen”. *Disolución* es la clave a toda la cuestión de qué es la propiedad privada. Qué es la forma de propiedad comunal y qué es la estructura de *clases*. Esto aparece durante el período de transición.

Aquí está la más clara demostración de cuan diferente era el mundo al que se extendía la visión prometeica de Marx con su multilinealismo, contrariamente al unilinealismo estrecho de Engels, no solamente en la “cuestión de la mujer”, sino también acerca del comunismo primitivo en general y sobre todo, acerca de las dualidades que están presentes en la forma comunal, que conduciría a la propiedad privada y al capitalismo y que ya estaban presentes en las diferencias entre los jefes (líderes) y las jerarquías. En pocas palabras, diferencias que están presentes en la *misma gens*, sin consideración del sexo o la cultura.

El nuevo sentido de objetividad, ya sea en relación con el capitalismo de estado o con la actividad humana y las dos clases de subjetividad —las masas en movimiento versus la del líder— apuntan a la necesidad de estar relacionadas con la cuestión de lo abstracto y lo concreto. Sin esto corremos el riesgo de convertir la trilogía de la revolución en una abstracción. Esto es exactamente lo que sucedió con la cuestión de la dialéctica que fue convertida en una abstracción, en un icono que todo el mundo reverenciaba, pero que nadie recreaba concretamente. El contraste entre lo abstracto y lo concreto (como si uno fuera universal y el otro concreto), no lo libera a usted del peligro de transformar *lo concreto universal* en una abstracción.

Por eso parlotear acerca de la expresión “trilogía de la revolución” significa actuar como si, al mismo tiempo, “todo el mundo” supiera acerca de esto y que lo que necesita hacerse es afirmar, a

manera de “conclusión”, que todos necesitan estudiarlo de la misma manera en que uno obtiene un grado académico, en lugar de verlo como una tarea urgente *a realizar*. Esto solamente lo transforma todo en una abstracción.

Lo que los momentos más significativos de la última década de vida de Marx nos muestran es que mucho antes de los nuevos estudios antropológicos empíricos en los que él estaba profundizando para Marx, ya en *El Capital* (1867) también se apuntaba a la significación de esas sociedades pre-capitalistas —la *gens* en el comunismo primitivo— que residía en la forma de su disolución. En realidad, la prueba de que esos nuevos momentos, lejos de ser un “rompimiento” con el Marx “clásico”, eran un resultado del *desarrollo* de Marx —el joven, el viejo, el maduro, el mediano— son los *Grundrisse* de 1857. Fue allí que Marx, por primera vez, desarrolló el modo asiático de producción. Además, él lo consideró de una significación histórica tan fundamental en el desarrollo humano, que la denominó la “cuarta forma”. Marx repitió esa conclusión en la más famosa de todas las definiciones materialistas históricas, en el *Prefacio a la crítica de la economía política* (1859), que nunca se ha dejado de usar como la expresión perfecta del materialismo histórico.

Cualquiera que no perciba plenamente esto en la actualidad caerá, a sabiendas o inconscientemente, en el molde estadista de forma de propiedad, en lugar de *las relaciones de producción* clave que Marx nos enseñó con su teoría de “revolución permanente”, lo cual es como si tuviéramos el valor de criticar al heroico Che, que sin embargo estaba equivocado tanto en lo concreto en Bolivia como en la teoría completa de atajos a la revolución y de “Máximo Líder”.

Aferrémonos con fuerza a la estructura de *Marxismo y libertad*. Noten la parte en la sección titulada “Interludio Organizacional”. Aunque es un análisis de la totalidad de la Segunda Internacional —de los reconocidos, los así llamado marxistas “ortodoxos”— en lo que nos concentramos allí no es en su vida, sino en su *muerte*. A causa de que el marxismo de Marx nos enseñó a no separar nunca la revolución de la organización, el hecho de que la revolución de 1905-07 no se convirtió en un punto en la agenda del congreso de la Segunda Internacional de 1907, fue lo que nos llevó a considerar que esto señaló la muerte de la Segunda Internacional. *Filosóficamente*, ya

hubo señales antes de que surgiera la traición en la Primera Guerra Mundial, sin mencionar que estando agobiados con el concepto de un “partido que dirige”, esto los cegó ante la prioridad de la filosofía más bien que el liderazgo.

Esto es lo que nos da valor para llamar a la gran revolucionaria Rosa Luxemburgo —que tiene tanto que decirnos sobre la espontaneidad, la mujer, la revolución— y sin embargo era casi totalmente sorda para la filosofía. Después de todo, a esta hora nosotros hemos roto también con Lenin, no sólo en lo político contra cualquier organización elitista, algo que hicimos hace tiempo cuando estábamos unidos en la tendencia Johnson-Forest. Pero no, esta vez era en lo filosófico y en el mismo texto al que Lenin tuvo que regresar como base para *El Estado y la revolución*, es decir, la *Crítica del programa de Gotha* de Marx, que Lenin leyera con suficiente profundidad cuando se trataba de aplastar al estado burgués, peor en el que omitió al decir algo sobre la estructura del partido, para el cual Marx había establecido un basamento totalmente diferente.

En realidad, no sólo un basamento, sino un “absoluto”. La filosofía de “la revolución permanente” no puede ser posiblemente sólo fundamento, o aún contenido, sustancia; es sujeto y eso tanto objetiva como subjetivamente. La dialéctica desencadenada —tanto dialéctica del autodesarrollo— autodesarrollo que es al mismo tiempo individual y universal. El logro de esto puede llegar solamente con una aguda conciencia de las contradicciones en la realidad capitalista de estado de la era nuclear: se hace imperativo proyectar concretamente la filosofía de la revolución de Marx, sus absolutos como universales concretos, no abstracciones, lo cual crea las bases para el trabajo práctico diario y no solamente para escribir libros o ensayos. Esa es nuestra tarea organizacional.

Carta a la juventud sobre la necesidad de suprimir totalmente las viejas relaciones humanas y crear otras completamente nuevas.

Tan temprano como en la década de 1950, Dunayevskaya había fijado a la juventud como una categoría revolucionaria. En

1958 escribió: “Aun cuando la juventud no está directamente involucrada en la producción, ellos son personas cuyo idealismo, en el mejor sentido de la palabra, se combina con la oposición a la sociedad existente de los adultos con una forma tan extraordinaria que literalmente los sitúa junto a los obreros como constructores de una nueva sociedad”.¹⁵ Esta carta, dirigida a los jóvenes de los Comités de News and Letters el 13 de agosto de 1983, representa uno de sus muchos esfuerzos por desarrollar la vinculación entre la filosofía dialéctica y su concepto de juventud como una categoría revolucionaria. El original puede encontrarse en la Colección Raya Dunayevskaya, p. 7803.

Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, en su separación, pero objetivos en su conjunto, en el proceso, en el total, en la tendencia, en la fuente.

Lenin, Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica*
[OC. t. 29, p. 187]

Yo amo a todos los hombres que *bucean*. Cualquier pez puede nadar cerca de la superficie, pero le corresponde a una gran ballena el bajar cinco millas o más; y si no alcanza el fondo, ni con todo el plano en Galena¹⁶ se puede formar la plomada que lo haría. No estoy ahora hablando de Mr. Emerson, sino de todo el ejército de buceadores del pensamiento, que han estado buceando y saliendo otra vez con ojos inyectados de sangre desde que el mundo comenzó.

Melville, carta del 3 de mayo de 1849¹⁷

A causa de mi profunda confianza en que los jóvenes luchan por ser “buzos del pensamiento” (sólo por ser jóvenes y fuertes, sean o no grandes nadadores), quisiera invitarlos a buscar en la batalla para desafiar al marxismo posterior a Marx. Esa batalla revelaría la madurez mucho mayor de este período histórico en comparación con la generación de los años sesenta. Es cierto que esos años fueron tan activos para las masas que el año 1968 llegó al umbral de una revolución. Sin embargo, el hecho de que quedó como un acto inconcluso, hizo evidente a la generación siguiente que aquellos acontecimientos habían demostrado hasta la saciedad cómo la falta de una teoría seria podía viciar las metas del activismo. La idea de que la actividad

y sólo la actividad los eximiría del duro trabajo de recrear la teoría de Marx sobre la “revolución permanente” para su época y que la teoría recogida “en el camino” resolvería la totalidad de las crisis sociales, políticas y económicas, así como terminaría la guerra del imperialismo norteamericano en Viet Nam, terminó en un total fracaso.¹⁸

Sin embargo, uno de los debates más famosos en ese período fue aquel entre Sartre y [Claude] Lévi-Strauss (no exactamente ellos mismos jóvenes, pero aceptados como “padres espirituales” por el movimiento juvenil), ya que la generación de los años sesenta continuó estando influida por nuevas filosofías como el existencialismo y el estructuralismo, en lugar de tratar de encontrar el vínculo histórico de continuidad con el “viejo” marxismo. Mientras que Lévi-Strauss criticaba la adhesión de Sartre a la dialéctica,¹⁹ sosteniendo que el estructuralismo requería de un método científico, empírico, analítico, Sartre –quien estaba enamorado del estructuralismo y mantenía un enfoque tan histórico como Lévi-Strauss– difícilmente ganaría la discusión por el significado contra el énfasis de Lévi-Strauss en el no-significado. Lévi-Strauss lo manifiesta de este modo:

...en mi perspectiva, el significado nunca es el fenómeno primario; el significado es siempre reducible. En otras palabras, detrás de todo significado hay un no-significado, mientras que al contrario esto no sucede. En cuanto a mí se refiere, el significado es siempre fenomenal.²⁰

Una crítica profunda al estructuralismo de Lévi-Strauss llegó, no del existencialismo, sino de un antropólogo dialéctico marxista independiente, Stanley Diamond:

El etnólogo está realmente diciendo que no está interesado en el significado, que él considera como simplemente (y siempre) fenomenal. Para él, el fenómeno primario no es el significado, sino el no significado, que descansa detrás del significado y al cual, él cree, el significado es reducible.*

El asunto es que el elemento vital de la dialéctica hegeliana – cuando ella no está diluida por el existencialismo, sino percibida en su

* Ver la obra “Anthopology in Question”, sección 6. “The Root is Man: Critical Traditions”, of *Reinventing Anthopology*, edited by Dell Hymes (Vintage Books, Random House, 1972), p. 427.

esencia como un movimiento incesante de transformación, que revela el significado de la historia —es exactamente lo que rescató Hegel de la impenetrable “cosa-en-sí” kantiana y su idealismo absoluto. Aunque Hegel puede haber querido confinar la historia a la historia del pensamiento, la sencilla dialéctica que caracteriza tanto a la objetividad como a la subjetividad, movieron a Hegel hacia el idealismo objetivo. Esa dialéctica sencilla se convirtió en la base para la dialéctica de la revolución de Marx.

Fue esto, *justamente esto*, lo que condujo a los proletarios a aceptar el desarrollo dialéctico no sólo por su “dinamismo”, sino por su significado en la confrontación histórica. Contrastemos el enfoque abstracto, intelectualista, no-marxista hacia la dialéctica, con el enfoque de una actitud proletaria marxista-humanista— y tengamos en cuenta que esta fue precisamente sobre la cuestión de la fenomenología. Ello no significa fenomenal sino la ciencia de los fenómenos, de la experiencia. Me refiero a Charles Denby, editor de *News & Letters* y a su cita favorita de Hegel:²¹

[La Ilustración] le trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá. [*Fenomenología*, pp. 288-289]

Toda el interés de Charles Denby en esta cita de Hegel consiste en: ¿Qué tiene la filosofía que decir sobre la relación entre la realidad y revolución? Su abstracción hacia la dialéctica hegeliana se profundizó porque vio a Hegel introduciendo la realidad dentro de la crítica a la Ilustración. Fue entonces que pudo ver que el desarrollo dialéctico significaba la *transformación* de la realidad.

Es cierto que revolucionarios como Mao también trataron de evitar la confrontación con revoluciones sociales verdaderas que se proyectaron contra su régimen capitalista de estado, que él llamaba comunista. Pero lo cierto es que la juventud china se dio cuenta de cuan vacía era la palabra “proletario” antes de la “revolución cultural”. En el punto culminante de la revolución cultural, la juventud revolucionaria disidente en Sheng Wu-lian arremetió contra sus gobernantes llamándolos “la clase capitalista roja”. Ellos concretaron

la clase de comuna a que aspiraban, contraria a lo que existía en China, al reclamar una como la Comuna de París en los días de Marx: “dejen que la nueva burguesía burocrática tiemble ante la verdadera revolución socialista que estremece al mundo”, declararon en su manifiesto. “¡Lo que el proletariado puede perder en esta revolución son solamente sus cadenas, y lo que ganen será el mundo entero!”²²

Ahí estaba Mao, quien se había autoproclamado un comunista marxista y en 1949 había encabezado una gran revolución nacional. Si Mao estaba consciente de cuan profunda tenía que ser la erradicación de lo viejo cuando declaró abiertamente que la revolución era democrático-burguesa y la sociedad en sí misma era capitalista de estado, él no le reveló nada de esto a las masas,²³ sino les aseguró que no tenían nada que temer de “los chinos que se pusieron de pie”, un régimen que estaba encabezado por el partido comunista: En 1966, cuando lanzó la “Gran revolución cultural proletaria”, Mao no sólo declaró su país como “socialista”, sino la llamó ser “el centro de la tormenta de la revolución mundial”. Pero la juventud china no se dejó impresionar por esto ya que percibían al gobierno de Mao como el de cualquier otro gobernante explotador totalitario capitalista (privado o estatal).

La juventud revolucionaria de Sheng Wu-lian captó por sí misma el vínculo histórico con el marxismo de *Marx* y la Comuna de París de la época de Marx como la forma política descentralizada para forjar la emancipación económica, política y social que mantendría el poder en las manos de las masas.

La declaración de Sheng Wu-lian que cité aquí puede encontrarse en el capítulo 5 de *Filosofía y revolución*.²⁴ Por favor recuerden, queridos jóvenes, mientras yo los invito a enrolarse en esta batalla de ideas, no es solamente a los marxistas post-Marx a los que estamos impugnando, sino a *todas* las alternativas al marxismo de *Marx*. En *Filosofía y revolución* criticamos no sólo a revolucionarios como Mao y Trotsky, sino también a Jean-Paul Sartre, el “Forastero que entra al pasar”. Es cierto que lo trato como existencialista y que también abordé al líder intelectual comunista estructuralista Althusser muy brevemente, desechándolo en unas pocas notas al pie de página,²⁵ y que no menciono a Lévi-Strauss en lo absoluto. Sin embargo,

ellos representan el mismísimo tema –alternativas– con el que yo comencé esta carta. Más adelante haré un contraste de ellos frente a una verdadera recreación del marxismo para nuestra época, para nosotros que comenzamos en 1953 con el avance sobre la idea absoluta. Será más fácil, me parece, profundizar sobre esto si miramos primero aquello con lo que estamos familiarizados: la revuelta juvenil en este país, el movimiento en pro de la libertad de expresión, oprimido por el pragmatismo norteamericano.* Aunque eran revolucionarios, ellos ciertamente rechazaron la filosofía de la revolución. Aunque me habían pedido hablarles sobre el humanismo de Marx, su interés estaba más en el sujeto de alienación que en la filosofía de la revolución.²⁶

Fue muy emocionante cuando Mario Savio fue liberado de la prisión a medianoche y llegó a las 2 de la madrugada a un lugar a varias millas de distancia de Berkeley para oírme hablar sobre el humanismo de Marx. Aunque estaban muy interesados en el humanismo y ciertamente, lo relacionaron con sus nuevos estilos de vida, Mario, al día siguiente iba también a encontrarse con Bettina Aptheker, quien también era parte del movimiento en pro de la libertad de expresión y a quien había prometido estar abierto a “todas las ideas” y no estar en lo más mínimo interesado en ningún partido u organización.²⁷ En una palabra, la persona supuestamente no-partidista, no-elitista, no organizacional, que estaba sólo a favor del activismo, activismo y activismo, no veía la contradicción en una forma organizativa a la que le faltaba una filosofía de la libertad y aquella forma que era inseparable de una lucha por la libertad, por la revolución.

Permítanme aquí regresar al año 1953 para reexaminar el proceso de concientización sobre la urgencia de una nueva dimensión filosófica y de su elaboración. Ese fue el año en que yo por primera vez penetré en la idea absoluta, despojándola de su velo abstracto y

* Vea: *El movimiento en pro de la libertad de expresión y la revolución negra*, de Mario Savio, Raya Dunayevskaya y Eugene Walker [Detroit: News and Letters, 1965]. Filosóficamente, la dimensión negra, especialmente Frantz Fanon, lejos de ser pragmatista, elaboró su crítica del concepto de Hegel sobre la reciprocidad en una manera dialéctico-revolucionaria. Ver *Piel Negra. Máscaras Blancas*, y mi “Revoluciones y filosofías” de agosto 1, 1983.

místico y viéndola no sólo como una unidad de teoría y práctica, sino percibiendo éstas en una relación totalmente nueva, *porque* se había alcanzado un nuevo comienzo histórico con este movimiento vivo *desde la práctica*. Este fue el período en que rechazamos por completo la designación de la juventud como “la generación *beat*” y la visión pragmática de esa época como la del “fin de la ideología”.²⁸

El avance acerca de la idea absoluta nos ayudó a percibir una nueva generación de revolucionarios en aquella llamada “generación *beat*”, que rechazaba un mundo que ellos no hicieron y a ver en las revueltas en América Latina y África el surgimiento del Tercer Mundo. En realidad, hacia finales de la década del cincuenta, a pesar del macartismo y el retroceso imperantes en los Estados Unidos, nosotros declaramos que esta era una época totalmente nueva: en la producción (con la batalla de los obreros frente a la automatización);²⁹ en las batallas por la libertad política, ya fuera con la nueva dimensión negra en el boicot a los ómnibus en Montgomery o con los luchadores por la libertad en Europa del Este contra el capitalismo de estado ruso que se llamaba a sí mismo comunismo; en una nueva etapa de cognición, que la revolución húngara ponía en relieve al traer los ensayos humanistas de Marx al escenario histórico. El avance acerca de la idea absoluta no se manifestaba solamente en los *movimientos* desde la práctica y desde la teoría, sino también en la *organización*, cuando sosteníamos que su dialéctica iluminaría también la dialéctica del Partido, ya que desde hacía tiempo habíamos rechazado el concepto del “partido que dirige”. Aquí también nos dirigimos a *La Filosofía del espíritu* de Hegel, y desde allí al abordar los tres silogismos finales del espíritu absoluto y pisar un terreno sobre el que nadie había andado con anterioridad, sentimos que en lugar de una “dialéctica del partido”, estábamos con la idea que se piensa a sí misma, de Hegel y con la autoproducción de la libertad por parte de las masas, frente a una nueva sociedad. Después de todo, Marx había desencadenado la dialéctica al recrear el método absoluto como “revolución permanente”

Lo que para mí ha hecho aparecer este llamado a la juventud como algo tan urgente, es que al mismo tiempo, no solamente enfrentamos la situación objetiva de un mundo nuclear en que abunda la recesión económica y el retroceso político, así como muchas revo-

luciones abortadas e inconclusas convertidas en su contrario, sino también el hecho de que la revolución permanente de Marx totalmente abarcadora, que desea llegar a ser también motivo de organización, ha sido dejada en la fase implícita hasta la aparición de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.

Muy brevemente, describamos y tracemos un paralelo entre los últimos treinta años de los movimientos desde la práctica y desde la teoría y nuestro propio desarrollo filosófico a lo largo de ese mismo período. Lo que llamamos una trilogía de la revolución –*Marxismo y libertad; Filosofía y revolución, Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*– tiene lo señalado en cada período, lo que era más urgente de acuerdo con la crisis objetiva para ese período aunque la dialéctica de la liberación, la filosofía de la revolución, permea todos los períodos, lo que determina el enfoque es la necesidad concreta y particular de cada uno. De esta manera, nuestro primer trabajo teórico extenso, *Marxismo y libertad*, que naturalmente estaba estructurado alrededor de nuestra primera contribución histórica original –el movimiento desde la práctica a la teoría– se enfocó no sólo en las raíces norteamericanas y humanistas de Marx, sino también en la ruptura de Lenin con su pasado filosófico, de modo que el hecho de que él no se extendió hasta hacer un reexamen de su concepto de partido de vanguardia, significaba que lo había dejado inconcluso. Aquí lo importante es observar el método y estilo de presentación como indicación de lo que debe ser desarrollado más adelante. Tomemos la aguda ruptura en estilo sobre la filosofía y sobre la organización. En el caso de la organización, yo desecho el período completo del llamado marxismo clásico –la Segunda Internacional, 1889-1914– como un simple intermedio, un intermedio organizacional que no merece clasificación como parte; mientras que en el caso del concepto de una nueva relación entre trabajadores e intelectuales en un momento decisivo de la historia (1848-1861), esto se convierte en una parte íntegra del libro, a pesar de que ocupa solamente un capítulo.³⁰ ¿Alguien ha preguntado por qué? Bueno, la juventud iraní seleccionó ese capítulo para ser traducido junto con los ensayos humanistas, como algo necesario para su participación en esa revolución.³¹

Pero la nueva generación de revolucionarios en los Estados Unidos estaba tan preocupada con la descentralización, que la fatal contradicción entre esto y su fracaso para prestar atención a la naturaleza clasista capitalista de estado del partido comunista elitista significó que casi todo se subordinaba al activismo. No fue hasta los años setenta, cuando el movimiento de liberación de la mujer también se mantuvo insistiendo en la descentralización y al mismo tiempo, rechazó ignorar el machismo existente en la izquierda, que quedó claro que la nueva forma de organización no podía mantenerse en un comportamiento separado de la filosofía. Fue entonces que nos volvimos a *Filosofía y revolución*, comenzando con “¿Por qué Hegel? Por qué ahora?” –una parte que al mismo tiempo, consideraba la dialéctica hegeliana “en y por sí misma”, no separada de la teoría de la revolución de Marx ni de la ambivalencia filosófica de Lenin. La juventud, los liberacionistas de la mujer, así como la dimensión negra sin embargo, valoraron el capítulo 9, “Nuevas pasiones y nuevas fuerzas”, más que el capítulo 1, “La negatividad absoluta como nuevo comienzo”, que realmente le daba una seria atención con profundidad a los tres silogismos finales de Hegel.*

A mediados de la década de 1970, finalmente conocimos los *Cuadernos etnológicos* de Marx, que nos permitieron escucharlo pensar.³² Al no ser una obra terminada para su publicación nos obliga a trabajarla sobre la base de las notas escritas por Marx. Esto es algo en lo que debemos todos trabajar para nuestra época. Aquí está el porqué necesitamos tan urgentemente... continuar el desarrollo... para completar [lo que] la trilogía de la revolución ha comenzado. En el proceso, no olvidemos aquello que la gran revolucionaria Rosa Luxemburgo hizo por nosotros, no sólo al dejarnos descubrir su dimensión feminista desconocida, sino al plantear la cuestión de la relación entre espontaneidad y organización de manera tan perspicaz que aunque no elaboró las respuestas, ayudó a crear una atmósfera que hace imposible continuar ignorando todas las ramificaciones de la espontaneidad.

* Peter Hudis, en su polémico artículo sobre “El crecimiento organizacional y la dialéctica de la ‘Revolución Permanente’” ha hecho una contribución verdaderamente original al ver mucho más allá de lo que cualquiera de nosotros había visto en el texto de las cartas de 1953 sobre la idea absoluta. [Para ver el texto de este artículo, vea la *Colección Raya Dunayevskaya*, p. 7809]

La *Crítica del programa de Gotha* de Carlos Marx, cuando es releída en el contexto de la totalidad de la obra de Marx —donde encontramos los “nuevos momentos” que Marx experimentó sobre lo que ahora llamamos el Tercer Mundo, y las nuevas fuerzas de la revolución como razón, ya sean la liberación de la mujer, los negros o la juventud— demandó un re-examen por todos los grandes revolucionarios, especialmente Lenin y Luxemburgo, quienes parecían estar tan profundamente divididos en el tema de la organización. Era este re-examen, en el año del centenario de la muerte de Marx, en este mundo nuclear, y bajo el imperativo del reto a los marxistas post-Marx, el que no dejaría a los revolucionarios salir impunes de la cuestión organizacional.

La juventud también necesita profundizar en el primer capítulo de la Parte III,³³ para enfrentarse con la visión prometeica del joven Marx antes de que fuera marxista, cuando todavía era un joven hegeliano (1839-1841) que sólo llenaba algunas lagunas en la monumental obra de Hegel, *Historia de la filosofía*— y se hacía a sí mismo la pregunta imperativa: “¿dónde comenzar?”. Cuando “hablamos de buzos del pensamiento” podemos percatarnos cómo Marx fue el más grande de todos.

Es a eso precisamente a lo que estoy llamando a los jóvenes que hagan. Convertirse en un “buzo del pensamiento” y en un activista de este período, demanda nada menos que *poner en práctica* el desafío de todos los marxistas post-Marx y de esa manera crear las nuevas bases para la organización, una concretización de la revolución permanente de Marx capaz de encontrar un nuevo camino que permita lograr la realidad de la verdadera revolución.

La dialéctica de la revolución y de la liberación de la mujer

En el otoño de 1984 Dunayevskaya compiló una colección de sus escritos sobre la liberación de la mujer en el curso de los 35 años anteriores que fue publicada en 1985 como La liberación femenina y la dialéctica de la revolución: tratando de alcanzar el futuro. Este trabajo incluyó tópicos tales como las mujeres, el

trabajo y la dimensión negra, así como sucesos internacionales desde América Latina hasta China y desde Polonia hasta Irán. Su sección conclusiva, titulada “La senda de la década de 1980: El eslabón perdido –la filosofía– en la relación de la revolución con la organización”, discutió las diferencias entre Marx y Engels sobre las mujeres y los fundamentos filosóficos del anterior libro de Dunayevskaya: Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución. La publicación de La liberación femenina y la dialéctica de la revolución, condujo a una nueva apreciación del trabajo de Dunayevskaya por parte de los pensadores feministas.³⁴ El 3 de febrero de 1985, poco después de entregar el manuscrito a la editorial, ella impartió la siguiente conferencia en la cual cambió el título del libro con el fin de enfatizar en la centralidad de la dialéctica. La conferencia fue publicada primero en el folleto Dialéctica de la revolución: las raíces norteamericanas y los conceptos humanistas mundiales de Marx (1985).

Introducción y primera parte: El marxismo de Marx; El marxismo de Lenin.

Ahora aventurémonos a recorrer algunos momentos decisivos de la historia que desencadenaron la dialéctica en la época de Marx, en la de Lenin y en nuestra era posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Comencemos con los años 1843-1844, cuando Marx rompió con el capitalismo después de descubrir todo un nuevo continente de pensamiento y de revolución que él denominó “un nuevo humanismo”.

La metodología dialéctica de Hegel había creado una revolución en la filosofía. Marx la criticó precisamente porque la estructura de *La fenomenología del espíritu* de Hegel en todas partes había sido interpretada como una revolución solamente en el pensamiento. En su “Crítica de la dialéctica hegeliana”, Marx también discrepó con Hegel por sostener que un filósofo puede conocer la dialéctica de la revolución (la Revolución Francesa en el caso de Hegel) solamente después que la revolución ha tenido lugar.³⁵ Marx la recreó como una dialéctica de la realidad en necesidad de transformación. Él llamó sujeto –a la fuerza revolucionaria que podía lograrlo– al proletariado.

Dicho brevemente, Marx transformó la revolución de Hegel en la filosofía en una filosofía *de* la revolución. Esta idea la desarrollaremos ampliamente a lo largo de esta conferencia. Por el momento, nuestro foco debe estar concentrado en el primer “nuevo momento” de Marx —es decir, el descubrimiento [y] nacimiento de lo que él llamó “un nuevo humanismo”.

Esto es lo que caracterizó toda la vida de Marx desde su ruptura con el capitalismo hasta el día de su muerte (1843-1883), período que incluyó dos verdaderas revoluciones —1848 y 1871. La derrota de las revoluciones de 1848 produjo la nueva necesidad de una revolución continua, una “revolución permanente”; y de la revolución de 1871, que creó la Comuna de París, Marx concluyó que el estado burgués necesita ser *totalmente* destruido y llamó a la creación de una forma no-estatal de gobierno de los trabajadores, como el de la Comuna de París.

Posteriormente siguió un lapso de 31 años hasta que un marxista posterior a Marx —Lenin— se sintiera obligado a tener un encuentro revolucionario con la dialéctica hegeliana. Ese punto de viraje histórico se produjo cuando en el mundo objetivo, colapsaba la Segunda Internacional, al comienzo de la Primera Guerra Mundial. La escandalosa traición protagonizada por la Segunda Internacional sirvió de impulso a Lenin para regresar a los orígenes de Marx en la dialéctica hegeliana, con su propio estudio de *La ciencia de la lógica* de Hegel, que marcó la gran línea divisoria dentro del marxismo posterior a Marx. La batalla de Lenin con la dialéctica hegeliano-marxista continuó hasta la década final de su vida entre 1914 y 1924.

Lo que resultó de este encuentro revolucionario fue una reunificación de la filosofía con la revolución. Debemos ver lo que Lenin específicamente resaltó para ayudarse a dar respuesta a la tarea histórica que enfrentaba y cómo restableció el vínculo con el marxismo de Marx. El principio dialéctico que destacó de Hegel fue la transformación en su contrario.³⁶ Todo lo que elaboró a partir de ese momento —desde *El imperialismo* hasta *El estado y la revolución*— lo demuestran.

Lo más importante aquí radica en la importancia de lo que un revolucionario concretiza para darle respuesta al desafío de una nueva época. En el caso de Lenin esto fue el principio dialéctico de *la*

transformación en su contrario, que sostuvo para caracterizar tanto el desarrollo del capitalismo en imperialismo como la transformación de un sector del proletariado en una “aristocracia del trabajo”.³⁷

Transcurrieron cerca de dos décadas después de la muerte de Lenin —durante los cuales se produciría el estallido de la Segunda Guerra Mundial, lo cual motivó que el troskismo se dividiera en varias tendencias diferentes— antes que se produjera el primer enfrentamiento serio con la nueva realidad que caracterizaba el mundo objetivo. Fue el inicio de la Segunda Guerra Mundial lo que me hizo estudiar los tres planes quinquenales de Rusia y llegar a la conclusión de que este país era una sociedad capitalista de estado.³⁸ Lo conmovedor para Trotsky, de lo cual nunca logró recuperarse, fue que la auténtica contrarrevolución vino, no del exterior, del imperialismo, sino de dentro de la propia revolución rusa. Con la transformación del primer estado de trabajadores en una sociedad capitalista de estado se hizo evidente que Stalin representaba no sólo a Stalin el burócrata, sino al *estalinismo*, una forma rusa de la nueva etapa *mundial* en la producción.

Sin embargo, antes de que la dialéctica de la revolución pudiera ser plenamente desencadenada *filosóficamente* para nuestra época, teníamos que experimentar este nuevo fenómeno en la huelga general de los mineros de 1949-1950, en que las masas en movimiento plantearon nuevas preguntas y se produjo una dura batalla filosófica con la dialéctica hegeliano-marxista.³⁹ Esto dio como resultado la filosofía del Humanismo-Marxista que caracterizaba a esas masas en movimiento como un *movimiento desde la práctica, que es en sí mismo una forma de la teoría*. Como somos marxistas-humanistas, lo que examinaremos en el día de hoy es ese cuerpo completo de ideas, utilizando lo que llamamos la “trilogía de la revolución” y el nuevo cuarto libro que pronto saldrá de la imprenta: *La liberación femenina y la dialéctica de la revolución: tratando de alcanzar el futuro*.

El Marxismo de Marx

Primero examinemos al mismo Marx en el período de 1843 a 1883, tanto en su relación como en su ruptura con Hegel. En la medida de mi conocimiento, los “nuevos momentos” en Marx marcan no sim-

plemente la última década de su vida —que se convirtió para nosotros en la pista para esta década de 1980— sino comienzan con el primer momento en Marx, el momento de su ruptura con el capitalismo, *su* producción, *su* cultura, *sus* contendientes inmediatos a partir de Lasalle. A partir de ese encuentro se produjo el nacimiento de un nuevo continente de pensamiento y de revolución.

No había tiempo para la popularización, la cual tenía que ser dejada a su más cercano colaborador, Engels —que no era un Marx— de modo que el fundador de este nuevo continente de pensamiento y de revolución pudiera dedicar todo su tiempo a la concreción de ese nuevo universal —el “nuevo humanismo” de Marx.

Nótese cuan meticulosamente y en qué interrelaciones “La crítica de la dialéctica hegeliana” de Marx, en 1844 muestra todos los nuevos elementos. Aunque ya él había designado al proletariado como la fuerza revolucionaria, que en aquel momento también resaltó la relación hombre/mujer y señaló el hecho de que es allí donde se revela cuan *alienante* es la naturaleza de la sociedad capitalista. Y aunque él ya se había separado del idealismo pequeñoburgués, el poder de la negatividad, lo separó también del materialismo de Feuerbach.

El “nuevo humanismo”, en una palabra, no consistía sólo en contraponer el materialismo al idealismo; era la *unidad* de los dos. Al introducir la práctica como la verdadera fuente de la filosofía, Marx transformó completamente la dialéctica hegeliana relacionada solamente con el pensamiento y la convirtió en la dialéctica de la revolución. No fue sólo el capitalismo y su idealismo lo que Marx rechazó, sino lo que él llamó “comunismo vulgar” —sobre el cual enfatizó que no era éste la meta del derrocamiento del capitalismo.⁴⁰ Lo que concretaba su “nuevo humanismo” era que la revolución debe ser continua *después* del derrocamiento del capitalismo.

Cuando las revoluciones verdaderas surgieron en 1848 —y él mismo participó en ellas— Marx convocó, después de su fracaso, a una “revolución permanente” en su *Discurso ante la Liga de los Comunistas* de 1850. Y después de la edición francesa de *El Capital* en 1875, después de 40 duros años de trabajo en el campo de la economía, Marx previó la posibilidad de que una revolución pudiera ocurrir primero en un país atrasado tecnológicamente (lo que ahora

vemos como el Tercer Mundo) —es decir, irse por delante de los llamados países avanzados— aunque esto era lo contrario de lo que *parecía* que había predicho en la [sección sobre] “Acumulación del capital”.⁴¹ En breves palabras, no hubo nada que fuera explicado por Marx en su última década que no haya sido visto primero en la visión prometeica que él desarrolló al principio, en su análisis del mundo capitalista,

Tomemos la cuestión de la organización, la cual según los así llamados ortodoxos, nunca fue abordada en serio por nadie, ni aún por Marx, hasta que Lenin lo trató en su trabajo *¿Qué hacer?* en los años 1902-1903. Pero la verdad es que Marx fue siempre un “hombre de organización”. Tan pronto como llegó a París y terminó sus *Ensayos humanistas* de 1844 (que nunca fueran publicados durante su vida), buscó las reuniones obreras, creó sus propios Comités de Correspondencia Comunista Internacional y más tarde se incorporó a la Liga de los Justos que se transformó en la Liga de los Comunistas. Además, trató de captar a todo el mundo, desde Feuerbach a Proudhon, llamándolos a ser tan entusiastas acerca de las voces de los obreros como lo era él.

Lo cierto es que solamente con las “Notas marginales” de 1875, que conocemos como “*La Crítica del programa de Gotha*”, es que Marx expresó directamente sus puntos de vista sobre el “programa” de un partido de trabajadores. En esas “Notas marginales” resaltó la imposibilidad para los revolucionarios serios de separar la filosofía de la revolución de la verdadera organización; y cuando un principio de la filosofía y la revolución no están en el “programa”, uno nunca debe incorporarse a esa organización, aunque uno puede participar individualmente en acciones conjuntas contra el capitalismo.

¿Significó algo esta *Crítica* para algunos de aquellos que se autodenominaban marxistas? Evidentemente no significó nada para los líderes de la Segunda Internacional. Aquel punto de viraje histórico no significó nada en absoluto para ninguno de los líderes alemanes —y no solamente para los seguidores de Lasalle y de Eisenach, que se consideraban a sí mismos marxistas.

¿Y qué puede decirse de los Internacionalistas? Nada menos que el inicio de la Primera Guerra Mundial hizo que *nadie* se volviera a la *Crítica*. El único que lo hizo —Lenin— aprendió muchísimo de la

necesaria distribución del *estado* capitalista, como lo demuestra su obra *El Estado y la revolución*, pero dejó toda la cuestión de la organización completamente sin tocar.

Le tocó a nuestra época, específicamente a los marxistas-humanistas abordarlo, mediante un esfuerzo titánico para encontrar el tipo de organización a la que Marx llamaba y una reconciliación de la organización con su filosofía de “revolución permanente”. Lo hicimos públicamente sólo cuando la transcripción de los *Cuadernos etnológicos* de Marx fue publicado en la década de 1970 y fueron analizados filosóficamente para nuestra época en el libro *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Fue allí que nosotros enfrentamos a todos los marxistas posteriores a Marx sobre esta cuestión.

El marxismo de Lenin

La idea de la transformación entre lo ideal y lo material es también no incondicional, no excesiva...

Al final del tomo II de la Lógica [...] en la transición al “concepto”, se da la siguiente definición: “el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad”...

NB Libertad = subjetividad

(“o”)

finalidad, conciencia, aspiración NB

–Lenin, Resumen del libro de Hegel “Ciencia de la lógica”
[OC., t. 29, pp. 102, 145]

Lenin no conocía los *Ensayos humanistas* de 1844. Lo que predominaba en la mente de la primera generación de marxistas post-Marx era la organización y ello sin ahondar en la *Crítica del programa de Gotha* que fue totalmente ignorado. Aquello que no fue ignorado solamente sino que en realidad se convirtió en la gran división en el marxismo fue la dialéctica, la relación entre materialismo e idealismo, la metodología dialéctica. La única división reconocida por los marxistas fue aquella entre reforma y revolución. Dicho de otro modo, aunque la inseparabilidad entre la revolución y la *meta* de la organización era reconocida, la filosofía continúa siendo el eslabón perdido. Esto no era justo en sentido general. Específicamente, esto

significaba reducir la metodología a un simple “instrumento”. Esto es lo que demuestra cuál era la verdadera división –la dialéctica– que solamente Lenin comprendió, aunque mantuvo su *¿Qué hacer?* donde de mismo estaba en los años 1902-1903.

El hecho de que la gran división continúa dentro del movimiento bolchevique (en grandes revolucionarios como Bujarin y Rosa Luxemburgo) habla por volúmenes acerca del no reconocido eslabón perdido de la filosofía. De esta manera, quien fuera reconocido como el teórico más destacado –Bujarin– estuvo en desacuerdo con Lenin por su política hacia los movimientos de liberación nacional, específicamente la revolución irlandesa. Esto condujo a Lenin a usar una denominación *clasista* para la posición de Bujarin, calificándola como ¡“economismo imperialista”!⁴² Lenin no evaluó su actitud hacia Bujarin, relacionándola directamente con la dialéctica, hasta su *testamento*. En él, Lenin (quien por entonces tenía el trabajo de Bujarin *Economía del período de transición*) escribió que los puntos de vista de Bujarin podían “solamente con la mayor reserva ser considerados como plenamente marxistas, porque... él nunca entendió plenamente la dialéctica” [OC. t. 36, p. 595 (en inglés)]

El principio que Lenin destacó en la dialéctica, como señalamos anteriormente, fue la transformación en su contrario, lo cual relacionó tanto con el capitalismo como con un sector del proletariado, pero no a su concepto de “partido dirigente”. Pero mientras Lenin fue incapaz de someter al “partido” al método absoluto de la dialéctica de la segunda negatividad –que permaneció siendo su intocable “enclave privado”, y que continua como una soga al cuello de todos nosotros– sí mantuvo ampliamente el principio dialéctico de que el imperativo de transformar lo opuesto en positivo no puede alcanzarse sin la creatividad de una nueva fuerza revolucionaria. El hecho de que usted pueda probar la traición no significará nada menos que pueda señalar la existencia de una nueva fuerza como la revolución irlandesa.

Esto fue lo que condujo a Lenin a atacar aquello que él denominó “dialéctica a medio camino”⁴³ de Rosa Luxemburgo. Aquí estaba una revolucionaria que antes que nadie, incluyendo al propio Lenin, había llamado la atención sobre el oportunismo de la Segunda Internacional y había señalado, antes del estallido de la Primera Guerra

Mundial, la actitud oportunista de la internacional frente al salto del capitalismo alemán hacia el imperialismo y frente al sufrimiento de las masas coloniales. Lamentablemente, sin embargo, ella vio la “raíz causal” no sólo en la Segunda Internacional, sino en los defectos de la teoría de Marx sobre la acumulación del capital. Esto dio como resultado que ella desarrollara una forma más de bajo consumismo.⁴⁴ El fracaso de Rosa Luxemburgo en reconocer la oposición de las masas coloniales como lo que Lenin llamó “el bacilo de la revolución proletaria”, la llevó a continuar su oposición a la posición de Lenin sobre la “cuestión nacional”. Esto es lo que Lenin llamó la “dialéctica a medio camino”. Por el contrario, Lenin relacionó la dialéctica con todo lo que escribió desde entonces –desde *El imperialismo fase superior del capitalismo* y *El Estado y la revolución* hasta su carta a los editores de *Bajo las banderas del marxismo*, acerca de la necesidad de estudiar la dialéctica hegeliana en las propias palabras de Hegel [OC, t. 33, p. 234 (en inglés)]. Su muerte creó un vacío filosófico que ninguno de sus co-líderes, incluyendo a Trotsky, pudo llenar. Lo cual quedó como una tarea para la nueva época.

Parte II: Restableciendo el vínculo de continuidad con el marxismo de Marx y el desarrollo del cuerpo de ideas del Humanismo-Marxista

Después de una década de depresión mundial y de surgimiento del fascismo, vino la conmoción más grande, el pacto entre Hitler y Stalin que fijó la hora para la Segunda Guerra Mundial. Fue también el momento para reconocer el hecho sorprendente de que aunque la Revolución de Octubre fue la más grande de las revoluciones, la contrarrevolución vino, no de un imperialismo exterior, sino *del propio interior* del proceso. Trotsky no pudo, no logró enfrentar esa realidad y mucho menos desarrollar la nueva dialéctica.

Fue necesario dedicar toda una década de exhaustivo análisis *sobre lo que sucedió después* que la revolución había conquistado el poder, para descubrir como ella se transformó en su opuesto –un estado de trabajadores en una sociedad capitalismo de estado– por medio del estudio de los planes quinquenales así como de la situación objetiva en el mundo capitalista de la propiedad privada. Miremos ahora dentro de las dos etapas de esa década: primero, la teoría del

capitalismo de estado; y finalmente, el nacimiento del Humanismo-Marxista.

A. Vicisitudes del capitalismo de estado, la dimensión negra y el nacimiento del Humanismo-Marxista: Marxismo y libertad: de 1776 hasta hoy: Las voces de los de abajo en los años sesenta.

Marxismo y libertad: de 1776 hasta hoy es el primero de los tres libros a los cuales el Humanismo-Marxista se refiere como nuestra “trilogía de la revolución”. La primera edición contenía dos apéndices. Uno es la primera traducción al inglés publicada de las obras de Marx tituladas “La propiedad privada y el comunismo” y “Crítica de la dialéctica hegeliana”, de lo que ha venido a llamarse los ensayos humanistas de 1844 de Marx. El segundo es la primera traducción inglesa de la obra de Lenin titulada “Resumen de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel”.

Algunos elementos de humanismo ya estuvieron presentes en nuestro desarrollo tan temprano como 1941, en el ensayo sobre “Trabajo y sociedad” que fue la primera sección de mi análisis de “La naturaleza de la economía rusa”. Ese ensayo fue rechazado para su publicación por los trotskistas (El Partido de los Trabajadores) cuando ellos aceptaron el análisis estrictamente económico de los planes quinquenales basado en fuentes rusas.⁴⁵

Las vicisitudes del capitalismo de estado mostrarían que sólo cuando la estructura filosófica está plenamente desarrollada uno puede presentar la teoría del capitalismo de estado de una manera que responda a la búsqueda de universalidad y lo que el Humanismo-Marxista llama “el movimiento desde la práctica”. Esta es la razón por la que yo prefiero la forma en que mi estudio del año 1941 sobre la naturaleza de la economía rusa fue presentado en *Marxismo y libertad: desde 1776 hasta hoy* en 1957, en su parte V, “El problema de nuestra época: el capitalismo de estado versus la libertad”.

Tanto los marxistas⁴⁶ como los no marxistas han rechazado siempre el intento de darles una estructura filosófica a los eventos concretos. Tomemos la cuestión de la dimensión negra. Nadie puede negar que se hubiera alcanzado una nueva etapa en la década de 1960 y ya sea que usted la llame una revolución o simplemente una

nueva etapa en la lucha por los derechos civiles, nadie negaría la naturaleza tormentosa de esa década. Pero lo cierto es que esto podía ser visto no sólo en los años sesenta, sino comenzando con el boicot de los ómnibus en Montgomery –y no sólo como un nuevo comienzo sino en términos de toda la estructura filosófica para la siguiente década. Aquí está lo que yo destacué de ese suceso en el libro *Marxismo y libertad*: 1) Los mítines diarios; 2) la forma en que los negros de filas organizaron su propia transportación (en realidad, el Rev. King admitió que todo el movimiento comenzó sin su participación); 3) el hecho de que ya sea que los mítines o la transportación que las masas tomaron en sus manos, el logro más grande del boicot fue su “propia existencia funcional” –la misma frase que *Marxismo y libertad* había resaltado en otra sección, tal como Marx había escrito de la comuna de París [*Marxismo y libertad*, pp. 127, 329]

Pudiéramos tomar los mismos 35 años que hemos abarcado en nuestro nuevo cuarto libro, donde mostramos el [impacto del] desarrollo de la dialéctica de la revolución en la liberación de la mujer y mostrar también el desarrollo de la dimensión negra. Lo mismo es verdad en cuanto a la juventud, como cuando tomamos las tres nuevas páginas sobre la libertad en *Marxismo y libertad* sobre la revolución húngara, donde señalo a la juventud revolucionaria haciéndose aún más joven, al ver a los luchadores húngaros por la libertad con sólo 12 años de edad. Y naturalmente, lo mismo pudiera ser verdad acerca de los obreros. Esto comienza en realidad con la Revolución Francesa de 1789-1793, cuando no existía proletariado industrial y los “*enragés*”, los “*sans culottes*”, los artesanos, fueron los grandes revolucionarios que impulsaron las mismas *masas en movimiento*.

Las masas en movimiento han marcado cada punto de viraje en la historia, la cual se expresa yendo más allá de cada frontera nacional. En nuestra época, esto se puede apreciar ya sea mirando a los revolucionarios afroasiáticos o las revoluciones latino-americanas y se refleja tanto en nuestra actividad como en nuestras publicaciones.

El triple objetivo de *Marxismo y libertad* era: 1) Establecer la raíz norteamericana del marxismo, no donde los [marxistas] ortodoxos la citan (si es que alguna vez la citan) en el Congreso General del Trabajo de Baltimore (1866), sino en el movimiento abolicionista y las revueltas de esclavos que condujeron a la Guerra Civil; 2) es-

tablecer el concepto humanista *mundial* que Marx tenía en su primer nuevo momento, llamado “un nuevo humanismo” y que llegó a ser tan activo en nuestra época y condujo al Humanismo-Marxista; y 3) restablecer la naturaleza revolucionaria de la dialéctica hegeliana, tal como Marx lo recreara y llegara a ser obligatoria para Lenin al comienzo de la Primera Guerra Mundial, ganando aún una mayor vida en nuestra época posterior a la Segunda Guerra Mundial.

La contemporaneidad y también la especificidad de las profundas raíces de la dialéctica hegeliana permean totalmente el libro *Marxismo y libertad*. Rogamos notar la estructura dialéctica del libro y apreciarla desde el mismo primer capítulo (“La era de las revoluciones: industrial, político-social e intelectual”) que pone en evidencia que no hay división entre la objetividad del período y la subjetividad del marxismo revolucionario. Y nótese también su actualidad al concluir el capítulo con la sección titulada “Los absolutos de Hegel y nuestra época de absolutos”. Permítanme leerles el último párrafo de ese capítulo:

Declarar en nuestros días y nuestra época que el absoluto hegeliano no significa nada más que el “conocimiento” de todo el pasado de la cultura humana, es burlarse del desarrollo dialéctico del mundo y del pensamiento, e impedir un enfoque racional de Hegel. Y lo que es mucho más grave: tal retórica constituye una barrera que se paraliza a sí mismo frente a un enfoque teórico, sobrio y serio del mundo mismo.

Es necesario despojar a la filosofía hegeliana de la carga de la tradición académica, así como del esnobismo y cinismo de los intelectuales radicales, pues de otra manera nos estaremos exponiendo abiertamente a la contaminación putrefacta del comunismo. [*Marxismo y libertad*, p. 67]

Desde el mismo comienzo de los Comités de *News and Letters* en 1955, tomamos dos decisiones simultáneas. En la convención de 1956, nuestra constitución estableció el periódico *News & Letters* como una vinculación especial entre trabajadores e intelectuales, con un obrero negro, Charles Denby, como editor y Raya Dunayevskaya como presidenta del Comité Editorial Nacional, y se lo dio la tarea a la presidenta nacional de dar a conocer nuestra propia interpretación del marxismo, en lo que llegó a ser el libro *Marxismo y libertad: de 1776 hasta hoy*. Todos los nuevos folletos que publicamos durante la turbulenta década de 1960 dimanaron de la estructura de *Marxis-*

mo y libertad: La batalla de los obreros frente a la automatización, el movimiento por la libertad de expresión y la revolución negra, Notas sobre la liberación de la mujer – todos escritos por las nuevas voces desde abajo, así como su folleto sobre *Nacionalismo, comunismo, Humanismo-Marxista y las revoluciones afro-asiáticas*, y el [folleto que abarca] la historia completa de los Estados Unidos, *La civilización norteamericana sometida a juicio*, firmada colectivamente por el Comité Editorial Nacional de *News & Letters*. Estos y todos los demás materiales que hemos publicado pueden ser leídos por ustedes mismos.

Toda la cuestión de la unidad entre teoría y práctica puede verse claramente en la diferencia entre la primera parte del trabajo del Charles Denby titulada *Corazón indignado*, escrito cuando la tendencia Johnson-Forest era todavía solamente la tendencia del capitalismo de estado, y la segunda parte, escrita después que el Humanismo-Marxista había sido practicado abiertamente por más de dos décadas y provocado un marcado desarrollo en Charles Denby.⁴⁷

En 1969 los humanistas marxistas convocaron a una Conferencia Negra / Roja,⁴⁸ y [en 1971] las mujeres humanistas marxistas también celebraron su conferencia y decidieron establecer una organización autónoma. No sólo estas dos conferencias contaron con la presencia de muchos no-humanistas marxistas, sino en la conferencia Negra / Roja ellos fueron la mayoría de los presentes. Ese año, 1969, fue también el año en que donamos nuestros archivos a la Wayne State University. La inconclusa revuelta parisina de 1968 finalmente nos había hecho darnos cuenta de que el Humanismo-Marxista, proyectado en la década de 1950 y desarrollado ampliamente en 1957 en nuestro primer trabajo teórico mayor, clamaba por concretar el marxismo como filosofía. No sólo 1969 no era 1969; 1969 ya era el momento para darse cuenta de que la teoría, incluyendo la teoría del capitalismo de estado, no es –no es– todavía filosofía.

B. Retorno a Hegel y nuestros descubrimientos dialécticos: La filosofía y la revolución: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao

A finales de la década de 1960, cuando el clímax de toda la actividad desplegada sólo había dado como resultado una revolución abortada,

no podíamos evitar por más tiempo el ahondar en Hegel desde el punto de vista estrictamente filosófico, para ver qué era lo que se relacionaba de manera concreta con nuestra época. El retorno a todas las principales obras de Hegel –especialmente el silogismo final que Hegel había añadido a su *Filosofía del espíritu*– finalmente dio como resultado nuestro segundo mayor trabajo teórico-filosófico, titulado *Filosofía y revolución*. Este nuevo retorno y concentración en los silogismos finales fue exhaustivo en la forma en que re-examinó no solamente a Hegel, Marx y Lenin (lo que constituyó la Parte I, “¿Por qué Hegel? ¿Por qué ahora?”), sino también a las alternativas que se consideraban a sí mismas como revolucionarias –Trotsky, Mao y un “forastero que nos visita”, Sartre (que constituye la Parte II). Esta vez las vicisitudes del capitalismo de estado no estaban restringidas a aquellos que se autoproclamaban comunistas, sino también incluían nuevas tierras, nuevas luchas, así como el nuevo socialismo surgido en África, Asia y el Tercer Mundo en general. (La Parte III trataba acerca de Europa Occidental, África, y las nuevas pasiones y fuerzas que emergían).

Pero el libro no se detiene ahí. Lo que finalmente resumió, los nuevos desafíos, las nuevas pasiones y fuerzas –todas aquellas nuevas relaciones ante la situación objetiva– fue la vuelta a Hegel “en y para sí mismo”, en lo que yo considero sus obras filosóficas mayores: *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, y *Filosofía del espíritu*, tomada de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Comencemos al final del primer capítulo de *Filosofía y revolución*, “La negación absoluta como nuevo comienzo: El movimiento incesante de las ideas y de la historia”, donde me concentro en los tres silogismos finales de la *Filosofía del espíritu* de Hegel, § 575, 576 y 577. El propio listado de los libros de la *Enciclopedia* –lógica, naturaleza, espíritu (§ 575)– revela una nueva realidad y ella es que la lógica *no* es tan importante como la naturaleza ya que la naturaleza es la mitad, es la mediación, lo cual es la esencia. El segundo silogismo (§ 576) revela que la mediación viene del espíritu mismo y la lógica llega a ser menos crucial. Lo que es absoluto es la negatividad absoluta, y es lo que sustituye la lógica completamente. Lo que Hegel está diciendo es que el movimiento es incesante y por consiguiente él no puede limitarse más a sí mismo con

un silogismo. La “idea que se piensa a sí misma” ha sustituido la presentación silogística en el § 577.

Cuando yo confronté esta conclusión de Hegel aparecida en el primer capítulo de *Filosofía y revolución* con lo que yo había elaborado par asumir el capítulo 9 final, acerca de lo que fluía del movimiento desde la práctica (lo que llamo “Nuevas pasiones y nuevas fuerzas”), lo expresé como sigue:

La realidad es sofocante. La transformación de la realidad tiene su propia dialéctica. Ella demanda la unión de las luchas por la libertad con una filosofía de liberación. Solo entonces es que la revuelta elemental libera nuevas sensibilidades, nuevas pasiones y nuevas fuerzas –una dimensión humana completamente nueva. La nuestra es la época que puede enfrentar el reto de los tiempos, en qué construyamos una nueva relación entre la teoría y la práctica, y en que la prueba de esta unidad esté en el propio autodesarrollo del sujeto. La filosofía y la revolución primero liberarán los talentos innatos presentes en los hombres y mujeres que llegan a ser integrales. Ya sea que reconozcamos o no que esta es la tarea que la historia ha “asignado” a nuestra época, esta es una tarea que permanece por hacer. (*Filosofía y revolución*, p. 292)

C. *El centenario de Marx: Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*

El centenario de la muerte de Marx [en 1983] nos dio la oportunidad, cuando ya también teníamos publicado el tercer trabajo filosófico mayor, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (que completó lo que llamamos “la trilogía de la revolución”), de resaltar cuan total debe ser la erradicación del sistema. No es sólo que no puede haber “enclaves privados” que estén libres de la dialéctica de la revolución, lo que Hegel llamó “segunda negación” y lo que nosotros consideramos como el método absoluto, el camino hacia la idea absoluta. Es que el asunto crucial para nosotros, ahora que contamos con los *Cuadernos etnológicos* de Marx, era algo más que sencillamente definir la relación hombre-mujer ya que podíamos ver que la crítica de todos los marxistas posteriores a Marx comienza con Federico Engels. Este último trabajo de Marx reveló su visión multilínea acerca de toda la historia humana, en contraposición a la visión unilínea de Engels.

Esto fue lo que nos impulsó a crear la categoría de “Marxismo posterior a Marx”, y fue precisamente cuando abordamos a otros revolucionarios como Rosa Luxemburgo donde nos fue necesario enfocarnos en el concepto de Marx acerca de la “revolución permanente”.

Todos estos nuevos puntos de partida condujeron al nuevo estudio donde re-examiné el marxismo de Marx *como una totalidad*. Aquí no puedo profundizar en eso, lo cual resultó ser central para el tercer libro. Tendré que limitarme simplemente a citar el último párrafo del trabajo:

Lo que se necesita es un nuevo principio unificador, basado en el humanismo de Marx, el cual verdaderamente modifica tanto el pensamiento como la experiencia humana. Los *Cuadernos etnológicos* de Marx constituyen un suceso histórico que prueba, cien años después, que él los escribiera, que su legado no es una mera reliquia, sino un cuerpo vivo de ideas y perspectivas que necesita ser concretado. Cada momento en el desarrollo de Marx, así como de la totalidad de sus obras, explica claramente la necesidad de la “revolución permanente”. Este es el reto absoluto para nuestra época. [*Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, p. 195].

D. Desencadenando la dialéctica a lo largo de 35 años de escritos humanista-marxistas, que trazan la dialéctica de la revolución en un nuevo trabajo sobre la liberación de la mujer.

El título de mi conferencia de hoy ha invertido el título de nuestro nuevo cuarto libro, al denominarse “dialéctica de la revolución y de la liberación de la mujer”, no es por algo que fuera necesario para esta conferencia, sino porque esto constituye el verdadero foco de toda la “trilogía de la revolución”, así como de este último trabajo filosófico. Realmente, la introducción del libro (y una introducción es siempre en realidad también la conclusión) se titula “Introducción y resumen”. Esto es lo que trataré de resumir aquí como el desencadenamiento de la dialéctica para el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, tanto si se expresa en actividades o libros, en folletos o números del período *News & Letters*, o esté implícito a través de los archivos, igualmente.

Lo anteriormente expuesto revela que independientemente de qué fuerza revolucionaria específica resulta ser la principal en una revolución en marcha, nadie puede saber antes de tiempo cuál será. Nada prueba mejor esta afirmación que el movimiento en pro de la liberación de la mujer, porque esta ha sido una fuerza no reconocida y subestimada, en lugar de ser enjuiciada como una fuerza que es al mismo tiempo razón, lo que ha hecho a las mujeres cuestionarse: “¿Qué sucede después?”

En general, las mujeres liberacionistas rechazan aceptar cualquier cosa que demuestre que son “los hombres” los que deciden. En realidad, lo que ellas están rechazando de esta manera es la dialéctica de la revolución que es precisamente la cuestión urgente de nuestra época y que me condujo a subtítular esta sección final de mi conferencia como “Desencadenando la dialéctica”

Primeramente, ocupémonos del desencadenamiento de la dialéctica para nuestra época por parte de los Humanista-Marxistas. Nuestras contribuciones originales al marxismo de Marx pueden encontrarse en nuestro primer libro *Marxismo y libertad*, como la estructura del conjunto: —el movimiento desde la práctica. En nuestro segundo trabajo, *Filosofía y revolución*, esto se ve como la elaboración de la idea absoluta para nuestra época: la idea absoluta como un nuevo comienzo. En el tercer trabajo, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, esto se ve como el reto lanzado a todos los marxistas posteriores a Marx.

En segundo lugar, veamos cómo Marx explicó su retorno a la dialéctica hegeliana en la última década de su vida: “Mi relación con Hegel es muy sencilla. Yo soy un discípulo de Hegel, y la cháchara atrevida de los epígonos que creen haber sepultado a este gran pensador me parece francamente ridícula. No obstante, he tomado la libertad de adaptar... una actitud crítica, librando su dialéctica del misticismo y así operándole un profundo cambio”. Esta cita procede de los manuscritos para el Tomo II de *El Capital* que Marx dejó y que Engels omitió [de la versión publicada]

Ahora, veamos la estructura del cuarto libro, todavía en imprenta, *La liberación femenina y la dialéctica de la revolución: tratando de alcanzar el futuro*. Lo que me pareció obvio es que las cuatro partes de este libro resultaron ser momentos reales de la re-

volución. De esta manera, la primera parte, “Las mujeres, los obreros y la dimensión negra”, en realidad también incluye a la juventud como una de las cuatro fuerzas de la revolución. En mi introducción insistí en que no estaba presentando mis escritos cronológicamente, porque quería que cada tópico reflejara, aunque fuera sólo implícitamente, la totalidad de mis puntos de vista. Aun cuando ese aspecto no presente toda la historia de la revolución con la razón de cualquier revolución —es decir, cómo cada una de las fuerzas “se extiende hacia el futuro”. Esto fue muy claramente demostrado no sólo por las fuerzas que de verdad hicieron la revolución en Rusia, sino por aquellas en Persia, donde las mujeres en la revolución de 1906-1911 fueron más lejos de lo que hicieron en Rusia, al establecer una nueva forma de organización, los *anjumen* femeninos (*soviets*). En la actualidad, consideramos esta forma de organización como una forma de comité en lugar del “partido dirigente”.

La segunda parte, “Revolucionarios todos”, nuevamente muestra a los activistas, los genuinos participantes en las revoluciones. Fueran o no conscientes de ser los verdaderos hacedores de la historia, ellos lo eran realmente. Y en esa sección aparece la nota al pie de página que nos regresa a *Marxismo y libertad*, con la parte que describe a las lecheras que iniciaron la Comuna de París en 1871.

La tercera parte, “Sexismo, política y revolución —Japón, Portugal, Polonia, China, Latinoamérica, los Estados Unidos— ¿Existe una respuesta organizacional?”, claramente ilustra tanto el internacionalismo positivo como el muy negativo sexismo en cada país, ya sea de oriente u occidente. Previamente, la introducción y el resumen habían dejado clara la idea de que las fuerzas de la revolución tienen que mostrar su presencia *real* antes que la concretización de la dialéctica de la revolución se manifieste a sí misma.

Dicho con otras palabras, lo que establece la primera oración del primer párrafo de la primera página de la introducción, es que primero debe existir una definición que sea una concretización de la naturaleza específica de la época.⁴⁹ Nosotros habíamos designado esto como el movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de la teoría, y habíamos llegado a esa conclusión mediante el encuentro con la idea absoluta, no como simplemente una *unidad* de la práctica y la teoría, sino como una *nueva relación de la práctica*

con la teoría. Esto fue lo que determinó toda la estructura de nuestro primer trabajo teórico mayor, *Marxismo y libertad*. Sólo después de que esta época específica y su contenido histórico fueron comprendidos, es que hablamos, en el segundo párrafo de la introducción y el resumen, acerca de la singularidad de una de las fuerzas de la revolución, el movimiento en pro de la liberación de la mujer.

Ahora abordaremos la cuarta parte sobre “El sendero hacia la década de 1980”, la cual es naturalmente la clave de cualquier concretización del período presente. Nuestra tarea tiene dos aspectos: tenemos que tomar en cuenta el vínculo de continuidad con el marxismo de *Marx*, y después hacer nuestras propias contribuciones originales, que sólo la época en cuestión puede elaborar por sí misma. Marx nos abrió las puertas. Miremos la forma en que el abordó su relación con Hegel después de haber descubierto su propio nuevo continente de pensamiento y no obstante esto, darse cuenta de la importancia de regresar a la dialéctica hegeliana. Ello *no* era negar nada nuevo. Por el contrario (y contrario especialmente a todos aquellos que tratan de utilizar la década final de la vida de Marx para convertirlo en nada más que un populista), los 40 años completos de trabajo de Marx, que vieron al crítico de la dialéctica hegeliana convertirse en el filósofo de la revolución y autor de *El Capital*, prueban que él continuó su propio desarrollo muy original a lo largo de toda su vida, incluyendo su década final y que los nuevos momentos que alcanzó no fueron una ruptura con su primer nuevo descubrimiento.

Sigamos la dialéctica del desarrollo de las mujeres como la nueva fuerza revolucionaria y *razón*. La concretización, cuando expresa un universal que se hace concreto, muestra qué idea absoluta es un *nuevo comienzo*. Todo el énfasis en “nuevos comienzos” precisa cuál es la tarea de una época. La idea absoluta es total, pero no puede ser total como una medida cuantitativa. Ahí es donde lo nuevo en cualquier época requiere de la *presencia viva* de una fuerza revolucionaria y no simplemente de una visión prometeica. Y esto no es porque la visión prometeica y el extenderse hacia el futuro no ayuden a la siguiente generación a percibir su tarea. Todo lo contrario. Eso ocurre cuando la discontinuidad del momento original, *cuando* existen todo tipo de nuevas voces y es esencial el escucharlas.

Sólo después de que el nuevo escenario mundial de la práctica es reconocido, es que alcanzamos esa nueva fuerza revolucionaria del Movimiento en pro de la liberación de la mujer, el cual ha designado como gran culpable al machismo y que caracteriza a ese movimiento revolucionario. Es decir, el machismo no es sólo característico del capitalismo y no solamente de esta época, sino ha existido a todo lo largo de la historia. La cuestión no es detenerse ahí. Pero para no detenerse ahí, tenemos que reconocer a la liberación de la mujer como una fuerza que es razón y no simplemente fuerza, lo cual significa una erradicación total de esta sociedad y la creación de relaciones humanas totalmente nuevas. Y por esto es que Marx no era exclusivamente un feminista, sino un “nuevo humanista”. El hecho de que el feminismo es parte del humanismo y no al revés, no significa que el movimiento por la liberación de la mujer quede subordinado. Significa sólo que la filosofía no volverá a estar separada de la fuerza. Aún el método absoluto se convierte solamente en “camino hacia” la idea absoluta, el espíritu absoluto.

Déjenme terminar, entonces, con los párrafos finales de la introducción y resumen de nuestro nuevo, cuarto libro:

El método absoluto no permite “enclaves privados”, es decir, excepciones al principio de la dialéctica de Marx, ya sea en las cuestiones teóricas u organizacionales. Tal como Marx insistió desde el mismo comienzo, nada puede ser un enclave privado: ninguna parte de la vida, ninguna organización, ni aún la ciencia. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos* proclamó que: “Tener una base para la vida y otra para la ciencia es una mentira *a priori*”.⁵⁰

Y ahora, que contamos tanto con los *Cuadernos etnológicos* y los *Manuscritos matemáticos* de los últimos años de Marx, donde él utilizó la expresión “negación de la negación”,⁵¹ podemos comprobar que esa es exactamente la misma expresión que usó en 1844 para explicar por qué Feuerbach era un materialista vulgar al rechazarla, y Hegel era el filósofo creativo. Tal como planteamos en la introducción y resumen al libro *La liberación de la mujer y la dialéctica de la revolución* acerca de esta afirmación de Marx en 1844 con relación a la ciencia y la vida:

La verdad de esta afirmación nunca ha sido más inmediata y urgente que en nuestra era nuclear, sobre lo cual cuelga nada menos que la amenaza a la propia supervivencia de la civilización tal como lo hemos conocido.

El poder de la abstracción

A finales de 1984, Dunayevskaya comenzó a trabajar en un nuevo libro, primeramente titulado "Dialéctica del partido" y posteriormente "Dialéctica de la organización y la filosofía".⁵² Su exploración de este tema la llevó a ahondar en la dialéctica en la filosofía, y especialmente en los absolutos de Hegel. Un momento clave en este proceso fue el siguiente material, presentado por ella en una revisión plenaria de los Comités de News and Letters en agosto de 1985. Fue titulado "La idea auto-pensante en un nuevo concepto y relación con la dialéctica del liderazgo, así como la auto-producción de la libertad". El texto completo puede encontrarse en la Colección Raya Dunayevskaya, p. 10348.

...la filosofía aparece como una cognición subjetiva de la cual la libertad es la meta, y la cual es ella misma el camino para producirla.

...es la naturaleza del hecho, el concepto, el que causa el movimiento y desarrollo, aunque este mismo movimiento es igualmente la acción de cognición.

Hegel, *Filosofía del espíritu*, §§ 576-577

...cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!

Marx, *Crítica del programa de Gotha*
[OE, t. III, p. 5]

No es sólo el título el que es abstracto y extraño, sino todo el contexto de lo que voy a presentar hoy aquí va a ser abstracto (mucho, mucho antes de que llegue a la cuestión concreta de la dialéctica del

liderazgo). De hecho, voy a hacer de la abstracción “pura” de la idea auto-pensante, un universal verdadero, porque yo quería, primero que todo, establecer firmemente que la idea auto-pensante no significa – repito, no significa– que *usted* esté pensando.

Olviden lo que nunca dejo de repetir en la crítica de Hegel: no son las ideas flotando en las regiones superiores de los cielos del filósofo las que “piensan”, son las personas las que piensan.⁵³ Esto es totalmente erróneo si usted trata seriamente de describir la *lógica* de una idea hasta *sus* conclusiones lógicas. Por lo tanto, en lugar de personas que piensan (incluyendo lo que era primario para Hegel: los filósofos), yo quiero que enfrenten la idea misma pensando, es decir, desarrollándola hasta su final.

En este punto, recuerden cuan raramente ustedes piensan algo hasta el final. En realidad, si usted lleva un pensamiento abstracto hasta el final, y si su idea es equivocada, acabará sonando como un idiota. Es decir, pensando “en y por sí misma” terminará probando que la idea no es un universal. Pero si su idea era correcta, la concretización probará que usted es un genio. Las ideas “piensan”, no secuencialmente, sino consecucionalmente, relacionadas con otras ideas que surgen de una base *histórica*, y no les importa hacia dónde todo esto pueda conducir, incluyendo la transformación en lo contrario.

Y sin embargo, es precisamente porque es abstracta, es precisamente porque ella llega hasta su final sin importar le hacia dónde esto conduce, que podemos percibir lo que la Lógica le hace a una idea concreta. Es este tipo de método absoluto el que Hegel tenía en mente cuando llegaba a la conclusión de la idea absoluta y dijo que toda verdad es subjetividad y sólo subjetividad.⁵⁴ Es filosofía y no filósofo; y si esa filosofía es revolucionaria, y si esa idea es la idea de la libertad, entonces surgirá un nuevo humanismo. Entonces al final resultará en la auto-creación de la libertad.

Pero era necesario un hombre como Marx para ver esto, y sólo entonces se pudiera hablar acerca de la totalidad de la persona, que no es simplemente personalidad sino también subjetividad –cuerpo, emoción, pensamiento, como un todo que va rumbo a un nuevo destino: el movimiento absoluto del devenir. Este es el “poder de abstracción” (esta es una frase de Marx, no mía) que Marx introdujo

temprano en el mismo prefacio de *El Capital* acerca de la cosa más concreta de todas: la mercancía.⁵⁵ Después de introducir el “poder de abstracción” en el prefacio de *El Capital*, incluso antes de que el lector se enfrascara en el muy difícil primer capítulo, Marx se mantuvo desarrollándolo en lo adelante todo el tiempo, hasta su última década de vida.

Dialéctica del liderazgo

Hoy en día nuestro problema es, ¿qué es lo nuevo en nuestro concepto de liderazgo?, ¿y qué significa que esta subjetividad sola contiene la verdad y con ella la subjetividad ha absorbido la objetividad? Es este nuevo sentido de objetividad –“La actividad humana en sí misma como actividad (*gegenstandliche*) objetiva”, como fuera expresado por Marx;⁵⁶ algo que nuestra época es la primera en comprender plenamente; es decir, la primera en entender el sentido que Marx le da a la diferencia de Hegel. Tratemos de concretar esto en términos *históricos* y veremos que constituye una tarea muy difícil y casi imposible.

Por ejemplo, cuando abordé por primera vez la cuestión del significado de la subjetividad para Hegel en aquella oración,⁵⁷ ya apenas llegué más allá de *clase*, diferencia de clase. Me refiero a la sección sobre “Dos clases de subjetividad” en el nuevo capítulo sobre Mao añadido a *Marxismo y libertad* [en 1964]. Como eso no era exactamente lo que yo quería decir, como lo nuevo que estaba tratando de traer a colación era la diferencia entre dos clases de marxismo –el de Lenin y el de Mao– yo realmente no “demostré” [la idea] de que usted se puede considerar a sí mismo como marxista, y sin embargo estar tan cerca de un principio que sólo con una ligerísima desviación, usted pudiera caer de lleno dentro del abismo de un nuevo vacío.

En 1969 lo intenté nuevamente, en [“La novedad de nuestra contribución histórico-filosófica”], una carta a [un amigo] que no veía la brecha muy profunda que existía entre Herbert Marcuse y yo.⁵⁸ Esto fue bueno, pero no lo suficiente ya que yo estaba solamente en el umbral de la idea absoluta como *nuevo* comienzo...⁵⁹

El doble filo de la dialéctica consiste en que el mismo nuevo nacimiento que aporta una nueva fase de la producción significa la *muerte* de todas las fases anteriores, de modo que la nueva dialécti-

ca pueda empezar con nuevos comienzos, nuevas personas, nuevas fuerzas, nueva razón. No sigan a ningún marxista posterior a Marx. La verdad es que Lenin regresó a Hegel en cuanto a la dialéctica de la revolución y nadie puede compararse a él. Pero Lenin se quedó corto en la cuestión del partido y no nos dejó penetrar en el proceso de su pensamiento...⁶⁰

El Proceso – Convertirse en dialécticos practicantes mientras se proyecta el Humanismo-Marxista; Nuevo tipo de colectividades; Nuevo concepto de liderazgo; El método absoluto

Método absoluto... [significa] objetivamente universal... cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo absoluto, así como cualquier progreso es solo la exposición de él ...

Hegel, *Ciencia de la Lógica* [t. 2, p. 729]

La totalidad concreta... es el comienzo... para la trascendencia de la oposición entre la idea y la realidad, y esa unidad que es la verdad, descansa sobre esta sola subjetividad.

Hegel, *Ciencia de la Lógica* [t. 2, p. 734]

El problema concreto en la actualidad es la organización y el liderazgo; lo que tenemos que elaborar es cómo, al mismo tiempo, no podemos desviarnos de los principios y sin embargo estar abiertos a todos los nuevos acontecimientos objetivos y subjetivos.

Consideremos los “nuevos momentos” de Marx en el curso de su última década y en circunstancias decisivas de su vida, y esto es lo que encontraremos en los Archivos de Marx: 1) Cuando Marx decide que la acumulación de capital no es el universal, él no quiere decir que no es el universal en el capitalismo. El quiere decir que no es universal para el *mundo*, y que los países subdesarrollados, no capitalistas, pueden experimentar otras formas de desarrollo. Pero aún entonces él lo matiza diciendo que deben hacerlo junto con lo que hacen los países capitalistas avanzados.⁶¹

2) La segunda conclusión de Marx en su década final fue que la revolución podía en realidad ocurrir primera en la atrasada Rusia que en la desarrollada Alemania.

3) Marx también concluyó que la forma de desarrollo llamada *gens* es superior como forma de vida humana que la sociedad de clases, aunque la *gens* también mostraba el comienzo, de forma embrionaria, de relaciones de clase.⁶² Y, lo más importante de todo, es que el desarrollo humano multilíneal no presenta una línea derecha, es decir, no etapas *fijas* de desarrollo. Las mujeres iroquesas, las mujeres irlandesas anteriores al imperialismo británico, los aborígenes de Australia, los árabes de África, han desplegado mayor inteligencia, mayor igualdad entre hombre y mujeres que los intelectuales de Inglaterra, de los Estados Unidos, Australia, Francia y Alemania.

Interrumpamos nuestra plática para conferenciar con Marx acerca de su *Crítica del programa de Gotha*, la cual incluye la frase que resultó tan vibrante y problemática para Marcuse en su última década, que me preguntó qué yo hacía con ese planteamiento de Marx sobre el trabajo como “la primera necesidad vital”.⁶³ Aquí está el párrafo completo:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podía rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades! [OE. t. 24, p. 17 (en inglés)]

Ahora echemos un vistazo a ese mismo *tipo* de nuevos momentos en otros puntos decisivos de la vida de Marx, que le abrieron nuevas puertas y que a su vez, las abrieron también para una nueva generación. Tomemos el caso de los artesanos, a quienes Marx en los *Grundrisse*, consideraba que habían experimentado un mayor autodesarrollo e iniciativa que los considerados como genios, por ejemplo los artistas, el trabajador tanto manual como mentalmente.

O regresemos a Marx en 1843, cuando por primera vez descubrió un nuevo continente de pensamiento y de revolución, rompió con

el capitalismo y llamó a una “revolución permanente”, no sólo para erradicar la vieja sociedad, sino para experimentar esa “revolución permanente” en todas las facetas, incluyendo el autodesarrollo.

Y cuando llegamos a la cuestión de la toma de responsabilidad por la filosofía del Humanismo-Marxista en esta época, cuando nos proponemos nada menos que ayudar a transformar la situación internacional objetiva, estos son los problemas que enfrentamos:

¿Por qué fue que la Revolución [Rusa] de 1905, que ciertamente tuvo impacto internacional, hizo a Lenin estar muy consciente de Asia, pero “África”, en el mejor de los casos, fue tomada en cuenta al igual que la “India”? Todo era el “Oriente”. Si “alguien pensó un poco en Egipto, fue sólo porque los griegos estuvieron allí y era mitad “mediterráneo”.

¿Por qué fue que Rosa Luxemburgo, mucho más avanzada que todos los marxistas describió tan conmovedoramente la opresión imperialista de las masas en el desierto Kalahari, en Marruecos, en Namibia y Martinica,⁶⁴ pero no pudo verlas como razón? ¿Pudo ser posible que todo su amor por y dependencia de las masas desorganizadas y espontáneas, que podían “empujar” al liderazgo a actuar de una forma revolucionaria, significara que aún en ese nuevo amor el concepto de vanguardia era predominante para el liderazgo?

La filosofía es más, y al mismo tiempo totalmente diferente que la “toma de posesiones”, en el crucial sentido de que la toma de decisiones, también, es una primera negación, *a menos que* el auto-desarrollo del individuo signifique *todos* los individuos.

La expresión más aguda de la teoría es la *metodología*, y no olvidemos nunca que la metodología es el resultado de la compleja interacción de 1) la base social, 2) el análisis teórico y la actividad práctica, y 3) la lucha con las tendencias rivales y la metodología rivales.

El punto acerca de todas las tareas concretas delineadas para este año (y algunas para el próximo) es que ellos deben ser evaluados frente al método dialéctico absoluto. La cuestión del nuevo libro a publicar sobre “La dialéctica del partido”⁶⁵ y, lo más importante, el verdadero esquema histórico-filosófico que Marx bosquejó para las futuras generaciones en su *Crítica del programa de Gotha*, debe ser evaluado por el método absoluto. Es entonces que estaremos

realmente expresando hacia qué es lo que la revolución, nos están conduciendo – a una nueva y verdadera sociedad humana.

La interpretación de la filosofía, la organización y el auto-desarrollo resultarían en que la propia humanidad desarrolle todo su potencial. El desarrollo de *todas* las facultades humanas asegura el nacimiento de un hombre nuevo, una mujer nueva, una juventud nueva y de una sociedad sin clases, no-racista y no-sexista.

Notas

- ¹ Este ensayo fue reproducido en *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, [en inglés] pp. 109-13.
- ² Vea: “¿Hacia dónde van los años ochenta? La necesidad imperativa, para una dirección totalmente nueva en la erradicación del capitalismo-imperialismo” (26 de abril de 1984), en la *Colección Raya Dunayevskaya*, p. 8174 [en inglés].
- ³ Seguidores de C. L. R. James.
- ⁴ “Trabajo y Sociedad” fue reproducido en *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, pp. 17-24.
- ⁵ Vea Phillips and Dunayevskaya, *The Coal Miners’ General Strike of 1944-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* [en inglés].
- ⁶ Vea “Guerra y paz (septiembre de 1960) en *The Raya Dunayevskaya Collection*, p. 2789. [en inglés].
- ⁷ P. J. Posadas (Homero Cristali) fue un trotskista argentino. Para conocer sobre él, vea: Robert Alexander, *Trotskyism in Latin America* (Stanford: Hoover University Press, 1973), pp. 25-30. [en inglés].
- ⁸ Vea la obra de Rosa Luxemburgo “Stagnation and Progress in Marxism”, *Gesammelte Werke* 1 (2) (Berlín: Dietz Verlag, 1974), pp. 363-68. Dunayevskaya debate este ensayo en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.
- ⁹ Mao Tse-tung, “Reporte sobre una investigación del movimiento campesino en Hunan” (febrero 1927), incluido en Brandt Schwartz y Fairchild, *A Documentary History of Chinese Communism* (Cambridge: Harvard University Press, 1952). [en inglés].
- ¹⁰ Para los escritos de Dunayevskaya acerca de las mujeres en la revolución iraní, ver especialmente “Iran: Unfoldment of and Contradictions in Revolution”, en *Women’s Liberation and the Dialectics of Revolution*, capítulo 9. [en inglés].
- ¹¹ *State-Capitalism and World Revolution*, por C. L. R. James, en colaboración con Raya Dunayevskaya y Grace Lee. [en inglés].
- ¹² Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p. 465. [en inglés]. [Hay traducción al español]

- ¹³ Silvio Frondizi fue un teórico marxista argentino que mantuvo correspondencia con Dunayevskaya a principios de la década de 1960, mientras ayudaba a traducir *Marxismo y libertad*. Fue asesinado por los fascistas argentinos el 27 de septiembre de 1974. Su correspondencia se puede ver en: *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*, pp. 163-72 y *The Raya Dunayevskaya Collection*, p. 10064.
- ¹⁴ Vea *The Raya Dunayevskaya Collection*, p. 2184.
- ¹⁵ Esta es una carta de la primera constitución de los Comités de *News and Letters* (1956). Se puede encontrar en *The Raya Dunayevskaya Collection*, p. 2587. Otros ejemplos de sus escritos sobre la juventud incluyen *El Movimiento en pro de la libertad de expresión y la revolución negra* (1965), por Mario Savio, Eugene Walker, y R. Dunayevskaya. [en inglés].
- ¹⁶ Galena, Illinois, que fue visitada por Melville, era famosa por sus minas de plomo.
- ¹⁷ *The Letters of Herman Melville*, editadas por Merrell R. Davis y William H. Gilman (New Haven: Yale University Press, 1960), p. 79. [en inglés].
- ¹⁸ Estos aspectos son desarrollados con mayor detalle en el capítulo 9 de *Filosofía y Revolución*.
- ¹⁹ En *La crítica de la razón dialéctica* de Sartre (1960).
- ²⁰ Claude Lévi-Strauss, "Una Confrontación, *New Left Review* número 62 (julio-agosto 1970, originalmente edición francesa, 1963), p. 64. Esta afirmación fue en respuesta a una crítica por Paul Ricoeur.
- ²¹ Un ejemplo de la correspondencia filosófica de Dunayevskaya con Denby, autor de *Indignant Heart: a Black Worker's Journal*, se encuentra en su carta a Denby, en el capítulo 6.
- ²² Sheng Wu-lien es el acrónimo chino para "Comité de la gran alianza revolucionaria proletaria provisional de Hunan", un conjunto de unas 20 organizaciones que surgieron en oposición al régimen de Mao durante la Revolución Cultural. Su manifiesto "¿Adónde va China?" puede encontrarse en *The Revolution* (Hong Kong: The Seventies Group, sin fecha)
- ²³ La primera Constitución adoptada por los comunistas chinos después de la toma del poder en 1949 denominaba a China como "capitalista de estado". La frase fue eliminada en posteriores revisiones de la Constitución. Para una ulterior discusión de este asunto por Dunayevskaya, vea el capítulo 17 de *Marxismo y Libertad*, "El Reto de Mao Tse-tung".
- ²⁴ El capítulo se titula "El Pensamiento de Mao Tse-tung".
- ²⁵ Vea también "Crítica del Anti-Hegelianismo de Althusser" por Dunayevskaya, *News and Letters*, octubre de 1969.
- ²⁶ El discurso de Dunayevskaya sobre la teoría de la alienación de Marx, pronunciado en Berkeley en el punto más alto del Movimiento en pro de la libertad de expresión, titulado "La Deuda de Marx con Hegel", puede ser encontrado en *El Movimiento en pro de la libertad de expresión y la revolución negra*.
- ²⁷ Bettina Aptheker era a la sazón miembro del Partido Comunista de los Estados Unidos.

- ²⁸ Una referencia a Daniel Bell, *The End of Ideology* (Glencoe: The Free Press, 1960).
- ²⁹ Ver, Charles Denby, *Workers Battle Automation* (Detroit: News and Letters, 1960).
- ³⁰ El capítulo 9 de *Marxismo y libertad*, que trata acerca de la Segunda Internacional, se titula "Interludio Organizativo", y no ocupa una parte específica del libro, apareciendo entre las partes 3 y 4. El capítulo 4, "El obrero y el intelectual en un momento decisivo de la historia: de 1848 a 1861", que trata acerca de la actividad de Marx durante y después de las revoluciones de 1848, constituye el todo de la segunda parte del libro.
- ³¹ En medio de la Revolución iraní de 1979, un grupo de jóvenes publicó una traducción del capítulo 4 de *Marxismo y libertad*.
- ³² El resto de este ensayo discute temas del libro de Dunayevskaya *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.
- ³³ La Parte III de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* se titula "Karl Marx –de Crítico de Hegel a autor de *El Capital* y teórico de la Revolución Permanente". Esta parte contiene una sección de un capítulo sobre el joven Marx, "Prometeo encadenado, 1841-1843" (pp. 244-249).
- ³⁴ Vea en especial el ensayo resumen sobre este trabajo hecho por Adrienne Rich y sobre otros libros de Dunayevskaya, "Viviendo la Revolución", *Women's Review of Books*, Vol. 3:12 (Sept. 1986), pp. 1, 3-4.
- ³⁵ En el Prefacio a su obra *Elementos de la filosofía del derecho* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991, orig. 1820), Hegel escribió que "el búho de Minerva levanta su vuelo al anochecer" (p. 23). [en inglés].
- ³⁶ En su obra de los años 1914-15 "Resumen de Hegel de la *Ciencia de la Lógica*", Lenin escribió: "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" (*OC.* t. 29, p. 96).
- ³⁷ En su artículo de 1916 titulado "El imperialismo y su escisión en el socialismo", Lenin escribió que parte de la clase obrera de las naciones ricas, la "aristocracia obrera", estaba "sobornada y corrompida" en lealtad al sistema capitalista, porque recibía una pequeña parte de las ganancias en la explotación de las colonias "de negros, indios, etc.". [*OC.* t. 23, pp. 115-16 [en inglés]]
- ³⁸ El análisis original hecho por Dunayevskaya en 1940 sobre el carácter capitalista de estado de la economía rusa puede encontrarse en *La teoría Marxista-Humanista del capitalismo de estado*.
- ³⁹ Ver Phillips and Dunayevskaya, *La huelga general de los mineros en 1949-50 y el nacimiento del Humanismo-Marxista en los Estados Unidos*. [en inglés].
- ⁴⁰ En el trabajo de Marx "La Propiedad Privada y el Comunismo" en 1844, ataca al "comunismo vulgar e irreflexivo" que "niega completamente la personalidad humana" y que "es sólo la expresión lógica de la propiedad privada" [*Manuscritos*

económicos y filosóficos], en *Marxismo y libertad* (1958), Dunayevskaya analiza estos escritos, considerando que el punto de vista expresado en ellos difiere en gran medida del de los ideólogos del Partido Comunista Ruso, quienes “emplean una increíble cantidad de tiempo y energía, así como de vigilancia, para aprisionar a Marx dentro de los límites del concepto propiedad privada versus propiedad estatal” (p. 63).

- ⁴¹ En su Prefacio de 1882 a una nueva edición en ruso del *Manifiesto Comunista*, Marx escribió: “Si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista” [OE. t. I, p. 102]. En la década de los años 1980, Dunayevskaya discutió con frecuencia los últimos escritos de Marx. Ver especialmente el capítulo 12 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, titulado “Los últimos escritos de Marx marcan un camino hacia los años ochenta”.
- ⁴² Ver especialmente el artículo de Lenin en 1916 titulado “Una caricatura del marxismo y economicismo imperialista” [OC t. 23, pp. 28-76 (en inglés)]
- ⁴³ En su crítica de 1916, Lenin utilizó la formulación de “dialéctica a medio camino” para describir la posición de Rosa Luxemburgo en su trabajo anti-guerrerrista titulado “Junius Pamphlet”. [OC. t. 19, p.210 (en inglés)]
- ⁴⁴ La tesis “bajo-consumista” plantea que la raíz de las crisis capitalistas es la falta de una efectiva demanda para comprar el exceso de productos. Para conocer la crítica de Dunayevskaya sobre este asunto, ver el capítulo 3 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, titulado “Las teorías de Marx y de Luxemburgo acerca de la acumulación del capital, Sus crisis y su inevitable desplome”.
- ⁴⁵ El ensayo de 1942 titulado “Trabajo y sociedad” fue reproducido en la obra *La teoría Marxista-Humanista del capitalismo de estado*. Este trabajo fue rechazado para su publicación por el órgano trotskista *The New Internacional*.
- ⁴⁶ En el sentido de “Marxistas posteriores a Marx”, no refiriéndose a los propios escritos de Marx.
- ⁴⁷ Esta nueva edición del trabajo de Denby titulado *Indignant Heart: A Black Worker's Journal*, fue primeramente publicado en 1978. La última edición (Detroit: Wayne State University Press, 1989), contiene un “In Memoriam” dedicado a Denby escrito por Dunayevskaya en 1983. [en inglés].
- ⁴⁸ Este discurso de Dunayevskaya en esta conferencia, se puede ver en este libro, en el capítulo 8.
- ⁴⁹ La oración dice, “Lo que distingue la novedad y singularidad del movimiento por la liberación de la mujer en nuestra época es la propia naturaleza de la época, que ha significado, al mismo tiempo, una nueva etapa de la producción –la automatización- y una nueva etapa de cognición” (La emancipación femenina y la dialéctica de la revolución p. 1. [en inglés].
- ⁵⁰ La emancipación femenina y la dialéctica de la revolución, p. 15 [en inglés].
- ⁵¹ Ver *Los manuscritos matemáticos de Carlos Marx*, traducidos al inglés por C.

Aronson y M. Meo (London: New Park, 1983) y también *El fetiche de la alta tecnología y los manuscritos matemáticos desconocidos de Carlos Marx*.

- ⁵² Las razones de este cambio de título, se pueden ver en su trabajo “Hablando conmigo misma”, del 19 de mayo de 1987, en *Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, p. 10942.
- ⁵³ Vea por ejemplo *Marxismo y libertad*, donde Dunayevskaya escribió “Marx ataca a Hegel no porque vea el desarrollo *a través* de la contradicción, sino por ver este proceso de desarrollo *y aun así* convertirlo en una cuestión de “conocimiento absoluto” en vez de ser un problema de la nueva sociedad que la práctica revolucionaria del proletariado realizaría y no alguna negatividad abstracta”. (p. 83).
- ⁵⁴ En su obra *Ciencia de la lógica*, Hegel escribe la siguiente sobre la negación de la negación: “la trascendencia de la oposición entre noción y realidad, y esa unidad que es la verdad, descansa sobre esta sola subjetividad” [*Ciencia de la lógica*, t II, p. 734].
- ⁵⁵ La frase de Marx dice, “En el análisis de las formas económicas no ayudan los microscopios ni los reactivos químicos. El poder de la abstracción debe reemplazar ambos” [*El Capital*, t. I, p. 46].
- ⁵⁶ Vea las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx [*OE*, t. 1, p. 8].
- ⁵⁷ Ver la nota 54, anterior.
- ⁵⁸ Reproducido en la tercera parte de este libro.
- ⁵⁹ Elipsis en el original.
- ⁶⁰ Elipsis en el original.
- ⁶¹ Ver la nota 42 arriba.
- ⁶² En sociedades “primitivas” tales como la iroquesa, como es analizado por Marx en sus “*Cuadernos Etnológicos*” (1880-82).
- ⁶³ Dunayevskaya relata esta conversación con Marcuse de 1978 en su artículo “In Memoriam” titulado “Herbert Marcuse, filósofo marxista”, *International Society of Knowledge Newsletter*, Vol. 5:2 (1979), pp. 10-11, incluido en *Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 5985-5997.
- ⁶⁴ En su *Acumulación del capital* (1913) y en otras obras.
- ⁶⁵ Dunayevskaya posteriormente cambió el título de su libro planificado por “Dialéctica de la organización y la filosofía”. Ver también la nota 52 en este mismo capítulo.

Capítulo trece

Un nuevo análisis de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Mientras continuaba con su estudio sobre la dialéctica en el proceso de elaboración de un nuevo libro acerca de “La dialéctica de la organización y la filosofía”, Dunayevskaya se dedicó durante el verano y el otoño de 1986, a reexaminar la Fenomenología del espíritu de Hegel. A pesar de que este trabajo quedara inconcluso a causa su muerte el 9 de junio de 1987, las dos selecciones que a continuación les mostramos indican la dirección que llevaba éste reexamen de la Fenomenología. La primera es una carta dirigida a un colega Iraní, el 26 de junio de 1986, de la cual mostramos fragmentos.¹ El original se encuentra en el Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya, página 10769. La segunda es la introducción a una nueva publicación en News & Letters del 8 de mayo de 1987 de sus “Notas sobre la Fenomenología de Hegel “de 1960, cuyo texto aparece en la segunda parte de este libro.

Carta sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (26 de junio de 1986)

Permítame comentarle algo del pasado, de una época lejana –y no me estoy refiriendo tanto a Marx (mucho menos al Humanismo-

Marxista) sino a Hegel. ¿Por qué cree usted que hasta el presente los académicos se refieren a la *Fenomenología del espíritu* como una obra “caótica”, “muy brillante y profunda en algunos aspectos” pero definitivamente “Hegel no sabía hacia donde se dirigía” e inclusive no tenía subtítulos cuando llegó al “espíritu”?

Esto de debió a que Hegel no había elaborado las categorías sistemáticamente como lo hizo en la *Ciencia de la lógica*, donde se apreciaban con claridad y los académicos daban por sentado que las comprendían. En verdad podían repetir éstas categorías, sin embargo, aunque no fuera hasta 1929 que publicaron una traducción al Inglés (habían rechazado la traducción realizada en Estados Unidos por los hegelianos de San Louis), conformaron una larga y precisa lista de categorías –128 para ser exactos– de forma tal que cualquiera podía repetir las, si podía memorizar 128 nombres.²

Todavía necesitamos una explicación seria y exhaustiva de por qué no se ha hecho referencia al hecho de que en el año anterior a su muerte, Hegel sintió la necesidad de añadir los tres silogismos finales al espíritu absoluto. ¿Usted sabe por qué? Ahora lo explico. La *causa* es que no hemos comprendido que la *Fenomenología del espíritu* (de 1807, no de 1830) proyectaba el *basamento* para los absolutos, y ellos no comprendieron ese *basamento* debido a la *Revolución Francesa*. Y Hegel decía apasionadamente “Miren lo que pasó en Francia” y nosotros no hemos desarrollado ni una sola categoría dialéctica, mientras continuamos hablando de filosofía una y otra vez”.³ La filosofía entera, de 2 mil 500 años tiene que encontrar un nuevo lenguaje, y aquí está. Los académicos no tuvieron esa perspectiva en aquel entonces, al igual que no la tienen ahora. La justa verdad es que entre 1807 y 1831, el año de la muerte de Hegel, la cuestión fue desarrollar ese movimiento, el movimiento *histórico*. Esa visión solo la tuvo Marx y la tuvo porque se encontraba en una nueva época y necesitaba un nuevo lenguaje para expresar las fuerzas y la razón de la revolución como *continuidad* y *discontinuidad* de la dialéctica y las nuevas revoluciones europeas en la década del 40 del siglo XIX. Es por ello que una introducción seria, siempre se escribe al final y de ésta forma también constituye un resumen, lo cual fue lo que hiciera Marx de 1843 a 1883.

Introducción a ¿Por qué la *Fenomenología* de Hegel? ¿Por qué ahora?

El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.

Hegel. Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* [p. 12]

La tarea más difícil que cada generación de marxistas ha enfrentado es la de desarrollar el marxismo de Marx para su propia época. Nunca ha sido esta tarea más difícil que la que nos presenta la década del ochenta [del siglo XX]. A menudo nos gusta citar esa magnífica y creativa frase de Hegel acerca del “nacimiento de la historia” [*Fenomenología*, p. 12]. Pero es importante darse cuenta de que en el mismo párrafo en el que se habla del nacimiento de la historia y de un período de transición también se habla de un período de oscuridad previo al amanecer.

Esto es lo que todos hemos tenido que sufrir—la oscuridad previa al amanecer. Hegel articuló con suficiente lucidez la oscuridad y el amanecer en un mismo párrafo. Pero, al aparecer en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, da la impresión de haber sido escrito antes que el libro, mientras la verdad es que el prólogo se escribió *después* que ya toda la obra había sido terminada, por lo tanto, no nos damos cuenta de que la unidad contradictoria solo se hizo tan evidente *después* de haber sido completada la obra.

Siempre ocurre que en momentos de cambios cruciales en la historia de la humanidad es muy difícil definir la diferencia entre dos tipos de crepúsculo—aqueel que precede el hundimiento en la más

absoluta oscuridad o aquel que anuncia que hemos llegado al fin de una larga noche y que es justo el momento previo al amanecer de un nuevo día. En cualquier caso, el desafío de encontrar el sentido, lo que Hegel llama “el vago presentimiento de lo desconocido”, se convierte en una compulsión por encontrar el nuevo comienzo, una filosofía que trate de dar respuesta a una pregunta de “¿por dónde empezar?”. Esta es la razón por la que una nueva filosofía revolucionaria, el nacimiento de la dialéctica hegeliana en el momento de la gran Revolución Francesa, no produjo totalmente un nuevo comienzo en la filosofía. Esto provocó el rompimiento de Hegel con el romanticismo. Su profunda indagación se dirigió al mismo tiempo al pasado, a los orígenes de la filosofía en Grecia alrededor del año 500 a.C., y hacia delante, en la medida que la Revolución Francesa fue seguida por la era napoleónica que trató de dominar toda Europa.

En resumen, el crisol de la historia muestra que las fuerzas de la revolución verdadera que produce revoluciones en la filosofía se repiten en los momentos de cambio histórico. Por lo tanto en la década del 40 del siglo XIX, con el surgimiento de una clase revolucionaria totalmente nueva –los “condenados de la tierra”⁴, el proletariado– Marx transformó la revolución en la filosofía hecha por Hegel, en la filosofía de la revolución. Esta creación de todo un nuevo continente de pensamiento y revolución desencadenó la dialéctica hegeliana que Marx denominó como “revolución permanente”.

Del mismo modo en que el doble impacto del comienzo de la Primera Guerra Mundial y el colapso del marxismo establecido (la Segunda Internacional) obligó a Lenin a buscar las profundas raíces de Marx en la dialéctica hegeliana,* así, en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, se ha convertido en un imperativo la búsqueda de ese eslabón perdido de una filosofía de la revolución en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Todo un nuevo mundo –el Tercer Mundo– ha nacido. Al igual que los revolucionarios de Europa Oriental se levantaron en contra del comunismo totalitario desde sus entrañas, el Tercer Mundo se levantó contra el imperialismo occidental. Este movimiento desde la

* Ver: “Lenin y la dialéctica: un cerebro en acción” y “La revolución irlandesa y la dialéctica de la historia” en la parte IV –La Primera Guerra Mundial y la gran división en el marxismo– de mi *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*.

práctica que es en sí una forma de teoría ha estado buscando formas para poner fin a la separación de la teoría y la práctica. Es este movimiento el que ha redescubierto los primeros ensayos humanistas de Marx, al igual que los trabajos de su última década donde predijo, en sus estudios de las sociedades pre-capitalistas, que una revolución podía ocurrir primero en un país tecnológicamente atrasado, antes que en un lugar avanzado tecnológicamente de Occidente y este movimiento ha tenido que luchar bajo el látigo de la contrarrevolución en un mundo plagado de armas nucleares.

Esta lucha, en ningún lugar ha sido más onerosa que en los años ochenta bajo el regresionismo de Reagan que ha tratado de que el reloj de la historia marche en sentido contrario, tanto en lo referido a los derechos civiles, como a la clase obrera, la emancipación de la mujer, la juventud, la educación, la infancia. Al mismo tiempo que existe esta contaminación ideológica y la lucha revolucionaria contra ella, incluso algunos burgueses estudiosos de Hegel que se oponen a la “subversión” de Hegel por Marx y por el Humanismo-Marxista de hoy, han tenido que admitir que “si bien Hegel no ha estado literalmente en las barricadas de ciudades plagadas por la lucha, o en focos revolucionarios rurales, sí ha estado en el centro del combate ideológico actual”.*

En este sentido, esto también ayuda a comprender por qué publicamos el artículo “¿Por qué la *Fenomenología* de Hegel? ¿Por qué ahora?”, que tendrá dos partes. Lo que sigue como primera parte es un estudio del primer trabajo de Hegel, *Fenomenología del espíritu* (*Geist*), (considerada por Marx como su obra más creativa) y redactado en forma de notas de conferencia para una primera clase que impartí sobre la *Fenomenología* en los años 60.⁵ La segunda parte que se concretará en un futuro cercano, será un ensayo sobre la dialéctica hegeliana, en la medida esta fue criticada por Marx en sus ensayos humanistas de 1844 y que continuó desarrollando a los largo de su vida.⁶ Esto puede ser observado con mayor claridad en *El Capital*, el trabajo teórico de mayor importancia de Marx, principal-

* Vea de George Armstrong Kelly su *Hegel's Retreat from Eleusis* [Princeton: Princeton University Press, 1978], p. 224, y mi respuesta a su crítica realizada a *Filosofía y revolución: De Hegel a Sartre y de Marx a Mao* en la nueva introducción que escribiera para la edición de 1982.

mente en la sección final del primer capítulo, que Marx amplió sobre el “Fetichismo de la mercancía”, durante su última década. Es allí donde una cita de lo que primeramente apareció en la tesis de doctorado de Marx en 1841, nos revela el continuo y profundo enraizamiento de Marx en Hegel.⁷

Notas

- ¹ Esta carta estaba dirigida al historiador Janet Afary.
- ² Esta “Tabla de categorías” se encuentra en la traducción de la *Ciencia de la lógica* realizada por Johnston y Struthers (Nueva York: Macmillan, 1929).
- ³ Vea la nota 7 del capítulo 10, más arriba.
- ⁴ Esta frase proviene del himno revolucionario “La Internacional”, compuesto en 1871 por el comunero parisino Eugène Portier.
- ⁵ Para ver este estudio, diríjase a la segunda parte de este libro.
- ⁶ La muerte no le permitió a Dunayevskaya completar la segunda parte de “¿Por qué la *Fenomenología*”? ¿Por qué ahora? Sin embargo sí pudo escribir un borrador titulado “¿Por qué la *Fenomenología*? ¿Por qué ahora? ¿Cuál es la relación bien sea con la organización o con la filosofía y no con el partido, 1984-1987?” que puede ser encontrado en el “Suplemento a la Colección de Raya Dunayevskaya” páginas 10883-90.
- ⁷ En la sección sobre el “Fetichismo de la mercancía” en el primer capítulo de *El Capital*, Marx se refiere a Epicuro, tema de su disertación de doctorado en 1841.

Capítulo catorce

Repensando la Dialéctica: Criticando a Lenin... y la Dialéctica de la filosofía y la organización

Las siguientes cartas, escritas a dos especialistas en la obra de Hegel que no son marxistas (Louis Dupré y George Armstrong Kelly),¹ fueron consideradas por Dunayevskaya de importancia vital para el trabajo que por entonces había titulado “Dialéctica de la organización y la filosofía: El ‘Partido’ y las formas de organización nacidas de la espontaneidad”. La primera carta escrita el 3 de julio de 1986 a Dupré, proyecta una “percepción modificada” de los Cuadernos Filosóficos de Lenin de 1914-1915, a la luz de la relectura hecha por ella de los capítulos sobre la “Idea del conocer” y la “Idea absoluta” en la Ciencia de la lógica de Hegel. La segunda carta, escrita el 8 de diciembre de 1986 a George Armstrong Kelly, está enfocada en el capítulo sobre “La tercera actitud del pensamiento acerca de la objetividad” en la Lógica menor de Hegel, a la luz del problema de la organización. En otros escritos durante este período, Dunayevskaya indicó que era importante considerar estas dos cartas como una unidad. Los originales pueden consultarse en el Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya (en inglés), pp. 11216 y 11228.

Mientras Dunayevskaya continua con su trabajo acerca de “La dialéctica de la organización y la filosofía”, volvió de nuevo a sus “Cartas sobre los absolutos de Hegel” de 1953 y en-

contró que en las mismas se trataba muy directamente lo que por entonces ella estaba tratando de resolver con respecto a la relación dialéctica entre filosofía y organización. La siguiente selección, que ella llamó "Conversando conmigo misma", representa un re-examen de su carta del 12 de mayo de 1953 sobre la obra Ciencia de la Lógica de Hegel, así como un análisis de cómo las diferencias sobre la cuestión de "la dialéctica de la organización" y los acontecimientos en la situación política condujeron, finalmente, a la ruptura dentro de la Tendencia Johnson-Forest en 1955. Esta carta fue circulada entre sus colegas poco después de haber sido escrita. El original se encuentra en el Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya, p. 10848.

Su ensayo titulado "Acerca de las divisiones políticas y los nuevos comienzos filosóficos", escrita el 5 de junio de 1987, es el último escrito salido de la pluma de Dunayevskaya quien murió el 9 de junio. Escrito para una de sus habituales columnas en la sección "Teoría y práctica", este ensayo desarrolla sus nuevas percepciones acerca de la ambivalencia filosófica de Lenin en cuanto a su impacto en la dialéctica de la organización. En él también vuelve a discutir, sobre nuevas bases, muchos de los temas filosóficos abordados por ella a principios de la década de 1980, después de la publicación del libro Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución. El ensayo fue publicado primero en el número especial In Memoriam de News and Letters, el 25 de julio de 1987.

Carta a Louis Dupré

Estimado Louis Dupré:

De pronto recordé cuando nos encontramos por primera vez en la universidad de Yale, donde yo conversé sobre *Filosofía y revolución*. Nosotros continuamos el diálogo después de la charla formal. Creo que esto estableció las bases para mi ponencia titulada "La idea absoluta de Hegel como nuevo comienzo", que fue aceptada para la Conferencia de la *Hegel Society of America* en 1974.² ¿No le parece que en cierta forma usted y yo hemos sostenido un diálogo

continuo desde entonces? De todas formas, lo considero a usted como un *muy* buen amigo. Espero que esté de acuerdo. ¿O piensa que la severidad de mi crítica hacia los especialistas en la obra de Hegel que no son marxistas va más allá de la crítica de ellos hacia el marxismo? Parece que yo siempre estoy ganando amigos –tanto marxistas como no-marxistas– que me consideran más una enemiga amistosa que una amiga. Esa relación de enemigos amistosos se mantuvo, por ejemplo, con Herbert Marcuse, durante tres largas décadas, y nunca estuvimos de acuerdo, específicamente, sobre los absolutos. Ahí es donde quiero apelar a usted, aunque tampoco tengamos la misma interpretación.

Junto con la batalla que actualmente estoy librando conmigo misma sobre los absolutos (y he tenido esta batalla desde 1953, cuando por primera vez “definí” el absoluto como la nueva sociedad),³ ahora estoy cambiando mi actitud hacia Lenin –específicamente sobre el segundo capítulo de la tercera sección de [la doctrina del concepto en] la *Ciencia de la lógica*, “La idea del conocer”. El debate que estoy sosteniendo conmigo misma se centra en las diferentes maneras en que Hegel escribe acerca de la idea del conocer en la *Ciencia de la lógica* (de aquí en adelante referida como la *ciencia*), y la forma en que ella es expresada en su *Enciclopedia (Lógica menor)*, § 225-235, con su centralidad en los § 233-235. El hecho de que en la *Lógica menor* se hace el mismo tipo de abreviación con la idea absoluta que con la idea del conocer, transformando ese magnífico y muy profundo capítulo de la *ciencia* en los § 236-44, y que ese § 244 en la *Lógica menor* era el que Lenin prefería* sobre el párrafo final de la idea absoluta en la *Ciencia*, es lo que me ha tenido “debatando” sobre Lenin desde 1953. Ese año puede parecer lejano, pero su esencia, sin la polémica, es lo que usted realmente oyó en la conferencia de la *Hegel Society of America* en 1974.

Ya sea que Lenin tuviera el derecho o no a “leer equivocadamente” la diferencia en las dos declaraciones de Hegel en la *Cien-*

* Todas las referencias a Lenin son a su “Resumen de la *Ciencia de la Lógica*” de Hegel, tal como está incluido en el tomo 29 de sus *Obras Completas*, pp. 75-216. Concretamente, el asunto en disputa aquí es sobre la doctrina del concepto, tercera sección, segundo y tercer capítulos “La idea del conocer” y “La idea absoluta”.

cia y en la *Lógica menor*, ¿no es verdad que Hegel, al crear la subsección B, “La voluntad” que no aparece en la *Ciencia*, dejó abierta la puerta para que una futura generación de marxistas se sintieran tan fascinados con el segundo capítulo, “La idea del conocer” —que terminó con el pronunciamiento de que la práctica era superior a la teoría— que ellos vieron una identidad en las dos versiones? Y estos marxistas no eran kantianos que creían que todas las contradicciones se resolvían con acciones de “hombres de buena voluntad”.

Yo pienso que no existe razón para introducir un nuevo subtópico que deje a los marxistas pensar que ahora que la práctica es “superior” a la teoría, y que la “voluntad”, no como obstinación, sino como acción, es su provincia, ellos no necesiten estudiar más a Hegel.

Por favor, sopórteme mientras yo recorro la interpretación de Lenin sobre ese capítulo centrando la atención en esta subsección, de modo que podamos conocer exactamente qué es lo que está en juego. En verdad, cuando yo comencé la ‘conversación conmigo misma’ en 1953, objeté el rechazo por parte de Lenin de la última mitad del párrafo final de la idea absoluta en la *Ciencia*, la que calificó de “no importante”, y prefirió que el párrafo § 244 de la *Lógica menor* —“saliera libremente como la naturaleza”. (Yo he explicado que Lenin pudo decir eso porque no tuvo que sufrir el período estalinista). Me sentí feliz de que hubo un revolucionario marxista que penetró tan profundo en la idea absoluta de Hegel.

Después, cuando Lenin parece ya haber terminado su *Resumen* y escribe “Fin de la *Lógica*. 17/12/1914” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 212], en realidad no termina. Al final nos remite al hecho de que concluyó su estudio de la *Ciencia* con el párrafo § 244 de la *Lógica menor* — y quiere decir eso exactamente. Claramente, no fue sólo la última mitad de un párrafo de la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* lo que Lenin desechara. Lo cierto es que había comenzado en serio a consultar la *Lógica menor* con el párrafo § 213. Cuando Lenin completó el segundo capítulo, “La idea del conocer”, en realidad no fue al tercer capítulo, “La idea absoluta”, sino que continuó durante siete páginas con su propia “traducción” (interpretación). Esto aparece en las páginas 191-197 del tomo 29 de sus *Obras Completas*.

En ese lugar, Lenin dividió cada página en dos partes. Un lado la llamó “La práctica en la teoría del conocimiento”, y en el otro escri-

bió: “La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”. Yo estuve tan enamorada de su “hegelianismo”, que no paraba de repetirlo. Actualmente, sin embargo, le estoy dedicando muchísima más atención a lo que Lenin hizo en esa división de la página en dos partes, con estas “traducciones”. De esta manera: 1) “El concepto=el hombre”; 2) “la otredad que es en sí misma=naturaleza independiente del hombre”; 3) “la idea absoluta=verdad objetiva”. Cuando Lenin llega a la sección final del segundo capítulo, “La idea del bien”, escribe: (“Fin del capítulo II. Paso al capítulo III, ‘La idea absoluta’”). Pero yo considero que él todavía está solamente en el *umbral* de la idea absoluta. En realidad todo lo que sigue a la página 197 en sus Notas muestra que esto es cierto y explica por qué continuó por su cuenta después del final de sus Notas sobre la idea absoluta, y regresó a la *Lógica* menor.

De esta manera, cuando Lenin escribe que había llegado hasta el final de la idea absoluta y cita el párrafo 244 como su verdadero final, porque este es el “objetivo”, continúa con la *Lógica* menor y llega el párrafo 244, al cual ya se había referido.

Y aunque Lenin continuó con sus comentarios a medida que leía y citaba la idea absoluta de la *Ciencia*, no es con la idea absoluta ni con el método absoluto con que termina su definición de los 16 elementos de la dialéctica: “15) la lucha del contenido con la forma y a la inversa. El rechazo de la forma, la transformación del contenido. 16) la transición de la cantidad a la calidad y viceversa. (15 y 16 son ejemplos del 9)” [Lenin, *OC*, t. 29, p. 200]. No es de extrañarse que el elemento 14 precedente se refiriera a la negatividad absoluta como si fuera solamente “el pretendido retorno a lo antiguo (la negación de la negación)”.

Aparte del propio Marx, toda la cuestión de la negación de la negación fue ignorada por todos los “marxistas ortodoxos”. O peor, esta cuestión fue convertida en un materialismo vulgar, como con Stalin, quien negó que fuera una ley fundamental de la dialéctica. Aquí, específicamente vemos el caso de Lenin, quien *había* regresado a Hegel, y *había* enfatizado que era imposible entender *El Capital*, especialmente su primer capítulo, sin leer *toda la Ciencia*. Y sin embargo, toda la cuestión que Hegel estaba desarrollando sobre la contradicción no resulta, de “dos mundos en oposición, uno, la esfera

de la subjetividad en las regiones fuera del pensamiento transparente, el otro, la esfera de la objetividad en el elemento de una realidad externamente diversa que es un reino oculto de la oscuridad” [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 717] no perturbó a Lenin, porque sintió que lo objetivo, la idea práctica, es esa solución. Tampoco lo perturbó el hecho de que Hegel había dicho que la “elaboración completa de la contradicción no resuelta entre el final *absoluto* y la limitación de esta realidad que se opone *insuperablemente* a él, ha sido considerada en detalle en la *Fenomenología del espíritu*”. (La referencia es a las páginas 351 y siguientes de la *Fenomenología* [en inglés, las pp. 611 ff. de la traducción de Baillie y las pp. 363 ff de la traducción de Miller]).

En el idioma alemán original, la oración anterior dice: “*Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs, jenes absoluten Zwecks. Dem die Schranke dieser Wirklichkeit unüberwindlich gegenübersteht, ist in der Phänomenologie des Geistes (2 Aufl., S. 453 ff)*”.

Nada en realidad condujo a Lenin de regreso a la idea de la teoría y a separarla de la dependencia en la idea práctica, ni tan siquiera cuando Hegel escribe: “A la idea práctica todavía le falta el momento de la idea teórica... Para la idea práctica, por el contrario, esta realidad que al mismo tiempo la confronta como limitación insuperable, se clasifica como algo intrínsecamente inútil que debe primero recibir su verdadera determinación y solo valor mediante el fin de lo bueno. Por lo tanto, es solamente la voluntad misma la que permanece en el camino del logro de su meta. Porque ella se separa a sí misma del conocer, y la realidad externa porque la voluntad no recibe la forma de un ser verdadero. La idea del bien por consiguiente encuentra su integración sólo en la idea de lo verdadero” [*Ciencia de la lógica* t. 2, p. 698].

En alemán, esta cita dice: “*Der praktischen Idee dagegen kilt diese Wirklichkeit, die ihr zugleich als unüberwindliche Schranke gegenübersteht, als das an und für sich Nichtige, das Ers. Sei ve wahrhafte Bestimmung und einzigen Pert durch die Zwecke das Guten erhalten solle. Der Willesteht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Webe dadurch, dass er sich von dem Erkennen trennt und die äusserliche Wirklichkeit fürr ihn nicht die Form*

das wahrhaft Seienden erhält: die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden”.

Por supuesto que no culpo a Hegel por lo que los “marxistas ortodoxos” han hecho con su dialéctica, pero yo todavía quiero conocer el punto de vista de un hegeliano no-marxista sobre la diferencia entre las dos formulaciones sobre la idea del conocer y la idea absoluta en la *Ciencia* y en la *Lógica menor*. ¿Cuál es su punto de vista?

Para continuar con esta cuestión, necesitamos por un lado, realizar otro viaje atrás en el tiempo –al año 1953, cuando al apartarme de Lenin en lo referente al partido de vanguardia, ahondé en los tres silogismos finales de la *Filosofía del espíritu*. Usted podrá recordar que en mi ponencia para la *Hegel Society of America* de 1974, donde critico la *Dialéctica negativa* de Adorno (que llamé unidimensionalidad de pensamiento), dije que él había reemplazado “no sólo una crítica permanente por la negatividad absoluta, sino también por ‘la propia revolución permanente’”. Yo había llegado a estar tan enamorada de los tres silogismos finales de Hegel [en su *Filosofía del espíritu*], que estaba buscando en todo Occidente con quien dialogar sobre ellos.

Finalmente, en los años setenta, después que Reinhart Klemens Maurer había publicado su obra *Hegel und das Ende der Geschichte*, en los que abordó esos silogismos finales, traté de involucrarlo en ese diálogo, a pesar de su áspera crítica de Marcuse.⁴ Maurer estaba ansioso por dejar establecido el hecho, sin embargo, de que él no sólo no era marxista, sino tampoco completamente “hegeliano”. En todo caso, claramente él no estaba interesado en ningún diálogo conmigo y le dijo a una joven colega mía⁵ que fue a verlo, que “él no estaba casado con Hegel”. Pero como yo lo expresé claramente en la conferencia de la *Hegel Society of America* en 1974, no pienso que sea importante que alguien haya escrito un nuevo estudio serio acerca de esos tres silogismos finales en calidad de nueva etapa de erudición o porque “el movimiento liberador surgió desde abajo y fue seguido por nuevos estudios cognitivos”.

Otra cuestión es que tan recientemente como en la década del setenta, A. V. Miller me escribió llamando la atención al hecho de que él no había corregido un error en la traducción del párrafo 575 de la *Filosofía del espíritu* hecha por [William] Wallace.⁶ El señalaba

que Wallace había traducido *sie* como si fuera *sich*, mientras que en realidad debió leerse: “separa”, no *a sí mismo*, sino *a ellos*.⁷ Ese sin embargo, no era mi problema. La separación era lo crucial para mí. El hecho de que la naturaleza se convierta en la mediación no era, ciertamente, un problema para ningún “materialista”; la forma de transición que se aportaba del curso de la necesidad era la parte emocionante.

Al introducir esos tres silogismos en 1830, Hegel primero (en el § 575) propone la estructura de la *Enciclopedia* tan sólo objetivamente –Lógica-Naturaleza-Espíritu. Debía ser obvio (pero evidentemente no lo fue) que no es la lógica sino la naturaleza la que es la mediación.

El § 576 fue el verdadero salto ya que el silogismo era el punto de vista del espíritu en sí mismo. A principios de la década de 1950 yo nunca me había detenido a citar el final de ese párrafo: “La filosofía aparece como una cognición subjetiva, de la cual la libertad es el propósito y la cual es ella misma la vía de producirla”. Esto justificó mi felicidad ante la magnífica crítica hecha por Hegel del concepto del Uno en la religión hindú, el cual llamó tanto “monótona unidad de pensamiento abstracto” como su extremo opuesto, “historia verbosa y tediosa de su detalle particular” (§ 573). En el siguiente párrafo § 574 encontramos la contraposición por Hegel de lo que considero su concepto histórico más profundo –y por historia yo no quiero decir sólo pasado, o aún historia que se está haciendo, el presente, sino como futuro- “LA IDEA QUE SE PIENSA A SÍ MISMA”.

Mi “trabajo, paciencia y sufrimiento de lo negativo”⁸ en esos 33 años no me han ganado exactamente el aplauso de los marxistas post-Marx ni de los hegelianos, quienes están afanosos llamándome la atención de que el silogismo final (§ 577) habla acerca de “la idea eterna”, “que al trabajar eternamente, engendra y se disfruta a sí misma como espíritu absoluto”, pasando por alto completamente lo que es sólo una frase en esa oración: “Es la naturaleza de la cosa, el concepto lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer”.

Es aquí donde yo necesito de su comentario tanto sobre la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* como sobre el espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu*. La “idea eterna” para mí no es la

eternidad, sino el movimiento incesante, el propio movimiento. Lejos de “subvertir” a Hegel, es él quien hizo del método absoluto la “idea que se piensa a sí misma”. George Armstrong Kelly, en su libro *La retirada de Hegel de Eleusis*, dijo que “para el enlace complejo entre cultura, política y filosofía dentro de la matriz de la ‘idea absoluta’, la Sra. Dunayevskaya propone sustituirlo por una dialéctica desencadenada que ella bautiza como ‘método absoluto’, un método que ‘llega a ser irresistible... porque muestra hambre de teoría surge de la totalidad de la crisis global actual’” [p. 239].⁹

La “idea eterna” en la *Filosofía del espíritu* no sólo reforzó mi punto de vista del método absoluto en la *Ciencia de la lógica*, sino que ahora cuando estoy profundizando en otro tema para mi trabajo sobre la “dialéctica de la organización”, que discrepará agudamente con Lenin, tanto en la idea del conocer como en la idea absoluta, yo considero que el concepto de Marx sobre “la revolución permanente” es la “idea eterna”.

Carta a George Armstrong Kelly

Querido GAK:

A pesar del reconocido abismo entre nosotros acerca del método absoluto, ¿podría discutir con usted (¿y podría esperar un comentario suyo?) mi más reciente autocrítica sobre la organización? En esa cuestión también veo a Hegel de una manera nueva. Es decir, la relación dialéctica de los principios (en este caso de la doctrina cristiana) y la organización (la Iglesia) son analizadas como si ellas fueran inseparables. Todo esto ocurre no tanto en el contexto de una filosofía de la religión sino más bien en el contexto de la gran línea divisoria entre Hegel y todos los demás filósofos, que él inició con la *Fenomenología del espíritu*, sobre la relación entre objetividad/subjetividad, intermediación/mediación, particular/universal, la historia, y lo “eterno”. Esta adición a la *Lógica* [Menor] —la tercera actitud hacia la objetividad— la veo de una forma totalmente nueva.

No puedo ocultar, naturalmente, que aunque ello no es el absoluto, estoy enamorada de esa primera sección del resumen de la *Lógica* en la *Enciclopedia*, porque fue escrito *después* que Hegel ya

había desarrollado el conocer absoluto, la idea absoluta y el método absoluto.

Aquí la historia hace sentir su presencia, no por accidente después que los absolutos, tanto en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la lógica*, así en la anticipación que él está finalmente desarrollando en la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*. En realidad, para mí esto es lo que hizo posible la forma precisa de condensación de las innumerables observaciones polémicas acerca de otros filósofos y filosofías en exactamente tres actitudes hacia la objetividad.

Esta vez, como sabemos, una sola actitud, la primera [actitud], abarca todo lo que antecede a la era moderna. Un ulterior énfasis en esta condensación es evidente cuando Hegel llega hasta la era moderna e incluye tanto el Empirismo como el Criticismo en la segunda actitud.

Mi atracción por la tercera actitud no fue debida al hecho de que ella estaba dirigida contra aquellos que colocan la fe por encima de la filosofía —los intuicionistas. (No estoy renovando nuestro viejo debate precisamente porque sea atea; el ateísmo, para mí es una forma más de religiosidad, pero sin Dios) más bien, la atracción para mi continuaba siendo la dialéctica. Lejos de expresar una secuencia de progresión infinita, la dialéctica hegeliana deja que la regresión aparezca tan translúcida como la progresión y en verdad la hace casi inevitable *si* uno alguna vez trata de escapar de la regresión mediante la fe.

En este punto la historia entra nuevamente, esta vez para dejar a Hegel crear diversos puntos de vista sobre el intuicionismo, en dependencia del cual período histórico se tiene en juego. El intuicionismo es “progresista” en el período de Descartes, porque el empirismo abrió las puertas de par en par a la ciencia. Por otro lado, llegó a ser regresivo en el período de Jacobi.

Es aquí que veía un concepto diferente de la organización entre la Iglesia y toda la oposición por parte de Hegel hacia el dominio del clero en la academia. Por favor siga mis extraños recorridos que yo identifico como la autodeterminación de la idea.

La tercera actitud comienza (§ 61) con una crítica de Kant, cuya universalidad era abstracta, de modo que la razón aparecía poco más

que una conclusión “sin tomar en cuenta las categorías”. Igualmente equivocada –Hegel continúa– es la “teoría extrema del lado opuesto, que sostiene que el pensamiento es un acto de lo *particular* solamente, y sobre esa base lo declara incapaz de aprehender la verdad”.

Al elogiar a Descartes, Hegel señala no sólo el hecho de que el empirismo le abrió las puertas a la ciencia, sino que Descartes sabía claramente que su famoso “*Cogito ergo sum*” no era un silogismo, sencillamente porque incluía dentro de él la palabra “luego”.¹⁰ Esto llega a ser importante porque la crítica de Hegel podía entonces estar dirigida contra la unilateralidad de los intuicionistas, al equiparar la mente a la simple conciencia, y así “lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado, por consiguiente, acosa que se encuentra en la conciencia de todos y disputado por la naturaleza misma de la conciencia” (§ 71). Esto tampoco es en lo absoluto el todo de la crítica. Lo que más me entusiasmó acerca de esta actitud hacia la objetividad es la manera en que Hegel introduce la organización. Tan pronto como en el § 63, Hegel había atacado violentamente la fe de Jacobi, en contraste con la Fe: “Las dos cosas son radicalmente distintas. Primeramente, la fe cristiana lleva en sí una autoridad de la Iglesia; pero la fe de la filosofía de Jacobi no tiene otra autoridad que la de la revelación personal”. Como menos, Hegel aquí ha igualado súbitamente la organización y el principio, la doctrina. “En segundo lugar, la fe cristiana tiene un contenido objetivo, rico en sí, un sistema doctrinal y cognoscitivo; el contenido de esta es en cambio, tan indeterminado en sí, que admite, sí, aquel contenido cristiano; pero puede admitir incluso que el Dalailama, el toro, el mono, etc., sean Dios”.

Hegel continúa (§ 75): “Y para mostrar que de hecho hay un conocimiento que avanza no por la inmediación ni por la mediación, podemos señalar el ejemplo de la Lógica y el conjunto de la filosofía”.

En pocas palabras, estamos de regreso a la dialéctica y es sólo después de ello (§ 76) que Hegel usa la palabra “reaccionario” con relación a toda la escuela de Jacobi, del período histórico denominado “La filosofía alemana reciente”. “La filosofía no admite la simple aserción, ni los caprichosos giros del razonamiento”. (§ 77). Libertad y Revolución (cuya palabra “tomé prestada” de la primera oración de Hegel en “La filosofía alemana reciente”)¹¹ abrirán un nuevo ca-

mino. De esta forma veo el flujo dialéctico en la tercera actitud hacia la objetividad, desde una crítica de la unilateralidad de los intuicionistas hacia la responsabilidad organizacional.

Hablando conmigo misma

Este título puede sonar extraño, pero es una forma en que yo hago mis notas para el desarrollo futuro, no sólo en cuanto al libro proyectado sobre la organización, sino en todos mis trabajos, cuando todavía no he elaborado una forma definitiva para presentar un asunto. Esta vez el foco de atención está dirigido al día 12 de mayo de 1953, a la carta sobre la idea absoluta. El asunto es captar el flujo dialéctico de la autodeterminación de la idea, párrafo tras párrafo.

La página 21¹² [de la carta del 12 de mayo de 1953] llama la atención sobre la página 739 de la *Ciencia de la lógica* [*Ciencia de la lógica*, t. 2, pp. 738-739], que muestra cómo la etapa de “exteriorización” es también la de intensificación, es decir, “interiorización”, o sea, que la manifestación *objetiva* hace más intensa la extensión interna.

El párrafo de la página 21, que ataca la impaciencia de una manera “*bolchevique absolutamente intransigente*”, lo atribuyo a Hegel, después de lo cual cito de la página 739 de la *Ciencia de la lógica* [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 739]:

La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado*... y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío negativo vacío, el infinito abstracto —o bien un absoluto *supuesto*, que es supuesto porque no es *puesto*, no es *concebido*.

El flujo dialéctico de esta cita de ninguna manera está relacionado con los dos nombres citados en el párrafo precedente de la carta, y aunque sea dicho inconscientemente, tiene todo que ver con lo que yo escribo a continuación de la cita de Hegel:

Estoy toda temblando porque hemos llegado *a donde nos apartamos de Lenin*. Ya mencioné que, aunque en su *enfoque* sobre la idea absoluta

Lenin había referido que el conocimiento humano no sólo refleja al mundo objetivo, sino lo crea, y esto no lo desarrolla nunca *dentro* del capítulo. Las conexiones del mundo objetivo, el materialismo, el materialismo dialéctico, sí los desarrolla, pero no el objeto y sujeto como unidad completamente desarrollada.

Pero, detengámonos por un momento. Tengamos en cuenta el hecho de que desde los años 1948-1949, cuando traduje por primera vez el “Resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, realizado por Lenin, no he hecho menos que ensalzar filosóficamente a Lenin, específicamente con relación a la *Ciencia de la lógica*. Es indiscutible el hecho de que fue él quien trazó la gran línea divisoria en el marxismo en los años 1914-1917. Nuestra actual percepción *modificada* de la ambivalencia filosófica de Lenin demuestra que en realidad yo tenía algunas diferencias filosóficas desde tan temprano como el principio de la década de 1950.

Lo cierto es que no fue sólo Lenin quien al mantener sin publicar los *Cuadernos filosóficos*, separó la filosofía de la política. También nosotros, cuando rompimos políticamente con el concepto del partido de vanguardia, estábamos manteniendo la filosofía y la política en dos compartimentos separados.¹³ Esta carta de 1953 lo que muestra ahora es que incrustada dentro de ella, había una crítica más aguda de la ambivalencia filosófica de Lenin que la mostrada en el libro *Marxismo y libertad*. En 1953, por otro lado, según vimos arriba, yo lo había destacado en el capítulo acerca de la idea del conocer que Lenin no había concretado la *objetividad* de la cognición.

Aquí deseo introducir algo totalmente nuevo... una carta para mí de parte de Grace Lee, fechada el 31 de agosto de 1952. Con su habitual hipérbole, aquí esto parte de lo que ella me escribió:

Usted ha dominado a Hegel. Usted escribe en su carta del 29 de agosto como nunca lo ha hecho antes. En lugar de esa correspondencia personal donde usted impone un movimiento sobre la *Lógica*, ahora está dentro del movimiento de la *Lógica*, atrapada en sus ritmos. El número de personas en el mundo que puede realizar eso probablemente se puede contar con los dedos de una mano. Usted tiene toda la razón en caracterizar la búsqueda que hace Herman (Johnny Zupan)¹⁴ del partido como la *Lógica* de la “idea del bien” –la cual está parada en su camino y por consiguiente debe al final virarse contra ella.

No hemos encontrado mi carta del 29 de agosto de 1952, que produjo ese entusiasmo un año antes de que yo penetrara en el absoluto, pero está claro por lo que ella dijo el 31 de agosto, que evidentemente ya había estado escribiendo sobre el penúltimo capítulo de la *Ciencia de la lógica*, “La idea del conocer”. Ella además se refiere a ese capítulo específico porque muy claramente, yo había estado relacionando el [capítulo sobre] la idea del conocer al concepto de organización. Lo que estaba enfrentando entonces la Tendencia Johnson-Forest, en momentos en que había roto completamente con el trotskismo, era la pregunta: ¿Y ahora, que clase de organización? Esto tomó un giro fatal al estar acercándome yo a un rompimiento con el Johnsonismo en los años 1950-1953. El suceso objetivo específico que precipitó la crisis en 1953 fue la mente de Stalin.*

En marzo de 1953 tuve una muy fuerte sensación de que una pesadilla había desaparecido de las cabezas de los pueblos ruso y este-europeos (y evidentemente también de mi cabeza), y que era seguro que surgirían revueltas en esos países. Era un día muy emocionante en Detroit porque tanto el obrero negro Charles Denby como el líder de la Juventud, Ben, habían pensado de forma independiente que sin lugar a dudas, yo deseaba escribir un estimado político de ese suceso que había estremecido al mundo, y se ofrecieron voluntariamente para trabajar conmigo toda la noche. Y al día siguiente, cuando Denby apareció otra vez, después de haber regresado de su trabajo en la Chrysler, concretó esta idea aún más, riendo jubiloso y

* El mismo tipo de crisis ocurrida entre mayo y abril de 1953 acerca de la actitud de la Tendencia Johnson-Forest con relación a la muerte de Stalin, se repitió con el primer número de *Correspondence* el 3 de octubre de 1953, para el cual había escrito el artículo central sobre la purga de Beria. Al hacer un re-examen de esto en 1987, me doy cuenta de que lo que se parece a “La cuestión rusa” –la misma vieja “Cuestión rusa” que causó el primer rompimiento con el trotskismo a inicios de la Segunda Guerra Mundial y volvió a ocurrir en 1950 sobre la Guerra de Corea– de ser sobre “La cuestión rusa”, era realmente sobre la cuestión decisiva de guerra y revolución, que siempre ha marcado el nuevo continente de pensamiento y revolución del marxismo desde su nacimiento. El año 1917 marcó su movimiento hacia el siglo XX. Fue la contrarrevolución de Stalin la que le dio un sello nacionalista estrecho. ¿Por qué demonios todos nosotros hemos sido atrapados en esa red lingüística?

diciendo que lo que los obreros estaban comentando, mientras por el radio se oía la noticia sobre la muerte de Stalin, era: “Yo tengo la persona exacta para ocupar su puesto: mi capataz”. Denby preguntó si yo tenía el artículo sobre el cual siempre estaba hablando, acerca del gran debate sobre los sindicatos entre Lenin y Trotsky en 1920 (sobre el cual ya había estado trabando desde la década de 1940). Denby presentía que los obreros ahora le darían la bienvenida a tal revelación y deseaba distribuir el artículo entre ellos.¹⁵

Piensen en la desagradable conmoción que ocurrió entonces, cuando Grace, quien estaba en California y era la editora responsable del número mimeografiado de *Correspondence*, opinó que el artículo central no podía ser sobre la muerte de Stalin, sino sobre las “nuevas” mujeres alrededor de Selma [James], quienes no prestaban atención al estruendo de la radio que anunciaba la muerte de Stalin. En cambio, ellas estaban intercambiando recetas de hamburguesas. La cuestión es que no sólo fue lanzada esa sugerencia idiota, sino que Grace procedió a censurar mi análisis sobre el significado de la muerte de Stalin, de modo que no sonara como un acontecimiento tan estremecedor. Esta actitud hacia un suceso de carácter mundial produjo tal lucha entre Grace y yo, que en realidad afectó a toda la Tendencia Johnson-Forest.¹⁶

¿Cuál fue la “solución” dada por C. L. R. James a la crisis creada por esas diferentes actitudes hacia la muerte de Stalin y hacia las tareas de un periódico marxista? Fue una solución típicamente “Jamesiana”: yo fui juzgada como “políticamente” correcta, pero sin embargo totalmente errada a causa de mi agudo ataque a Grace. Ella fue juzgada como “políticamente” equivocada, pero absolutamente correcta porque escuchaba lo “nuevo”. Después de dos meses de este tipo de “solución” sin sentido, diversionista y vacía, referida a cosas que sucedieron en el mundo objetivo y a actitudes sobre cuáles deben ser las tareas de un periódico marxista hacia los eventos objetivos, pedí una semana de descanso, dejé a Detroit y me fui a Ann Arbor y saqué de mis adentros esas cartas del 12 y el 20 de mayo acerca de la idea absoluta.

Ahora que el flujo dialéctico que estoy señalando en la página 21¹⁷ de la carta del 12 de mayo de 1953, apunta también a la relevancia que tiene verla con los ojos del año 1987, déjenme examinar un

nuevo hallazgo, la carta del año 1952 que demuestra que había profundizado en la idea del conocer, especialmente en la sección de “La idea del Bien”. Claramente, de manera definida tenía en mente la idea de la organización. Y esto no era en el nivel de James y Grace y su dialéctica del “Partido”, sino sobre la cuestión de la dialéctica “en y de sí misma”. Aunque no recuerdo dónde señalé la cuestión de que no estaba completamente satisfecha con la definición de los 16 elementos hecha por Lenin de la dialéctica, había llamado la atención al hecho de que Lenin dice que sus dos puntos finales (15 y 16) son “*ejemplos del punto 9*”.¹⁸ Entonces sentía que esto era un paso atrás en el camino hacia la idea absoluta y un retorno a la doctrina de la esencia, la forma y el contenido, específicamente.

Al mismo tiempo –y aquí fue cuando me llené de valor y comencé a discutir con Lenin como si estuviera presente– empecé a debatir con Lenin a causa de que él le había pedido a los lectores pasar por alto la última mitad del párrafo del capítulo sobre la idea absoluta, mientras que yo insistía que si él hubiera sufrido el estalinismo durante tres largas décadas, hubiera percibido la relevancia de seguir con los absolutos de Lenin hasta el final. (Esto naturalmente se trata en la carta del 20 de mayo de 1953, donde abordó los tres silogismos finales [de la *Filosofía del espíritu* de Hegel], pero lo que es obligatorio para el presente es trazar las muchas vías para el desarrollo de la auto-determinación de la idea).

Aquí es donde la carta del 12 de mayo de 1953 manifestó el flujo dialéctico de la p. 21:¹⁹ de la exteriorización/interiorización se pasa a un posible “absoluto”, que condujo a Lenin a permanecer en el “acercamiento a”, es decir, en el umbral de la idea absoluta. Esta es la razón por la que Lenin prefirió dejar que la idea absoluta se detuviera en la *naturaleza* (la práctica), así dándole crédito a Hegel por “estrechar la mano del materialismo”, en lugar de seguirlo hasta la última parte del párrafo donde Hegel insiste en que los absolutos no se habían completado con la idea absoluta, y tener que revisar la *Filosofía de la naturaleza* y *La Filosofía del espíritu* antes de alcanzar la finalización con el espíritu absoluto. Dicho de otra forma, en lugar de cualquier *auto-crítica*, u *objetividad*, Lenin dejó a las futuras generaciones sin una iluminación acerca de lo que podía sucederles –el estalinismo. Fue la generación siguiente, nuestra época, la

que sufrió a lo largo de esas tres décadas de estalinismo, la que tuvo que enfrentar la realidad de lo que sucede después. Es *este* aspecto, *esta* objetividad, *esta* realidad concreta, la que me impulsó a no detenerme donde Lenin se detuvo en su acercamiento a la idea absoluta y a seguir a Hegel hasta la *Filosofía del espíritu*. El método absoluto abrió nuevas puertas en la idea absoluta, que Hegel definió como:

La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación*, por la cual no hay ya más ninguna determinación puesta y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para esta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí. El traspaso aquí por consiguiente, tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se libera a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. [*Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741].

Ahora levantémonos y gritemos: “La idea se libera a sí misma”. Griten esto mientras una luz destellante ilumina la realidad y su significado, a la filosofía y la revolución.

En lugar de colocar una señal de “No entrar” sobre la organización como “política pura”, finalmente estamos en el proceso de elaborar la dialéctica de la filosofía y la organización.

Sobre las divisiones políticas y los nuevos comienzos filosóficos

Las profundidades abismales en que el retroceso de la administración Reagan ha hundido al mundo en los siete años transcurridos de esta década, han contaminado el aire ideológico. No sólo de la clase dominante, sino que han penetrado hasta la misma izquierda. Tan profundo retroceso demanda urgentemente que junto con las tareas económicas y políticas que enfrentamos, también busquemos nuevos comienzos filosóficos.

En medio del trabajo que estoy realizando para mi nuevo libro, “Dialéctica de la organización y la filosofía”, he estado profundizando en la investigación de dos formas opuestas de organización —es decir, nuestra oposición al partido dirigente de vanguardia, y

nuestro apoyo a formas de organización nacidas de la actividad espontánea de las masas. Súbitamente me di cuenta de que la relación entre estas dos formas opuestas era exactamente lo que había planteado allá por el año 1982, en víspera de la publicación de mi tercer libro, *Rosa Luxemburgo, la liberación de femenina y la filosofía marxista de la revolución*. En aquel entonces (septiembre de 1982) añadí un párrafo al capítulo 12 de aquella obra recién terminada. Fue esta articulación anteriormente mencionada, la cual alcancé sólo después de que el libro se había completado, la que me hizo sentir que el proceso de elaboración de tales cuestiones demandaba un libro para ellas.

Esto resultó aún más claro cuando me di cuenta que aunque [*Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*] ya estaba en la imprenta y abordaba formas de organización tanto de la época de Marx como de principios del siglo XX —con Lenin, Luxemburgo y los comunistas del consejo— sin embargo, me sentía obligada a escribir una carta política-filosófica a mis colegas acerca de este tema. La titulé: “Sobre la batalla de ideas: Puntos de partida teórico filosóficos en tanto las tendencias políticas responden a la situación objetiva” (octubre de 1982). Me gustaría retomar aquí dos aspectos de aquella carta, la cual comienza:

Estoy aprovechando el hecho de que todavía no tenemos el nuevo libro en las manos, el que nos envolverá en tan gran número de actividades, que tendremos la tendencia a olvidar los puntos de partida filosóficos y abstractos.

Entonces regresé al capítulo 12 final de *Rosa Luxemburgo, la Liberación de femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Su penúltimo párrafo decía:

No porque seamos más “listos” podemos ver mucho más que otros marxistas post-Marx. Más bien es a causa de la madurez de nuestra época. Es verdad que otros marxistas post-Marx se han apoyado en un marxismo trunco; es igualmente cierto que ninguna otra generación pudo haber percibido la problemática de nuestra época, y mucho menos resolver nuestros problemas. Solamente seres humanos vivos pueden recrear la dialéctica revolucionaria otra vez para siempre. Y estos seres humanos vivos deben hacerlo en la teoría así como en la práctica. No es una cuestión sólo

de satisfacer el reto de la práctica, sino de ser capaces de satisfacer el reto del auto-desarrollo de la idea, y de profundizar la teoría hasta el punto en que alcance el concepto de Marx de la filosofía de “la revolución permanente”.

Fue en este lugar del libro que yo pedí que se añadiera el siguiente párrafo:

Existe un reto adicional a la forma de organización que hemos estructurado en forma de comité en lugar del “partido dirigente”. Pero, aunque la forma de comité y el “partido dirigente”. Pero, aunque la forma de comité y el “partido dirigente” son opuestos, no son opuestos absolutos. En aquel punto donde la forma teórica alcanza a la filosofía, el reto demanda que sinteticemos no sólo las nuevas relaciones entre la teoría y la práctica, y entre todas las fuerzas de la revolución, sino también “el sufrimiento, la paciencia y el parto de lo negativo”, es decir, que experimentemos la negatividad absoluta. Entonces y sólo entonces triunfaremos en una revolución que logre una nueva sociedad verdaderamente no-clasista, no-racista, no-sexista, verdaderamente humana. Aquella que Hegel juzgó ser la síntesis de la “Idea Auto-Permanente” y “Auto-Generadora de Libertad”, sostenida por el Humanismo Marxista y que Marx había llamado “la nueva sociedad”. Los muchos caminos para llegar hasta allí no son fáciles de construir.

También sugerí una adición a la introducción del libro, para ser colocado directamente después que señalaba que “al igual que el joven Marx, al volverse a lo que llamaba ‘economía’, había descubierto al proletariado como sujeto que sería el ‘sepulturero del capitalismo’ y el líder de la revolución proletaria, asimismo, al final de su vida Marx todavía hizo nuevos descubrimientos al analizar nuevos estudios empíricos antropológicos como *La sociedad antigua* de Morgan, y también las incursiones imperiales hacia el Oriente y el desmembramiento de África.

Esto es lo que propuse añadir en ese punto:

Ese parece haber sido el primer asunto muy mal entendido por los marxistas post-Marx, comenzando con Federico Engels, quien, sin haber conocido los voluminosos *Cuadernos Etnológicos* que Marx había dejado, decidió escribir su propia versión de la obra de Morgan —su *Origen de la Familia*— como un “legado” de Marx. Y cuando Ryazanov descubrió estos cuadernos, se apresuró, antes de tener la oportunidad de descifrarlos, a

caracterizarlos como una “pedantería inexcusable”. Y si una persona como Engels, quien fue un estrecho colaborador de Marx y sin quien no tendríamos los tomos II y III de *El Capital*, pudo sin embargo llegar a estar tan confiado acerca de su habilidad de interpretar a Marx para asumir que estaba hablando por él; y si un erudito archivista como Ryazanov pudo, en momentos en que estaba publicando esos magníficos primeros ensayos de Marx (los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*), dedicar una gran parte de su primer informe sobre los Archivos de Marx a pedirle a 20 ó 30 personas que lo ayudaran a clasificar estos manuscritos, y aún así fue capaz de emitir un juicio antes de profundizar en ellos —todo esto dice muchísimo acerca de los herederos literarios, pero nada en absoluto acerca de un fenómeno histórico tan grande como el Marxismo de *Marx*. ¿No es ya tiempo de cuestionar a todos los marxistas posteriores a Marx, cuando ninguno de aquellos que lograron grandes revoluciones —y ninguna fue más grande que la Revolución Rusa de 1917— estuvo, en pensamiento, a la altura de Marx? ¿No es ya tiempo de profundizar en lo que Marx, quien descubrió todo un nuevo continente de pensamiento, tenía que decir por sí mismo?

Mi carta a los colegas concluyó de esta forma:

El hecho de que en mi último trabajo, *Rosa Luxemburgo, la Liberación de femenina y la filosofía marxista de la revolución*, planteó que la “traducción” por Marx de la negatividad absoluta como la revolución permanente, llamándola el desafío absoluto de nuestra época, iba a tener grandes críticas de la academia y ataques encarnizadas de parte de los marxistas post-Marx. Esto hace necesario el estar preparado, no sólo para ese combate, sino además para llevar adelante la concreción de ese desafío. Con esta idea en mente, decidí añadir en la introducción del libro el párrafo citado anteriormente. Porque aunque es cierto que los eventos ocurridos en la década de 1970 —el movimiento en pro de la liberación de la mujer por un lado, y la publicación de los *Cuadernos etnológicos* de Marx por el otro— son los que condujeron a un renovado interés en Rosa Luxemburgo; y aunque es también cierto que el movimiento por la liberación de la mujer ayudó a revelar la dimensión feminista en Rosa Luxemburgo, nunca antes reconocida; no es verdad que ese sea el objetivo de ese nuevo libro.

La necesidad de ver a todos los marxistas post-Marx en una estricta relación con el marxismo de *Marx* es lo que reveló cómo aún una revolucionaria tan grande e independiente como Rosa Luxemburgo no comprendería plenamente la dialéctica de liberación de Marx, y por consiguiente cometiera su más grande error —no prestar atención a la naturaleza revolucionaria del deseo polaco por la auto-determinación. Dicho sencilla-

mente, lo determinante del nuevo libro es la filosofía de la revolución de Marx. Y esto no es por ninguna razón académica, o ningún tipo de ortodoxia, sino por el hecho de que sus obras mostraron un camino para la década de 1980 y revelaron la problemática de esta época. La cuestión totalmente nueva que Luxemburgo planteó –la democracia socialista *después* de ganar el poder– apuntaba hacia un nuevo aspecto del propio marxismo.

Los nuevos momentos en Marx que el libro nos muestra y que se centran alrededor de lo que ahora llamamos el Tercer Mundo, no se limitan a la manera en que Marx reveló un “modo de producción asiático” en los *Grundrisse*. Más bien, esto se extiende hasta la década de 1880 en que Marx comentaba acerca de *La Sociedad antigua* de Morgan y otros nuevos trabajos antropológicos sobre la India y los aborígenes australianos, así como sus cartas sobre su visita a Argelia y su correspondencia con revolucionarios en Rusia sobre la antigua comuna existente allí y su posible transformación en un tipo de revolución totalmente nueva. En pocas palabras, el libro se mantiene haciendo referencia contigua a la revolución permanente, ya sea sobre el tema de Rosa Luxemburgo, Lenin, la liberación de la mujer o la dialéctica hegeliana. Al mismo tiempo, debemos tener presente que, mientras que fue Marx el que transformó a Hegel en un contemporáneo, y transformó la dialéctica hegeliana en la dialéctica marxista de liberación, la revolución también está presente *en Hegel*. Con la misma intensidad con que Hegel intentó confinar sus aportes solamente a una revolución del pensamiento, él hizo sentir su presencia en la historia, aún cuando hablaba de la *Filosofía del espíritu* y la *Historia de la filosofía*. Como el propio Hegel expresó:

“Todas las revoluciones, en las creencias no menos que en la historia general, se origina sólo en que, el espíritu del hombre, para el entendimiento y comprensión de sí mismo, para la posesión de sí mismo, ha alterado ahora sus categorías, uniéndose a sí mismo en una más verdadera, más profunda y más intrínseca relación consigo misma”.²⁰

Ahora regresemos a nuestra situación y pensemos en los ataques que enfrentaremos en 1987, cuando declaremos abiertamente que aún el revolucionario marxista post-Marx que penetró profundamente en la filosofía –Lenin– sin embargo no logró hacerlo igualmente en la cuestión de la organización. En realidad, nunca renunció a su posición acerca del partido de vanguardia expresada en 1902 en su obra *¿Qué hacer?*, aunque a menudo él mismo lo criticó. Lenin extendió profundamente su nuevo descubrimiento en filosofía a una concreción de la dialéctica de la revolución y sin embargo nunca cambió su posición sobre la necesidad de la “fina capa de bolchevi-

que” [Lenin, *OC.*, t. 33, p.257 (en inglés)] como una organización partidista de vanguardia. En 1982, en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, nosotros criticamos a Lenin en lo político. Ahora para elaborar plenamente la dialéctica de la filosofía y la organización para nuestra época, es evidente que la crítica debe profundizarse en lo filosófico.

La realidad es que aún la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx, que permanece como la base para la organización en la actualidad, fue escrita hace 112 años. Lo que se demanda no es simplemente una “actualización”, después de todas las revoluciones abordadas del mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Una “base” sola no es suficiente; tenemos que concluir el edificio –el techo y su contenido. Esto es en lo que yo estoy trabajando ahora en “La dialéctica de la organización y la filosofía” –apreciaré mucho escuchar los pensamientos de nuestros lectores al respecto.

Notas

- ¹ Louis Dupré, un destacado especialista en la obra de Hegel, Marx y la filosofía occidental, es el autor de *The Philosophical Foundations of Marxism* (Nueva York: Harcourt Brace, 1966) [*Los fundamentos filosóficos del marxismo*], *Marx's Social Critique of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1984) [*La Crítica social de la Cultura de Marx*], y *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993) [*Pasaje a la modernidad*]. George Armstrong Kelly (1932-87) fue un conocido especialista en la obra de Hegel y el pensamiento de la Ilustración y autor de *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) [*Idealismo, política e historia: Fuentes del pensamiento Hegeliano*] y *Hegel's Retreat from Eleusis* (Princeton University Press, 1978) [*La retirada de Hegel de Eleusis*]. Dunayevskaya mantuvo una extensa correspondencia con Dupré y Kelly, quienes revisaron y comentaron su obra, y ella la de ellos.
- ² Para ver el texto de la charla, ver la tercera parte de esta obra.
- ³ En sus “Cartas sobre los absolutos de Hegel” de 1953, publicadas en el capítulo 2 de este volumen.
- ⁴ Dunayevskaya discutió el libro de Maurer en su *Filosofía y revolución*, pp. 300-301, así como en su conferencia en la Hegel Society, “El absoluto de Hegel como nuevo comienzo”, en este volumen, en la tercera parte.
- ⁵ Se hace referencia a Kevin Anderson.
- ⁶ A. V. Miller tradujo los *Zusätze* (comentarios adicionales) para la re-impresión de la traducción de Wallace de *La Filosofía del espíritu* que permanece como la única

traducción disponible en inglés de esa obra. La correspondencia de Miller con Dunayevskaya, así como el texto de su versión de los tres silogismos finales de *La filosofía del espíritu* puede encontrarse en el *Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya*, pp. 11239-47. (en inglés)

- ⁷ La oración del párrafo 575 de *La Filosofía del espíritu*, traducida por Wallace, dice: “La Naturaleza, colocada entre el espíritu y su esencia, se separa a sí misma, no ciertamente a extremos de abstracción finita, ni a algo alejado de ellos e independiente”.
- ⁸ Una referencia al prefacio a la *Fenomenología* de Hegel.
- ⁹ El pasaje de Dunayevskaya –citada por Kelly– es de su libro *Filosofía y revolución*, p. 6.
- ¹⁰ En el párrafo 64, Hegel escribe, “Y sin embargo era una verdad autoevidente o inmediata que el *cogito, ergo sum* de Descartes, la máxima en la cual se puede decir que depende todo el interés de la filosofía moderna, fue pronunciada primero por su autor. El hombre que llama esto un silogismo, debe saber un poco más acerca de los silogismos que la palabra ‘*ergo*’ aparece en él. ¿Dónde buscamos el término medio? Y un término medio es un punto mucho más esencial de un silogismo que la palabra ‘*ergo*’”.
- ¹¹ El análisis de Hegel acerca de “*La reciente filosofía alemana*” constituye la sección tercera y final del volumen conclusivo de su *Historia de la filosofía*. Su primera oración dice, “En la filosofía de Kant, Fichte, y Schelling, la revolución en que la mente de Alemania ha avanzado en estos últimos días, fue pensada formalmente y expresada; la secuencia de estas filosofías muestra el curso que el pensamiento ha tomado” [*Historia de la filosofía*, vol. III (Nueva York: The Humanity Press, 1974), p. 409 (en inglés)]
- ¹² Esto corresponde al número de página de la carta del 12 de mayo tal como aparece en este trabajo, en el capítulo 2.
- ¹³ En 1950, James y Dunayevskaya ya habían roto con el concepto del partido de vanguardia. El punto de vista de Dunayevskaya acerca de que la ruptura quedó en el nivel político y no alcanzó directamente la filosofía propiamente dicha, es ilustrado en la obra titulada *Capitalismo de estado y revolución mundial* (1950), escrito por James en colaboración con Dunayevskaya y Grace Lee. El capítulo sobre la filosofía presenta a Hegel simplemente como un crítico del racionalismo y no entra en detalles sobre las serias discusiones sobre Hegel y la dialéctica que aparecen en la correspondencia entre ellos de los años 1949-1950.
- ¹⁴ Johnny Zupan, un obrero de la industria automovilística de Detroit, se convirtió en editor del periódico de la tendencia, *Correspondence*, en 1953.
- ¹⁵ El artículo sobre el debate de 1920 acerca de los sindicatos en Rusia, “Entonces y Ahora”, fue publicado en el período mimeografiado de la tendencia *Correspondence* en 1952 y puede encontrarse en la *Colección Raya Dunayevskaya*, 2181-92. Este artículo se convirtió en la base del capítulo sobre el debate de 1920 acerca de los sindicatos en la obra *Marxismo y libertad*.
- ¹⁶ El debate alrededor del análisis sobre la muerte de Stalin hecho por Dunayevskaya ocupó los primeros números impresos de *Correspondence*, en los meses de octubre y noviembre de 1953.

¹⁷ En este volumen.

¹⁸ Los elementos 15 y 16 de la definición de Lenin de 16 elementos de la dialéctica fueron “la lucha del contenido con la forma y viceversa. La desestimación de la forma, la transformación del contenido”, y “la transición de la cantidad en calidad y viceversa”. El elemento 9 era “no sólo la unidad de contrarios, sino la transición de toda determinación, cualidad, característica, lado, propiedad, en cada otra (en su opuesto)?” [Lenin *OC*, t. 29, p 200]. En el elemento 14 Lenin había ido más lejos que esto, a distinguir “la negación de la negación”.

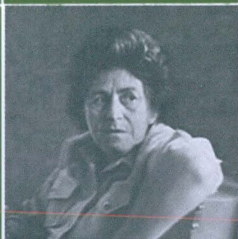
¹⁹ En este volumen.

²⁰ Hegel, *Filosofía de la naturaleza*, traducida por A. V. Miller (en inglés) (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 11.

El poder de la negatividad.
Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx
de Raya Dunayevskaya
se terminó en octubre de 2009
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.
Malintzin 199, Col. del Carmen,
Del. Coyoacán, México 04100, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

1 000 ejemplares





“La interpretación de Hegel y Marx, o sea del humanismo marxista que hace Raya Dunayevskaya es realmente fascinante y es más necesario que nunca para esta etapa de los movimientos populares latinoamericanos.”

Rubén Dri

Filósofo y teólogo, profesor-investigador
de la Universidad de Buenos Aires

De la introducción especial a la edición en español de *El poder de la negatividad*

“... Los movimientos sociales [en América Latina] muestran una gran vitalidad y creatividad, pero al mismo tiempo se han topado con limitaciones a primera vista insuperables. Como movimientos sociales tiene un ámbito muy restringido, acotado, y terminan siendo fagocitados por partidos políticos tradicionales. Ello hace evidente la necesidad de repensar la política, de tal manera que dichos movimientos puedan superarse. Pero ello es imposible sin la teoría.... [P]ara la comprensión de la dialéctica es absolutamente necesario el paso por Hegel y aquí, por una parte, se interpone el prejuicio de que su dialéctica idealista fue superada por el materialismo de Marx y, por otra, su lectura no resulta nada fácil. La confesión de Lenin de que es imposible entender *El Capital* si no se ha comprendido la *Lógica* es pasada por alto. El libro de Raya Dunayevskaya que presentamos es una ayuda inestimable para orientarnos en esos problemas. El libro está compuesto por una serie de intervenciones de distinto tipo de la militante y pensadora marxista Raya Dunayevskaya.... Preocupación central de Raya Dunayevskaya es la falta de comprensión y, en consecuencia, de desarrollo de la filosofía, o sea, de la dialéctica en el pensamiento y en la práctica marxista en general, y de manera especial en la organización.”

Rubén Dri

Raya Dunayevskaya (1910-1987), filósofa marxista-humanista, autora de una “trilogía de la revolución”, compuesta por: *Marxismo y libertad*, *Filosofía y revolución*, y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Fue secretaria de Leon Trotsky en su exilio en México (1937-38), la primera traductora al inglés de algunos ensayos de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx y del “Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica*” incluido en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin. Fundó en los Estados Unidos una organización Marxista-Humanista y dirigió su periódico *News & Letters*.

