

SOBRE LO «DIALÉCTICO» EN KANT, HEGEL Y MARX
ON THE «DIALECTICAL" IN KANT, HEGEL AND MARX

Bernardo Haour SJ¹

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

bhaour@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8054-8644>

RESUMEN

Mediante este trabajo buscamos aproximarnos a una comprensión del proceso de lo «dialéctico» en las filosofías de Kant, Hegel y Marx. En Kant la experiencia de la libertad y la búsqueda de comprensión del ser vivo desborda el ámbito de estudio de lo que es posible conocer, es necesario ir más allá de la explicación para pasar al nivel de la comprensión teleológica. Con Hegel nos hallaremos en la necesidad de realizar la experiencia de superación de la actitud dualista que separa lo sensible de lo suprasensible y seguir el itinerario por el cual lo humano y lo divino se encuentran como una unidad que es un proceso en devenir. Para finalizar, veremos cómo Marx reelabora este proceso en la idea de modo de producción, que, en el capitalismo, al interior de las relaciones de propiedad privada desarrolla las fuerzas productivas que una vez liberadas de estas relaciones pueden ponerse al servicio de la sociedad en su totalidad. Una sociedad que planifica

1 Licenciado en Letras clásicas en La Sorbona, licenciado en Filosofía escolástica en la Facultad jesuita de Vals, Francia, licenciado en Teología en la Facultad jesuita de Lyon-Fourvière, Francia. Consultor en empresa durante 20 años y profesor de Historia de la filosofía en el Centre Sèvres, Facultad jesuita de París. Colaborador del Centro de investigación y promoción del campesinado (CIPCA) en Piura-Perú desde 1988 hasta la actualidad. Docente emérito con investigación en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

el trabajo social y asegura así el tiempo libre necesario para el desarrollo del individuo.

PALABRAS CLAVE

Autoproducción, causa, ciencia, espíritu, finalidad, humanidad, historia, libertad, reflexión, trabajo, vida.

ABSTRACT

Through this work we seek to approach an understanding of the process of the «dialectical» in the philosophies of Kant, Hegel and Marx. In Kant, the experience of freedom and the search for understanding of the living being overflows the field of study of what is possible to know, it is necessary to go beyond the explanation to move to the level of teleological understanding. With Hegel we will find ourselves in the need to experience the overcoming of the dualistic attitude that separates the sensible from the suprasensible and follow the itinerary by which the human and the divine meet as a unity that is a process in the making. To conclude, we will see how Marx reworks this process in the idea of the mode of production, which, in capitalism, within private property relations, develops the productive forces that, once freed from these relations, can be put at the service of society in general. its entirety. A society that plans social work and thus ensures the free time necessary for the development of the individual.

KEY WORDS

Self-production, cause, science, spirit, purpose, humanity, history, freedom, reflection, work, life.

1. KANT: DE CONOCER LO SENSIBLE A PENSAR LO VIVO

En la *Crítica de la razón pura* Kant examina la capacidad del entendimiento para legislar la naturaleza, su objeto, y se concentra en la causalidad como ley a través de la cual busca explicarla, entendiendo la causalidad como relación causa-efecto. En cambio, en la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant examina el caso de realidades que no se pueden entender por medio de la causalidad, que no son objetos de un proceder explicativo. Este es el caso, por ejemplo, del organismo vivo, pues apli-

car a este una explicación por causa eficiente no es adecuado; más bien es preciso ir más allá del camino de la explicación, es decir, reflexionar en términos de finalidad y de teleología.

Para usar el lenguaje de Aristóteles, la causa final se precede en la causa eficiente. Así, para el ser orgánico, el «telos», que es la vida, nos da una orientación para comprender al ser vivo, pues el ser vivo quiere vivir. No estamos ante un juicio de conocimiento como sucedía en la *Crítica de la razón pura*, sino ante un «juicio reflexionante», juicio que corresponde al registro de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Un «juicio reflexionante» es aquel a partir del cual no se pretende afirmar que las cosas son de un modo u otro, sino que, a partir de fenómenos que se dan a la reflexión se piensa que es razonable dar cuenta de ellos «como si» («als ob») tuviesen una finalidad que los orientase. Así, en esta obra Kant describe al ser vivo de tal manera que hace pensar que su organización está en función de su vida (como «telos») y que esta vida es la que establece la relación de cada una de sus partes entre sí. Por tanto, no se trata de una organización mecánica, sino animada por el movimiento de la vida.

Por otro lado, siguiendo la línea de lo que Kant nos presenta en la *Crítica de la razón pura*, no hay propiamente conocimiento de lo suprasensible. Sin embargo, con esta afirmación no se busca afirmar que no es posible tener experiencia de lo suprasensible. Esta experiencia está inspirando ya, secretamente, el proceso mismo del conocimiento de lo sensible en su aspiración a algo que nos permita superar la sucesión indefinida de condiciones, en la idea misma de algo incondicional. Ahora bien, si por un lado no podemos tener conocimiento de lo incondicional en la ciencia, por otro lado, sí podemos tener experiencia de lo incondicional en nosotros mismos en nuestra libertad.

En la *Crítica de la razón práctica* encontramos que la libertad es la capacidad del ser humano de darse a sí mismo su propia ley (autonomía). Según Kant, como seres racionales nosotros poseemos la capacidad de distanciarnos de nuestras «tendencias, deseos e inclinaciones» (heteronomía) para ordenarnos según una ley que nos damos a nosotros mismos. La ética como proyecto de Humanidad encarna la tensión entre la autonomía y la heteronomía. Para Kant la autonomía es equivalente

a la autofinalización: yo me doy a mí mismo mi fin, pero no de manera individual y particular (heteronomía), sino en vista de mi realización como ser racional, compartiendo esta racionalidad con todos los seres humanos y realizando así mi contribución al «reino de los fines», aquello a lo que aspira la humanidad.

En la *Crítica de la facultad de juzgar* nos hallamos en un mundo que aparece «como si» en él hubiese huellas de autofinalización, esto hace posible pensar que la libertad puede darse una concreción en él. La libertad se anuncia en este mundo como pudiendo ser enfocada de otra manera que desde el punto de vista de la ciencia, en el sentido de la *Crítica de la razón pura*, escapando así al modo de explicar las cosas determinista. De esta manera se colmaría el abismo entre naturaleza y libertad, haciéndose posible pensar en una historia, un «reino de los fines».

2. HEGEL: EL «ABSOLUTO» EN LA HISTORIA

Tomando en cuenta lo presentado sobre la filosofía de Kant, podríamos decir que para Hegel el «Absoluto» es libertad: la capacidad de darse a sí mismo su fin. Pero, para comprender lo que Hegel entiende por «Absoluto» hay que pensar al revés de lo que Kant propone.

Para Hegel el propósito del «Absoluto» estriba en conocerse a sí mismo en su otro, de manera semejante al dios aristotélico («noesis noeseos»), es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero, a diferencia de Aristóteles, en Hegel el «Absoluto» no está separado del «mundo sublunar», es inseparable de este mundo: pues «no hay Dios sin mundo», lo divino y lo humano no se encuentran separados. El saber que el «Absoluto» tiene de sí mismo consiste precisamente en desplegarse en su otro y volver sobre sí mismo, es un solo movimiento de despliegue y reflexión. Lo «Absoluto» opera un proceso de exteriorización de sí mismo o de conocimiento, su conocimiento es el conocimiento de sí mismo en su otro. Este saber significa el producirse a sí mismo en su otro, salir de sí mismo hacia su otro en un movimiento que se realiza como tránsito permanente hacia su otro. El «Absoluto» se da a sí mismo como fin: es el reconocerse a sí mismo en su otro.

Para desarrollar esta idea nos remitimos a *Fenomenología del Espíritu*, enfocándonos sobre todo en el movimiento de las secciones finales. Podría decirse que en esta obra «la ley del movimiento»² del Espíritu consiste en el autoproducirse del Espíritu, esto es, la integración de lo divino y lo humano a través de la sucesión de culturas en la historia humana. Aquello que orienta esta «ley del movimiento», en un sentido teleológico, es la génesis progresiva de la posibilidad del reconocimiento más explícito y pleno entre seres humanos, reconocimiento a través del cual se realiza el reconocimiento del «Absoluto» en la humanidad. En la sección Espíritu de este libro se describe esta génesis como el proceso histórico que va de la Grecia clásica a la sociedad posterior a la Revolución francesa, y termina con la figura fundamental llamada por Hegel «El mal y su perdón». A esta sección le sigue la sección Religión, esta se articula en tres momentos: religión natural, religión estética y religión cristiana, esta última es denominada por Hegel como «absoluta». La relación entre estas dos secciones se puede presentar de la siguiente manera: el Espíritu, en la génesis que está exponiendo en el registro de lo histórico, da su verdadero sentido al proceso descrito en la sección Religión, y singularmente a la religión cristiana, que es la religión absoluta (religión de la libertad). Pero, para Hegel, la religión cristiana presenta su contenido de manera representativa, es decir, de forma desconectada del proceso profano, pues a los ojos de la religión cristiana este proceso transcurre aparte de ella misma.

Entonces, poner en relación el Espíritu y la Religión, cuyos procesos son descritos en las secciones que llevan estos mismos nombres, significa comprender que ambos procesos se dan sentido recíprocamente, siempre y cuando se supere la forma representativa de lo religioso. Así, en un primer momento, el cristianismo anuncia de forma narrativa la encarnación, la muerte y la resurrección de Dios en la comunidad del Espíritu. En un segundo momento, la historia, entendida en su «ley del movimiento», es la manifestación del tránsito de una libertad todavía anclada a la naturaleza (Grecia clásica) a una libertad que por fin se entiende como fuente de la posibilidad de reconocimiento («El mal y su perdón»). Finalmente, en un tercer momento, la convergencia del proceso histórico y de la narración religiosa es el Saber absoluto —que se

2 Expresión de Marx que aparece en *El Capital*.

presenta como última sección del libro-, es decir, la comprensión del «Absoluto» dándose a sí mismo como fin en la historia. Esto significa que el reconocimiento entre los seres humanos es el espacio en el cual se realiza el «Absoluto» como tal, lo humano y lo divino se encuentran como no separados. Esto es lo que da su sentido profundo a lo que se anunciaba en la religión cristiana, pero que recién puede tomar sentido pleno cuando se lee a partir del registro de su propia génesis en lo profano. Este sentido pleno significa que su mensaje profundo es la presencia de lo divino en la realidad humana y en toda la historia. Es el sentido no representativo de la religión cristiana, el sentido ontológico de la Encarnación.

Así pues, para Hegel no hay separación entre lo suprasensible y lo sensible, como sí sucedía en el caso del pensamiento de Kant que hemos evocado. Hegel considera que enfocar tales dualismos como si se tratase de dos realidades distintas obedecería a una visión empirista. Y es en este momento en el que aparece su concepción de lo «dialéctico»: el movimiento, el tránsito de una dimensión a otra (el tránsito de lo infinito a lo infinito pasando por su otro, lo finito) como la posibilidad de lo divino de realizarse como divino a través de este paso permanente por lo humano. Sin este proceso, sin lo «dialéctico», tendríamos un infinito abstracto. Se trata del movimiento de la «kenosis» («Entäuserung») de lo «Absoluto», tal como lo representa la religión cristiana. Pero es preciso que reciba el registro lógico conveniente que le permita superar el peligro de una comprensión estrechamente narrativa.

Ahora bien, en esta concepción lo que está en juego no es sólo la teleología del ser viviente cuyas partes están puestas en relación por el fin inmanente a ellas, que es la vida, el vivir. Ciertamente, en lo «dialéctico» hay relación con esta dimensión vital, pero la vida de la cual trata Hegel no es la vida biológica, sino la vida del Espíritu. A diferencia de la vida biológica, la vida del Espíritu no acaba con la muerte, sino que de manera propia supera e integra la muerte.

Tenemos aquí, en esbozo, una conceptualización de la vida de Cristo como individuo que muere como tal y vuelve a la vida, pero ya no como individuo sino como colectivo en la comunidad animada por el Espíritu. Pero, es preciso aclarar que, para Hegel, el Espíritu no es la tercera persona de la trinidad de la presentación clásica cristiana, dis-

tinta del Hijo y del Padre, sino el movimiento por el cual el «Absoluto» se hace contingente y humano para ser «Absoluto». Es el movimiento por el cual lo divino pasa por la humanidad para hacerse divino, es decir, lo divino se reconoce a sí mismo como tal solamente a través del reconocimiento interno a la humanidad. En este sentido, se trata de una interpretación de lo divino como libertad, es decir, como aquello que se da a sí mismo su fin en el advenimiento de su propio reconocimiento a través de la superación de su alteridad con lo humano, en el intercambio de determinaciones entre lo divino y lo humano.

Por lo expuesto, se puede comprender que en el pensamiento de Hegel sea posible una «ciencia de la libertad» y no solamente una experiencia ética de ella. En lo humano yace un saber posible de lo divino y no sólo una creencia, por válida que sea la creencia cristiana. Concretamente, en la *Fenomenología del Espíritu* tenemos experiencia de una secuencia de figuras que están dispuestas de tal manera que en el tránsito de una figura a otra la figura posterior amplía y reorganiza lo obtenido por la experiencia de la conciencia en la figura precedente. En este sentido, hay un momento de negación de lo anterior, pero no de su eliminación. Lo que es puesto en cuestión a través de esta negación es el carácter abstracto de esto anterior, es decir, su separación del todo, su carácter «unilateral», por eso no hay eliminación o negación en el sentido de anulación. Así pues, el conjunto de las figuras va formando una totalidad organizada gracias a un movimiento de integración, proceso en el cual cada figura recibe su sentido de la totalidad. Cada experiencia resulta crucial y realizar la experiencia de cada figura «demorándonos» en ella nos permite pasar a una nueva figura como a un nuevo paso que precisa de los pasos precedentes y de su recordación. Al final de todo el itinerario de la *Fenomenología del Espíritu* la «conciencia natural» que acompañamos en la lectura accede a su verdadera dimensión. Lejos de haber perdido su individualidad como portador de lo universal, el ser humano se reconcilia con lo divino en él mismo a través del reconocimiento del otro ser humano.

3. MARX: LA AUTOPRODUCCIÓN DEL CAPITAL

Como en Kant en la *Crítica del Juicio* y como en Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en la base de la reflexión de Marx encontramos

también el tema de la vida. Así, en Kant, teníamos la idea de la vida del ser orgánico como animadora de la relación entre sus partes; en Hegel, encontrábamos la vida del Espíritu que supera la vida biológica y es capaz de procesar la muerte o lo negativo por ser dimensiones propias del Espíritu mismo. Algo semejante sucede en el pensamiento de Marx, pero, como lo veremos, el punto de partida de su reflexión no es la vida biológica ni aquella del Espíritu, sino la vida del ser humano. Por otro lado, en la reflexión de estos tres filósofos, este pensamiento de la vida está asociado a la idea de una continuidad de esta vida a través de los cambios, continuidad que está orientada por un fin: en el caso de Kant el ser vivo está cambiando a través de las etapas de su vida con la finalidad de seguir viviendo; en el caso de Hegel el Espíritu es la autoproducción de sí mismo en un trabajo que tiene distintas etapas orientadas a la posibilidad del reconocimiento de sí mismo como fin («telos»); y, en Marx, veremos que este pensamiento de lo teleológico es igualmente dominante.

Podemos considerar que en Marx se pueden ver dos perspectivas: la primera, que se asemeja más a una filosofía de la historia en la cual la sociedad comunista aparece como «telos» de la historia. Esta perspectiva estaría presente sobre todo en *La ideología alemana* y *El manifiesto comunista*. La segunda perspectiva, vinculada con la primera pero más sistemática, corresponde al análisis del capitalismo que Marx efectúa en *El Capital*. En esta obra el «telos» es «la puesta en valor del valor», el capital como movimiento de autoproducción cuyo único fin es sí mismo.

En la primera perspectiva podemos reconocer la influencia de Hegel, pero sobre todo de la lectura que Feuerbach hace del pensamiento de Hegel. Para Feuerbach el «ser genérico» -que para Hegel era el ser humano envuelto en un movimiento de vuelta a sí mismo del Espíritu en la historia, que como ser humano lo hace capaz de producir universalidad y relaciones razonables con sus semejantes- es una pura construcción teológica de la cual hay que restar el Espíritu. Es decir, lo que Hegel entiende como autoproducción del Espíritu, debe entenderse en el pensamiento de Feuerbach como autoproducción del ser humano, de la Humanidad, pero en su dimensión sensible. Y esta autoproducción es la historia y su sentido. Marx sigue esta inspiración, pero sostiene,

a diferencia de Feuerbach, que para hacer historia es necesario que la humanidad empiece por producir su vida natural.

La historia se comprende mejor si observamos en ella distintas etapas en el curso de las cuales se han establecido maneras colectivas en las que la humanidad ha producido su vida a través de diferentes articulaciones de poder sobre lo producido. En estas etapas encontramos una especie de «ley del movimiento» en la configuración interna de las maneras colectivas de producir, un proceso que opone a los que producen y a los que tienen el poder sobre lo producido. Pero esto no equivale a decir que la «ley del movimiento» es la lucha de clases a secas, pues lo que Marx considera en la configuración de una manera de producir colectiva no son solamente los grupos humanos eventualmente opuestos (siempre hasta la fecha), sino las fuerzas productivas, es decir, los productores, los instrumentos de producción y su nivel de productividad. Así, lo que llama un «modo de producción» es una relación entre fuerzas productivas y la manera institucional propia de este modo de producción de apropiarse de lo producido, que es lo que Marx denomina «relaciones sociales de producción». Así, podemos reconocer una primera puesta en forma «teleológica» de lo histórico en el pensamiento de Marx.

La oposición entre, por un lado, fuerzas productivas, y, por otro lado, las relaciones sociales de producción, forma una «ley del movimiento» que da cuenta de la necesidad del tránsito de un modo de producción a otro. Aquí hallamos lo «dialéctico», en el sentido de esta primera perspectiva de Marx, que se propone una visión total del proceso histórico. Durante un tiempo unas relaciones de producción dadas permiten el desarrollo de fuerzas productivas determinadas, pero llega un momento en el que las fuerzas productivas desbordan las relaciones sociales de producción posibles que el modo de producción de esa etapa ha hecho madurar.

Con el régimen de producción burgués las fuerzas productivas han podido desarrollarse de manera equilibrada bajo las relaciones sociales de producción de la propiedad privada, pero este régimen exige, debido a la sucesión de las crisis, nuevas relaciones de producción que sean la apropiación colectiva de las fuerzas productivas. Así, lo que da perspectiva a la lucha de clases es el estado de desarrollo de las fuerzas productivas y el desequilibrio que tienen con las relaciones sociales de producción,

desequilibrio que puede hacer pensar en una nueva regulación bajo nuevas relaciones de producción. Aquí aparece el «telos» de la historia, en el sentido de que esta nueva regulación permitiría la apropiación social de lo producido y la posibilidad de la decisión colectiva sobre la distribución del tiempo dentro de la sociedad.

Ahora bien, hay una perspectiva distinta en el modo de pensar dialéctico que podemos observar en la construcción de *El Capital*. En esta segunda perspectiva se trata del estudio de un solo modo de producción, el modo de producción capitalista. Pero este estudio no tiene el sentido de una ontología de estilo hegeliano, sino más bien de lo que podríamos llamar un «modelo de comprensión científico». En efecto, aquí encontramos la idea de una ciencia en un sentido análogo al de Hegel, la «ley del movimiento» de una totalidad. Pero, en el caso de Marx, a diferencia de la filosofía de Hegel, se trata del modo de producción capitalista. Esta puesta en forma descansa sobre la idea fundamental que hemos visto ya en Kant y en Hegel. Así como en Kant la libertad se da a sí misma su propio su fin, y como en Hegel el Espíritu se da a sí mismo su fin, así también, en el caso de Marx, el capital (en el libro *El Capital*) se da a sí mismo su fin, y este proyecto teleológico exige un tratamiento no mecánico sino orgánico, dialéctico, en el cual se pueda ver la interacción entre las partes a partir de su contribución al «telos» que anima el todo.

Este principio de interpretación es el que va a guiar a Marx para retomar los análisis de los economistas clásicos que enfocan la producción como algo atemporal. Marx nos hace ver que las categorías de estos economistas son expresiones de relaciones sociales que se articulan en un solo proyecto que tiene su historia y su «ley del movimiento». Lo «dialéctico» aquí le sirve a Marx para hacer visible que es la vida misma del capital, como relación social entre dos clases, la que pone en relación las diferentes dimensiones que la economía clásica enumera sin que se pueda ver entre ellas una relación orgánica. En cambio, lo «dialéctico» nos muestra la interacción entre las distintas dimensiones, su pertenencia a una totalidad (lo «concreto») animada por un solo «telos». Cuando se entiende el modo de producción capitalista como un fin en sí mismo se puede comprender la interacción de sus partes por la puesta en evidencia de esta interacción, se puede entender cómo estas dimensiones

entran en contradicción entre sí de manera creciente, y es entonces que es posible captar «la ley de su movimiento»: el carácter incompatible de las dimensiones mayormente sociales de las fuerzas productivas y el sistema de decisión puramente privado que regula su organización. Esta incompatibilidad nos pone ante una disyuntiva: o la destrucción progresiva no solamente de la clase de los trabajadores, sino también de la sociedad misma («barbarie»); o la asunción por la clase de los trabajadores de la misión histórica que le da el «telos» de la historia, esto es, la producción de un régimen que permita a la sociedad el control de su propia producción («socialismo»).

Esto sería «la negación de la negación», entendiéndose por negación la acción de la clase obrera revolucionaria, no para la eliminación de las fuerzas productivas creadas por el capitalismo, sino para su puesta a disposición de la sociedad en su conjunto, y, en un proceso paralelo, para eliminar el conflicto entre clases, proceso que Marx relaciona con la desaparición de la propiedad privada.

4. CONSIDERACIÓN FINAL

Para recapitular lo que hemos visto evocamos los cinco pasos que hemos recorrido:

- 1) La oposición entre el juicio de conocimiento y «juicio reflexionante» en Kant, oposición que permite diferenciar la causalidad mecánica de la causalidad por autofinalización, orgánica, que constituye otra manera de comprender la realidad.
- 2) La separación, también en el pensamiento de Kant, de lo sensible y lo suprasensible, y la idea de libertad como capacidad de darse a sí mismo su fin.
- 3) La superación de esta diferencia entre lo sensible y lo suprasensible en el pensamiento de Hegel y su concepción del movimiento de lo divino en lo humano como lo «dialéctico».
- 4) Una primera perspectiva de lo «dialéctico» en el pensamiento de Marx, lo que podríamos llamar la «ley del movimiento» de los modos de producción como ley de la historia total.

- 5) Una segunda perspectiva de lo «dialéctico» en Marx, dedicada a estudiar la «ley del movimiento» de un solo modo de producción: el Capitalismo.

Finalmente, debemos decir que estas consideraciones sobre lo «dialéctico», aunque marcadas por su época y sus preocupaciones, continúan ocupando un lugar para pensar nuestras sociedades. Los enfoques estructurales, sistémicos, holistas que hoy se manejan en distintas disciplinas, las reflexiones acerca de la auto-organización, el pensamiento complejo, se han prefigurado en estas obras de manera muy estimulante. Nos enseñan a estar atentos al movimiento en las cosas, como también en las realidades humanas, nos invitan a abordar nuestros problemas de manera más amplia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Feuerbach, Ludwig. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1944). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2010). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2006) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Marx, Karl. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl. (2017). *El Manifiesto comunista*. Madrid: Editorial Península.
- Marx, Karl. (2013). *El Capital*. México: Siglo XXI Editores.