

# *Aristóteles y Marx sobre la contradicción*

## 1. INTRODUCCION.

### 1.1. *Objetivos de este artículo.*

En este ensayo me propongo:

- a) mostrar el fundamento del postulado de la contradicción en Marx.
- b) señalar la posibilidad de pensar la contradicción en la perspectiva de Aristóteles.
- c) indicar la incidencia del problema de la contradicción en nuestra época.

Conviene notar que el problema de la contradicción se relaciona con tres dominios diferentes: lógico, ontológico y el dominio de las disciplinas sociales. El entrecruzado de los dominios procede de la exigencia misma del problema y los términos en que está planteado.

### 1.2. *El problema.*

El autor que plantea la cuestión que nos ocupa es Marx. Según su formulación las revoluciones sociales de las sociedades capitalistas se explican por las contradicciones existentes en la sociedad.

El problema está planteado directamente en el dominio de las explicaciones histórico-sociales: pero tiene su fundamento en la lógica y en la ontología, como veremos.

### 1.3. *Pasos a seguir.*

Inicialmente voy a indicar la incidencia del problema de la contradicción en nuestra época de modo muy breve; enseguida discutiré el fundamento de la contradicción en Marx para terminar con la aportación de Aristóteles.\*

## 2. INCIDENCIA DEL PROBLEMA DE LA CONTRADICCIÓN EN NUESTRA EPOCA.

El topos experiencial del problema de la contradicción en nuestra época se sitúa en las revoluciones sociales del siglo XX (Rusia, China, Cuba, Nicaragua, etc.); en ese lugar de los acontecimientos históricos está insertada la perspectiva del pensamiento de Marx.

Dejo de lado dos hechos: ninguna de las revoluciones del siglo XX han sido proletarias como Marx esperaba y ninguna de esas revoluciones aconteció en Europa (ni en los países capitalistas avanzados), cosa que también contradice las expectativas de Marx.

Surge inmediatamente una pregunta de fondo: ¿cuáles son las características que posibilitan la validez de una explicación histórica?; en este ensayo no intento responder esta cuestión ya que involucra de por sí una temática propia y exige un tratamiento específico.

Solamente se puede pretender por el momento aportar algunos elementos que puedan ser útiles en una investigación posterior para tratar la cuestión; relacionada con el problema de la explicación histórica se encuentra la cuestión de la relación entre «historicismo» y «logicismo»: por lo pronto es posible afirmar que si es válido plantear la miseria del historicismo resulta igualmente sensato demostrar la miseria del logicismo.

Es un problema sumamente complejo el intentar establecer

\* A lo largo del ensayo utilizaremos las siguientes siglas: CL = Ciencia de la Lógica (Hegel), EF = Elementos Fundamentales... (Grundrisse, Marx); ELC = Estructura lógica de El Capital (Zeleny); MF = Miseria de la Filosofía (Marx).

las relaciones entre lógica e historia; una contraposición simple entre «logicismo» y el llamado «historicismo» simplifica demasiado las cosas.

De ahí que en este ensayo se asume la perspectiva de la superación tanto del historicismo como del logicismo; en esta perspectiva no se asume ni la «perennidad» de una determinada filosofía (por ejemplo la aristotélica) ni el señalamiento ficticio de una supuesta «superación» de una determinada filosofía.

Por una parte debo señalar que ni Aristóteles ni Marx son pensadores contemporáneos: ni uno ni otro nos explica los acontecimientos del siglo XX; pero, por otra parte, ambos nos ayudan a pensar nuestros acontecimientos: el presente artículo trata de indicar, en un punto preciso, cómo y en qué medida eso es válido.

El punto elegido para estudiar es la contradicción; existen algunos síntomas en la cultura actual que demuestran la vitalidad de este problema; pensamos en Gödel quien plantea la imposibilidad de cumplir simultáneamente las exigencias de completud y consistencia para un sistema formal, entendiendo que «consistencia» es una variante de la no-contradicción.

Otro síntoma de la actualidad del problema de la contradicción podría ser el reto lanzado por Lukasiewicz a principios de siglo:

«La contemporánea lógica simbólica es a la lógica de Aristóteles como la contemporánea geometría es a los *Elementos* de Euclides. Esta lógica sigue siendo aristotélica (...) llegará el momento en que los lógicos (...) emprendan las investigaciones que Hegel omitió. Y en este momento solamente, relucirá el papel del principio de no-contradicción entre las demás leyes lógicas. Entonces será posible dar cuenta de su exactitud, de su valor y alcance de aplicación; entonces sabremos si este principio es el más importante, el fundamento de toda la lógica, o bien, si se puede transformar o incluso omitir este principio y construir un sistema de lógica no-aristotélica» (citado por Greniewski, p. 434).

Las investigaciones omitidas por Hegel han sido realizadas en alguna medida por varios lógicos del presente siglo y los re-

sultados no han sido precisamente la posibilidad de omitir el principio de no-contradicción (Bochenski, p. 161).

Todavía más, el planteamiento de Lukaszewicz adolece de varios defectos: en primer lugar no explicita el *fundamento* del postulado hegeliano de superación del principio de no-contradicción. En segundo lugar al omitir tal fundamento se impide relacionar la problemática de la lógica con la ontología y la historia; en efecto, Hegel postulaba en su *Ciencia de la Lógica* la introducción de la contradicción basado en un problema ontológico, ya que lógica y ontología se incluyen mutuamente.

Aún señalando que la mutua inclusión de ontología y lógica es inválida, permanece un problema real planteado por el intento hegeliano: ¿cuál es la relación entre lógica y ontología?; si además notamos que la ontología de Hegel está desarrollada a partir de la historia nos podemos preguntar por la validez de un planteamiento meramente logicista.

Si es válido estudiar un problema a un solo nivel (de lógica por ejemplo), resulta invalidante si se pretende permanecer para siempre en un solo nivel; dicho en otras palabras: si existe la especificidad de objeto de una disciplina y cada una mantiene una independencia válida, existe asimismo la validez de preguntarse por la relación entre las diversas disciplinas.

Precisamente en el esfuerzo por pensar esa relación, por pensar de manera conjunta, unitaria, los diversos niveles y dominios, en ese esfuerzo Hegel es un maestro: independientemente del señalamiento de la invalidez y de la confusión propios de ese esfuerzo resulta sumamente instructivo el problema de fondo, es decir, la relación entre ontología, lógica e historia.

Señalar brevemente la actualidad del problema de la contradicción nos permite tener acceso a una perspectiva sumamente variada y compleja: pero precisamente por ello, apasionante. Veamos ahora el problema de Marx.

### 3. LA CONTRADICCIÓN DE MARX.

Marx ha sido el autor más invocado en las revoluciones sociales del presente siglo; se pretende que su teoría explica la

dinámica de las sociedades capitalistas. Sin embargo nos podemos preguntar sobre la validez y la explicatividad del pensamiento de Marx en relación al movimiento de las sociedades actuales: esta es la pregunta de fondo en la investigación sobre la contradicción en Marx.

### 3.1. *Contradicción y revolución en Marx.*

Conocido y problemático es el nexo profundo existente entre la teoría de Marx y el pensamiento de Hegel: la contradicción tiene en la dialéctica un lugar privilegiado; la crítica de Marx a Hegel no se refiere a este punto, sino que Marx asume plenamente el planteamiento hegeliano de la contradicción. En los *Manuscritos Económico-filosóficos* del 44, Marx elabora simultáneamente la crítica «materialista» y la recepción de la dialéctica.

«Vemos cómo la misma solución de las *contradicciones* teóricas sólo es posible de modo práctico, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea real de la vida, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque sólo la enfocaba como tarea teórica» (Manuscritos, p. 87).

Lo que Marx critica a Hegel no es el haber postulado la contradicción: eso lo asume plenamente Marx; la crítica está dirigida solamente al postulado de la *práctica* como elemento real de la solución de las contradicciones; pero no se debe olvidar que la práctica en Marx no es separable de la comprensión:

«Es necesario *comprender* (la base terrenal) en su contradicción y revolucionarla en la práctica» (Tesis IV sobre Feuerbach).

En los *Manuscritos* surge continuamente la idea de la contradicción como la fuerza que hace avanzar la historia; como ejemplo este pasaje:

«Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de las *contradicciones* entre fuerzas productivas y la forma de intercambio» (Manuscritos, p. 146).

Ahora bien, la contradicción como categoría implica algo más que un mero antagonismo:

«Pero el antagonismo entre carencia de propiedad y propiedad es todavía un antagonismo indiferente, *no concebido aún como contradicción*, mientras no se le comprenda como el antagonismo entre el trabajo y el capital» (*Manuscritos*, p. 80).

Dejo de lado la evolución que Marx tendrá sobre las contradicciones sociales para centrarme en su modo de entender la contradicción: un mero antagonismo no es todavía una contradicción; para llegar a comprenderlo como tal es necesario un esfuerzo de «categorización» que encuentre el «nexo interno»; solamente cuando se ha encontrado ese nexo interno se ha logrado concebir el antagonismo como contradicción: en el texto de Marx cuando se supera la contraposición de propiedad-no propiedad y se llega a captar como antagonismo entre trabajo y capital. La continuidad de este enfoque en la obra de Marx es comprobable si se lee *El Capital* para notar que en la obra de madurez encontramos precisamente la contradicción entre trabajo y capital como el eje que articula todo el discurso: las categorías económicas fundamentales de '*valor*' y '*plusvalor*' están ahí para evidenciarlo.

Pero antes de la teoría del Marx maduro encontramos algunas pistas en los *Manuscritos* que señalan la teleología del movimiento social: la superación de las contradicciones:

«El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como ser social, es decir, humano. Este comunismo es como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución de la pugna entre la esencia y la existencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene conciencia de ser esta solución» (*Manuscritos*, pp. 82-83).

O sea que el comunismo de los *Manuscritos* es precisamente la resolución de todas las contradicciones acumuladas en la historia; la utopía comunista es pensada por el Marx de los *Manuscritos* como la solución de las contradicciones en las que se desenvuelve el ser humano.

Como no me puedo extender en la evolución del modo en el que Marx concibe la contradicción, voy a usar un procedimiento siguiendo el estupendo estudio de J. Zeleny sobre la *Estructura Lógica de El Capital* (ELC); ahí resume Zeleny los sentidos de «contradicción» en el uso de Marx:

- a) como inconsecuencia del pensamiento.
- b) como discrepancia interteórica entre diversos autores.
- c) como choque entre fuerzas contrapuestas y antagonismo mecánico.
- d) como incongruencia entre fenómenos o discordancia objetiva.
- e) como contradicción interna que tiene su expresión en la contradicción externa.

Cuando se llega a encontrar discordancia entre fenómenos se puede superar la contradicción encontrando los nexos entre un extremo y el otro; mientras que la contradicción interna no encuentra su solución en la investigación de los nexos intermedios sino en la transformación del conjunto (ELC, pp. 163-164, nota 59).

En cuanto al vocabulario es interesante notar que Marx utiliza como intercambiables los términos *Widerspruch* y *Gegensatz*, ambos traducidos indiferentemente como «contradicción»; podemos señalar que los sentidos (d) y (e) son los que podemos señalar como «contradicción» en sentido fuerte, solamente que en el sentido (d) existe la posibilidad de superar la contradicción al interior de la misma teoría, mientras que el sentido (e) requiere de una transformación en la realidad y de todo el conjunto, de la totalidad: el nexo interno es lo que confiere categoricidad.

Nos puede ayudar a aclarar el modo categorial de comprender la contradicción en Marx si nos aproximamos a sus juicios sobre algunos autores que se toparon con la contradicción y no

supieron resolverla. En primer lugar se encuentra Proudhon quien en su libro *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* presenta un tratamiento del sistema de las contradicciones con un lenguaje hegeliano, sin embargo asumiendo fenómenos sociales mucho más amplia y radicalmente que Hegel.

Marx asumió muchas de las perspectivas de Proudhon; sin embargo, al escribir *Miseria de la Filosofía* Marx había pasado de la alabanza al insulto; a pesar de sus deficiencias polémicas, es un texto importante para captar la evolución y maduración del pensamiento de Marx ya que destaca las diferencias de su enfoque en contraste con Proudhon; lo que un lector crítico actual puede hacer es tener igualmente en consideración, además de las diferencias, toda la perspectiva proudhoniana presente de manera constante en Marx.

Proudhon afirma que la verdad no se encuentra en ninguno de los contrarios aisladamente sino que reside exclusivamente en la reconciliación de ambos: para Marx eso suena a herejía; todavía más, Proudhon piensa que cada polo de la contradicción tiene un lado «bueno» y otro «malo», y se propone eliminar el malo, lo que proporciona un buen apoyo para las burlas de Marx, quien afirma que Proudhon:

«en comparación con Hegel tiene el mérito de plantear problemas, reservándose el derecho de solucionarlos para el mayor bien de la humanidad; en cambio tiene el defecto de adolecer de esterilidad cuando trata de engendrar por la acción de la dialéctica una nueva categoría. La coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría constituyen el *movimiento* dialéctico. El que se plantea el problema de eliminar el lado malo, con eso mismo pone fin de golpe al movimiento dialéctico. Ya no es la categoría la que se sitúa en sí misma y se opone a sí misma en virtud de su naturaleza contradictoria, sino que es el señor Proudhon el que se mueve, forcejea y se agita entre los dos lados de la categoría» (MF, p. 89).

Envuelto uno en ese atolladero, continúa Marx, en lugar de encontrar el automovimiento de la contradicción se da un salto

hacia la serie de categorías del entendimiento (siendo así que las contradicciones planteadas se situaban a nivel real); Marx señala que no basta con proponer la contradicción, ni de usarla como método de estudio, sino que es necesario además captar la contradicción inmanente y no dar saltos para salir del embrollo.

Para captar con mayor detalle y matiz la problemática planteada por Marx en *Miseria de la Filosofía* sería necesario más espacio del que disponemos; quede como simple señalamiento ese paso teórico del desarrollo que Marx efectúa.

Además de las críticas dirigidas a Proudhon (una de las cuales era no saber suficiente economía política) resulta sumamente instructivo para nosotros tener en consideración las críticas que Marx dirige a los economistas, quienes captaron las contradicciones sociales pero no llegaron a elaborarlas categorialmente. Comencemos con Ricardo.

Marx opina que Ricardo encontró la distinción entre valor de uso y valor de cambio; pero no la ha visto como contraposición (ELC, p. 155).

Marx elogia a Ricardo por haber descubierto la contraposición económica entre las clases sociales, así como su conexión: pero le critica no haber captado la posibilidad de superación de la forma capitalista de producir, y por tanto, no haber visto la secuencia de las contradicciones que llevaba necesariamente hacia la superación de ese modo de producción específico que es el capitalismo (ELC, pp. 155-156).

Otro autor alabado y criticado simultáneamente por Marx es Sismondi; afirma Marx:

«Sismondi tiene la profunda sensación de que la producción capitalista se contradice a sí misma... Nota en efecto la contradicción fundamental: desarrollo libre de las fuerzas productivas y aumento de la riqueza, la cual consiste en mercancías, tiene que ser planteada; y, por otra parte, como fundamento, limitación de la masa de los productores a los 'necessaries' Por tanto para él la crisis no son, como para Ricardo, azares, sino explosiones esenciales de las contradicciones inmanentes a gran escala y en determinados períodos... Sismondi juzga contundentemente las contradicciones de la producción burguesa,

pero no las comprende, y por eso no comprende tampoco el problema de su disolución» (ELC, 158-159, nota 51).

Notemos cómo la alabanza de Marx es enorme para la obra de Sismondi: en efecto lo que caracteriza a Marx es tratar la sociedad capitalista desde la perspectiva revolucionaria, es decir, desde la perspectiva de la disolución de la sociedad a partir de sus contradicciones inmanentes; ahora bien, Marx encuentra en Sismondi no solamente la contradicción de clases (como en Ricardo) sino *el fundamento* de la contradicción principal: la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalista que bloquean ese crecimiento; en segundo lugar, de ese bloqueo se llega a las crisis del sistema capitalista, que son vistas como producto necesario del sistema capitalista contradictorio en sí; y sin embargo Marx no está conforme y señala que Sismondi *no comprende* las contradicciones.

No basta con describir las contradicciones ni con señalar que son inmanentes al sistema: es necesario captarlas categorialmente para llegar a su comprensión; y para ello es necesario descubrir el nexo interno de las categorías.

Notemos asimismo el nexo existente en el pensamiento de Marx entre contradicciones del sistema y revolución: la teoría de la revolución en Marx está conectada íntimamente con su teoría de las crisis económicas que devastan periódicamente al capitalismo; esas crisis abren la posibilidad de la revolución, es decir, las crisis combinadas con elementos políticos darán, según Marx, la revolución proletaria que superaría al capitalismo. Dice Marx:

«Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...) De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social» (Prefacio, p. 37).

En este texto del *Prefacio de la Contribución a la Crítica de la Economía Política* Marx no solamente relaciona contradicción y revolución sino que asocia lo que él llama la contradic-

ción más importante; en la página siguiente Marx profetiza que la sociedad burguesa es la última de las sociedades antagónicas: ahí termina la prehistoria (Prefacio, p. 38).

Ahora bien, a pesar de ser un crítico de Hegel, el movimiento que esboza Marx tiene su origen en la dialéctica hegeliana, es la dialéctica lo que permite comprender el esbozo general; en palabras de Marx:

«El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general. Esta crisis nuevamente se aproxima, aunque aún se encuentre en sus prolegómenos, y por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, atiborrará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-germánico» (El Capital, p. 20).

Veamos pues esa dialéctica que viene a atiborrar incluso a los advenedizos: la contradicción en la dialéctica.

### 3.2. *El antecedente hegeliano.*

La sociedad se mueve porque es contradictoria: su «motor», dice Marx, es la lucha de clases; esta contradicción es lo que confiere movimiento a la sociedad entera; esta idea procede de la dialéctica de Hegel: en la concepción de la dialéctica el movimiento, el proceso, es esencial y ese movimiento procede de la contradicción.

Dice Hegel: «El principio de todo automovimiento no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción» (CL, p. 386).

El movimiento tiene su origen en la contradicción, pero no de modo indiferenciado sino en cuanto viene a negar lo afirmado «en un único e idéntico aspecto» (CL, p. 387); Hegel concede a los antiguos el haber descubierto contradicciones en el movimiento: pero para él la cuestión no consiste en superar esas contradicciones sino en aceptar que el movimiento es la contradicción misma:

«Hay que conceder a los antiguos dialécticos las contradicciones que ellos señalan en el movimiento; pero de esto no se sigue que por ello el movimiento no exista, sino más bien que *el movimiento es la contradicción misma en su existencia*» (CL, p. 387).

Así que las abstractas discusiones sobre el movimiento en la mente de Marx se concretizan para ver el movimiento de las sociedades desde las contradicciones: Hegel mismo define el movimiento como la contradicción en su existencia.

Marx no solamente acepta esta perspectiva sino que la complementa; dice por ejemplo en *Miseria de la Filosofía*:

«Pero una vez que la razón ha conseguido situarse en sí misma como tesis, este pensamiento opuesto a sí mismo se desdobra en dos pensamientos contradictorios, el positivo y el negativo, el sí y el no. La lucha de estos dos elementos contradictorios, comprendidos en la antítesis, constituye el movimiento dialéctico» (MF, p. 85).

Ciertamente Marx critica a Hegel principalmente por tomar el desarrollo de la idea en vez de tomar al substrato extramental como verdadero sujeto del movimiento: Marx no cree que sus categorías engendran el movimiento de la sociedad capitalista sino que la sociedad capitalista (sujeto) engendra sus categorías; lo que se mueve, el sujeto real es el ser extramental; lo dice Marx claramente en los Grundrisse:

«El todo, tal como aparece en la mente, como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después su autonomía fuera de la mente» (EF, T. I, p. 22).

Y este punto lo encontramos tanto en los borradores que preceden a la redacción de *El Capital* (o sea los Grundrisse) como en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*: es una constante en el pensamiento de Marx.

Ya se ha dicho que Marx no critica en este aspecto a Hegel: al contrario desarrolla gozosamente la visualización de la socie-

dad (y de la realidad en general en la medida en que está pensada por Marx) desde la dialéctica; en esta visualización la sociedad es contradictoria y esa contradicción es lo que le confiere movimiento. La aceptación de la dialéctica va tan lejos en Marx que se aventura hasta afirmar la «negación de la negación»; pero la aventura dialéctica tiene un precio: y es inflacionario.

#### 4. ARISTOTELES: EL MOVIMIENTO SIN CONTRADICCION.

Es conocida la antinomia planteada en la filosofía griega clásica: o se aceptaba el ser (inmóvil, perenne) o se aceptaba el movimiento; el movimiento era presentado como contradictorio y excluyente del «ser».

La genial distinción de Aristóteles, al interior del ser, como potencia y acto, da una solución a la antinomia: se acepta el ser y se asume el movimiento. En el capítulo IX del libro XI de la *Metafísica*, Aristóteles nos aporta: el paso de la potencia al acto, eso es el movimiento, fórmula que se ha vuelto clásica y por tan repetida tiende a ser menospreciada a veces.

Contrastada esta solución con la problemática que nos viene de Hegel resalta su importancia y actualidad; en efecto, *Aristóteles nos aporta la posibilidad de comprender el movimiento sin incurrir en la contradicción*; si nos preocupamos por elaborar una teoría científica cuya primera condición sea la consistencia nos encontramos aquí con una aporía básica de la cual depende todo el proyecto teórico que se elabore.

Contrastemos la aportación aristotélica con algunas de las apreciaciones que se hacen de la obra de Marx y así calibraremos su importancia.

##### 4.1. *Dialéctica como superación del mecanicismo y positivismo*

El ya citado Zeleny aprecia la introducción de la dialéctica por Marx como un paso revolucionario: supera el determinismo mecanicista propio de la ciencia moderna; desde Galileo a Newton en la física y todos los pensadores economistas del

período clásico dependen, según Zeleny, de ese modelo mecánico determinista:

«Con el marxismo nace (...) un tipo lógico nuevo, una racionalidad científica de tipo nuevo. Aquí desaparece el suelo sobre el cual se levantaba la metodología general en el sentido positivista tradicional y en el sentido hegeliano ('ciencia de la lógica' o metodología general)» (ELC, p. 227).

Según Zeleny con Marx emerge una nueva posibilidad de elaboración científica: la comprensión dialéctica de la realidad; esta nueva comprensión supera lo que Bacon en su *Novum Organon* había propuesto, lo que Descartes en su *Discurso del Método*, lo que Kant en sus dos *Críticas*, lo que Hegel en su *Ciencia de la Lógica* había aportado (ELC, pp. 11-12).

La dialéctica «materialista» aporta una nueva visión de la ciencia y Zeleny se propone hacerla ver en la *Lógica de El Capital*; se debe notar que el esfuerzo de Zeleny no puede ser tratado como una mera apología ya que presenta una investigación seria y bien informada sobre algunos de los problemas lógicos y metodológicos centrales: pero su apreciación es no solamente discutible sino desarmable.

Para tener idea de lo que significa la introducción de la dialéctica nos podemos referir a L. Colletti, uno de los filósofos más penetrantes de la problemática del marxismo en Italia.

#### 4.2. *La dialéctica como método anticientífico.*

L. Colletti nos dice algo muy interesante sobre esta «superación» dialéctica de la ciencia «mecanicista»:

«Es sabido cómo Engels no llegó a vivir plenamente la época en que se alzó en Europa la gran oleada de la 'reacción' idealista contra la ciencia. El momento en que la 'filosofía' se venga póstumamente de la ciencia no es en la *Dialéctica de la Naturaleza* una constatación sino un vaticinio. Y sin embargo, al brotar aquella reacción, la vieja filosofía romántica de la naturaleza que está en el fondo del 'materialismo' iba a hacer del marxismo teórico testigo inerte, cuando no cómplice activo de aquel movimiento oscurantista involutivo. La prueba de ello la tenemos, para limitarnos al ejemplo más elevado, en la ad-

hesión acrítica con que, en sus *Cuadernos Filosóficos*, Lenin acompaña y hace suya la destrucción hegeliana del entendimiento y del principio de no-contradicción, llegando incluso al extremo de inventar por su cuenta las mismas fórmulas del irracionalismo espiritualista bergsonian» (Colletti 2, p. 189).

Colletti nos dice pues que al negar el principio de no-contradicción se impide la elaboración de la ciencia y que Hegel mismo no puede cumplir su propósito: ya que afirma que la filosofía es idealismo, por ej., y no que es y no es simultáneamente, etc. (Colletti 1, p. 157).

Así, tenemos dos apreciaciones contrapuestas: una que afirma ver en el método de Marx la superación del modelo científico de la modernidad y otra que afirma la radical negación de la ciencia en el modelo dialéctico. ¿Existe una apreciación más justa? intentémosla.

#### 4.3. *Principio de no contradicción en Aristóteles.*

En primer lugar es necesario notar que la crítica de Hegel contra el «entendimiento» (o forma de captar los elementos como fijos y separados) no es el principio de no-contradicción de Aristóteles; aún cuando el mismo Hegel pretende hacérselo creer (*Historia de la Filosofía II*, pp. 328 y sig.); el principio de no contradicción al que alude Hegel directamente es el de la metafísica y la lógica barroca de Leibniz y Wolff:

«Muchas confusiones sobre la relación entre el pensamiento dialéctico y la ley lógica de no-contradicción se deben a que se pasa por alto que el pensamiento dialéctico en sus primeras formulaciones por Hegel tenía a la vista la ley lógica de no contradicción en la formulación wolffiana y kantiana aducida, y no en la forma de no-(p& no-p), ni menos en la de consistencia de un sistema axiomático, formas en las cuales la ausencia de contradicción es sinónimo de que no se pueden deducir de los axiomas dados y con ayuda de las reglas dadas ninguna fórmula arbitraria». (ELC, p. 163, nota 58).

De acuerdo con Zeleny en su distinción histórica; pero su interpretación de inconsistencia es demasiado vaga y no rinde cuenta del uso que se encuentra en autores como Gödel o Hil-

bert; me permito señalar asimismo que la noción de consistencia es una extensión al *sistema entero* del principio aristotélico de no-contradicción: otra cosa es estudiar lo que implica esa extensión, punto no abordado aquí.

Todavía más, se puede señalar que si un sistema de pensamiento evita al mismo tiempo la contradicción y emplea el principio del movimiento, a la vez y simultáneamente, nos encontramos con el punto óptimo de la problemática: ese «sistema» es el aristotélico. Tomando la palabra «sistema» de modo muy lato.

Notemos inmediatamente que Aristóteles no da una formulación del principio de identidad, mientras que Leibniz aporta una formulación, conocida como «ley de Leibniz» por algunos; dice así: « $x = y$ , cuando y solamente cuando, todo lo que puede decirse sobre el objeto  $x$  puede decirse también sobre el objeto  $y$ » (Tarski, pp. 73 y ss.).

Aristóteles aporta una formulación del principio de no contradicción muy matizada y que contrastada con el principio de identidad aclara mucho:

«Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un mismo tiempo, y bajo la misma relación, etc. (no olvidemos aquí, para precavernos de las sutilezas lógicas, ninguna de las condiciones esenciales que hemos determinado en otra parte)» (Metafísica, Libro IV, (G), c. 3).

Nos podemos fijar que las condiciones para el cumplimiento del principio de no contradicción son mucho más matizadas que las formuladas por Leibniz para el principio de identidad; una de esas condiciones «bajo un mismo tiempo» introduce múltiples alternativas de interpretación y permite formular enunciados estrictamente contradictorios sobre un mismo sujeto si varía la condición temporal; como ejemplo muy simple: se puede afirmar que un mismo sujeto es grande (edad) y es chico si el tiempo varía.

Los condicionamientos propuestos por Aristóteles para la validez del principio de no-contradicción son sumamente relevantes precisamente en relación al movimiento: se tiene en consideración que los enunciados referidos a seres sometidos

a condicionamiento temporal deben asumir ese aspecto y no abstraer de él. A partir de este punto se puede avanzar para tratar de captar el principio de identidad precisamente bajo esta luz.

Interesante que Santo Tomás defina la contradicción de esta manera: «Est enim contradictio oppositio unius et ejusdem, non rei tantum sed rei et nominis simul, secundum idem ad idem, similiter et in eodem tempore» (De Fallaciis, cap. 12).

Los escolásticos tomistas sistematizaron los condicionamientos sobre la contradicción estipulando siete; se precisa fundamentalmente el sentido relacional (ad idem), lo que sugiere el desarrollo de una lógica de relaciones, y se añade que el sujeto y el predicado sean tomados ambos no equívocamente. El tratamiento del principio en los escolásticos daría de por sí a muchas ramificaciones de la investigación. La lógica de la filosofía barroca por su parte había abandonado varias de estas «complicaciones».

En este momento nos podemos preguntar: ¿qué intentó hacer Hegel en su lógica?; ya hemos indicado que básicamente el intento hegeliano es *flexibilizar* los procedimientos lógicos para adecuarlos al movimiento.

Ahora bien la formulación de los principios en Hegel es de por sí importante; en primer lugar Hegel asimila el principio de identidad y el de contradicción: «La proposición que expresa *identidad* es: toda cosa es idéntica a sí misma:  $A = A$ ; y, negativamente:  $A$  no puede ser a la vez  $A$  y no  $A$ ». (Enciclopedia, & 115, p. 96).

El principio de tercero excluido: «Algo o es  $A$  o es no- $A$ ; no hay tercero» (CL, p. 385), en el contexto de la *Ciencia de la Lógica*, es criticado (aunque las razones no son las mismas, piénsese en las lógicas polivalentes y se verá su sentido).

Una vez vista la formulación que Hegel da de los principios nos podemos preguntar por la evaluación actual de los desarrollos lógicos tanto de Hegel como de Aristóteles.

#### 4.4. *Evaluación y problemas del principio de no-contradicción.*

A la luz de las investigaciones lógicas contemporáneas nos

podemos preguntar por la interpretación exacta (en tanto es posible) del principio de no contradicción. Voy a presentar primero una crítica radical de la dialéctica para pasar a evaluar el estatuto de la posición aristotélica y a partir de ahí una evaluación mínima.

#### 4.4.1. *Una crítica radical de la dialéctica: Malatesta.*

Michele Malatesta ha sintetizado una crítica de la dialéctica en el contexto de la logística actual; sus intuiciones coinciden con las de Colletti que ya he mencionado: solamente que Malatesta es un lógico y aporta precisiones sumamente importantes desde esta disciplina.

Se trata de un trabajo cuya calidad intelectual es indiscutible ya que se enfrenta a casi la mayoría de los problemas originados por la lógica dialéctica; los aspectos fundamentales que discute Malatesta son:

- a) el postulado de formalización.
- b) la crítica de Hegel a los principios lógicos (no contradicción principalmente).
- c) los intentos de formalización de la dialéctica por medio de lógicas «heterodoxas».
- d) la imposibilidad ontológica de la contradicción.
- e) la génesis de la ilusión dialéctica a partir de la espaciación del tiempo y los problemas del principio y fin de procesos.

Malatesta empieza haciendo notar que la formalización ha vencido y que la posición contraria de Hegel ha sido rechazada; lo cual es cierto, pero no es toda la verdad: porque fuera de los formalismos queda la riqueza de los «símbolos» cuya selva es irreductible.

Es cierto el avance de la formalización y es cierto que la posición antiformalista de Hegel ha sido vencida (Malatesta, p. 11); pero es igualmente cierto que frente a los lenguajes formales queda la sensación de vacío de significado y que los «símbolos» (como expresión de doble sentido irreductible) son precisamente los que nos renuevan el sentido (Ricoeur, p. 699). En otras palabras: el triunfo del formalismo debe ser interpretado

culturalmente en su contexto y no reducido a un sólo aspecto unilateral.

En cuanto a lo segundo (b): Malatesta nos hace notar que la forma de entender los primeros principios que tiene Hegel es inconsistente (Malatesta, p. 42); la inconsistencia es antes que semántica sintáctica: la formulación de Hegel está privada de sentido y ni siquiera un principiante en lógica podría darse el lujo de presentarla.

Es cierto que se puede reducir la formulación hegeliana a una sintaxis falsa, o incoherente: pero de ahí a aceptar que la empresa hegeliana sea un sinsentido es difícil aceptarlo; la seguridad profesoral de Malatesta pierde base si con haber demostrado la falta sintáctica pretende demostrar el sinsentido de la dialéctica. El proyecto filosófico de Hegel tiene como intención el Absoluto y si para lograrlo debe hacerse saltar las reglas de la sintaxis misma, tanto peor para la sintaxis, diría Hegel, ya que precisamente al dinamitar las reglas que limitan el esfuerzo hacia el Absoluto se abre camino de sentido, no de sentido formalizable, sino precisamente de aquello que se resiste a la formalización, porque la rebasa y el sentido redunda por encima de los lenguajes; si se quiere una frase que recuerde a Wittgenstein parodiándole: Hegel pretende hablar de lo inefable.

Malatesta una vez más tiene razón cuando concluye que los intentos de formalizar la dialéctica a base de lógicas heterodoxas (polivalentes, polivalentes biargumentales, bivalentes poliargumentales, y paraconsistentes) no prueban que el principio de no-contradicción sea inoperante (Malatesta, pp. 67, 74, 95, 99).

Pero una vez más Malatesta solamente tiene palabras para referirse al fracaso total de la dialéctica: sin ver que los desarrollos de lógicas no clásicas han sido impulsados precisamente por la existencia del proyecto dialéctico; la presión para investigar caminos nuevos en lógica es inconcebible históricamente sin la dialéctica (en todo caso estamos ante una aplicación del «oportet haereses esse» a la cultura).

Basándose en N. Rescher, Malatesta pasa a señalar cómo no se da contradicción ontológica utilizando un esquema de mundos posibles; no hay contradicción ontológica tanto si los mundos son totalmente o parcialmente incompatibles (Malatesta, p. 110).

El esquema formalizado para estudiar la contradicción ontológica viene en Malatesta después de haber notado que los mismos investigadores de lógicas paraconsistentes llegan a la conclusión siguiente: la lógica no puede probar la existencia de la contradicción ontológica (Malatesta, p. 105).

El libro de Malatesta termina con un análisis riguroso de las fuentes de la ilusión dialéctica: la ilusión proveniente de la metáfora por la cual el tiempo es imaginado como espacio y la ilusión proveniente de los procesos en los cuales el inicio y el término de los mismos dan lugar a posibles interpretaciones ambiguas, pero que pueden ser superadas por una investigación más precisa de esos momentos intermedios (Malatesta, pp. 111-116).

La investigación de Malatesta es muy rica y bastante completa: sin embargo comporta la ilusión «logicista» al quedar satisfecho con los poderes de la formalización y la abstracción; es imposible rendir cuenta de un trabajo tan elaborado en pocas líneas, limitados por el espacio del presente artículo. Paso ahora a un intento de evaluación en la perspectiva de Aristóteles.

#### 4.4.2. *Principio de no-contradicción en perspectiva aristotélica.*

Retomemos ahora el reto que Lukasiewicz lanzó en 1910 a la lógica aristotélica: «Llegará el momento en que los lógicos emprendan las investigaciones que Hegel omitió (...). Hasta ahora nadie emprendió estas investigaciones a pesar de que en la *Metafísica* de Aristóteles hay capítulos que invitan a tal empresa» (citado por Greniewski, p. 434).

En efecto en un resumen de las investigaciones lógicas emprendidas en el presente siglo los lógicos han dado pasos precisamente en los aspectos que Hegel omitió; pero notemos inme-

diatamente una laguna en la interpretación de Malatesta: mientras que Lukasiewicz es plenamente consciente de que la lógica del siglo XX emprende investigaciones en la línea de Hegel, Malatesta y otros en su línea no se percatan de la importancia de la presión dialéctica que ha impulsado, más allá de sus deficiencias, a precisar el lugar del principio de no-contradicción.

Sin la presión dialéctica es imposible entender el desarrollo de las lógicas heterodoxas; además es un error el acusar a Hegel simple y sencillamente de inconsistencia cuando en su época las lógicas existentes eran solamente bivalentes y no había desarrollo de lógicas heterodoxas: el mérito de Hegel consiste, en esta perspectiva, en haber señalado que había una laguna en la lógica y que si bien su parte constructiva no es aceptable, sí es plenamente aceptable su rechazo de una lógica tan cerrada al problema del movimiento como era la lógica clásica (en general).

Sin embargo hoy en día sabemos que no es precisamente el principio de no-contradicción el que se ha visto rebasado; Lukasiewicz mismo no desarrolló una lógica libre del principio de no-contradicción sino una lógica polivalente en la que se flexibiliza solamente el principio de bivalencia y el de tertium non datur; igualmente Lukasiewicz encuentra que el principio de bivalencia es atribuible más a Crisipo (aunque Aristóteles lo usa) y así se postula no una lógica no-aristotélica sino una lógica no-crisípea (Lukasiewicz, pp. 83-85).

Igualmente Lukasiewicz se percata que en el *De Interpretatione* (cap. 9) Aristóteles da algunos pasos hacia una lógica polivalente al hablar de enunciados posibles o probables; sin embargo es de notar que Aristóteles no saca las consecuencias de tales enfoques: sigue siendo una realidad que el texto aristotélico presenta desigualdades entre el desarrollo de la metafísica y el de la lógica; *la lógica de Aristóteles no recubre la problemática abierta por la metafísica.*

Esto es tanto más notable si se ha leído a Hegel, quien precisamente nos alerta sobre las desigualdades en el tratamiento metafísico y lógico, a pesar de que su crítica a los principios lógicos sea inconsistente y a pesar de que no es posible fusionar

lógica y metafísica; el valor heurístico del proyecto dialéctico es innegable.

Asimismo debemos señalar que el principio de identidad no está explícitamente formulado por Aristóteles; pero en lugar de simplemente presentar el hecho (como Malatesta, quien cita a Bochenski; Malatesta, p. 44) se debe preguntar por su significado.

Es decir, podemos ensayar al menos tres posibilidades: Aristóteles no creyó necesario formular ese principio por ser autoevidente; o no se percató suficientemente de su importancia; o una tercera posibilidad: Aristóteles no formuló el principio de identidad precisamente porque su teoría ontológica no apunta hacia una formulación simple del principio.

Precisamente la tercera posibilidad abre perspectivas sumamente interesantes; en efecto: si Aristóteles señala que los seres compuestos de potencia y acto son los que tienen «movimiento», ¿no está indicando que la identidad no es absoluta?

*Los seres compuestos de potencia y acto no son homogéneamente idénticos a sí mismos;* una formulación simple, incondicionada del principio de identidad no rinde cuenta de todos los seres (excepto el acto puro) compuestos de potencia y acto: cualquier ser cuyo constitutivo sea acto y potencia nunca es igual a sí mismo, ya que la potencia impide la igualdad absoluta con su «forma» o acto, que es lo inteligible.

Aquí tenemos una validación parcial de la perspectiva abierta por Hegel quien precisamente critica la identidad inmediata; el beneficio de leer a Hegel nos viene precisamente de hacernos ver la problemática subyacente al pensamiento aristotélico de manera crítica.

Así que la tarea planteada por Lukasiewicz a principios de siglo apenas ha sido parcialmente cumplida: ya que permanece abierto precisamente el problema de adecuar la lógica a los desarrollos de la metafísica.

Sin embargo es sumamente problemático un tal ensayo; primero porque el «movimiento» es de por sí polisémico; Aristóteles nos señala que el movimiento no es un género sino que es específico de cada cosa (*Metafísica XI, c. IX*).

Además, introducir el factor «movimiento» no es solamente reductible a la así llamada *tense logic* (lógica temporal) como parece opinar Malatesta (Malatesta, p. 47); porque la lógica temporal no abarca todo el problema de Hegel (que es global: de la totalidad) y porque la temporalidad real es mucho más compleja que la operación simple de asignar una formalización a los distintos momentos ( $t_1$ ,  $t_2$ , etc.); precisamente la complejidad de la experiencia temporal hace dudar de la posibilidad de una teoría económica que rinda cuenta de los sistemas económicos reales (véase por ej. Shackle).

Para terminar esta brevísima evaluación debo añadir que las críticas de Colletti y Malatesta tienen razón en señalar que la dialéctica no es una base científica para ninguna investigación; pero en su contra se debe afirmar el sentido heurístico de la dialéctica: Hegel (y Marx) plantean problemas reales, no sintéticos, aún cuando sintácticamente y semánticamente esos problemas están mal planteados.

El movimiento es un problema real y todo lo que abarca no es todavía cubierto por los desarrollos lógicos realizados hasta ahora.

Una posible dirección en la investigación puede ser el desarrollo de una lógica analógica; proyecto que Eladio Chávarri nos comunicó verbalmente en su visita a México y del cual esperamos interesantes resultados.

Para terminar este breve comentario digamos: introducir el movimiento en metafísica y en lógica es necesario; las filosofías estáticas son incapaces de recuperar la rica gama abierta por el enfoque dinámico y Hegel tiene razón en su intento.

Sin embargo instruidos por Aristóteles podemos formular un modelo que a la vez incluya el movimiento y respete la no-contradicción; la tarea en la actualidad tiene abiertas múltiples posibilidades: entre otras desarrollar la lógica a la altura de la metafísica aristotélica; tarea que se descubre con toda nitidez a la luz del proyecto hegeliano (fallido) de unificar lógica y metafísica.

## 5. CONCLUSION.

Cumplidos brevemente los pasos indicados al principio podemos esbozar una breve conclusión; en primer lugar: es posible estudiar la contradicción sin destruir el principio de no-contradicción.

Es posible estudiar el movimiento sin atacar el mismo principio: pero todavía no sabemos muchas de las implicaciones de esta perspectiva; queda como tarea de investigación.

La teoría de Marx sobre la sociedad utiliza un modelo lógico y ontológico inconsistentes (el de Hegel básicamente) así que en el caso de que sus intuiciones quieran ser presentadas como teoría científica deben reformularse radicalmente.

No bastan reformulaciones que formalicen la teoría de Marx (por ej. Nowak) ya que no tiene en cuenta precisamente el problema previo de inconsistencia de la dialéctica.

Es posible cuestionar que la llamada «contradicción» principal de Marx (entre trabajo y capital) sea efectivamente eso, una contradicción en sentido estricto; es igualmente necesario indicar que el modelo bipolar de Marx (capitalistas y proletarios) es insuficiente para investigar las sociedades realmente existentes: si introduce por ejemplo un modelo a tres términos («clase media» añadida) tenemos una gama muy diferente a la del modelo teorizado por Marx en *El Capital*; si se añade además terratenientes (como Marx lo intenta en los pasajes sobre la renta de la tierra) la cosa se complica más y si hacemos entrar en escena a los campesinos el modelo empieza a tener una complejidad imposible de ser reducida al modelo bipolar.

Finalmente quiero referirme a las implicaciones políticas de una investigación como la presente; no es posible desdeñar las implicaciones políticas como hace Malatesta (Maiatesta, p. 12).

Basta recordar que Aristóteles mismo estuvo directamente involucrado en política: sus trabajos en favor de Macedonia están bien documentados; y esa experiencia política en lugar de viciar su filosofía la enriquecen: precisamente

de esa rica experiencia política surgen muchos de los planteamientos de Aristóteles.

Lo que Aristóteles no hace es poner la investigación al servicio de la política: precisamente sus críticas a los sofistas son relevantes en este sentido; pero no pretende Aristóteles que hace investigación sin implicaciones políticas.

En este artículo no hemos fundamentado las posibles interpretaciones políticas de la teoría, así que lo afirmado queda al nivel de simple opinión, por ahora; los marxistas ortodoxos acusan a quienes rechazan las «contradicciones» en la sociedad de ser reaccionarios.

Señalar la inconsistencia de la dialéctica no necesariamente tiene una conclusión política conservadora o «reaccionaria»; como mero ejemplo señalaré que un pensador como Castoriadis se ve abocado a criticar el marxismo precisamente porque intenta seguir siendo revolucionario (Castoriadis, p. 72); igualmente es interesante notar que Castoriadis intenta darle el lugar que le corresponde a Aristóteles (Castoriadis, p. 65).

Criticar a Hegel porque confunde contradicción con los contrarios y aún una mera distinción es interpretada como «contradicción» no tiene de por sí compromiso con una sociedad que presenta sus conflictos con plena desfachatez, como las sociedades contemporáneas: dice primeramente un compromiso con una investigación a la altura de las exigencias mínimas de cientificidad y si la ciencia es reaccionaria...

Para decidir las posibles implicaciones políticas de una teoría sería necesario otras investigaciones que las presentadas aquí: por lo pronto queda como indicación que no hay ningún vínculo de necesidad entre criticar la inconsistencia y una posición política que niegue la necesidad de los cambios sociales, tan a fondo como sean necesarios; el «movimiento» de las sociedades no puede ser negado y ese movimiento implica transformaciones: lo que aquí se señala es que esas transformaciones no han ocurrido según Marx las pensaba y que su modelo teórico contiene inconsistencias.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARISTOTELES: *Metafísica* (varias ediciones).
- ARISTOTELES: *Peri Hermeneias* (varias ediciones).
- CASTORIADIS: *La sociedad burocrática*, vol. 1, Ed. Tusquets, Barcelona, 1976.
- COLLETTI I: *El Marxismo y Hegel*; Grijalbo, México, 1977.
- COLLETTI T: *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*; Grijalbo, México, 1977.
- BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento*; Ed. Rialp, Madrid, 1975.
- GRAUE, J.: *La explicación histórica*; UNAM, 1976.
- GRENIEWSKI: *Cibernética sin matemáticas*; FCE, 1978.
- HEGEL: *Ciencia de la Lógica*; Ed. Solar, Argentina, 1976.
- HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; Ed. Juan Pablos, 1977.
- HEGEL: *Lecciones de historia de la filosofía*; T. II, FCE, 1981.
- LADRIERE, J.: *Limitaciones internas de los formalismos*; Tecnos, 1969.
- LUKASIEWICZ: *Estudios de lógica y filosofía*; Ed. Revista de Occidente, 1975.
- MALATESTA, M.: *Dialettica e Logica formale*; Linguori Editore, Napoli, 1982.
- MARX: *El Capital*; T. I, v. 1; Ed. Siglo XXI, 1973.
- MARX: *Manuscritos económico-filosóficos*; en *Escritos económicos varios*; Grijalbo, México, 1962.
- MARX: *Miseria de la filosofía*; Ed. Cartago, Argentina, 1975.
- MARX: *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*; Ed. Quinto Sol, México, 1978.
- NOWAK: *La idealización, una reconstrucción de las ideas de Marx*; en *Teoría de la Historia*, Ed. Terra Nova, México, 1981; en este mismo volumen.
- HEMPFEL: *La explicación en la ciencia y en la historia*.
- RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*; Taurus, 1969.
- SHACKLE: *Epistémica y economía*; FCE, 1976.
- TARSKI: *Introducción a la lógica*; Espasa Calpe, Argentina, 1951.
- ZELENY, J.: *La estructura lógica de El Capital*; Grijalbo, 1978.

Jorge IÑIGUEZ