

La dialéctica*

Agradecemos la autorización de la traducción al profesor David Harvey y su interés por apoyar la Revista Territorios.

David Harvey**

Raymond Williams eligió el recurso de pensar ‘mundos posibles’ ficticios para abordar la complejidad de temas relativos al lugar, el espacio y el ambiente. ¿Sin embargo, será que este era un recurso necesario, o más bien una estrategia aleatoria suya para profundizar en el estudio de la teoría de la cultura? Empezaré en este capítulo por demostrar que la estrategia empleada por Williams no es necesaria en absoluto. Espero poder demostrar que la investigación materialista histórica, inducida por un entendimiento dialéctico, puede integrar los temas de lugar, espacio y ambiente (naturaleza) en la teoría social y en la teoría literaria. Estas teorías no han tomado este proyecto en serio, y ello a pesar de que se ha mencionado y se ha apelado en demasía a metáforas espacio-temporales, ligadas al lugar y al medio ambiente (tales como: “los continentes de conocimiento” de Althusser, “la cartografía cognitiva” de Jameson, “la heterotopía” de Foucault y una multitud de estudios con títulos como “la geografía de la imaginación”, “el espacio de la literatura” y otros semejantes). Parecería que, como observan Smith y Katz (1993), existe un mundo de diferencia entre, por un lado, invocar el espacio, el lugar y el ambiente (naturaleza) como metáforas convenientes y, por el otro, integrar estas nociones como realidades históricas y geográficas en la teoría social y literaria. También espero mostrar que semejante proyecto teórico no solo tiene un efecto transformativo en el terreno de la teoría, sino que también abre un terreno de posibilidades políticas.

El primer paso en este camino es proporcionar alguna clase de fundamento sobre dialéctica. Williams, por supuesto, estuvo profundamente involucrado con maneras dialécticas de pensamiento, como se puede apreciar en el siguiente pasaje:

La cultura y la sociedad, en la mayoría de descripciones y análisis, se tratan habitualmente en tiempo pasado. Justamente, la barrera más sólida que se opone al reconocimiento de la actividad



* Esta es la Parte 1 del Capítulo 2 del libro *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996. pp 46-68. Traducción por PhD. Luis Berneth Peña con la revisión de Claudia Ríos.

** David Harvey es profesor de Antropología y Geografía en el Graduate Center de la City University of New York (CUNY) y director del Center of Place, Culture and Politics de la misma universidad.

cultural humana es esta conversión inmediata y recurrente de la experiencia en productos acabados. Lo que es defendible como un procedimiento de la historia consciente, en lo que en ciertas suposiciones muchas acciones pueden tomarse definitivamente como concluidas, es la habitual proyección no solo en la sustancia del pasado, sino en la vida contemporánea en la que las relaciones, instituciones y formaciones en las que estamos involucrados activamente son convertidas, gracias a este procedimiento, en una serie de todos formados en vez de en procesos de y en formación. En consecuencia, el análisis está centrado en las relaciones existentes entre estas instituciones, formaciones y experiencias, de modo que en la actualidad como en aquel pasado producido, solo existen las formas explícitamente fijadas; mientras que la presencia viviente, por definición, resulta permanentemente rechazada (Williams, 1977, pp. 128-129).

Pero Williams no puso o no pudo poner, como muchos otros, a funcionar directamente en su teoría cultural este modo de pensamiento dialéctico para abordar los complejos problemas del lugar, la espacio-temporalidad y el ambiente. No ha sido el único en ello. De hecho, en geografía y en las ciencias sociales no se entiende bien lo que significa, en términos de destrezas metodológicas, este razonamiento, por lo que no sorprende la falta de tratamiento dialéctico sobre el espacio, el lugar y el ambiente. Curiosamente, en teoría literaria, los modos dialécticos de pensamiento se han vuelto dominantes recientemente gracias en parte

a la resurgente influencia de Hegel, Marx, Heidegger, Althusser, Foucault, Ricoeur, Derrida y muchos otros formados en las tradiciones de la filosofía europea. Como la teoría literaria permea la teoría social, se puede afirmar que el escenario actual está configurado por las fuertes confrontaciones entre las tradiciones positivistas, empiristas y materialistas históricos, de un lado, y una inmensa serie de tradiciones como la fenomenológica, la hermenéutica y la dialéctica, del otro. Ese contexto se presta, por tanto, para que, aunque con buenas intenciones, partiendo de lecturas no dialécticas construidas supuestamente sobre argumentos dialécticos, se generen amplias interpretaciones erróneas. Dentro de la historia reciente de la geografía, por ejemplo, la lectura cartesiana y positivista de Duncan y Ley (1982) sobre la dialéctica ha causado estragos (posiblemente intencionados) en el entendimiento general de esta. Por esta razón, considero que es importante presentar, tan simple como sea posible, los principios generales de la dialéctica, explorar sus fundamentos epistemológico y ontológico e ilustrar por medio de ejemplos cómo podría operar en las interfases de teoría social, geográfica y literaria.

Empezaré con una advertencia. Hay, por supuesto, mucho pensamiento marxista que es no dialéctico o abiertamente hostil a la dialéctica (como el marxismo analítico), al mismo tiempo que existe toda una tradición de pensamiento dialéctico (más fuertemente influenciado por Leibniz, Hegel, Heidegger y Derrida, aunque sus orígenes se remontan por lo menos a los

griegos) que de ningún modo es marxista. Además, hay interpretaciones divergentes de la dialéctica dentro de la tradición marxista —Bhaskar (1993) lista algunos de ellos— junto a una serie de corrientes de pensamiento que simulan la dialéctica como la “filosofía basada en procesos” y las perspectivas ‘orgánicas’ montadas, por ejemplo, por A. N. Whitehead, David Bohm y una variedad de ecólogos contemporáneos como Naess y Capra que sostienen alguna clase de afinidad con la dialéctica de Marx. Comparemos, por ejemplo, la afirmación de Williams citada anteriormente y esta de Whitehead (1985, p. 90):

[La] naturaleza es una estructura de procesos en desarrollo. La realidad es el proceso. No tiene sentido preguntar si el color rojo es real. El color rojo es un elemento en el proceso de realización.

O Bohm (1983, p. 48):

La noción de que la realidad está para ser entendida como un proceso es antigua y se remonta por lo menos a Heráclito que dijo que todo fluye... Considero que la esencia de la noción de proceso está dada por la afirmación: no solo todo está cambiando, sino que todo *es fluir*. Es decir, lo que es, es el proceso de ir deviniendo. En esa medida, todos los objetos, eventos, entidades, condiciones, estructuras, etc. son formas que pueden abstraerse de este proceso.

Luego, comparemos estas declaraciones con la formulación de Ollman (1993, p. 11) acerca de la postura de Marx:

La dialéctica reestructura nuestro pensamiento sobre la realidad reemplazando la noción del sentido común de ‘la cosa’ por una noción donde la cosa *tiene* una historia y *tiene* conexión externa con otras cosas. Desde esa perspectiva se introducen, primero, la noción de ‘proceso’, el cual *contiene* su historia y futuros posibles y, segundo, la noción de ‘relación’, que *contiene*, como parte de lo que es, lazos con otras relaciones.

En lo que sigue, abordaré ocasionalmente estas maneras paralelas de pensamiento con el fin de ilustrar el marco de referencia más amplio dentro del cual se apoya la versión de Marx sobre la dialéctica. Así, al mismo tiempo que busco situarme firmemente en la tradición marxista, también intentaré dar cuenta de la riqueza del pensamiento dialéctico como un todo.

I. Los principios de la dialéctica

Marx decidió nunca redactar algo así como los principios de la dialéctica por una muy buena razón. La única forma para entender su método dialéctico es justamente seguir su práctica de investigación. Esto sugiere que la reducción de la dialéctica a conjunto fijo de principios podría ser contraproducente. La dialéctica es un proceso y no una cosa y es, además, un proceso en el que no tienen ningún asidero las separaciones cartesianas entre la mente y la materia, entre el pensamiento y la acción, entre la conciencia y la materialidad, entre la teoría y la práctica. El debate tan corriente acerca de si, por ejemplo, la naturaleza de

la realidad es ontológicamente dialéctica o si la dialéctica es solo una epistemología conveniente para entender la naturaleza es, desde este punto de vista, tan espurio como la separación cartesiana entre la mente y la materia. Sin embargo, este debate reviste muchísima importancia. De hecho, como lo sostiene Ollman, este debate sobre lo que es “el modo dialéctico de argumentación” es una discusión sobre cómo abstraer los fenómenos que encontramos en la vida cotidiana. Establecer los principios de la dialéctica proporciona una apertura a campos de investigación ulteriores, una discusión sobre cómo formular tales abstracciones. Marx, por supuesto, tenía el ejemplo de la lógica y del método de Hegel ante él y sin el estudio cuidadoso de este probablemente no hubiera podido haber llegado a integrar las prácticas dialécticas insertas en *El Capital*, el aparato de abstracciones conceptuales que le permitió comprender el mundo como lo hizo ni hubiera podido haber formulado sus estrategias políticas y prácticas.

Redactar “los principios de la argumentación dialéctica” implica, inevitablemente, remontarse a Hegel como el prelude para algo mucho más marxista. Es necesario ‘retornar’, pero solo para avanzar después hacia el terreno de acción. Allí, los principios de la dialéctica, en el modo de Marx, desaparecen dentro del flujo de las prácticas políticas y teóricas. No evocaré aquí la formulación particular de Hegel, pero intentaré resumir, tan simple como pueda, algunas de las tesis básicas sobre dialéctica que se destilan no solo de las prácti-

cas de investigación de Marx, sino también de aquellos que en los años recientes han retrocedido para reflexionar acerca de lo que la dialéctica pueda significar.

Los principios de la dialéctica se pueden resumir en once proposiciones.

1. El pensamiento dialéctico da énfasis a la comprensión de los procesos, los flujos, las fusiones y las relaciones por medio del análisis de los elementos, las cosas, las estructuras y los sistemas organizados. Las citas presentadas más arriba son bastante explícitas en este respecto. Hay un principio ontológico muy profundo implicado acá puesto que, en efecto, los dialécticos sostienen que los elementos, las cosas, las estructuras y los sistemas nunca existen por fuera o antes de los procesos, los flujos o las relaciones que los crean, sustentan o socavan. Por ejemplo, en nuestro mundo contemporáneo, los flujos de capital (bienes y dinero) y de personas generan, sostienen o socavan lugares como fábricas, barrios y ciudades, entendidos como cosas. Epistemológicamente, en el proceso de investigación se invierte normalmente este énfasis porque buscamos entender los procesos, ya sea mirando cualquiera de los atributos que en primera instancia nos parecen cosas autoevidentes o mirando las relaciones entre ellos. Normalmente investigamos flujos de bienes, dinero y personas examinando las relaciones entre las entidades existentes como fábricas, barrios y ciudades. Newton,

para poner un caso, no empezó con la gravedad, sino con la manzana, su cabeza, la tierra y la luna. Este método realmente solo nos permite, sin embargo, comparar el estado de las relaciones entre tales entidades en puntos diferentes en el tiempo (un método llamado “estática comparativa”). Sobre esta base se puede inferir algo acerca de los procesos que han generado un cambio de situación, pero la idea de que las entidades son inmutables en sí mismas nos conduce rápidamente a una manera causal y mecánica de pensamiento. El razonamiento dialéctico sostiene, por el contrario, que esta condición epistemológica se debe invertir cuando se trata de formular abstracciones, conceptos y teorías sobre el mundo. Esto convierte al mundo autoevidente de las cosas, con el que han tratado típicamente el positivismo y el empirismo, en un mundo mucho más confuso de relaciones y flujos que se manifiestan como cosas. Consideremos, por ejemplo, la definición de ‘capital’. En la economía política clásica y en la economía neoclásica se entiende normalmente como un inventario de recursos productivos de un cierto valor (un conjunto de cosas) del cual un flujo de servicios puede generarse. Pero en la definición de Marx, el capital se constituye *tanto* en el proceso de circulación del valor (un flujo) *como* en el inventario de recursos (‘cosas’ tales como artículos, dinero, aparato productivo) implicados en tales flujos.

En cuanto los trabajadores, se incluyen en ese proceso (como factores de producción y como consumidores de productos terminados), ellos también se convierten en ‘apéndices’ y por consiguiente en una manifestación particular de ‘capital’ (‘capital variable’, en la terminología de Marx). Igualmente, el ‘dinero’ se toma como ‘parecido a cosa’ de diferentes formas, pero aquellas ‘cosas’ (como las monedas o las cifras en una pantalla de computadora) solo tienen significando en términos de los procesos sociales de producción e intercambio que los validan. Sin los procesos que continuamente operan para apoyarlo, el dinero no tendría sentido.

Esta manera de pensar está bastante más extendida de lo que se cree. En la teoría cuántica, por ejemplo, una misma entidad de la materia (como un electrón) mantiene la misma identidad cuando se comporta bajo unas circunstancias como una onda que bajo otras circunstancias como una partícula (Bohm & Turba, 1987, p. 40). Puesto que la materia (substancias cosa) y la energía (un flujo) son intercambiables, ni el uno ni el otro pueden priorizarse como el foco de ninguna investigación porque se perdería seriamente perspectiva y entendimiento de lo que es la materia. Los electrones aparecen así como ‘cosas’ y como ‘flujos’. Aun a los físicos les tomó muchos años reconocer que estas dos concepciones no eran ni inconmensurables ni mutuamente

excluyentes. Solo cuando superaron esta barrera, la teoría cuántica pudo empezar a tomar forma. Igualmente, se demostró que fue muy difícil para los científicos sociales abandonar eso que Ollman (1993, p. 34) llama “la perspectiva del sentido común” —erigido en un sistema filosófico por Locke, Hume y otros— que dice que “hay cosas y hay relaciones y que ninguna puede subsumirse en la otra”.

2. Los elementos o las ‘cosas’ (como las llamo) están constituidas por flujos, procesos y relaciones que operan dentro de campos limitados que constituyen totalidades o sistemas estructurados. Una concepción dialéctica tanto de la *cosa* individual como del *sistema estructurado* del cual hacen parte se basa enteramente en una comprensión de los procesos que constituyen las relaciones que hacen posible la cosa y el sistema estructurado. Esta idea no es intuitivamente autoevidente puesto que estamos rodeados por ‘cosas’ que parecen tener un carácter tan permanente y sólido que hacen difícil imaginarlas como algo que está fluyendo de algún modo. No hay que restar importancia, por consiguiente, a lo que Whitehead (1985, p. 137) llama las ‘permanencias’ —los innumerables “objetos prácticamente indestructibles” que encontramos a diario en el mundo y sin los cuales la vida física y biológica no existiría y no podría existir ahora tal como la conocemos. Pero, como él hizo notar, incluso algo tan

sólido y perdurable como una pirámide egipcia se constituye de materia en movimiento. La dialéctica nos obliga, entonces, a plantear permanentemente la pregunta acerca de la ‘cosa’ o el ‘evento’ con que nos encontramos: ¿mediante qué proceso ha tomado forma y cómo se sostiene?

3. Las ‘cosas’ y los sistemas que muchos investigadores tratan como algo irreducible, que no es problemático, en el pensamiento dialéctico se entienden como internamente contradictorios en virtud de los múltiples procesos que los constituyen. Yo soy considerado, para propósitos de la teoría social, un individuo dentro de un sistema social y dicha suposición, para ciertas formas de investigación restrictivas, sonaría completamente razonable. No obstante, una investigación más profunda demuestra que soy una ‘cosa’ bastante contradictoria y problemática creada por toda clase de procesos. Mi cuerpo contiene una variedad de órganos que sustentan la vida como el corazón, los pulmones, el hígado y el sistema digestivo, “cuyo funcionamiento es más o menos automático y necesario [...] debido al proceso constante de auto reconstrucción interior del cuerpo” (Ingold, 1986, p. 18). Los procesos metabólicos que permiten que la autoreconstrucción interior se mantenga conllevan intercambios con mi ambiente y a un completo rango de procesos transformativos que son necesarios para el mantenimiento de

mi individualidad corporal. Si los procesos cambian, entonces, el cuerpo o se transforma o deja de existir. Mi socialización (por ejemplo, la adquisición del lenguaje y de las habilidades simbólicas) se construye igualmente por medio de la captación que yo hago de ciertos dominios que residen en los procesos sociales. La reconstitución permanente de esos dominios (con respecto a las facultades mentales y las habilidades simbólicas, por ejemplo) es un proceso que perdura tanto mientras esté vivo (todos sabemos lo que quiere decir ‘mantenerse en forma’ u ‘oxidarse’ en lo que hacemos). Tomar este asunto de esta manera no es ver la ‘cosa’ (o el sistema) como un producto pasivo de procesos externos (con toda seguridad, yo no me veo a mí mismo así). Lo que es notable sobre los sistemas vivientes es la manera en que estos captan flujos de energía o información difusos (y a menudo en alta entropía) y los juntan en formas complejas, pero bien ordenadas (baja entropía). Los seres humanos, además, tienen una capacidad notable para captar y reorganizar flujos de energía e información de maneras más creativas que pasivas. Pero el hecho de que lo hagan de ninguna manera desafía la proposición ontológica de que las ‘cosas’ y los sistemas perpetuamente se constituyen y se reconstituyen por procesos (como los lugares en novelas de Williams).

4. Se asume que las ‘cosas’ siempre “son internamente heterogéneas [es decir, contradictorias] a todo nivel” (Levins & Lewontin, 1985, p. 272). Esto se deriva de las dos primeras proposiciones, pero vale la pena exponerlo explícitamente. Hay cuatro puntos a ser tratados en este respecto:

a. Cualquier ‘cosa’ puede descomponerse en una colección de otras ‘cosas’, las cuales están imbricadas en alguna relación entre sí. Por ejemplo, una ciudad puede ser considerada como una ‘cosa’ en interacción con otras ciudades, pero también puede dividirse en barrios o zonas, que pueden dividirse a su vez en personas, casas, escuelas, fábricas, etc., que pueden dividirse a su vez *ad infinitum*. La cláusula de *ad infinitum* es muy importante porque dice que no hay un bloque irreductible de ‘cosas’ para cualquier reconstrucción teórica acerca de cómo funciona el mundo. Esto sugiere que lo que parece un sistema en un nivel de análisis (por ejemplo, una ciudad) se vuelve una parte de uno a otro nivel como, por ejemplo, una red global de ciudades mundiales. Esta idea se ha tornado muy importante en la física cuántica contemporánea en que un principio fundamental consiste en que “lo que sea que digamos que una estructura o una cosa es, no lo es” porque “hay

siempre algo más y algo diferente de lo que digamos” (Bohm & Peat, 1987, p. 141-142). No hay ‘basamento’, como lo formulan Levins y Lewontin (1985, p. 278), ya que la experiencia muestra que “todas las indivisibles ‘unidades básicas’ propuestas previamente han resultado ser divisibles y la descomposición ha abierto nuevos dominios para la investigación y la práctica”. Es legítimo investigar “cada nivel de organización sin haber investigado las unidades fundamentales”. La otra implicación, tomada seriamente en la dialéctica de la deconstrucción, es que todas las categorías fijas y congeladas son susceptibles de disolución. La crítica práctica en las humanidades en estos días está muy guiada, quizá demasiado, por las preocupaciones por disolver las categorías fijas dentro de campos conflictivos y flujos de prácticas socio-lingüísticas y representacionales.

- b. Si todas las ‘cosas’ son heterogéneas en virtud de los procesos complejos (o relaciones) que las constituyen, entonces la única manera en que podemos entender los atributos cualitativos y cuantitativos de las ‘cosas’ es entendiendo los procesos y las relaciones que ellos internalizan. Ollman (1976) ha sido muy explícito en este respecto al construir sus argumentos, referente a las relaciones internas. Mas

estos argumentos han avanzado en buena parte de la literatura sobre ecología (ver Eckersley, 1992, p. 49-55; Naess, 1989, p. 79 y Zimmerman, 1988). La única manera en que podemos entender los (contradictorios) atributos cualitativos y cuantitativos de las ‘cosas’ es comprendiendo los procesos y las relaciones que los constituyen y que estos internalizan. Yo, como individuo, no puedo ser entendido, excepto por medio de los procesos metabólicos, sociales y otros que internalizo. Esto implica, sin embargo, que yo necesariamente internalizo la heterogeneidad y una serie de contradicciones asociadas. La contradicción se entiende aquí en el sentido dado al término por Ollman (1990, p. 49), como “una unión de dos o más procesos internamente relacionados que están simultáneamente soportándose y minándose entre sí”. Este es un punto de vista que Whitehead (1985, p. 155), que siempre prefirió la palabra ‘evento’ a cosa porque simboliza dinamismos, presenta de la siguiente forma:

[...] el concepto de relaciones interiores requiere la noción de substancia entendida como algo que sintetiza las relaciones en su carácter emergente. El evento es lo que es por causa de la unificación en sí mismo de una multiplicidad de relaciones.

Ver también, la discusión de Maurice Wilkins (1987) sobre el funcionamiento de los principios de complementariedad en la microbiología y otras esferas de ciencia y proyectos creativos.

- c. Existe, sin embargo, una limitación para formular este argumento. Yo, como individuo, no internalizo en la práctica cada cosa en el universo, pero absorbo principalmente lo que es relevante para mí por medio de mis relaciones (metabólicas, sociales, políticas, culturales, etc.), en cuanto a procesos que operan en un campo relativamente limitado (mi ecosistema, mi economía, mi cultura, etc.). No hay, sin embargo, un límite fijo o *a priori* para este sistema. Dónde empieza y dónde termina el ambiente relevante para mí es en sí una función de los procesos ecológicos, económicos y otros que son relevantes para mí. La relevancia es dependiente, además, de mis propias acciones (la atmósfera relevante para mi respiración, para tomar un ejemplo trivial, depende de si me quedo en mi casa todo el día, si hago una caminata por el campo, o si vuelo a Los Ángeles).
- d. Poner límites al espacio, el tiempo, la escala y el ambiente es, entonces, una consideración estratégica muy importante en el desarrollo de conceptos, abstracciones y teorías. Es normalmente el caso que

cualquier cambio sustancial en estos límites cambiará radicalmente la naturaleza de los conceptos, las abstracciones y las teorías. En geografía enfrentamos a menudo este problema en la forma de las paradojas generadas por diferentes escalas de correlación ecológica. Con frecuencia enfrentamos este problema de escalas en lo que sigue a continuación.

- 5. El espacio y el tiempo no son ni absolutos ni externos a los procesos sino contingentes y contenidos en estos mismos. Hay múltiples espacios y tiempos (y espacio-tiempos) implicados en los diferentes procesos físicos, biológicos y sociales. Estos últimos producen todos —para usar la terminología de Lefebvre (1991)— sus formas propias de espacio y tiempo. Los procesos no operan *en* el espacio y el tiempo, sino que *los construyen activamente* y en ello van definiendo escalas distintivas para su desarrollo. Este es un problema complicado y será el objeto de investigación en la parte III.
- 6. Las partes y los todos se constituyen uno al otro recíprocamente. “La parte crea el todo y el todo crea la parte” (Levins y Lewontin, 1985). Este es un principio que Giddens (1984) promueve en algunos de sus escritos sobre la teoría de la estructuración (la agencia hace la estructura y la estructura hace la agencia) y este es, por supuesto, un principio fundamental que opera en

toda la amplitud y rango del trabajo de Marx. Decir que las partes y los todos se constituyen mutuamente es más que afirmar que existe una retroalimentación entre ellos. En el proceso de captar el poder que reside en estos sistemas ecológicos y económicos que son relevantes para mí, yo activamente los reconstituyo o transformo dentro de mí mismo, incluso antes de re proyectar para reconstituir o transformar el sistema del que aquel poder proviene. Tomemos un par de ejemplos triviales pero importantes: cuando aspiro, me reconstituyo por virtud del oxígeno de la atmosfera, pero estoy al mismo tiempo transformando la química del aire dentro de mí y alrededor por medio de la exhalación. O cuando leo o escucho estoy tomando ideas y pensamientos. Así, gano un sentido de identidad propia, pero en el proceso de reformular y transformar las palabras y al re proyectarlas a la sociedad produzco un cambio en el mundo social. Las prácticas reduccionistas “normalmente ignoran esta relación, separando las partes en unidades aisladas preexistentes que supuestamente componen los sistemas o los todos”, mientras que algunas perspectivas holísticas invierten el sistema preferencial.

7. El hecho de que las partes y los todos estén intrínsecamente entreteladas conlleva “la intercambiabilidad del sujeto y el objeto, de la causa y el efecto” (Levins & Lewontin, 1985, p. 274). Los organismos, por ejemplo, han de

ser vistos a la vez como los sujetos y como los objetos de la evolución, exactamente de la misma manera que los individuos han de ser considerados como objetos y como sujetos de procesos del cambio social. La reversibilidad de causa y efecto hace inapropiados los modelos especificados de manera causal (incluso si fueron fundamentados con retroalimentación). Es precisamente en virtud de su integración en un flujo de procesos continuos y de su representación que la dialéctica hace una apelación limitada al argumento causal y entonces solo como un particular caso limitante. La argumentación causal necesariamente descansa sobre absolutos y no en concepciones relacionales de espacio y tiempo. Whitehead (1920, p. 53) expresa esta idea cuando dice que “no puede haber explicación” de “la naturaleza como proceso” o del paso del tiempo. “Lo único que se puede hacer es usar el lenguaje, lo que especulativamente podría demostrarlos”.

8. El comportamiento transformativo —‘la creatividad’— surge de las contradicciones en las que se conjugan tanto la heterogeneidad internalizada de las ‘cosas’ como la heterogeneidad más obvia presente en los sistemas. La heterogeneidad, como Ollman y Levins y Lewontin (1985, p. 278) insisten, significa mucho más que la mera diversidad: “las partes y los procesos se confrontan como opuestos, condicionando los todos de los que ellos forman parte”. De estas oposi-

ciones, constituidas del flujo del proceso, surgen tensiones creativas y comportamientos transformativos. Llegar a ser, usando el lenguaje de Hegel, emerge de la oposición entre el ser y el no ser. O, para citar a Whitehead (1969, p. 28), el “principio de lo que es un proceso” consiste en que “el ser se constituye en el llegar a ser”. En la perspectiva dialéctica, las fuerzas contrarias, constituidas ellas mismas por los procesos, llegan a ser a su vez puntos nodales para patrones posteriores de la actividad transformativa. Materia y antimateria, cargas positivas y negativas, repulsión y atracción, vida y muerte, mente y materia, masculino y femenino, capital y trabajo, etc. están constituidos como oposiciones alrededor de las cuales se consolida un todo organizador de las actividades transformativas que reproducen las oposiciones al mismo tiempo que reestructuran el mundo físico, biológico y social.

9. “El cambio es una característica de todos los sistemas y de todos los aspectos de los sistemas” (Levins & Lewontin, 1985, p. 275). Este es quizá el más importante de todos los principios dialécticos y uno de los cuales Ollman (1990, 1993) pone por encima de los demás. La implicación de esta premisa es que el cambio y la inestabilidad son la norma y que la apariencia de estabilidad de las ‘cosas’ o de los sistemas es lo que tiene que ser explicado. En las palabras de Ollman (1990, p. 34), “dado que el cambio es siempre una parte de lo que

las cosas son, [nuestro] problema de investigación solo [puede] ser cómo, cuándo y en qué cambian las [cosas o sistemas] y por qué ellas a veces parecen no cambiar”. Levins y Lewontin elaboran una postura similar:

Desde una perspectiva dialéctica, se insiste en que la persistencia y el equilibrio no son el estado natural de las cosas, pero sí se requiere buscar una explicación de estas en las acciones de las fuerzas contrarias. Las condiciones bajo las cuales las fuerzas contrarias se equilibran y el sistema como un todo se encuentra en equilibrio estable son bastante especiales. Para ello se requiere que simultáneamente se cumplan a satisfacción tantas relaciones matemáticas como variables hay en el sistema, las cuales normalmente se expresan como desigualdades entre los parámetros de ese sistema.

La naturaleza, dice Whitehead (1969, p. 33), siempre es la exploración perpetua de la novedad. Ya que la acción transformativa —y aquí pienso principalmente en la acción creativa en lugar de la acción rutinaria— surge de la contradicción, esta puede en principio ocurrir en cualquier parte y por todas partes en el mundo físico, biológico y social. Formularlo de esta manera no implica, sin embargo, que todos los momentos dentro de un proceso continuo sean igualmente importantes como puntos creativos de la actividad transformativa. El objetivo de la investigación teórica y empírica es

justamente identificar esos ‘momentos’ y ‘formas’ característicos (es decir, ‘cosas’), integrados en los procesos que pueden producir transformaciones radicales o, inversamente, ‘salvaguardar’ los mecanismos que le dan a una ‘cosa’ o a un sistema (como una persona, una ciudad, una región, un Estado nación) las calidades de identidad, integridad y estabilidad relativa. Si, como es intuitivamente obvio, el mundo físico alrededor de nosotros aparece constituido por eso que Whitehead (1969, p. 241-248) llama ‘permanencias’ —configuraciones relativamente estables de materia y de cosas— entonces el problema de cómo todavía se mantienen tales permanencias integradas dentro de un mundo dinámico de procesos se vuelve un sujeto crítico de análisis. De nuevo, esta tensión es el foco de la contradicción. “Si los opuestos, estáticos y fluidos”, escribe Whitehead (1969, p. 408), “han sido ya explicados separadamente para caracterizar actua- lidades diversas, la interacción entre la cosa que es estática y las cosas que son fluidas involucra contradicciones en cada paso de su explicación”. La pregunta sobre la ‘agencia’ en lo social y lo biológico en los sistemas físicos tiene que ser ampliamente formulada en tales términos.

10. La investigación dialéctica es en sí misma un *proceso* que produce *permanencias* tales como conceptos, abstracciones, teorías y estructuras institucionalizadas de conocimiento, las

cuales se establecen para ser sustentadas o refutadas por procesos continuos de investigación. Hay una cierta relación implícita entre el investigador y lo investigado que no es traducible en términos de un ‘extraño’ (el investigador) que mira lo investigado como un objeto, sino una entre dos sujetos activos cada uno de los cuales internaliza necesariamente algo del otro en virtud de los procesos que los conectan. La observación del mundo es, sostiene Heisenberg, inevitablemente una intervención en el mundo, de casi la misma manera que los deconstruccionistas sostendrán que la lectura de un texto es fundamental para su producción. Marx insiste de igual manera que solo transformando el mundo podemos transformarnos a nosotros mismos; que es imposible entender el mundo sin simultáneamente cambiarlo, a este y a nosotros mismos. La lógica formal dialéctica no puede, por consiguiente, presuponerse como una cualidad ontológica de la naturaleza: hacer esto sería superponer una lógica mental particular en el mundo como un acto de la mente *sobre* la materia. La unidad dialéctica de las actividades mentales y materiales (expresado por Marx como la unidad de la teoría y de la praxis) nunca puede romperse, solo puede atenuarse o alienarse temporalmente.

11. La exploración de los ‘mundos posibles’ es inherente al pensamiento dialéctico. De alguna manera, esta idea

se remonta a Aristóteles, ampliamente rechazada por la ciencia del siglo XVII, quien decía que “el devenir de un ser natural es un proceso constante de actualización de sus potencialidades” (Leclerc, 1986, p. 21). La exploración de las potencialidades para el cambio, para la autorealización, para la construcción de nuevas identidades colectivas y órdenes sociales, de nuevas totalidades (por ejemplo, los ecosistemas sociales) y similares, es un móvil fundamental en el pensamiento dialéctico marxista. Bookchin sostiene igualmente que la *educación* (la exploración de las posibilidades), en vez de la deducción (colegir las implicaciones de verdades conocidas) o la inducción (descubrir las leyes generales que regulan lo que ya existe) es el móvil central de la praxis dialéctica, así como el propósito primario de la construcción del conocimiento. Cuando el teórico de la geografía August Lösch (1954) sostuvo en su argumento inicial que nuestra tarea como geógrafos no era “explicar nuestra triste realidad, sino mejorarla” y concluyó con su visión de una ciencia que, “más como la arquitectura que como la historia de la arquitectura, crea en vez de describir”. recurría a un sentido dialéctico (aunque de tipo hegeliano) de ciencia creativa entendida como la exploración de mundos espacialmente ordenados más racionales y justos. Es en este sentido en que tiene que ser entendida su (infame) declaración de que “si el modelo

no se ajusta a la realidad, entonces la realidad es la que está equivocada”.

En consecuencia, la investigación dialéctica incorpora necesariamente la construcción de opciones (*valores*) éticas, morales y políticas en su propio proceso y concibe el conocimiento construido que resulta como discursos situados en un juego de poderes dirigido hacia una u otra meta. Los valores y los objetivos (lo que podríamos llamar el momento ‘teleológico’ o también ‘utópico’ del pensamiento reflexivo) no se imponen como abstracciones universales exteriores sino que se llegó a ellos por medio de un proceso vivo (incluyendo la investigación intelectual) que integra formas de praxis y juego de poderes ligados a la exploración de una u otra potencialidad (en nosotros mismos así como en el mundo que habitamos). El surgimiento reciente de una muy notoria “teoría del valor de lo verde” es un excelente estudio de caso de cómo la confluencia entre unos procesos socioecológicos y un juego de poderes puede generar una nueva visión de posibilidades. La búsqueda de *posibilidades* fue siempre, por supuesto, un asunto central en el trabajo de Raymond Williams, recordemos cómo él repetidamente decía: “el sentido de valor fue haciendo su camino a través de diferentes clases de opresión de diversas maneras [como] un proceso incorporado de las cambiantes posibilidades de una vida en común” (Williams, 1989^a, p. 321-322).

La búsqueda de esas posibilidades está, dadas las reglas de investigación dialéctica, contenida *dentro* y no articulada antes o después de las prácticas sociales, incluyendo aquellas del proceso de investigación. La investigación nunca es, por consiguiente, un asunto de escoger entre las diferentes aplicaciones de un conocimiento neutro, sino más bien la búsqueda integral de posibilidades que se encuentran en el núcleo mismo de la argumentación dialéctica.

II. Conceptos, abstracciones y teorías de la dialéctica

Hay un persistente debate acerca de si el mundo es inherentemente dialéctico o si la dialéctica es simplemente un conjunto conveniente o una lógica de premisas para representar ciertos aspectos de los procesos físicos, biológicos y sociales. La perspectiva anterior, que llamaré la versión fuerte de la argumentación dialéctica, fue enérgicamente promovida por Engels, particularmente en *La dialéctica de la naturaleza* y en el *AntiDühring*. Aun cuando Marx no hizo ninguna declaración general del asunto, ciertamente tampoco se alejó por completo de una versión fuerte de la dialéctica, sostenía que los procesos sociales en el trabajo bajo el capitalismo eran inherentemente dialécticos. aunque su enfoque es más complejo que eso. Esta perspectiva fuerte ha sufrido una considerable crítica debido en parte a su asociación con ideas de la teleología y con doctrinas de la emergencia e inmanencia que pare-

cen casi deterministas en sus implicaciones evolutivas. En parte, el significado de esta controversia depende, en primera instancia, de cómo se representa la dialéctica. La representación más bien mecanicista de la dialéctica de Hegel reducida a un asunto de tesis, antítesis y síntesis sugiere ciertamente, si se considera de modo sincrónico, una sucesión teleológica bastante simplificadora (la lucha de clases bajo el capitalismo inevitablemente da lugar a un socialismo sin clases). Engels, por ejemplo, consideró la concepción lógica e idealista de la dialéctica expuesta por Hegel como su modelo de lo que era verdaderamente dialéctico. Así, aunque Engels insistía una y otra vez en que el mundo natural y social es inherentemente dialéctico, lo que hizo fue imponer una concepción lógica y mental particular (la de Hegel) de lo que era esa dialéctica en el mundo natural y social. Marx, de otro lado, aunque empezó con Hegel, logró una transformación materialista radical de la visión de Hegel basándose en una visión materialista (cf. Bhaskar, 1989, capítulo 7), cuyo efecto fue el de fundir la dialéctica como una lógica en un flujo de argumento y de prácticas. La manera en la que he buscado especificar la dialéctica aquí, enfocándome en las relaciones entre los procesos, las cosas y los sistemas, evita muchos de los problemas que Engels legó y, además, prepara el camino para una discusión abstracta acerca de la dialéctica entendida como conjunto de principios que se diluyen en un flujo de argumentación. Esto parece estar mucho más acorde con la práctica propia de Marx.

Formulado así, no veo ninguna razón para abandonar la versión fuerte de la dialéctica. *Lo menos* que puede decirse de ello es que hay tanta evidencia para argumentar que son los procesos los que constituyen las cosas y los sistemas en el mundo natural y social como evidencia suficiente para cualquier proposición alternativa.

Sin embargo, existe un serio problema epistemológico referido a cómo presentar, codificar, abstraer y teorizar la inmensa cantidad de información aparentemente incomparable generada por el tipo de programa de investigación que obligan los preceptos dialécticos. Los principios de la investigación dialéctica, como se expuso anteriormente (que conlleva considerar múltiples cambios de escala, perspectiva, orientación, etc., al mismo tiempo que se internalizan contradicciones, oposiciones y la heterogeneidad a todo nivel), *deberían* generar un estado perpetuo de movimiento en nuestros conceptos y en nuestros pensamientos. Pero el lado negativo de esta flexibilidad y franqueza es que parece haber poca oportunidad de producir algo, excepto una inmensa panoplia de conceptos inciertos y cambiantes (del estilo del que mucha de la teoría literaria está mostrándose demasiado adepta a producir en estos días). Para aquellos poco familiarizados con el pensamiento dialéctico, lo aparentemente escurridizo de los conceptos dialécticos suscita escepticismo, impaciencia y desconfianza. Si, como Pareto solía decir (en un pasaje muy valorado por Ollman), que los conceptos en Marx son como murciélagos porque pueden tener

simultáneamente el carácter de pájaros y de ratones, entonces es posible ver todo lo que uno quiera en cualquier situación particular. El propósito de una perspectiva múltiple y relacional al abordar los fenómenos, como Ollman dice al comentar este pasaje, es tratar de identificar un número restringido de procesos subyacentes muy generales que simultáneamente *unifican* y *diferencian* los fenómenos que vemos en el mundo que nos rodea. Justamente este fue el centro de las preocupaciones de Whitehead. En este sentido, la dialéctica busca en verdad cierto tipo de seguridad ontológica o reduccionismo —no reduccionismo a ‘las cosas’, sino más bien un reduccionismo respecto del entendimiento de procesos generadores básicos y de las relaciones—. En este sentido, podemos concebir, por ejemplo, que un proceso común de circulación de una capital dé origen a una variedad de paisajes urbanos físicos y formas sociales.

Este compromiso con la sobriedad y la generalidad con respecto a los procesos (aunque no con respecto a las cosas o los sistemas) es común en una amplia variedad de campos que van desde el trabajo de David Bohm en la teoría cuántica y sus implicaciones para las formas físicas, biológicas, sociales y estéticas (ver Bohm, 1983; Hiley & Peat, 1987; Bohm & Peat, 1987), pasando por el estudio Wilkins (1987) sobre los principios de la complementariedad y la unión de opuestos en esferas tan diversas como la física, la biología molecular, la psicología, la música y las artes visuales; o el trabajo de Levins y Lewontin sobre la

biología dialéctica; así como el materialismo dialéctico de Marx. Quizá, uno de los hallazgos más interesantes de tales estudios es que procesos individuales pueden dar lugar a resultados sumamente diversos, complejos e impredecibles. Hay algunos precedentes para este tipo de hallazgo en el análisis espacial. Augusto Lösch, por ejemplo, buscando una teoría tanto normativa como positiva de la localización geográfica de las actividades humanas, empezó con un conjunto muy simple de principios generativos acerca de la maximización de la ganancia por parte de agentes individuales sujetos a la competencia monopolista y en economías de escala. De estos principios generó modelos de paisaje de notable complejidad espacial (noto que muchos geógrafos han malinterpretado su trabajo considerándolo directamente relacionado con modelos geométricos, cuando realmente está relacionado con una variedad de patrones geográficos que parten de un conjunto simple de principios generativos). El trabajo en fractales, la teoría del caos, etc. ilustran cómo los órdenes generativos de una mucho mayor complejidad pueden derivarse de reglas simples de procesos. Bohm y Peat (1987) sostienen, además, que la idea de que existen tales órdenes o principios generativos “no se restringe simplemente a la matemática, sino que tiene una relevancia potencial para todas las áreas de la experiencia”. Ellos lo aplican a la pintura, la composición musical y a la literatura:

En todas estas actividades, hay un elemento crucial consistente en que el artista siempre está trabajando a partir de una fuente generativa y permitiendo que la obra se despliegue en formas siempre más definidas. En este sentido el pensamiento del artista opera de manera similar a lo propio de la ciencia pues se origina en el libre juego que luego se despliega en formas cada vez más cristalizadas (1987, p. 157).

Al entender el papel de los principios generativos de esta manera, Bohm y Peat adoptaron una perspectiva dialéctica de la creatividad humana, una en la que se unifica el arte y la ciencia en una cierta complementariedad de opuestos. En ello (sin tener conocimiento), adoptaron una interpretación similar a la que Adorno hace de la obra de arte como una ‘imagen dialéctica’, comprendida como las “cristalizaciones del proceso histórico” y como “constelaciones objetivas en las que la condición social se representa a sí misma” (citado en Williams, 1977, p. 103).

Nada de esto significa que los procesos generativos subyacentes sean fáciles de identificar o de especificar. De hecho, la inmensa complejidad de ‘las cosas’ y los sistemas que encontramos hace que esta sea una tarea particularmente dura, dado el problema epistemológico de que se debe empezar con las ‘cosas’ y los sistemas tal como son para identificar los procesos subyacentes y precisarlos de la manera más exacta posible. Es más, procesos diferentes se interceptan y entrelazan —por ejemplo, la circulación de capital y

los procesos ecológicos se interceptan para crear formas complejas de transformación medioambiental— lo que requiere o una reformulación de la idea de los procesos en consideración o encontrar maneras de describir cómo pueden entrelazarse procesos diferentes y cómo lo hacen. Sin embargo, el énfasis en priorizar los procesos, tal como lo he esbozado aquí, sugiere que la búsqueda del orden que ha caracterizado tradicionalmente a la ciencia occidental desde el Renacimiento ha pasado de ser la búsqueda por clasificar y categorizar las cosas y de las relaciones entre las cosas a ser una búsqueda de los principios generativos que producen órdenes (es decir, cosas y sistemas con atributos cuantitativos y cualitativos definibles) de diferentes tipos.

III. Relaciones con otros sistemas de pensamiento

El pensamiento dialéctico (y ahora me centro solo en el lado representacional y mental de este) es una entre diferentes perspectivas para entender y representar la condición humana y el mundo en que la vida humana se desarrolla. Es en muchos aspectos intuitivamente atractiva, al menos porque experimentamos la vida como proceso (en vez de como una ‘cosa’ o como una amalgama de ‘cosas’ y relaciones entre estas) y porque estamos tratando con los problemas de mantener este proceso en funcionamiento, incluso en el mismo acto de producir las muchas ‘cosas’ con las que nos rodeamos. Además, todos estamos vivamente conscientes de lo que significa

comprometerse en el proceso de mantenimiento, desarrollo o el descuido de las ‘cosas’ que creamos (tales como casas, máquinas, dinero, habilidades). Los académicos seguramente reconocerán que la manera cómo aprendemos es muy diferente a la en que escribimos y que la palabra escrita a menudo retorna para perseguimos como la fuerza de una ‘cosa’ fija, una fuerza extraña que puede gobernar nuestras vidas, a veces sin importar qué tanto nos esforcemos por superarla. Sin embargo, ser intuitivamente atractivo no otorga la única justificación o, incluso, la justificación principal para posicionarse como cualquier conjunto de supuestos ontológicos o epistemológicos como *la* legítima base de generación de conocimiento. Tan es así que muchos de los éxitos de la ciencia occidental han sido producto de la construcción de formas contraintuitivas de pensamiento.

El principal sistema de pensamiento opuesto a la dialéctica es la racionalidad cartesiana, que fue integrado dentro de la física clásica y desde entonces se ha convertido en la base de teorización de muchas otras ciencias naturales, la ingeniería, la medicina, las ciencias sociales y la filosofía (especialmente en la forma de filosofía analítica). Levins y Lewontin (1985, p. 296) categorizan este modo de pensamiento en términos de “cuatro compromisos ontológicos que luego dan su impronta al proceso de la generación de conocimiento”. Estos son:

Hay un conjunto natural de unidades o partes que componen a cualquier todo.

Estas unidades son homogéneas en sí mismas, al menos en cuanto que ellas afectan el todo del que hacen parte.

Las partes están ontológicamente antes que el todo, es decir, las partes existen aisladamente y se juntan para constituir totalidades. Las partes tienen propiedades intrínsecas, las cuales poseen aisladamente y que prestan al todo. En los casos más simples el todo no es sino la suma de sus partes; los casos más complejos permiten la interacción de las partes para producir propiedades añadidas a un todo.

Las causas están separadas de los efectos, siendo las causas las propiedades de los sujetos y los efectos, las propiedades de los objetos. Mientras que las causas pueden responder a información proveniente de los efectos (la así llamada “retroalimentación”) no hay ambigüedad acerca de cuál es el sujeto causante y cuál es el objeto causado (distinción que persiste en la estadística que habla de variables independientes y dependientes).

Esta perspectiva cartesiana está bastante difundida y, también, tiene cierto atractivo intuitivo. Nosotros encontramos ‘cosas’ (v.g. individuos) y sistemas (v.g. redes de transporte y comunicaciones) los cuales parecen tener una existencia estable y autoevidente, por lo que parece perfectamente razonable construir conocimiento sobre categorizaciones de estos y sobre el patrón causal de relaciones entre ellos. Desde el punto de vista dialéctico, no obstante, una postura así resulta indebidamente restrictiva y monocausal. Levins y Lewon-

tin argumentaban, correctamente, según mi criterio, que la perspectiva cartesiana es una forma ‘alienada’ de razonamiento debido a que representa un mundo en el cual “las partes están separadas de los todos y se reducen las cosas a sí mismas, se separan las causas de los efectos y los sujetos de los objetos”. Las objeciones de Whitehead (1969, p. 8-9) son ligeramente diferentes, pero resultan interesantes. Este sostiene que la separación que Descartes hizo entre la mente y la materia es incoherente en lo fundamental, puesto que no se puede encontrar ninguna razón para tal diferenciación. Continúa diciendo que mientras el sistema cartesiano “expone algo verdadero sobre el mundo [...] sus nociones son demasiado abstractas para penetrar en la naturaleza de las cosas”. Peor aún, la separación induce a “una curiosa mezcla de racionalismo con irracionalismo” en el método de las ciencias naturales de modo que “su tono prevaleciente ha sido fervorosamente racionalista dentro de sus propias fronteras y dogmáticamente irracional más allá de estas”. Marx (1967, p. 325) expresó una objeción similar al argumentar que “los puntos débiles en el materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que excluye la historia y sus procesos, se hacen enseguida evidentes cuando se descubren las concepciones ideológicas y abstractas de sus portavoces siempre que traspasan las fronteras de su especialidad”.

Marx fue en general profundamente crítico de la perspectiva del “sentido común” porque, argumentaba, siempre

que “tiene éxito en ver una distinción, falla en ver una unidad y donde ve una unidad, falla en ver una distinción”, y así “subrepticamente petrifica” las distinciones a tal punto en que estas ya son incapaces de generar nuevas ideas, ni qué decir de nuevos entendimientos de cómo funciona el mundo (citado en Ollman, 1990, p. 44). Sin duda, Marx sería igualmente mordaz con la forma de razonamiento atomística y causativa que domina en la sociología y la economía contemporáneas, con el individualismo metodológico que prevalece en mucha de la actual filosofía política y similares.

Pero también sería equivocado considerar que la dialéctica y la perspectiva cartesiana son fundamentalmente incompatibles en *todos* los sentidos, algo que alguien como Capra (1982) y en algún grado Levin y Lewontin (1985) tienden a proponer. Visto bajo una luz más complementaria, estas pueden brindar una fuente fecunda de ideas nuevas. En la física teórica, lo que se consideraba en el siglo XIX como supuestos radicalmente incompatibles en cuanto a que “en su esencia la materia tiene la naturaleza de una partícula o la de una onda” fueron considerados finalmente como una unidad dentro de la concepción de la teoría cuántica. Aquí también hay una interpretación intuitiva que contribuye a una lectura de sentido. Todos sabemos lo que quiso decir Heráclito cuando dijo que uno no se baña dos veces en el mismo río, pero también sabemos bien que hay un sentido según el cual podemos ir a las orillas del río una y otra vez. A estas altu-

ras, sin embargo, podría surgir alguna clase de aseveración sobre la superioridad de la perspectiva dialéctica, precisamente debido a que permite un entendimiento de las ‘cosas’ y los sistemas como entidades reales y estables dentro de un caso especial del supuesto de que los procesos están siempre activos en la creación y sustentación de ‘cosas’ y sistemas. El supuesto contrario, no obstante, no parece ser sostenible. El pensamiento cartesiano ha tenido serios problemas para tratar el cambio y los procesos, excepto en términos de la estadística comparativa, la retroalimentación de causa y efecto y las linealidades construidas en el examen de las tasas de cambio determinadas experimentalmente y especificadas mecánicamente (como las representadas en el cálculo diferencial). Fue este tipo de deducción lo que condujo al cambio de perspectiva del antropólogo Anthony Leeds (1994, p. 32), estando al final de una carrera muy activa:

En los primeros años consideré a la sociedad [...] como una estructura de roles, posiciones, estatus, grupos, instituciones etc. conformados [...] por las culturas en que se mueven. El proceso, que yo veía como “fuerzas”, el movimiento, la conexión, las presiones las entendía como algo que tomaba lugar en estos ámbitos fijos o nodos de organización, poblados por individuos [...]. A pesar de ser una perspectiva que me parece verdadera en buena medida, también comenzó a parecer una perspectiva estática —más un orden societal que un devenir societal— [...]. Puesto que no parece inherente a la

naturaleza [...], que estos lugares existen parece inaceptable simplemente tomarlos axiomáticamente; al contrario, debemos buscar maneras para dar cuenta de su existencia y sus diversas formas. Cada vez más, los problemas de cómo se llega a ser [...] me han llevado a considerar la sociedad como un proceso continuo, del cual se decantan estructuras o concreciones de orden en las formas de los ámbitos antes mencionados.

El argumento de Ollman (1990, p. 32) es particularmente fuerte exactamente sobre este mismo punto:

En la perspectiva que domina actualmente las ciencias sociales, las cosas existen y sufren cambios. Ambos son lógicamente distintos. La historia es algo que les pasa a las cosas y esta no es parte de su naturaleza. De ahí la dificultad de estudiar el cambio en sujetos de los cuales se ha retirado esta desde el comienzo.

Marx, por otro lado, abstrae “cada forma histórica como algo que fluye constantemente y por ello toma en cuenta su naturaleza transitoria *no en menor grado* que su existencia momentánea”.

IV. Aplicaciones de la dialéctica: concepción de Marx sobre el capital

Lo que me propongo en esta sección es exponer más de cerca el uso particular que Marx hizo del pensamiento dialéctico. No tengo la intención de mostrar si Marx esta-

ba errado o si tenía razón, sino más bien, busco ilustrar *cómo* utilizó el razonamiento dialéctico para entender el capitalismo como un sistema social definido y limitado por un proceso de circulación de capital. El lenguaje que contiene *El capital* da señales claras por todas partes de la adhesión de Marx a dialéctica materialista que le da prioridad al proceso por encima de la cosa y el sistema. La cita con la que finalizamos la sección anterior recoge que aspira abstraer “cada forma social histórica como algo que fluye constantemente” de tal modo que “se tendrá en cuenta su naturaleza transitoria no menos que su existencia momentánea” El compromiso antes mencionado con el proceso más que con la ‘cosa’ o el sistema no podría afirmarse de manera más directa. Es por eso que el capital se conceptualiza directamente como un *proceso* o como una *relación* y no como una ‘cosa’. Es considerado, en su encarnación más simple, como un flujo que en un ‘momento’ la ‘forma’ dineraria y en otro la ‘forma’ de mercancía o la ‘forma’ de una actividad productiva. “El valor”, escribe Marx (1967, p. 152-153), “es aquí el factor activo en un proceso, en el cual, adoptando constante y alternamente la forma dineraria y de mercancía, al mismo tiempo cambia en magnitud, se diferencia arrojando valor de plusvalía de sí mismo [...]. El valor, por consiguiente, se convierte en valor en proceso, en dinero en proceso y, como tal, en capital”. Esta definición del proceso difiere radicalmente de la incorporada por lo general en la economía neoclásica en la cual el capital es tratado como un

conjunto de recursos (de cosas) no problemático (es decir, no contradictorio) con ciertos atributos cualitativos y cuantitativos que, cuando se ponen en movimiento por agentes humanos, encarna poderes causativos (como, por ejemplo, la inversión de capital genera desempleo). Marx no niega que existan cosas tales como un stock de recursos, sino más bien entiende que no se puede entender qué son esos recursos, cuál su importancia o cómo podrían usarse, sin comprender el proceso en el que están inmersos, en particular, el proceso que los origina, los reconstituye, los mantiene, los devalúa o los destruye. Cuando Marx arguye que “el capital hace” o “el capital crea” *no* está argumentando que esa cosa que llaman capital tenga poder causal, sino que el proceso de circulación de capital, entendido como un todo, está en el centro de las transformaciones sociales y por esa razón ha de ser interpretado como la encarnación de un poderoso principio generativo que afecta la vida social.

Podemos entender de modo más general este argumento examinando la cita siguiente tomada de los *Grundrisse* (Marx, 1973, pp. 99-100):

La conclusión a la que llegamos no es que producción, distribución, intercambio y consumo sean idénticos, sino que constituyen articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción predomina tanto sobre sí misma, en la definición antitética de producción, como en otros momentos también. El proceso siempre regresa a la producción para volver

a comenzar. Es autoevidente que intercambio y consumo no pueden predominar. Y lo mismo puede decirse de la distribución en cuanto distribución de productos; mientras que como distribución de los agentes de producción, constituye en sí misma un momento de producción. Una producción definida, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio definidos y *relaciones definidas entre estos diferentes momentos*. A decir verdad, no obstante, también la producción en sí misma, *bajo su forma unilateral*, está determinada por los otros momentos. Por ejemplo, si el mercado, o sea, la esfera del intercambio, se extiende, la producción entonces se incrementa en cantidad y las divisiones entre sus diversas ramas se profundizan más. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción en el caso, es el caso de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población entre la ciudad y el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos tiene lugar una interacción mutua. Esto ocurre en cada todo orgánico.

Aquellos poco familiarizados con las maneras dialécticas de pensamiento considerarán, razonablemente, esta manifestación nada clara si no increíblemente tautológica (la falta de claridad en parte se explica por el hecho de que Marx escribió este texto como sus notas de guía personales y no como un texto definitivo diseñado para persuadir a un público escéptico). Pero si volvemos a la representación inicial

que hice sobre el pensamiento dialéctico, lo que plantea Marx parece suficientemente sencillo. Sostiene que la reproducción de la vida social se ha considerado como un proceso continuo que opera dentro de límites específicos que definen una totalidad o un todo. Bajo el capitalismo (así como en algunos otros tipos de sociedad), este proceso se hace internamente diferenciado para contener ‘momentos’ distintivos de producción, intercambio, distribución y consumo. Al mirar detenidamente cualquiera de estos ‘momentos’ encontramos que no pueden entenderse de manera independiente del proceso como un todo que atraviesa todos los otros momentos. La producción, por consiguiente, *internaliza* necesariamente los impulsos y presiones que emanan del consumo, el intercambio y la distribución. Sin embargo, pensar la producción solo en esos términos es pensar en ella “de manera unidireccional”. También tenemos que reconocer que la producción internaliza influencias desde sí misma (es decir, es internamente heterogénea y contradictoria —esto es por lo que Marx dice que la producción es ‘antagónica’ consigo misma—) y que los poderes creativos y transformativos con respecto al proceso como un todo residen potencialmente dentro de su dominio. Pero también esta potencialidad probablemente reside en otra parte. Entender la producción en un sentido amplio como *cualquier* actividad transformativa (no importa dónde ocurra) significa, entonces, que estamos afirmando el ‘predominio’ de la producción por encima de todo lo demás. Pero

Marx también insiste en que el punto de influencia máximo, el punto de máxima capacidad transformativa y, en la famosa última instancia, el ‘momento’ que ejerce un poder transformativo ‘determinante’ sobre el sistema como un todo yace dentro de la producción más que fuera de esta. Las actividades transformativas en otros dominios, entonces, solo tienen relevancia para el proceso como un todo cuando están internalizadas dentro del momento de la producción.

Ahora bien, si se lee este pasaje en términos cartesianos, la interpretación resultante sería que Marx afirma que la producción, como una entidad independiente, provoca cambios en el consumo, el intercambio y la distribución. Pero esto es exactamente lo que Marx *no* está diciendo. No puede decirlo precisamente porque la producción, según su concepción, internaliza relaciones con todos los otros momentos (y viceversa). En efecto, lo que Marx está diciendo (y no me preocupo por si es correcto o errado) es que *el* momento transformativo en todo el proceso reside en el momento de la producción y es allí donde debe concentrarse la atención si se quieren comprender los mecanismos creativos por los cuales el proceso (en este caso, la circulación de capital) se reconstituye, se transforma o se amplía. Planteado brevemente, ¿cómo se movilizan los poderes que residen en este proceso de circulación del capital en el momento de la producción de tal manera que tienen la capacidad de transformar el sistema que éste conforma, el cual es un momento

percedero e inherentemente inestable? Sin duda, es una pregunta muy legítima que hacer. En principio, no es algo diferente de preguntar: ¿cómo un solo individuo internaliza ciertos poderes que están en su entorno, cómo logra transformarlos de manera creativa y, así, modificar el curso de la historia o de la evolución?

En efecto, responder este tipo de preguntas solo puede hacerse mediante una investigación de acuerdo con los principios del materialismo histórico sobre el proceso de internalización que produce capital en el punto de la producción misma. Lo que Marx busca establecer, más allá de cualquier sombra de duda, es que la apropiación del fuego vivo y formador del proceso del trabajo, la apropiación de toda clase de posibilidades y poderes creativos del trabajador (capacidades mentales y de cooperación, por ejemplo) es lo que permite al capital ‘ser’ en el mundo. Sin embargo, la internalización de estos poderes del trabajo como poderes del capital que suceden en el lugar de la producción implica la transformación del trabajador en un apéndice del capital, no solo en la producción sino en todas las esferas de la actividad mental, social y física. La figura del ‘ciborg’, puesta en boga en el notable manifiesto de Haraway (1990), aparece en la escena histórica con la colonización de la producción por los poderes capitalistas y la internalización de los poderes del trabajo dentro del capital mismo.

Hay toda suerte de cosas que pueden decirse en pro y en contra de la perspectiva (o más ampliamente, sobre la dialéctica)

marxista, por supuesto. Podría decirse, por ejemplo, que hay otros ‘momentos’ que deberían ser integrados en el esquema (por ejemplo, el momento de la reproducción y todo lo que esta conlleva) o, también, que resulta exagerado el acento que Marx pone sobre el *trabajo* en la producción al concebirlo como *el* punto de partida fundamental para la transformación tanto de las relaciones sociales como de las relaciones con la naturaleza. Pero en lo que quiero insistir aquí es que la crítica de Marx (y de aquellos marxistas que siguen sus procedimientos dialécticos) debería partir de reconocer cómo él hizo, y no simplemente leerlo y representarlo (de manera equivocada) desprevenidamente por medio de lentes cartesianos, positivistas o de la filosofía analítica.

Pero supongamos, a título ilustrativo, que Marx captó correctamente en sus abstracciones teorías del proceso general de la circulación del capital. Eso nos permitirá ver, primero, cómo tal formulación teórica fue elaborada y especificada y, segundo, de qué forma opera como dispositivo ‘explicativo’.

Con respecto al primer aspecto, encontramos que Marx captó correctamente el proceso general de la circulación del capital por medio de sus abstracciones. Es importante, entonces, ver cómo se elabora y se especifica desde tal formulación teórica (*a*) y (*b*) y cómo esta se pone en funcionamiento como un instrumento ‘explicativo’.

Con respecto de (*a*), vemos que Marx haciendo cada vez más y más versiones específicas de su argumento en cuanto

al proceso de la circulación de capital en general, reconociendo que diferentes tipos de capital, como industrial, dinerario (finanzas), comercial, de tierras e incluso de capital del Estado (empréstitos e impuestos), se ligan a diferentes procesos. Pero también puede especificarse que el capital se diferencia según la forma física (si es fijo, a gran escala, incorporado en la tierra, etc.) y según las diferentes formas de organización (sociedades anónimas, pequeñas empresas, agrícolas, entre otras). Y las dinámicas inciertas de la diferenciación y la lucha de clases que constituyen una fuente de desarrollo inequitativo, contradicción internalizada e inestabilidad. El proceso de circulación de capital en general toma diferentes formas, conforme se va desagregando en duras y entrecruzadas condiciones de circulación más y más específicas. El capital en general, ahora, no debe considerarse como una unidad indiferenciada sino como un proceso heterogéneo y con frecuencia internamente contradictorio. Descubrir cuál de estas diferenciaciones internas tiene primacía o importancia depende del cuestionamiento histórico, geográfico y teórico de las circunstancias materiales (por eso la dialéctica de Marx debe concebirse como hermanada con esa perspectiva particular del materialismo). Por ejemplo, las relaciones con frecuencia tensas entre los financieros ('capital financiero') y los intereses industriales ('capital industrial') generan periódicamente crisis de gran magnitud en todo el sistema de circulación del capital.

Desarrollar la teoría de la circulación en los términos anteriores no significa, sin embargo, que se esté introduciendo una enorme masa de contingencias *externas*. La organización de empresas o de Estados nación, para tomar solo un par de ejemplos, no es un evento externo que interfiere con un proceso puro de circulación del capital. Más bien, lo que se trata es de comprender el papel de una forma social (un tipo particular de entidad o forma de organización, tal como las corporaciones o un gobierno) en el proceso de surgir de la circulación de capital y de dirigir un 'momento' en dicha circulación de capital. Esa entidad (una corporación, por ejemplo) tiene una influencia en la formación en virtud de las fuerzas que internaliza y de la de las transformaciones (tanto sociales como materiales) que es capaz de realizar. Pero la existencia de dicha entidad está integrada en el flujo continuo del proceso del que es parte y, como cualquier otra entidad, internaliza contradicciones, es heterogénea, e inherentemente inestable en virtud de los procesos complejos que la soportan, la reconstituyen o la desarrollan. La historia reciente tanto de las empresas como de los Estados nación justificaría ampliamente, pienso, esa idea sobre su estatus. Lewontin (1982), por cierto, ofrece una interpretación similar para el papel mediador del organismo (en el contexto de mutaciones genéticas y adaptaciones ambientales) en la evolución: los organismos por medio de sus actividades productivas transforman los entornos a los que posteriormente se adaptan exactamente de la

misma manera en que las empresas transforman activamente los entornos sociales y económicos a los que se ven obligadas a adaptarse a continuación.

El trabajo de elaboración, de una mayor especificación y de una mejor articulación de la teoría está siempre en curso y nunca puede completarse, no solo porque el mundo siempre está cambiando, sino en parte *debido a* los pensamientos y actividades creativos generados por los dialécticos y por otros (¡los cartesianos en particular!). Teorizar, como cualquier otro proceso que confrontan los dialécticos, es tan continuo y transformativo, como heterogéneo y contradictorio. Siempre queda mucho más que hacer, “algo más que decir” e innumerables puntos de intervención teórica para ser examinados e intervenidos. El proceso del pensamiento dialéctico y su aplicación a los asuntos humanos tiene que ser también construido, sostenido y desarrollado. La finalidad de mi propio trabajo (por ejemplo, el libro *Los límites del capital*) ha estado dedicado en parte a identificar dialécticamente extensiones de mi teoría y a especificar mejor su articulación con respecto al tiempo y al espacio. Pero también me gustaría definir mejor los dominios en los que operan ciertos tipos de procesos capitalistas y con cuáles efectos, y considerar las oportunidades transformativas que surgen en ello para cambiar la trayectoria de la vida social.

Como un dispositivo explicativo, la teoría no funciona como un simple factor de predicción de eventos (estados de

cosas). Tiene que ser más bien vista como un conjunto de principios generadores y transformadores, integrados en un proceso continuo que, en virtud de la heterogeneidad y la contradicción internalizadas, revele la posibilidad de crear todo tipo de estados de cosas nuevos que no puede dejar de ser transitorios. Aquí también nos encontramos con una fuente de malentendidos muy importante. Explicar los fenómenos en términos de la circulación del capital con certeza no implica que todos los fenómenos que se encuentran dentro de su dominio tengan que ser o sean los mismos. Pueden darse situaciones limitantes y bastante extraordinarias en la que este sea el caso, pero los principios generativos y transformativos incorporados en los procesos de circulación son tales que dan lugar a tantas configuraciones y formas de vida social (materias primas, ciudades capitalistas, hábitos de consumo, por ejemplo) como las que alguien como Mandelbrot puede generar por medio de métodos fractales. No obstante, hay una unidad subyacente a la producción de tales diferencias y dicha unidad subyacente establece límites respecto a la naturaleza de las diferenciaciones que se pueden generar. Por ejemplo, las relaciones sociales de tipo socialista no pueden producirse derivándose de los principios generativos capitalistas.

El propósito de la investigación materialista no es *poner a prueba* en un sentido positivista o formal si existe o no la circulación del capital (sabemos que lo hace),

sino más bien mostrar en qué formas, en qué dominios (dentro de qué límites), qué efectos opera y qué posibilidades de transformación existen. ¿Se puede mostrar, por ejemplo, que lo que normalmente se conoce como 'producción cultural' cae dentro de su dominio o no? ¿Existen circunstancias en las que, por ejemplo, la circulación de capital en ambientes contruidos o en la producción del espacio nos obliguen a repensar la especificación del proceso? ¿Se puede realizar un seguimiento de la circulación de capital por medio de los aparatos del Estado y sus funciones y qué implicaciones tiene su comprensión para la concepción de los límites y las potencialidades de poder del Estado? ¿Qué pasa si se impide la operación directa de la circulación de capital en determinados sectores (por ejemplo, los servicios de salud o la educación) o si de repente se libera para que fluya en donde antes estaba bloqueada (como el antiguo bloque soviético)? ¿De qué manera y en qué direcciones la circulación de capital promueve el cambio social y en qué aspectos puede ser considerado esto como estable y no como un proceso inherentemente inestable?

En el caso de la circulación de capital (en sí misma un tema investigación típicamente marxista), el problema es explorar las formas y dominios en que opera, *cómo* actúan los principios generativos y transformativos. Esto implica establecer una estrategia de investigación materialista particular. Tiene un muy limitado valor tratar, por ejemplo, a los Estados nación como entidades homogéneas y examinar

su comportamiento y desempeño por medio de unos indicadores económicos. Los principios del pensamiento dialéctico sugieren que el foco de la investigación debe estar en *cómo* los Estados nación internalizan fuerzas (o pierden su control sobre estas), en qué maneras son heterogéneas e internamente contradictorias, de igual manera en *cómo* estas tensiones internalizadas derivan en el tipo de creatividad o de autodestrucción de las que nacen nuevas configuraciones de actividad. Y, *¿cómo*, finalmente, transforman las nuevas configuraciones la vida social?

La acusación de que los marxistas 'leen' la realidad desde la teoría está tristemente fuera de lugar. Esto no quiere decir que toda investigación marxista de este tipo esté libre de errores. Puede suceder que los principios generativos se conciban de manera distorsionada, o que los dominios en los que operan sean imaginarios y no estén bien fundamentados, además, los estudios materialistas de procesos reales son tan propensos de perderse en una maraña de detalle como sucede en cualquier otro tipo de pesquisas. Los propios marxistas buscan por medio de la construcción de principios y teorías generativas, por supuesto, cambiar el mundo. Pero esto no implica que los resultados de las investigaciones sean siempre apropiados o que estén exentos de confusión o que sean incluso destructivos. La argumentación marxista, no más que cualquier otra forma de pensamiento, no puede escapar de los dilemas que Bohm y Peat (1987, p. 57) describieron de la siguiente manera:

No podemos imponer cualquier visión del mundo que nos guste y suponer que siempre va a funcionar. El ciclo de percepción y acción no puede mantenerse de manera totalmente arbitraria a menos que se conspire para suprimir las cosas que no queremos ver y al mismo tiempo mantengamos a toda costa las cosas que más deseamos en nuestra imagen del mundo. Es evidente que tarde o temprano tendrá que pagarse el costo de mantener esa visión falsa de la realidad.

Es justo decir que muchos han pagado el costo de una visión falsa por parte del marxismo. Lo mismo que no hay otros procesos de pensamiento que puedan reivindicarse como portadores de una virtud intachable.

Referencias

- Bhaskar, R. (1989). *Reclaiming reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. Londres: Verso.
- Bohm, D. (1983). *Wholeness and the implicate order*. Londres: Routledge.
- Bohm, D., & Peat, F. (1987). *Science, order, and creativity*. Londres: Routledge.
- Bookchin, M. (1990). *Remaking society: Pathways to a green future*. Boston: South End Press.
- Capra, F. (1982). *The turning point: Science, society and the rising culture*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Duncan, J., & Ley, D. (1982). Structural Marxism and human geography: A critical assessment. *Annals, Association of American Geographers*, 72, 30-59.
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and political theory: Toward an ecocentric approach*. Londres: UCL Press.
- Hiley, B., & Peat, F. (eds.) (1987). *Quantum implications: Essays in honour of David Bohm*. Londres: Routledge.
- Leclerc, I. (1986). *The philosophy of nature*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Leeds, A. (1994). *Cities, classes, and the social order*. Ithaca: Cornell University Press.
- Levins, R., & Lewontin, R. (1985). *The dialectical biologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Losch, A. (1954). *The economics of location*. New Haven: Yale University Press.
- Marx, K. (1967). *Capital*. Nueva York: International Publishers.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ollman, B. (1976). *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ollman, B. (1990). Putting dialectics to work the process of abstraction in Marx's method. *Rethinking Marxism*, 3(1), 26-74.
- Ollman, B. (1993). *Dialectical investigations*. Nueva York: Routledge.
- Whitehead, A. (1920). *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. (1969). *Process and reality*. Nueva York: Free Press.

Whitehead, A. (1985). *Science and the modern world*. Londres: Free Association.

Wilkins, M. H. F. (1987). Complementarity and the union of opposites. En B. Hiley & F. Peat (Eds.) *Quantum implications* (pp. 338-360). Londres: Routledge & Kegan Paul in association with Methuen.

Williams, R. (1960). *Border country*. Londres: Chatto& Windus.

Williams, R. (1989). *Resources of hope*. Londres: Verso.

Zimmerman, M. (1988). Quantum theory, intrinsic value, and panentheism. *Environmental Ethics*, 10, 3-30.