

Los ecos de Heráclito y Aristóteles en la dialéctica en *El Capital* de Marx

Néstor Kohan

Revista *Anacronismo e irrupción*
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

El fantasma insepulto de la dialéctica

El autobautizado “pensamiento contemporáneo”, en gran medida hegemonizado por las metafísicas “post” (posmodernismo, postestructuralismo, posmarxismo, etc.), labró durante las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI el acta de defunción de la lógica dialéctica (Jameson, 2013: 32). No sólo la abandona como epistemología crítica del sistema mundial basado en el mercado y el capital. Además es expulsada de la filosofía y las ciencias sociales y condenada al ostracismo.

Por propiedad transitiva, si es cierto que la dialéctica ya no es pertinente para las disciplinas sociales, carece de sentido cualquier intento exploratorio que ponga su centro de interés e investigación en la teoría dialéctica de la dependencia, título de una obra pionera y paradigmática para todo el marxismo tercermundista crecido al calor de las rebeldías latinoamericanas (Marini, 1973). No es casual entonces que estas metafísicas “post”, tercas y empecinadas impugnadoras de la lógica dialéctica en el plano teórico, hayan compartido al mismo tiempo en el terreno político una auténtica “furia anti-tercermundista” (Cueva, 2007: 151).

En el caso del posmodernismo, esta corriente pretendió jubilar a la dialéctica por decreto, caracterizándola como “un metarrelato” de la historia mundial y una legitimación totalitaria de la sociedad (Lyotard, 1993: 80-81).

Al interior de las filas del posestructuralismo, se la descartó sin mayores trámites ni esfuerzos rechazando su supuesto carácter “conservador” y clasificando una de sus categorías centrales —la de totalidad— lisa y llanamente como una “totalidad del enemigo” (Guattari-Negri, 1995: 108, 117 y 157; Negri-Hardt, 2002: 87-88).

El marxismo analítico, a pesar de su pretensión de reinventar a Marx para ajustarlo al lecho de Procusto de las unilateralidades tecnologicistas, mecánicas y causales (Cohen, 1986: 31 y 163); además de la teoría de los juegos, la lógica de la elección racional y el individualismo metodológico, descalificó y se mofó de la dialéctica llamándola alegremente “el yoga del marxismo” (Roemer, 1989: 219). De este modo no hacía más que prolongar con nueva jerga, fragmentos marxistas deshilvanados y citas deshilachadas la vieja impugnación neopositivista que le reprochaba (a) sus “inconsistencias lógicas”, (b) el mezclar los niveles discursivos-formales con los fácticos, (c) el confundir la contradicción dialéctica con las “lógicas difusas” (Lungarzo, 1971: 127), (d) el no respetar los principios de no contradicción y tercero excluido, es decir, la “bivalencia” en las tablas de verdad (Garrido, 1986: 35 y 109).

Incluso aquellas corrientes que en los últimos años se animaron y volvieron a discutir a Hegel en nombre de la llamada “dialéctica sistemática”, también

autodenominada “nueva dialéctica”, terminaron despachando a Marx por “idealista”, acusándolo de no haber comprendido las mistificaciones metafísicas de Hegel (Christopher Arthur, 2014: 348).

La empresa de expulsar a Hegel del marxismo (habitualmente frustrada, aunque periódicamente reciclada) y el intento de borrar del pensamiento social crítico toda huella asociada al perfume embriagador de la lógica dialéctica no son de ningún modo nuevos. Ambos poseen larga data y abultado prontuario. Además tampoco pertenecen exclusivamente al “pensamiento contemporáneo” (utilizamos las comillas porque bajo este rótulo manipulador en verdad suelen identificarse algunas pocas corrientes de filosofía y teoría social, principalmente de factura francesa con alguna ramificación en el ámbito anglosajón, pero de ningún modo semejante denominación abarca ni agota al conjunto del pensamiento social de los tiempos actuales). A pesar de sus pretensiones de “novedad” y “último grito”, las fuentes de esta arremetida teórica contra las categorías del marxismo dialéctico y su epistemología crítica son bastante añejas y remiten a una prolongada y extendida historia intelectual.

Ya en las décadas de los años 1950 y comienzos de 1960 (antes de que en América Latina naciera la teoría dialéctica de la dependencia) se formaron escuelas europeas de pensamiento social cuyo centro de atención fue, precisamente, el apuntar sus dardos contra la lógica dialéctica.

De origen italiano, sobresale por su rigor lógico la escuela liderada por Galvano della Volpe (della Volpe, 1956, 1963 y 1971 y el prefacio del mismo autor a Marx, 1963), secundado por varios de sus discípulos (Colletti, 1977 y 1985; Rossi, 1971; en Argentina representada por Dotti, 1983). La tesis principal de esta corriente clasifica a la lógica dialéctica y sus mediaciones como “una hipóstasis mistificada”.

En Francia, se destaca más por su fluidez literaria y por la seducción en el empleo de sus coloridas figuras retóricas que por su rigor lógico o filológico en el estudio del marxismo, la muy influyente y extendida escuela de Louis Althusser y sus discípulos, quienes rechazan no sólo el sistema de Hegel sino también el método dialéctico (Althusser, 1988: 103; 1996: 274).

Ambas escuelas, que abrieron la puerta, en el caso italiano, al abandono del marxismo gramsciano, historicista y dialéctico (Gramsci, 2000. Tomo 4: 293) y propiciaron, en el ámbito francés, el desplazamiento de las posiciones radicales hacia las filas moderadas del eurocomunismo, retomaban sin mencionarlo y de modo vergonzante la herencia anti-dialéctica y socialdemócrata de Eduard Bernstein.

Este último, viejo líder moderado del socialismo alemán posterior a Marx y Engels (perteneciente a la Internacional Socialista o II Internacional), criticó no sólo la metodología dialéctica de *El Capital* sino que además aspiró a “revisar”, cuestionar y deslegitimar sus conclusiones teóricas. El rechazo apasionado de la dialéctica corría parejo con su negativa terminante a aceptar sus derivaciones políticas (impugnadas en bloque bajo el epíteto inquisidor de “blanquismo”, esto es: “la concepción de la historia humana concebida como un proceso de saltos cualitativos”, “el culto revolucionario de la violencia plebeya y el terrorismo proletario”, “la concepción de la revolución permanente”, “la teoría leninista del asalto al poder” y otros núcleos políticos análogos). Sin duda, aunque sus epígonos posteriores de mediados del siglo XX y sus continuadores actuales del siglo XXI no le hagan justicia a su abolengo y se nieguen siquiera a mencionar su inocultable padrinazgo, Eduard Bernstein fue uno de los grandes iniciadores de la cruzada anti-dialéctica... “contemporánea”. Para el antiguo líder socialdemócrata alemán (tan admirado por nuestro moderado Juan Bautista Justo), todas aquellas temidas posiciones radicales se derivaban inequívocamente “del gran fraude de la dialéctica” incrustada en el marxismo

(Bernstein, 1982: 140). De allí su meticulosa, erudita y pionera obsesión por lograr la extirpación del virus dialéctico en la teoría crítica.

En esa elastizada secuencia de impugnaciones, rechazos, cuestionamientos y condenas, la lógica dialéctica fue invariablemente asociada al misticismo reaccionario, a una ontología social totalitaria y a una metafísica hipostasiada.

El blanco de mira puso su ojo y apuntó sus proyectiles contra *El Capital* de Marx. Su supuesto pecado original habría consistido en declararse explícitamente, con nombre y apellido, “discípulo de aquel gran pensador” llamado Hegel y en haber “coqueteado” [sic] con la *Ciencia de la Lógica* en la exposición dialéctica de sus descubrimientos en el marco de su ambicioso proyecto de crítica de la economía política, ya sea de sus exponentes científicos como de sus representantes vulgares (Marx, 1988. Tomo I, Vol. 1: 20).

En la mayor parte de los casos, las impugnaciones contra la lógica dialéctica se presentaron como una escoba epistemológica cuya tarea prioritaria habría consistido en barrer toda huella de Hegel en el despliegue expositivo de las categorías de la teoría del valor de *El Capital* de Marx. Asesinando la dialéctica de Hegel (o tratándolo como a “un perro muerto” según la expresión textual del autor de *El Capital*) Marx quedaba liberado para ser compatible con diversos malabarismos filosóficos y teóricos, reacios a las posiciones políticas radicales. Al fin de cuentas Bernstein habría tenido algo de razón: en la lógica dialéctica anidaba la fruta filosófica prohibida y la oscura tentación epistemológica que hacía culto de las teorías del desarrollo socio-económico desigual y los saltos cualitativos en la historia, la conspiración organizada y el ejercicio de la violencia plebeya frente a la vigilancia y el despotismo tiránico del capital, la concepción de la crisis entendida como el estallido de las contradicciones antagónicas del sistema mundial capitalista, las estrategias políticas de la hegemonía, el asalto al poder y la revolución permanente y la concepción de la guerra como la prolongación de la política por otros medios. Para edulcorar y suavizar a Marx, volverlo inofensivo, quitarle toda peligrosidad y limar su filo revolucionario, había que suprimir la dialéctica de su corpus teórico. Así de sencillo.

Lo que la mayoría de estos (fallidos, frustrados y periódicamente reciclados) intentos no tomaron en cuenta es que Marx no sólo incurrió en pecado al morder la fruta prohibida de la *Ciencia de la Lógica*, como bien señaló Lenin cuando aforísticamente escribió: “Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial, su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo, ninguno de los marxistas entendió a Marx!!” (Lenin, 1974: 168).

El armazón metodológico marxiano y su riguroso tratamiento crítico de las categorías cosificadas y fetichizadas de la economía política de David Ricardo, Adam Smith y todo el coro de economistas que él analiza y desmenuza en su *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* y en los demás tomos de *El Capital* se nutre de una tradición dialéctica de pensamiento social y filosófico muchísimo más compleja, extensa y antigua que se remonta muy por detrás y se extiende por debajo de Hegel. Aunque este último fue sin duda su gran sistematizador moderno, incorporando a su *Lógica* todos y cada uno de los fragmentos de Heráclito así como la *Metafísica* de Aristóteles (en su doctrina del ser) y su *Órganon* (en su doctrina de la esencia, en la cual incorpora también la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant), claramente no inventó la dialéctica *ex nihilo*. Sus impugnadores y polemistas no siempre dieron cuenta de ello (por ignorancia, limitaciones teóricas o pereza mental), pero Marx lo sabía con lujo de detalles por haberle dedicado décadas de estudio a la

dialéctica. Quien estudie *El Capital* con mirada atenta irá descubriendo a cada paso y en cada página las huellas, los ecos, las luces y las sombras de esa apasionante historia intelectual fundida en el discurso crítico marxiano.

El amanecer de Heráclito

A contracorriente del llamado “pensamiento contemporáneo” que, para impugnar a la dialéctica, se limita a girar y merodear exclusivamente alrededor del circuito Hegel/Marx (para afirmar o negar su ligazón, según el caso), Lenin no se equivocó cuando señalaba que ya en los antiguos fragmentos que se conservan de Heráclito —probablemente el pensador más brillante y profundo de los presocráticos, perteneciente al siglo VI antes de nuestra era cristiana— se resumían los principales núcleos de la concepción dialéctica de Marx (Lenin, 1960: 341; 1972: 321 y 1974: 335).

Para sostener provocativamente esta hipótesis, Lenin tomaba como eje particularmente el fragmento número 30 (según la clasificación tradicional de H. Dielz y W. Kranz) en el cual el pensador dialéctico de Éfeso expresaba “Este cosmos, el mismo para todos, no ha sido creado ni por los dioses ni por los hombres sino que siempre fue, es y será fuego viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida” (trad. de Llanos, 1984: 157 y 1989: 136-137; Mondolfo, 1983: 49). Otra transcripción del mismo fragmento es la siguiente: “Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto que fuego siemprevivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose” (AA.VV., 1978. Tomo I: 173. Trad. de Eggers Lan).

Focalizando su mirada en aquel fragmento, mientras analizaba críticamente un libro de F. Lasalle, Lenin identificaba a Heráclito como el gran precursor de la lógica dialéctica. No era una *boutade* ni una afirmación descabellada o extemporánea propia de un lector aficionado. El mismo Hegel en su obra *Lecciones sobre historia de la filosofía* llegó a afirmar: “No hay en Heráclito una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*” (Hegel, 1955. Tomo I: 220). Lenin sabía bien de lo que estaba escribiendo.

Aunque Heráclito muy probablemente haya sido su genial precursor histórico, en sus fragmentos no se utiliza mayormente el término. Éste remite etimológicamente a la noción griega “*dialetiké*” que a su vez está asociada al verbo “*dialégomai*” [dialogar], vinculados al arte del diálogo y la discusión (Llanos, 1986: 14). Este verbo, el de dialogar tal como se emplea en nuestro idioma, también es transcrito como origen de la dialéctica con otro vocablo: “*dialégesthai*” que remite igualmente al diálogo pero no en el sentido de conversar amablemente y pasar el tiempo sino el de polemizar y confrontar con argumentos enfrentados (Berti, 2008: 36-37).

Más allá de su etimología, ¿cómo puede ser posible que la dialéctica, en tanto núcleo metodológico crítico y polémico, haya nacido en una época tan temprana de la humanidad (muchísimos siglos antes de Hegel), cuando el desarrollo social, económico y científico era todavía tan precario? El mismo Marx nos da la pista para responder esa interrogación cuando, poniendo en crisis todos los relatos tradicionales que lo identifican como un pensador “evolucionista” y le atribuyen una concepción de la historia lineal, homogénea y brutalmente “progresista”, escribe: “¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en

contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado” (Marx, 1988. Tomo I: 33). Para Marx, entre arte, filosofía, ciencia y desarrollo socioeconómico no hay linealidad ni homogeneidad alguna. La concepción histórica que maneja Marx tiene ritmos y temporalidades multilineales y discontinuos (Bensaïd, 2003: 48). Por eso la dialéctica pudo surgir aún en medio de un desarrollo socioeconómico extremadamente débil.

¿Fue acaso aquel despertar y amanecer griego “un milagro”? Esa pregunta sobrevuela muchas historias de las ideas, de las mentalidades, de la ciencia y de la filosofía. En realidad no hubo milagro alguno. Tanto las islas jónicas como milesias estaban sometidas a un permanente intercambio socio cultural entre griegos y persas, así como entre otros pueblos que comerciaban mientras hacían la guerra, esclavizándose y luchando contra la esclavitud. Dicho intercambio cultural y diversidad política permitió hacer nuevas preguntas y abrir la mente de los primeros científicos y filósofos del occidente europeo y del cercano oriente (Sagan, 1983: 175). La existencia de un germen de comunidad comercial en la zona de influencia jónica y milesia posibilitó comenzar a visualizar el mundo (y el cosmos) como un perpetuo devenir (Llanos, 1986: 22-23). Según algunos historiadores de la filosofía, el nacimiento de la dialéctica y su culto de la lucha, la guerra y el conflicto (*pólemos*) concebidos, todos ellos, como “el padre de todas las cosas” (según el fragmento 58 de Heráclito), están fuertemente asociados a un tipo de comunidad donde los dueños de esclavos, los mercaderes y los esclavos se enfrentan en un circuito donde las pequeñas ciudades-estados producen e intercambian mercancías (Thompson, 1975: 311-313).

En el marco de semejante contexto social emerge el pensador Heráclito, quien (en contraposición total con Parménides, partidario de una cosmología inmóvil) en todos sus fragmentos hasta hoy conservados insiste en destacar que la unidad y lucha de los opuestos y la contradicción antagónica no constituyen una anomalía o una ilusión de la percepción humana sino que conforman el principio de todo lo que existe en el cosmos. Es decir que para Heráclito la dialéctica de las contradicciones y la confrontación no son meramente retóricas ni teóricas ni quedan limitadas al plano del discurso. Cuando Diógenes Larco destacaba que Aristóteles llamaba a Zenón (de la escuela eleática heredera de Parménides) “inventor de la dialéctica”, hacía probablemente referencia a una concepción de la misma restringida al plano de las controversias discursivas y argumentativas, sin prolongación alguna en el campo ontológico (Astrada, 1970: 23), mientras que para Heráclito las contradicciones antagónicas y la unidad de los opuestos residían en la misma realidad, no sólo en el discurso.

Las contradicciones que Heráclito intenta mostrar mediante su colorido lenguaje poético, en gran medida críptico y sarcástico, anidan en el cosmos y también en el ser humano, en ambos polos de la ecuación. Sus contraposiciones y contradicciones son teóricas pero también ontológicas (Astrada, 1962: 23).

Apelando a metáforas, muchas veces enigmáticas (lo que le valió el sobrenombre de “oscuro”), Heráclito identifica en el movimiento permanente del fuego material el núcleo del gran Logos universal (entendido como un tipo de racionalidad teórico-discursiva [lógica] que comienza a apartarse del azaroso pensamiento mágico para encontrar regularidades y tendencias —leyes generales— de la realidad misma [ontológica], condensadas en su apretado lenguaje con la expresión “según medida”). Sus 130 fragmentos conservados, aunque se presentan como aforísticos y aislados, conforman una concepción unificada del universo y del ser humano [Llanos, 1986: 30].

Su concepción basada en el Logos abarca el pensamiento y el lenguaje humano pero también y al mismo tiempo el principio rector del universo, acercándose al “*arjé*” de sus predecesores (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc.). En esa concepción unitaria: 1) la armonía es siempre el producto de los opuestos, por lo tanto el hecho básico del mundo natural es la lucha, 2) todo se encuentra en permanente movimiento y cambio, 3) el mundo es fuego viviente y eterno (Llanos, 1986: 36). Heráclito resume su filosofía, además del fragmento 30, en el 51, cuando afirma: “Los hombres no entienden cómo lo que difiere consigo mismo está en armonía, pues la armonía se compone de la tensión opuesta, igual que la del arco o la lira” (Llanos, 1989: 139).

Innumerables polémicas se desplegaron en torno al carácter material o no del fuego de Heráclito. Aristóteles —a su modo, uno de los primeros historiadores de la filosofía anterior a él—, aún tomando partido por el principio de identidad de Parménides frente a la contradicción permanente de la filosofía dialéctica de Heráclito, reconoce que “De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad [término que el traductor elige para referirse a la “sustancia”. N.K.] por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son [...]” (Aristóteles, 2014 c: 79). Esta breve pero sintomática síntesis aristotélica de los primeros filósofos occidentales es adoptada por el historiador de la filosofía G.Thompson como confirmación del carácter materialista de milesios y jonios, junto con el pensador de Éfeso (Thompson, 1975: 345).

El mismo Marx, ya en su tesis doctoral, intentó destacar ese carácter materialista de algunos de los principales filósofos griegos. Para ello estudió las diferencias entre el atomismo de Demócrito (heredero a su vez de Leucipo) y el de Epicuro, defendiendo las implicaciones sociales y políticas libertarias que se derivaban de la desviación de la línea recta en la caída de los átomos en la cosmología de este último, en quien el determinismo del primero se aligeraba y se desplazaba dando su lugar al azar (Marx, 2013: 66-68 y 1982: 30-32).

Si en su primera juventud estudiantil —molesto con las instituciones religiosas protestantes que conservaban el atraso alemán— Marx estaba más atento y pendiente de la física y el naturalismo materialista de los pensadores griegos, posteriormente, a lo largo de todo su programa de investigación crítico de la economía política desarrollado durante más de tres décadas en su exilio londinense, el autor de *El Capital* redirigió su atención hacia la lógica dialéctica para cuestionar a Ricardo, Smith y los grandes pensadores británicos que admiraban al mercado, defendían el capital y legitimaban el capitalismo como si este sistema mundial fuera eterno y sus categorías ahistóricas. Marx necesitaba demostrar lo precedero de esta forma inhumana y alienante de vida y lo transitorio del mercado como lazo social fetichista entre los seres humanos. Quizás por eso no sea casual que el gran estratega de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) haya elegido precisamente un fragmento de la dialéctica en Heráclito para iluminar y destacar “la célula básica” del capitalismo, es decir, el proceso de intercambio mercantil simple [M – D – M, siendo “M” = mercancía y “D” = Dinero. N.K.] en su exposición lógico dialéctica de la teoría del valor al comienzo de todo *El Capital*: “Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas, dijo Heráclito, así como las mercancías por oro y el oro por mercancías” (Marx, 1988. Tomo I, Vol.I: 128).

Si esta exposición crítica de la teoría social madura de Marx innegablemente “coquetea” con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (del que se declaró explícitamente “discípulo” en el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*), sus fuentes nutricias en el campo de la dialéctica de ningún modo quedan reducidas ni limitadas a él.

La crítica de Aristóteles al platonismo

Durante décadas la vulgata marxista (tanto la simpatizante de Hegel como aquella otra agriamente reacia a la dialéctica y partidaria de reemplazarlo —como antecedente epistemológico de Marx— por Kant, Galileo, Spinoza o incluso por el liberalismo) despreció la figura de Aristóteles. Lo congeló en la imagen tradicional que de su filosofía habían construido los escolásticos medievales y la literatura religiosa de las tres grandes religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo, islam, pero principalmente el cristianismo en su versión tomista).

Sin embargo, a despecho de esas versiones simplificadas de marxismo escolar, como también sucedió con el caso (“olvidado”) de Heráclito, fue igualmente Lenin quien se animó a llamar la atención e indagar sin anteojeras ni prejuicios en lo más rico del pensamiento de Aristóteles. Por eso, durante la primera guerra mundial, más precisamente en 1915, después de leer y anotar pacientemente la voluminosa *Ciencia de la Lógica* de Hegel y de redactar el artículo “Sobre la dialéctica”, lee y resume en un cuaderno otra obra no menos extensa e importante para comprender la lógica dialéctica: la *Metafísica* de Aristóteles (la edición que Lenin encuentra en las bibliotecas públicas suizas que frecuenta por esa época es una versión traducida del griego al alemán por A. Schwegler y publicada en dos volúmenes).

Allí Lenin destaca y hace hincapié en el carácter “exploratorio” que, desde su ángulo de lectura, poseen los análisis lógicos de Aristóteles, perspectiva que luego se perdió o diluyó en las sistematizaciones escolásticas.

También resalta las polémicas del estagirita contra su maestro Platón, ejercicios que define como “altamente característicos y profundamente interesantes” y también “deliciosos por su ingenuidad” (Lenin, 1960: 359).

¿A qué hacía referencia Lenin? Pues a la impugnación aristotélica del dualismo de Platón quien, según su más brillante y díscolo discípulo, termina multiplicando las entidades y sustancias al infinito creyendo de esta manera que alcanzaría un mundo inmutable y verdaderamente universal —propio del conocimiento científico— escapando imaginariamente al eterno fluir y devenir heraclíteo.

Que en el origen de esta hipóstasis trascendentalista y dualista de Platón y aquella innecesaria y artificial duplicación de la realidad sensible en un especular “mundo de Ideas” universales, arquetípicas, esencialistas, inmutables y eternas se encontraba la sombra amenazante del fantasma de Heráclito, Aristóteles lo afirma sin ambigüedades (Aristóteles, 2014 (c): 419-420). No obstante, en lugar de asumir como propia la filosofía del sabio de Éfeso, Aristóteles termina elaborando a mitad de camino un sistema dinámico a partir del empleo de la distinción de las nociones de “potencia” y “acto” (Llanos, 1986: 71) y la elaboración del pasaje de las cuatro causas para poder dar cuenta del movimiento (Aristóteles, 2014 (c): 193, 368 y 374; así como también 2007 (b), Libro I), eludiendo de este modo la pueril negación del movimiento como “falsa apariencia” al estilo de la escuela eleática y de su maestro Platón. Aunque se esfuerza por dar cuenta del movimiento, en lugar de darle la espalda o negarlo, termina adoptando la noción de “primer motor” (Aristóteles, 2014 (c): 392 y

ss.). Hipótesis que también adopta en el Libro VIII de su *Física*, concebido como “forma pura”, “pura actualidad” y “pensamiento del pensamiento”, lo cual evidentemente lo aleja de modo definitivo de aquella concepción heraclítea.

Lenin lamenta el distanciamiento frente a Heráclito que termina eligiendo Aristóteles, al que califica, por este motivo, de “empecinado”. Aún así, el pensador bolchevique reflexionando sobre el estagirita, agregando a continuación: “Altamente característicos en general, a lo largo de todo el libro, en todas partes, son los gérmenes vivos de dialéctica e *investigaciones* [subrayado de Lenin] sobre ella...” (Lenin, 1960: 360). Allí también Lenin anota: “La lógica de Aristóteles es una investigación, una búsqueda, una aproximación a la lógica de Hegel —y ella, la lógica de Aristóteles (que en todas partes, a cada paso, plantea *precisamente* el problema de la *dialéctica* [ambos subrayados de Lenin]), ha sido convertido en un escolasticismo muerto al rechazar todas las búsquedas, vacilaciones, y modos de formular los problemas” (Lenin, 1960: 360).

Todo el texto de Lenin sobre Aristóteles gira en torno al problema categorial de lo universal y lo particular. Lenin comparte el cuestionamiento de Aristóteles al dualismo trascendentalista de Platón. Califica la crítica de “deliciosa”, pero se queja de que esa búsqueda aristotélica termina en un callejón sin salida pues “El hombre se embrolla precisamente en la dialéctica de lo universal y lo particular, del concepto y la sensación, de la esencia y el fenómeno, etc.”. En su balance afirma “Lo que tenían los griegos era precisamente modos de formular problemas, por así decirlo sistemas *exploratorios* [subrayado de Lenin], una ingenua discordancia de opiniones que se refleja de manera excelente en Aristóteles” (Lenin, 1960: 360).

No resulta aleatorio que Lenin haya intentado resolver a lo largo de toda su vida intelectual justamente esa dialéctica de lo universal y lo particular que encontraba y resaltaba en Aristóteles. Para ello apeló ya desde sus primeros ensayos de juventud —por ejemplo, en su obra polémica *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?* (1894) donde analiza la sociología—, hasta en sus textos de madurez, a una categoría que figura en los prólogos de *El Capital*: la noción de “formación económico-social” (FES). Es decir, aquella categoría con la cual, para estudiar la sociedad, Marx articula el género y la especie, lo universal del sistema mundial capitalista y lo particular de cada sociedad, lo común y compartido con todos los países y la diferencia específica de cada uno de ellos. Para Lenin dicha categoría sociohistórica, de estirpe dialéctica —que resolvería el problema lógico formulado inicialmente por Aristóteles y mucho más tarde abordado por Hegel, quien retoma el camino “olvidado” de Heráclito— es la fundamental en todo *El Capital* de Marx (Lenin, 1958: 205).

Cabe aclarar que cuando Lenin analiza la obra de Aristóteles *Metafísica* y rescata el carácter “exploratorio” de su reflexión en el campo de la dialéctica, utiliza esta última noción en un sentido distinto al originariamente empleado por el estagirita. Mientras que para Lenin (y su maestro Marx) la dialéctica es un método expositivo que ordena y deriva de determinado modo (en una perspectiva que va de lo abstracto a lo concreto) las categorías de la teoría científica, al mismo tiempo, dichas categorías no quedan recluidas al interior del discurso argumentativo sino que al mismo tiempo expresan relaciones sociales históricas que existen por fuera del discurso; por ello las categorías teóricas y científicas habitualmente son consideradas por los marxistas como relacionales (Zeleny, 1984: 43-61; Kosik, 1989: 40-41; Ilienkov, 1977: 5 y 182; Dussel, 1985: 55; De Gortari, 1970: 41; Samaja, 1987: 93, etc.).

Es decir que la lógica dialéctica en sentido marxista expresa el movimiento del pensamiento así como también y al mismo tiempo el movimiento del ser en devenir

(Lefebvre, 1975: 127; 1984: 102). El carácter relacional de sus categorías deriva del objeto de estudio que intentan comprender y explicar: las relaciones sociales históricas (que los economistas políticos, limitados por su ideología y presos del fetichismo, terminan cosificando y eternizando (Rubin, 1987: 107; Lukács, 1984: Tomo II: 126-127; Rosdolsky, 1989: 53; Mandel, 2015: 14-15; Löwy, 1985: 64 y 1986: 11).

En cambio para Aristóteles, aunque también utiliza y emplea el término “dialéctica”, dicha noción poseía un significado notablemente distinto al empleado por el paradigma marxista. Recordemos que Aristóteles en los *Tópicos* (uno de los principales libros que componen el *Órganon*) define a la dialéctica como un tipo de razonamiento cuyas premisas son “plausibles” (Aristóteles, 2014 a: 53 y Berti, 2008: 42).

A diferencia de las doctrinas dualistas y trascendentalistas de su maestro Platón para quien la dialéctica consistía en un método de conocimiento de puros universales, formas ideales y “esencias en sí de las cosas”, radicalmente separadas y distinguidas del mundo sensible y material (Platón, 1978: 406-407 y 2014: 241-243); en Aristóteles la dialéctica corresponde a un tipo de razonamiento argumentativo especial, es decir, un tipo de silogismo que se distingue de otros dos (el apodíctico y el erístico) y que sí toma en cuenta en tanto objeto de disputa teórica los problemas del mundo terrenal.

Según el filósofo estagirita el silogismo apodíctico sería propio de la demostración científica (pues parte de premisas absolutamente verdaderas), mientras que el silogismo erístico correspondería y sería característico de una imitación de la verdadera filosofía ya que sólo tiene por finalidad convencer y ganar la discusión a cualquier costo, olvidando completamente el problema de la búsqueda de la verdad. Históricamente, este último tipo de razonamiento y forma de argumentación habría sido cultivado por los sofistas menores como Eutidemo o Dionisodoro (Llanos, 1969: 43), muy diferentes, en sus formas de argumentar y entender la filosofía y la lógica, de los sofistas más antiguos e importantes como Protágoras, Gorgias o Hipias (a pesar de esta notable diferencia entre ambos grupos, Platón despreciaba a ambos por igual).

El silogismo dialéctico, según los *Tópicos* de Aristóteles, estaría entonces a mitad de camino del silogismo apodíctico (típico de la ciencia) y del erístico (propio de la sofística en su época decadente). Al silogismo dialéctico le interesa la verdad (por contraposición con la erística) pero no garantiza una absoluta necesidad en su derivación e inferencia (como sí lo haría el apodíctico) pues parte de premisas que sin llegar a ser falsas, son apenas compartidas por una comunidad, es decir, asumidas como valederas y prestigiadas por determinado público (que asiste al diálogo de los oponentes y a la discusión dialéctica como árbitro de la controversia y la polémica). Las premisas del silogismo dialéctico según Aristóteles no son sólo “probables” ni tampoco exclusivamente “verosímiles”. En la argumentación dialéctica aristotélica el punto de partida se denomina “*endoxa*”, o sea, que dichas premisas serían hipotéticas y consensuadas, lo cual significa que poseen cierta reputación aceptada por una comunidad, entonces serían compartidas y reconocidas por el universo discursivo de quienes asisten a la discusión dialéctica. Ni son absolutamente evidentes ni son apenas o simplemente creíbles, sino que pertenecerían a un rubro intermedio, el de ser aceptadas como válidas, hipotéticas y reconocidas como plausibles (Berti, 2008, 40-42).

En la dialéctica aristotélica también está presente la contradicción. Pero a diferencia de Heráclito, Hegel, Marx o Lenin, la contradicción que analiza Aristóteles es una contradicción discursiva y se encuentra en la conclusión del silogismo

dialéctico. La misma es utilizada para refutar al oponente en la polémica, partiendo de premisas plausibles (compartidas por ambos polemistas), por medio de inferencias se va llevando al interlocutor ante el público-árbitro a caer en contradicciones discursivas (inconsistencias) con fines refutatorios. La contradicción en Aristóteles, si tiene una utilidad positiva, es precisamente la de permitir refutar y demostrar la hipótesis contraria. Nunca tiene un sentido positivo en sí misma (tal como sucedería en el paradigma marxista, en tanto núcleo del devenir de una identidad —por ejemplo, la mercancía— que encierra dentro suyo la negatividad de una diferencia desplegada en opuestos y contrarios que terminan históricamente estallando en una contradicción antagónica generando una crisis). Para Aristóteles, en cambio, si hay contradicción ésta es puramente discursiva. No hay contradicción en la realidad misma, ya que uno de los pilares de la filosofía de Aristóteles es, justamente, el principio de no contradicción (Aristóteles, 2014 (c): 153, 357-361), que el estagirita desarrolla no sólo en su *Metafísica* sino también en sus obras *Sobre la interpretación*; *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofisticas* (las tres pertenecientes al *Órganon*). Aunque en estos últimos tres tratados la contradicción es abordada principalmente como problema del discurso y la argumentación (es decir en el campo semántico y sintáctico) mientras que en la *Metafísica* se niega su existencia y se afirma su imposibilidad en el plano de la ontología.

La lógica aristotélica, entonces, es considerada como “órgano”, es decir, como un instrumento formal válido para todos los saberes científicos y que garantizaría la consistencia y las “reglas generales de la coherencia” de los mismos (Mitelmann, 2009, en introducción a Aristóteles, 2009: 10-11). En el lenguaje hegeliano, dicho “órgano” correspondería a una lógica del entendimiento y no de la razón (Artola Barrenechea, 1978: 30).

En tanto garantía de coherencia discursiva dicha lógica merecería ser asumida como propia (y por lo tanto reivindicada) por el marxismo (Lefebvre, 1984: 92). Si se acepta entonces su ámbito restringido de aplicación al plano sintáctico y semántico de la coherencia de sentido y la consistencia argumentativa, la lógica dialéctica del marxismo debería asumir como propia las enseñanzas de la lógica formal aristotélica (Novack, 1982: 23).

No obstante estas imprescindibles aclaraciones que dejan atrás las versiones más rudimentarias y esquemáticas del marxismo escolar, ese ángulo “ampliado” de la lógica empleada por Marx no invalida ni anula los dos significados diferentes que asume el término “dialéctica” (asociado, desde ya, al de contradicción), ya que mientras para Aristóteles la dialéctica corresponde al campo de la argumentación silogística y del discurso instrumental, en la lógica dialéctica de estirpe marxista la dialéctica asume como propia también determinada ontología extradiscursiva (al igual que la contradicción antagónica, con un significado diferente al de la inconsistencia lógica). Es decir que la dialéctica no queda reducida simplemente al papel de instrumento de análisis retórico argumental sino que pretende abarcar tanto la teoría como las relaciones sociales contradictorias y externas a la teoría misma y que ésta última pretende aprehender, captar, analizar y explicar mediante el método dialéctico (en los primeros borradores de *El Capital* su autor da cuenta de ambos polos mediante la utilización de dos términos diferenciados “concreto pensado” y “concreto real”; Marx, 1987, Tomo I: 21-22).

Refiriéndose precisamente al tema de las categorías (no de las formas de predicar en general, como las analiza y explica Aristóteles en la primera parte del *Órganon* [Aristóteles, 2014 (a): 20-21]), sino al de las categorías relacionales, históricas y específicas de la economía política que Marx intenta desmontar y

criticar), allí, en los *Grundrisse*, los primeros borradores de *El Capital*, su autor escribe: “Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente (Marx, 1987, Tomo I: 27).

O sea que las categorías de la teoría marxista expresan conceptos teóricos que a su vez pretenden dar cuenta de realidades sociales históricas extradiscursivas (aunque no ajenas a la praxis de la humanidad [Sánchez Vázquez, 1980: 264 y 1982: 107]). El cuestionamiento marxista del dualismo propio de la economía política de ningún modo acepta que la dialéctica se reduzca exclusivamente a “la práctica teórica” (en la jerga de Louis Althusser) ni tampoco admite la distinción arbitraria y capciosa entre “contradicciones lógicas” y “oposiciones reales” (típicas en la filosofía antidialéctica de Lucio Colletti).

Aun dando cuenta entonces de la diferente significación que asume el término “dialéctica” en el pensamiento de Aristóteles y en el de Marx, y sin olvidar tampoco el tratamiento diferencial de lo que cada uno de ellos entiende por “categoría”, creemos que no debería soslayarse la importancia histórica de la crítica aristotélica hacia la metafísica dualista de su maestro Platón pues dicha crítica posee notables parecidos de semejanza con la crítica de Marx al dualismo de los economistas burgueses quienes, en el campo de la economía política, asumen como propia “la metafísica de la vida cotidiana” propia del mercado (Kosik, 1989: 83 y ss.).

Aristóteles desarrolla esa crítica al dualismo de su maestro en diversos pasajes y libros de la *Metafísica* señalando que Platón termina separando artificialmente formas, ideas, conceptos e incluso números de las entidades sensibles y las sustancias individuales. De este modo construye un mundo fantasmagórico de “universales incorruptibles”, ajenos al espacio y al tiempo, pagando el precio de escindir lo universal de lo singular y de multiplicar las entidades al infinito (Aristóteles, 2014 (c): 99, 237, 270-273, 277-278). Uno de los argumentos más sólidos de la crítica aristotélica al dualismo platónico gira en torno al “Tercer Hombre”, pues siempre hará falta un tercer término para comparar una sustancia individual y la Idea universal de la misma de la cual la primera “participaría”. Pero la crítica no queda reducida a señalar ese tercer término sino que ataca el corazón mismo de la metafísica platónica y se extiende en gran parte de la obra aristotélica (Jaeger, 2013: 48).

La crítica marxista de la metafísica posee notables parecidos con dicha crítica antiplatónica. Por ejemplo, para Antonio Gramsci, el concepto de “metafísica” significa “un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio” (Gramsci, 2000. Tomo 4: 266). A su vez para el lógico marxista Henri Lefebvre, la noción de “metafísica” define los seres y las ideas al margen de sus relaciones (Lefebvre, 1984: 57).

La influencia y seducción de Aristóteles sobre Marx, inesperada y sorprendente tan sólo para la vulgata marxista, no se reduce al plano de la crítica ontológica. También llega al plano antropológico y político. No olvidemos que frente a la pregunta clásica, “¿Qué es el ser humano?”, que también atraviesa íntimamente a la concepción materialista de la historia (Gramsci, 2000, Tomo 4: 220), Marx respondió en los *Grundrisse*: “El hombre es en su sentido más literal, un *zoon politikon* [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 1987, Tomo I: 4). Tesis que Marx reitera en el mismo libro afirmando “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico (Marx, 1987, Tomo I: 457), lo que intentará desarrollar a lo largo de todo el capítulo sobre “cooperación” en *El Capital*.

En este último libro, vuelve sobre aquella definición y sostiene “El hombre es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso, un animal social” (Marx, 1988, Tomo I., Vol. II: 397). Obviamente que ambas respuestas (una presente en la primera redacción de *El Capital* [los *Grundrisse*], la otra perteneciente a la cuarta redacción de la misma obra), centrales en la teoría de Marx, remiten directamente al pensamiento de Aristóteles quien la desarrolla en su *Política* (Aristóteles, 2005: 57). Marx también compara —para diferenciarlos— al ser humano con una abeja, en el capítulo quinto del primer tomo de *El Capital* (Marx, 1988, Tomo I, Vol. I: 215-216) de manera exacta al modo cómo lo hace el estagirita en su *Política* (Aristóteles, 2006: 57).

Por otra parte, al explicar la teoría del valor, Marx crítica agudamente la reducción cuantitativista de dicha teoría en David Ricardo y Adam Smith (Marx, 1988, Tomo I, Vol. I: 97-100, nota al pie número 31; Rubin, 1987: 210 y 225 y ss.). Lo hace de manera harto análoga a la crítica de Aristóteles hacia el cuantitativismo del anciano Platón quien hacia el final de su liderazgo intelectual en la Academia pretendió encauzar matemáticamente su imaginario “mundo de las Ideas” para homologarlo con los números pitagóricos (Jaeger, 2013: 106).

En esa explicación crítica de la economía política, pilar de todo *El Capital*, Marx apela con nombre y apellido a Aristóteles, a quien describe como “genio del pensamiento” (Marx, 1988, Tomo I, Vol. I: 100 y Vol. III: 1014); “el más grande pensador de la Antigüedad” (Marx, 1988, Tomo I., Vol. II: 497) y “el gran investigador que analizó por vez primera la forma de valor, como tantas otras formas del pensar de la sociedad y de la naturaleza” (Marx, 1988, Tomo I, Vol. I: 72).

Lo llamativo y notorio resulta que en plena polémica con la economía política y mientras va desplegando las diversas formas del valor (de la forma I a la IV, es decir, de la forma simple a la forma dinero, siguiendo el estilo, los modos de expresión y las categorías dialécticas de la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, como hemos intentado demostrar en otro escrito [Kohan, 2013: 461]), Marx le dedica una página y media a analizar el tratamiento aristotélico del intercambio mercantil, de la economía y de la crematística, presente en la *Política* (Aristóteles, 2005: 78; Berti, 2012: 160).

También el ejemplo del valor de la sandalia, presente en la *Política*, forma parte del mismo capítulo de *El Capital* (Marx, 1988, Tomo I, Vol.I: 104), obra en la cual más adelante vuelve sobre la teoría de la economía y la crematística de Aristóteles (Marx, 1988, Tomo I, Vol.I: 186-187).

Repleto de admiración, Marx concluye su análisis de Aristóteles, en medio de sus polémicas contra los defensores del Mercado y el capital, afirmando “El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, «en verdad» esa igualdad” (Marx, 1988, Tomo I, Vol.I: 74: Vol.III.:1028-1029).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 1978-1980. Tres tomos. Trad. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá para el tomo I; de Conrado Eggers Lan, Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri y Ernesto La Croce para el tomo II y de Conrado Eggers Lan, Armando Poratti, María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero para el tomo III.

Althusser, Louis, Balibar, Etienne *Para leer «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1988. Trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis, Balibar, Etienne, Establet, Riger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques. *Lire «Le Capital»*. Paris. Presses Universitaires de France, 1996.

Anderson, Kevin. “El redescubrimiento y la persistencia de la dialéctica en la filosofía y la política mundiales”. En Budgen, Sebastian, Kouvelakis, Sthatis y Zizek, Slavoj [compiladores] *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Madrid, Akal, 2010.

Andréiev, I. *Problemas lógicos del conocimiento científico*. Moscú, Progreso, 1984.

Aristóteles. *Política*. Buenos Aires, Losada [Colección Griegos y latinos], 2005. Trad. y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

Aristóteles. *Ética*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 2007 (a). Trad. y notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez.

Aristóteles. *Física*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 2007 (b). Trad. y notas de Guillermo R. De Echandía.

Aristóteles. *Categorías, Sobre la interpretación*. Buenos Aires, Losada [Colección Griegos y latinos], 2009 (a). Trad. y notas de Jorge Mittelman.

Aristóteles. *Categorías*. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009 (b). Trad. y notas de Eduardo Sinnot.

Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 2014 (a). Trad. y notas de Miguel Candel SanMartín.

Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 2014 (b). Trad. y notas de Miguel Candel SanMartín.

Aristóteles. *Protéptico, Metafísica*. Madrid, Gredos [Biblioteca Clásica], 2014 (c). Trad. de Carlos Megino Rodríguez y Tomás Calvo Martínez. Notas de Miguel Candel.

Aristóteles. *Tratados de lógica (El Organon). Categorías, Isagogé [de Porfirio], Peri Hermenias [de la Interpretación], Primeros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos,*

Refutaciones sofisticas. México D.F., Porrúa, 2016. Trad. y notas de Francisco Larroyo.

Arthur, Christopher. “De la crítica de Hegel a la crítica del capital”. En Robes Báez, Mario [compilador] *Dialéctica y capital*. Buenos Aires, Ediciones Razón y revolución, 2014.

Artola Barrenechea, José María. “La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”. *Logos* 13, 13 (1978).

Astrada, Carlos. *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires, Devenir, 1962.

Astrada, Carlos. *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires, Kairós, 1970.

Astrada, Carlos y Giudici, Ernesto. “Polémica en torno a Lenin, la dialéctica de Hegel y la teoría del reflejo”. En *Icaria N°5*. Revista de crítica y cultura. Buenos Aires. Año 2, 1982.

Bensaïd, Daniel. *Marx intempestivo. Grandezas y miseria de una aventura crítica*. Buenos Aires, Herramienta, 2003.

Bernstein, Eduard. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México, Siglo XXI, 1982.

Berti, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Oinos, 2008.

Berti, Enrico. *Aristóteles*. Madrid, Gredos, 2012.

Caimi, Mario [y otros]. *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires, Colihue, 2017.

Cohen, Gerald. *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. México, Siglo XXI, 1986.

Colletti, Lucio. *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1977.

Colletti, Lucio. *El marxismo y Hegel*. México, Grijalbo, 1985.

Cueva, Agustín. *Entre la ira y la esperanza*. Buenos Aires, CLACSO, 2007.

De Gortari, Elí. *El método dialéctico*. México, Grijalbo, 1970.

della Volpe, Galvano. *Logica come scienza positiva*. Messina-Firenze, Casa Editrice G.D’Anna, 1956.

della Volpe, Galvano. *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Buenos Aires, Platina, 1963.

- della Volpe, Galvano. *Para una metodología materialista*. Buenos Aires, Quintaria, 1971.
- Dotti, Jorge. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette, 1983.
- Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. México, Siglo XXI, 1985.
- Garrido, Manuel. *Lógica simbólica*. Madrid, Tecnos, 1986.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. México, ERA, 2000. Seis Tomos. Trad. de Ana María Palos. Edición a cargo de Valentino Gerratana.
- Guattari, Felix. *Cartografías del deseo*. Buenos Aires, La marca, 1995. [Incluye correspondencia con Toni Negri].
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tres tomos. México, Fondo de Cultura Económica, 1955. Trad. y notas de Wenceslao Roces.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993 (b). Dos tomos. Trad. y notas de Augusta y Rodolfo Mondolfo.
- Ilienkov E.V.: “La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital» de Marx”. En della Volpe, Kosik y otros: *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, Comunicación, 1971.
- Ilienkov E.V. *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría*. Moscú, Progreso, 1977.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Jameson, Fredric. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- Kohan, Néstor, (2013) *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires, Biblos.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1989.
- Lefebvre, Henri. *¿Qué es la dialéctica?*. Buenos Aires, La Pléyade, 1975.
- Lefebvre, Henri. *Lógica formal, lógica dialéctica*. México, Siglo XXI, 1984.
- Lenin, Vladimir I. *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas*. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Cartago, 1958. Tomo 1.
- Lenin, Vladimir I. *Cuadernos filosóficos*. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Cartago, 1960. Tomo 38.
- Lenin, Vladimir I. *Cuadernos filosóficos*. En *Obras Completas*. México, Akal-Ediciones de Cultura Popular, 1972. Tomo 42.

- Lenin, Vladimir I. *Cuadernos filosóficos*. Madrid, Ayuso, 1974.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Barcelona, Planeta, 1993.
- Llanos, Alfredo. *Los viejos sofistas y el humanismo*. Buenos Aires, Juarez Editor, 1969.
- Llanos, Alfredo. *La filosofía de Heráclito. Sus fragmentos*. Buenos Aires, Editorial Rescate, 1984.
- Llanos, Alfredo. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires, Editorial Rescate, 1986.
- Llanos, Alfredo. *Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los jonios hasta los sofistas del siglo V*. Buenos Aires, Editorial Rescate, 1989.
- Löwy, Michael. *Dialéctica y revolución. Ensayos de sociología e historia del marxismo*. México, Siglo XXI, 1985.
- Löwy, Michael. *Sobre el método marxista*. México, Grijalbo, 1988.
- Lungarzo, Carlos. *Aspectos críticos del método dialéctico*. Buenos Aires, Editora Buenos Aires, 1970.
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe-Grijalbo, 1984.
- Mandel, Ernest. «*El Capital*»: *La controversia en torno a la obra de Carlos Marx*. China, Ocean Sur, 2015.
- Marini, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. México, ERA, 1973.
- Marx, Karl. *Opere filosofiche giovanili*. Roma, Editore Reuniti, 1963. Trad. y notas de Galvano della Volpe.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1982) *Marx, escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica. Obras fundamentales. Tomo I. Trad. y notas de Wenceslao Roces.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]*. México, Siglo XXI, 1987. Tres tomos. Trad. de Pedro Scaron y notas de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1988. Ocho volúmenes. Trad. y notas de Pedro Scaron.
- Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Buenos Aires, Gorla, 2013. Trad. de Ronaldo Vielmi Fortes y notas de Esteban Ruiz.

Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014. Tomo I. Revisión de la primera traducción del mismo traductor y notas (póstumas) de Wenceslao Roces. Edición de Ricardo Campa.

Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Losada, 1983. Dos tomos.

Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

Novack, George. *Introducción a la lógica. Lógica formal y lógica dialéctica*. Barcelona. Fontamara, 1982.

Platón. *República*. Buenos Aires, EUDEBA, 1978. Trad. de Antonio Camarero. Notas de Luis Farré.

Platón. *Teeteto*. Buenos Aires, Losada, 2006. Trad. y notas de Marcelo Boeri.

Platón. *República, Parménides, Teeteto*. Madrid, Gredos, 2014. Trad. del primero Conrado Eggers Lan; trad. del segundo María Isabel Santa Cruz, trad. del tercero Álvaro Vallejo Campos.

Roemer, John E. *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Rosdolsky, Roman. *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. México, Siglo XXI, 1989.

Rossi, Mario. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid, Comunicación, 1971.

Rubin, Isaak Illich. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1987.

Sagan, Carl. *Cosmos*. Barcelona, Planeta, 1983.

Samaja, Juan. *Introducción a la epistemología dialéctica*. Buenos Aires, Lugar editorial, 1987.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México, Grijalbo, 1982.

Thompson, George. *Los primeros filósofos*. Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1975.

Zeleny, Jindrich. *La estructura lógica de «El Capital»*. México, Grijalbo, 1984.