

DOCUMENTO

JUAN A. NUÑO

EL SEÑALAMIENTO DE LA DOGMATIZACIÓN  
DE LA DIALÉCTICA EN EL PENSAMIENTO  
MARXISTA CRÍTICO CONTEMPORANEO\*

Es un hecho que en los últimos diez años el tema de la dialéctica ha avanzado a un lugar privilegiado. Esto lo demuestra la edición de una obra como *La dialéctica de lo concreto* de Karl Kosik en Praga el año de 1963. La reaparición de la obra clásica Estudios acerca de la dialéctica marxista de Lukacs, más conocida como *Historia de la conciencia de clases*, en el año 1960, y a reedición de la obra de Korsch, *Marxismo y filosofía*, *La dialéctica de Marx*, *La dialéctica materialista* entre otros títulos, no data sino de año 1964. Del año 1960 es la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, a pesar de que su primera parte decisiva (*Questions de méthode*) data del año 1957. Sartre niega preventivamente que se trate de un descubrimiento de la dialéctica como concepto olvidado. Los descubrimientos objetivos de la historia o de la etnología actual ponen de manifiesto la validez del método dialéctico y sobre todo, así lo afirma Sartre muy al estilo de Hegel, ya que el pensamiento dialéctico ha tomado conciencia de sí mismo desde principios de siglo.

No pretendemos plantearnos aquí si tales tesis son correctas; es preferible utilizarlas como guía de trabajo, investigando su contenido más bien que a su forma histórica, pues una renovación metódica no se puede lograr sino por una modificación que revalide enteramente su sentido. Refiriéndose al marxismo clásico, Karl Korsch sostiene en 1932 que solo Marx- Engels y luego Lenin habían “salvado” la dialéctica al haberla transferido desde la filosofía idealista alemana a la concepción materialista de la naturaleza y de la

---

\* Contribución al XIV Congreso Internacional de Filosofía del Profesor Juan Antonio Nuño (Universidad Central de Venezuela)

historia. Es, pues, poco probable que Korsch haya considerado un tal “traslado salvador” como una referencia a favor de la creación de una teoría revolucionaria. La ironía de la historia (o quizás “la malicia de la razón”) quiso que efectivamente fuera una transferencia, aunque siempre también a favor de la formación de otras configuraciones estáticas de la dialéctica, no menos idealistas estas que las de Hegel, si bien menos grandiosas. Es, pues, necesaria una segunda operación de salvamento, un nuevo “traslado salvador”. De una empresa de esta índole no nos interesa plantear aquí el aspecto histórico (o para utilizar la convincente imagen de Korsch, el “salvamento” de la dialéctica). Lo que aquí nos proponemos es señalar los rasgos más importantes de las modificaciones ocurridas en el concepto, vale decir, la transferencia que tuvo lugar durante la segunda resurrección marxista de la dialéctica hegeliana.

Para captar el sentido de la modificación ocurrida, hay que prestar atención sobre todo a una queja reiterada, que tuvo lugar dentro y fuera del marxismo oficial, desde Lukacs hasta Sartre, y que señala aquello que se llama corrientemente la “dogmatización de las dialécticas”.

*“El marxismo vulgar –denuncia Lukacs por 1920– ha descuidado completamente esta diferencia. [Se refería a la diferencia (que existe) entre el estudio propiamente histórico de una organización, por ejemplo, militar o estatal, de un Federico de Prusia o de un Napoleón y la generalización de los juicios acerca de formas literarias, científicas o religiosas, en suma, el análisis de la superestructura] Su utilización del materialismo histórico ha caído en este error que Marx ha reprochado a la economía vulgar: ha tomado categorías simplemente históricas (...) por categorías eternas”.* Se cita en base a la edición francesa, la única disponible: *Historie et conscience de clases. Essais de dialectique marxiste.* (Les éditions Minuit, Paris, 1960, pg. 275)

“El marxismo se ha detenido: -diagnostica Sartre desde 1975- precisamente porque esta filosofía quiere cambiar el mundo, porque apunta a ‘el volverse-mundo de la filosofía’, porque es y quiere ser práctica, se ha operado en ella una verdadera escisión que ha rechazado, de un lado, la teoría y, del otro, la praxis (...), es necesario justamente dejarla (a la razón dialéctica) fundarse y desarrollarse como libre crítica de ella misma el mismo tiempo que salvamento de la historia y del conocimiento. Eso es lo que no se ha hecho hasta ahora: se ha bloqueado en el dogmatismo”. (Critique de la Raison dialectique. Paris, 1960, ss., 120)

Dogmatización, atascamiento, parálisis, esclerosis, esquematismo, empobrecimiento son los calificativos más usuales que hoy se utilizan para señalar un determinado estado de cosas en la filosofía marxista en general y en el tratamiento que en ella recibe la dialéctica. Mejor dicho, precisamente en la medida en que la dialéctica ha sufrido una determinada modificación, que bien se podría calificar de “alienante”, el marxismo se cosificó en una doctrina hermética.

Si eso es así si la relación entre la supuesta fetichización de la dialéctica y la evidente rigidez esquemática del marxismo es tan opresiva como se afirma, no hay que extrañarse, entonces, de la tenacidad con la que procede el frente ideológico marxista hoy en día, para que se reflexione sobre el valor y la esfera de la dialéctica dentro de la doctrina en general. No parece demasiado arriesgado afirmar que el futuro del marxismo, y no solamente filosófico, depende en buena medida de la interpretación del concepto clave de “dialéctica”. Porque es posible afirmar que un problema tan importante como (lo es) el del establecimiento de la filosofía marxista en la circularidad presupone una deliberación: el método forma el sistema y ésta a su vez retoma y justifica el método.

Aun cuando parezca existir un acuerdo de las posiciones cuando se trata de señalar la dogmatización que resulta de y por la dialéctica marxista, éste desaparece tan pronto se trata de determinar las causas de esta parálisis y se transforma, de hecho, en una abierta confirmación de los desacuerdos cuando de lo que se trataba era de sanar el daño, de reparar el mal.

Lukacs, Korsch y Sartre han especificado de la manera más completa y original la etiología de dicho mal.

El error metodológico más importante del marxismo común reposa así lo manifiesta Lukacs- en un exagerado “economicismo” que lo llevó a extender el método marxista a un contexto específico y concretamente más amplio y más general. Con eso solo se llegó a un resultado paradójico. Pues si el marxismo no es sino el reconocimiento de la sociedad capitalista de sí misma, si las leyes específicas de la transformación de la sociedad se elevan al rango de leyes generales (típico mecanismo de extensión), se eterniza prácticamente la existencia de la sociedad capitalista. Si se quiere que el método, sin una fundamentación concreta suficiente, alcance las sacrosantas marcas de universalidad y necesidad (marcas, además, de ideología dominante), se volverían un sistema filosófico general total, con lo que la dialéctica, de ser un

instrumento específico que se limita al examen de un sistema social de estructura histórica determinada, pasa a tener estatuto de disciplina abstracta que, por medio del uso del esquema, dispone de un poder absoluto.

Poco después de que Lukacs publica sus críticas de la dialéctica sistematizada, Karl Korsch retoma las ideas de Lukacs para combatir una determinada tendencia metodológica, que exigía nada menos que una “construcción socialista de una representación acabada y coherente del mundo”. Hacer del marxismo una filosofía que lo abarcase y explicase todo, y del método dialéctico un sistema autónomo, equivale a hacer de una doctrina real, con posibilidades de aplicación concreta, una forma ideal, indeterminada, abstracta. A pesar de que Korsch llevó su crítica a Lenin con cierta circunspección, en modo alguno incomprensible, se requiere al leerla de un esfuerzo considerable para darse cuenta inmediatamente de quién es responsable de ese peligro. Efectivamente, Lenin había predicado el retorno a Hegel, para, desde el punto de vista materialista, atacar el estudio sistemático de la dialéctica.

Hoy en día, Sartre nos entrega la novedad de una crítica de la dialéctica, que solo aparentemente se aproxima a los reproches propios del grupo Lukacs-Korsch. En tanto que para estos, el error consistía en exigir que el método, por una parte, abarcase más de lo debido (Lukacs) y, por otra parte, más de lo que debe plantear (Korsch), Sartre no tiene empacho en exigir una transformación de la dialéctica en un “método general y una ley general de la antropología” con la condición de estar debidamente fundamentada. Si el marxismo que utiliza la dialéctica se detuvo y se dogmatizó, eso no se debe a un exceso sistemático del método, sino a su desnaturalización e incorrecta aplicación. Aquí se ubica el punto de similitud formal entre Sartre y Lukacs. El método dialéctico sirve dentro de la historia, por lo que sólo tiene sentido hablar de materialismo histórico; fue un error (por parte de Engels, cree Sartre) exteriorizar la dialéctica como método en el orden de la naturaleza. Se condena el materialismo dialéctico para salvar el histórico; a la dialéctica de la naturaleza no le queda más que aspirar al dudoso estatus de “hipótesis metafísica”. Nótese ahora la diferencia con Lukacs. Para el filósofo húngaro el exceso de explicitación, que a su vez degenera en una generalización del marxismo habitual que tiene lugar dentro del mismo orden temático (la historia), porque los resultados obtenidos del análisis de la sociedad capitalista se trasladan a otras formas de sociedad. Pero para Sartre se transgredió otro tipo de frontera no menos prohibida: de la ubicación histórica a la natural.

La dialéctica es un método antropológico, no uno natural. No es lo mismo generalizar la dialéctica a la historia y sistematizarla que hacerlo a la naturaleza. Sartre da la batalla en un doble frente, ni una dialéctica hipostasiada dentro del estudio histórico, ni una dialéctica alienada en una reducción esquemática de la realidad material, extrahumana, pues en ambos casos se pierde al hombre, que en lugar de ser examinado de su esencia radical, humana, lo es en un baño de ácido sulfúrico que actúa completamente reductor como lo expresa Sartre. Contra esto tenía que irritarse el Sartre existencialista: “llamamos libertad la irreductibilidad de orden cultural al natural”.

Si es cierto que la dialéctica, como dice Sartre, tiene que tomar consciencia dialécticamente de su propio progreso, tendría sentido preguntar por la determinación histórica de la opacidad momentánea de la dialéctica, es decir, dónde y cuándo se pierde en tanto consciente de sí, o si se prevé, dónde y cuándo se evita la formación de una consciencia dialéctica de esa índole.

Se quiere hacer culpable a Engels como el autor del proceso de oscurecimiento de la transparencia dialéctica. La transferencia que Engels hace del método socio-histórico a un esquema general y natural, no solamente no tuvo las consecuencias señaladas por Sartre: bloqueo del método dialéctico legítimo y la consiguiente parálisis del pensar marxista en general. Por el contrario; hay buenos motivos para creer que tal transferencia sirvió de fundamento para construcciones filosóficas más audaces, de modo que el marxismo, al incorporar en su red categorial la naturaleza, ha logrado una estructura múltiple de interpretaciones comprensivas a cuentas forjó una concepción del mundo filosófica. Ya Engels se reclamaba que la dialéctica debía ser “la ciencia de las leyes generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, en la sociedad humana y el pensar”. De esta manera, la dialéctica de la naturaleza no sólo completaba la dialéctica de la historia (criterio originario de Engels), sino que esta última finalmente se subordina a la otra. El vuelco efectuado dentro del marxismo ortodoxo tuvo un doble efecto: por una parte, determinó la elaboración de una metafísica dialéctica, puesto que pareció válida la posibilidad de fundamentar leyes específicas de la naturaleza sin relacionarlas previamente con el orden histórico, ni organizarlas correspondientemente dentro de la esfera de cada ciencia, Por otra parte, el vuelco originó una “desvalorización de la historia” (como señaló Herbert Marcuse) al ser reducida a un dominio aplicado por la extensión de las leyes generales halladas en la explicación de la naturaleza. De esta manera se transforma todo lo que para Marx –según to-

das las fuentes históricas disponibles- eran términos inseparables, primero en expresiones separadas y luego en expresiones subordinadas entre sí (es decir, materialismo histórico y materialismo dialéctico, aunque sin haberse servido de estas expresiones) y se estableció una relación de dependencia interna de lo mayor (materialismo dialéctico: *diamat*) a lo menor (materialismo histórico).

El vuelco de la dialéctica marxista es la consecuencia de una pesada herencia: la dialéctica mutilateralmente ambigua de Hegel, por una parte, resultante de la elaboración de ideas religiosas e históricas (época de Frankfurt), por otra, el efecto de la interpretación de ciertas tesis de la filosofía natural de Schelling (época de Jena). El Hegel de la primera época se conforma con la solución ético-instrumental del amor como medio aglutinante de lo separado en la dupla de oposiciones unidad-multiplicidad, finito-infinito que ostenta el estado de cosas de la sociedad y de la historia de las religiones, desde las religiones populares hasta la religión positiva por antonomasia, que representa la cristiandad. Aquí está contenida la referencia obligada y suficiente al famoso concepto de la alienación, de origen puramente religioso, aunque no excluye contribuciones conceptuales derivadas de la economía política. Pero cuando la filosofía se transformó en sistema, en cuanto totalización del saber alcanzado por la reflexión las influencias tanto de Fichte como de Schelling, modifican el cuadro total de las relaciones dialécticas, como lo muestra Hyppolite en su *Traite sur Marx et Hegel*. La dialéctica ya no se limitaba al proceso espiritual, que reolvía la insoportable separación dentro de los objetos finitos y la nostalgia por el ser infinito en la unidad del amor religioso, sino acogía el doble aporte del esquematismo triádico (Fichte) que le aportaba comprensibilidad al proceso y su proyección en la naturaleza (Schelling) por lo que se entiende el mundo aparte del espíritu, dentro del cual éste queda oculto, todavía no consciente de sí mismo. De allí viene la gran oposición hegeliana entre naturaleza y espíritu y los pasos necesarios de este último por el dominio de la primera y por sí mismo para resolver la nueva separación en la unidad superior del saber absoluto. Este dualismo que forma el pensar hegeliano no sirve (la referencia es lejana pero apropiada) para entender el otro gran dualismo resultante del sistema, es decir, que se estableció posteriormente entre proceso y contenido y finalmente determinó la doble dimensión de la dialéctica que ya estamos acostumbrados a manejar: lógica (o fase operativa presupuesta) y metafísica (o fase asequible descriptiva). La dialéctica hegeliana no es solamente forma de comprensión racional del saber absoluto, sino simultáneamente expresión

completa de lo real, como se expone inequívocamente en uno de los textos reveladores sobre el doble alcance que siempre tuvo la dialéctica para Hegel.

“El entendimiento determina y mantiene las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica porque reduce a la nada las determinaciones del entendimiento: es positiva porque genera lo común y allí capta lo especial. (...) Este movimiento del espíritu, que en su simplicidad se da su determinación y en esta, la identidad consigo misma y de esta suerte es el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento y simultáneamente el alma inmanente del contenido mismo.”

Ciencia de la lógica prólogo a la primera edición.

¿Es de extrañarse, entonces, que sobre un tal doble significado no fuera necesariamente verdadero que se produjera la separación de los jóvenes hegelianos (entre ellos Marx) después fueron los intentos de reunificación de muchos postmarxistas (entre ellos Engels)?

¿No sería esta quizás la misma explicación para el controvertido problema del uso que Marx hace de la dialéctica?

Es innegable que eso que Marx criticaba tan acerbamente en Proudhon fuera la incorrecta utilización del método hegeliano que, por una parte, se inclinaba a desnaturalizar desde el momento en que se proponía la posibilidad de excluir letras, ha llamado, “metafísica aplicada”. ¿Cómo se puede llegar a un peligro tal? Por el mismo proceso que señalaron Lukacs y Korsch en nuestra época y que Marx en la suya reprochaba a Proudhon:

“Tan pronto se ha encontrado en la formula puramente lógica la esencia de todas las cosas, uno se imagina encontrar, en la formula lógica del movimiento, el método absoluto, que no solo explica todas las cosas, sino que abarca también el movimiento de estas cosas.” (La miseria de la filosofía, 2. Cap. 1. El método, primera acotación)

La crítica de un Lukacs o de un Korsch y en parte también de un Sartre es, en el fondo, la de Marx mismo. Pero toda la enorme desconfianza que Marx desarrollo contra el hegelianismo, no bastó para salvarlo del contagio del sistema. La triste ironía es que no fue Marx el concernido sino sus partidarios, es un caso de auto inmunización pero sin capacidad de transmisión.

Los neo marxistas del siglo XX tienen ante sí una tarea mayor de lo que la tuvo Max ante el mismo peligro; no basta con señalarla; es necesario combatirla, es decir, proponer un procedimiento curativo. A primera vista, las propuestas de Sartre parecieran ser las más completas y más logradas, pero

sólo a primera vista. Lukacs se limita a exigir una reducción de las fronteras originales de modo que en lugar de disponer de un método absoluto, se tiene un paradigma que sirve de guía. Korsch es aún más decepcionante desde el punto de vista filosófico cuando se trata de proponer soluciones:

“La dialéctica materialista (...) no puede ser enseñada de manera abstracta, ni si quiera con la ayuda de nuestros ejemplos, como una ciencia particular que tiene su objeto propio. Ella no puede ser utilizada de manera concreta que en la práctica de la revolución proletaria y en una teoría que es parte constitutiva, inmanente y real de ella”. (se cita a partir de la edición francesa: *Marxisme et philosophie*, Les éditions de Minut, Paris 1964, pg. 80)

No hay ningún cambio en el “Ejemplar dedicatorio” (Paris-Bruselas, 1847)

En pocas palabras: la dialéctica es en primer lugar acción, y después de haber alcanzado sus fines políticos-sociales, es reflexión sobre esta acción.

Sartre se agiganta comparado con estas pobres motivaciones de reforma. Pues, comienza nada menos que con exigir una fundamentación *a priori* de la dialéctica por sí misma. Ya el hecho de que la razón dialéctica deba: ser fundamento de sí misma, suena muy hegeliano: es el espíritu que se despliega a sí mismo. Pero el nudo de las dificultades programáticas de Sartre, se hallan en esta exigencia de una fundamentación *a priori*. Tomado al pie de la letra, es, de Hegel, la más acabada expresión de un postulado idealista de la dialéctica, quien lo ponga en duda, que se recuerde de las palabras de Sartre mismo: se trata de “*fundar la dialéctica marxista de otro modo que por su contenido, es decir, de otro modo que por los conocimientos que ella ha permitido adquirir*” (loc. Cit., pg. 113; en francés en el original)

Sartre es el primero que se da cuenta de la no sustentabilidad (dentro y fuera del marxismo) de esta exigencia. Y aquí comienza el drama del Sartre dialéctico: porque no quiere renunciar a estar en la mesa de ambos ganadores. Sigue insistiendo en una dialéctica *a priori*, pero va a querer fundamentar en la “experiencia directa cotidiana”. Esta es una fatigosa tarea de navegante entre al Escila del apriorismo –seguro pero vacío- y el Caribdis de hiperempirismo –concreto pero cambiante-. El resultado es que Sartre termina en la calle de la historia (o al menos de la sociología) con una lámpara que esta vez busca “nuestra experiencia apodíctica”. La manera como Sartre quiso durante mucho tiempo tabular los llamados “colectivos”, desde la “serialidad” hasta el “grupo”, es una tarea poco original y nada positiva. Todo el giro de Sartre

para encontrar “la experiencia apodíctica”, que le debía permitir fundamentar la dialéctica para salvarla de a parálisis, no tiene otra utilidad que la de traducir los conceptos de *L’être et le Neant*, expresados en un lenguaje semifenomenológico semi hegeliano, a un lenguaje más o menos marxista. Por último se queda parado en el “umbral de la historia”, lo cual ya revela lo suficiente acerca de la índole formalista e hipermetódica del marxismo de Sartre, El marxismo de Marx operaba dentro de la historia y partía de ella. Exigir a la manera de Kant el examen de las condiciones de posibilidad de toda antropología futura, es como voltear de nuevo la relación entre estructura y superestructura. Pero supongamos que Sartre llega a traspasar el umbral de la historia concreta (es decir, que publica el 2. Tomo de la Crítica); no da la impresión de que la situación desde un punto de vista programático mejorará, porque Sartre sabe de antemano lo que va encontrar y lo que tiene que demostrar:

“El conjunto de los dos tomos tratará de demostrar: la necesidad como estructura apodíctica de la experiencia dialéctica no reside ni en el libre desarrollo de la interioridad ni en la inerte dispersión de la exterioridad-, ella se impone, a título de movimiento inevitable e irreductible, en l interiorización de lo exterior y en la exteriorización de lo interior” (loc. Cit., pg. 157)

Dicho sin más vueltas ni innovaciones lingüísticas: lo que Sartre promete como base fundamental de la dialéctica es el juego dialéctico de la relación sujeto-predicado. ¿Dónde queda allí el proceso desde Hegel?

Kosik es en gran medida un resultado de la influencia de Sartre dentro del dominio teórico marxista mismo. Cuando Kosik habla de la necesidad de crear una “totalidad como estructura significativa”, que no puede ser otra que la “totalidad concreta” se atiene demasiado a Sartre en lo que respecta al modelo apriorístico. La ventaja que muestra Kosik es que ofrece su plan de trabajo para la puesta en marcha de la dialéctica atascada, cuyos pasos esenciales sería: (1) destrucción de lo pseudoconcreto, es decir, enfatización de los fenómenos; (2) hitorisización de la objetividad reencontrada, y (3) conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y su posición histórica en el dominio de la sociedad.

Sólo en el primer momento el plan parece ser renovador y hasta revolucionario. Destruir lo pseudoconcreto significa en fin de cuentas disolver las ideologías representantes, una misión de misión de Shock en la doctrina revolucionaria marxista. Pero aparte de que es una repetición de un viejo plan prontamente enterrado por los filósofos del marxismo, la destrucción pro-

puesta por Kosik –como en el caso de Sartre- equivale a formular un juramento. La realización de la destrucción dependería finalmente de la praxis (de lo que Sartre llama “experiencia cotidiana” apodíctica o no), con lo que se vuelve a caer en el dominio normativo y apriorístico de un una antropología filosófica todavía no construida y que debe mantener la concepción del mundo dialéctico.

El resumen de esta revisión del vuelvo de la dialéctica hegeliano-marxista actual con especial referencia a los puntos señalados arroja un balance no muy satisfactorio. Los puntos negativos sobrepasan las perspectivas positivas. Lukacs parece tener razón cuando, a causa de Sartre, pide tener cuidado en el tratamiento de aquello que hasta ahora no ha demostrado ser otra cosa que un método de alcance limitado; cualquier pretensión a una fundamentación *a priori* o de una generalidad parece, por lo menos, exagerada. Sartre, por una parte, tiene razón, - y no sólo contra Engels- cuando pide una delimitación al dominio antropológico; la separación entre naturaleza y sociedad (en esto coinciden curiosamente Engels y Sartre) es abstracta y anti dialéctica, apropiada para una condenable tarea de la razón analítica, que fue condenada por Sartre. Aquí fue Lukacs, el que supo ver claro cuando simplemente que la naturaleza era una categoría social, lo cual, de ser admitido, tendría como consecuencia que sólo a ciertas sociedades (el capitalismo, por ejemplo) les fuera culturalmente atribuible la oposición objetiva y antagónica del hombre a la naturaleza. La segunda consecuencia, aunque metodológicamente de extrema importancia, es que el tratamiento analítico (es decir, científico) de la naturaleza es la única directa y real que es posible; pero a su vez hay que considerarla como función del desarrollo social que posibilitaría de manera indirecta el desarrollo científico. Eso quiere decir que , en lugar de perderse en la búsqueda de los caso que se cumpla 3 o 6 o 354 leyes de la dialéctica, en lugar de preocuparse por explicar dialécticamente los saltos de los fotones en el fenómeno de Compton, en lugar de querer demostrar que la obtención de las proteínas sintéticas se le debe únicamente a la correcta aplicación de la dialéctica, habría que ocuparse el muy directo problema de la relación entre la estructura social y el dominio teórico-práctico de la naturaleza.

Caracas, enero de 1968

Traducción: Prof. Anna Gathmann

Revisión filosófica: Luz Marina Barreto