

OTROS TEMAS



Sartre y la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Joseph Ferraro*

Resumen

Muchos estudiosos, por ejemplo, Bender, Jordan, Avineri, Tucker, Schmdit, Colletti, etcétera culpan a las obras tardías de Engels (*Anti-Dühring*, *Dialéctica de la naturaleza*) por la pérdida del humanismo de Marx, especialmente en la Unión Soviética bajo Stalin. Un destacado autor que ataca la dialéctica de la naturaleza de Engels es Jean-Paul Sartre. El artículo hace un resumen de los argumentos de Sartre contra Engels como aparecen en *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, no se puede entender esta crítica sin un resumen de *El ser y la nada* de Sartre donde él expone una síntesis de su filosofía. Después, se demuestra en qué consiste la dialéctica de la naturaleza de Engels y luego que, si existe esta dialéctica, las conclusiones lógicas son que se invalida la filosofía de Sartre.

Palabras clave: existencialismo, marxismo, dialéctica de la naturaleza, humanismo

Abstract

Many scholars, for instance, Bender, Jordan, Avineri, Tucker, Schimidt, Colletti, etc., blame the later works of Engels (*Anti-Dühring*, *Dialectics of Nature*) for the loss of Marxian humanism, especially in the Soviet Union under Stalin's regime. A prominent intellectual who attacked Engels' *Dialectics of Nature* was Jean-Paul Sartre. This article summarizes the arguments of Sartre against Engels as it appears on the *Critique of Dialectical Reason*. However, one cannot understand this critique without a background in Sartre's philosophy as appears in *Being and Nothingness*. After making a summary of the latter work, the article describes the Engelian *Dialectics of Nature*. Then, it proceeds to demonstrate that if such a dialectic exists, the logical consequences of it would result in the destruction of Sartre's philosophy.

Key words: existentialism, Marxism, dialectics of nature, humanism

* Profesor investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa fsj@xanum.uam.mx, ferraroserra@prodigy.net.mx

La pérdida del humanismo marxista por la influencia de Engels

Algunos pensadores como Bender, Jordan, Avineri, Tucker, Schmidt y Colletti consideran que la influencia del Engels tardío ha sido responsable de la pérdida de la verdadera doctrina de Marx, es decir, del papel *libre* y transformador del hombre en la sociedad y en la historia.¹ Durante su madurez, Engels se interesó en las ciencias naturales y creyó que el materialismo histórico debía tener este mismo tipo de certeza y, por lo tanto, poseer el mismo tipo de determinismo en la evolución de la sociedad,² o sea, que las leyes sociológicas son como las de las ciencias naturales. Es Engels, no Marx, el responsable de la dialéctica de la naturaleza o de la materia (Diamat),³ y la Diamat de Engels resulta ser una aplicación a priori de la dialéctica hegeliana con todas las consecuencias deterministas de la misma cuando es aplicada a la sociedad.⁴ Stalin (1941: 635; véase pp. 640-641 y 656), a su vez, concibió el materialismo histórico como una aplicación de las leyes del materialismo dialéctico, las cuales obran de acuerdo con una férrea necesidad. Por eso, según Schmidt (1976: 220-221), con Stalin y el estalinismo surge “la superstición de la objetividad inquebrantable de las leyes históricas, las cuales operan con independencia de la voluntad de los hombres y no se diferencian en nada de las leyes de la naturaleza”. Más aún, como resultado de la concepción de la Diamat, los filósofos soviéticos, “interesados en la estructura dinámica del mundo en general”, descuidaron “cada vez más la del hombre, que constituyó en su época el interés de Marx. Lo concreto de las relaciones sociales se disolvió “en la ‘suprema forma de movimiento de la materia’” (Schmidt, 1976: 197).

¹ Véase Bender, 1975: 28-29, 67, 97-98, 99; Jordan, 1967: 14-16, 24-31, 109-110, 153-160; Lichtheim, 1963: 237-241; Avineri, 1975: 69-72, 143-144; Tucker, 1972: 179; Schmidt, 1976: 47-54; Fetscher, 1971: 148-151; Colletti, 1977: 21-25; 1980: 159-162.

² Bender, 1975: 28-29, 67; Jordan, 1967: 109-110; Lichtheim, 1963: 237-241; Avineri, 1975: 143-144.

³ Véase Schmidt, 1976: 197; Jordan, 1967: 9-12; Avineri, 1975: 65-70. Por supuesto, de un modo u otro, esto es el tema de Colletti, 1977.

⁴ Véase Colletti, 1977: 21-25; 1980: 159-162; Jordan, 1967: 66-110, *passim*; Schmidt, 1976: 50, 213-216.

En este contexto, es preciso entender la importancia de la influencia de Sartre. Señala Schmidt que el pensamiento de Sartre ha desempeñado un papel correctivo en Polonia y sobre todo en Checoslovaquia (Schmidt, 1976: 198). Schaff, un marxista polaco, a su vez, admite que el pensamiento sobre el individuo humano constituye lamentablemente un “vacío teórico existente en el desarrollo del marxismo” (Schaff, 1965: 37) y que por desgracia el existencialismo sartreano llegó a tener “en Polonia una importancia real” (Schaff, 1965: 41). Veamos, pues, el pensamiento de Sartre sobre la influencia deshumanizante y determinista de la dialéctica de la naturaleza de Engels en relación con la sociedad.

El pensamiento de Sartre sobre la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels

En su obra *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre emplea la tercera tesis sobre Feuerbach de Marx, que afirma, en contra del *determinismo* materialista anterior, que “las circunstancias se modifican precisamente por los hombres y que el educador tiene que ser educado a su vez”. Por lo tanto, el hombre “en el periodo de explotación, es *a la vez* el producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto”. Son los hombres que hacen su propia historia y “no las condiciones anteriores, si no, serían los simples vehículos de unas fuerzas inhumanas que dirigirían a través de ellos el mundo social. Es cierto que estas condiciones existen y que son ellas, sólo ellas, las que pueden dar una dirección y una realidad material a los cambios que se preparan; pero el movimiento de la *praxis* humana las supera conservándolas” (Sartre, 1963: 23).

Como puede apreciarse, para Sartre el hombre “se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él” (Sartre, 1963: 85-86), es decir, el hombre “es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado” (Sartre, 1963: 133), una superación hacia sus posibles (Sartre, 1963: 187). Mediante el proyecto humano, la *praxis* demuestra su característica de ser una negatividad, una negación que niega una negación anterior. Por ende, “en relación con el objeto que se quiere alcanzar”, esta negatividad resulta ser una positividad” (Sartre, 1963: 86-87). La noción de la *praxis*, pues, y la de la dialéctica, se ven inseparablemente unidas (Sartre, 1963: 151); y la *praxis histórica* resulta ser una *praxis* libre y no reductible al orden natural (Sartre, 1963: 131, 133). Pero, ¿qué podemos afirmar del pensamiento de Engels?

Según Sartre, cuando la dialéctica es considerada como una ley universal de la naturaleza y de la historia, como en el caso de Engels, entonces surgen consecuencias

graves en lo que se refiere al hombre, su libertad, su praxis y su conocimiento. “El hombre vuelve al seno de la Naturaleza como uno de sus objetos y se desarrolla ante nuestros ojos conforme a las leyes de la [misma]... es decir, como pura materialidad gobernada por las leyes universales de la dialéctica” (Sartre, 1963: 174; véase nota 1, p. 37). Debido a la dialéctica de la materia, la Naturaleza resulta ser la Naturaleza sin los hombres (Sartre, 1963: 173), y el estudio de la Historia o la sociedad resulta ser únicamente una especificación suya (Sartre, 1963: 174; véase nota 1, p. 37).

Para Sartre, lo que de hecho acontece en esta concepción del materialismo es que la dialéctica se presenta “*a priori* y sin justificación como ley fundamental de la Naturaleza”. La dialéctica es impuesta exteriormente; y “la Naturaleza del hombre reside fuera de él en una regla *a priori*, en una naturaleza extrahumana, en una historia que comienza en las nebulosas” (Sartre, 1963: 174; véase p. 185). Para Sartre, pues, “no hay una dialéctica que se imponga a los hechos como las categorías de Kant a los fenómenos [...] No puede haber en ninguna parte, ni en una cabeza ni en el cielo inteligible, un esquema preestablecido que se imponga a los desarrollos singulares [...] No es la dialéctica quien [impone]” las acciones a los hombres. Son los hombres los responsables de la existencia de la dialéctica mediante su praxis social e histórica (Sartre, 1963: 185). Al fin de cuentas, si separamos del mundo la importancia de la acción transformadora del hombre, entonces sustituimos en su lugar un *objeto absoluto*, y “lo que llamamos *sujeto* no es otra cosa que un objeto considerado como sede de reacciones particulares” (Sartre, 1963: 174).

Los antecedentes teóricos a la crítica de la razón dialéctica

Sin embargo, para entender mejor las objeciones de Sartre en contra de las consecuencias sociales e históricas de lo que él llama la “dialéctica engelsiana”, es preciso darnos cuenta de que en gran parte de la filosofía moderna se considera que el objeto de nuestro conocimiento son las sensaciones y no un mundo sensible extramental. Por esta razón, Berkeley (1685-1753) pudo afirmar que *esse est percipi*, es decir, que el ser consiste en ser percibido y, en consecuencia, no hay un mundo sensible extramental. Kant (1724-1804), a su vez, sostuvo que este mundo extramental o *noumena* en este caso sí existe, pero no podemos conocerlo. Sólo conocemos de manera científica apariencias o fenómenos, es decir, sensaciones

organizadas en el tiempo y en el espacio del sujeto trascendental. Sartre, por otro lado, sostiene que el dualismo propuesto por Kant entre el ser o mundo y el aparecer no existe. Para ése, “la apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que habría drenado para sí todo el *ser* de lo existente [o apariencia]”. Sartre rechaza “la ilusión de los trasmundos” de la existencia del ser-por-detrás-de-la-apariencia; y por ello sostiene el fenómeno o la apariencia como plena positividad. En vez de tener una relación con el ser u objeto noumenal, el fenómeno tiene relación con el sujeto (Sartre, 1984: 16).

Sin embargo, para Sartre la apariencia no se reduce a una mera intuición subjetiva, o sea, al modo en que el sujeto está afectado. El sujeto es capaz de tomar puntos de vista *ad infinitum* referentes al objeto, develándolo de este modo. La realidad de este vaso, pues, no sólo “consiste en que *está* ahí y que” por lo mismo “*no* es yo”, sino que también posee una esencia, entendida como una serie de apariciones que están vinculadas “por una *razón* que no depende de mi gusto y gana”. Por ello, puesto que el fenómeno o apariencia no se reduce a una mera intuición subjetiva, es preciso que el sujeto “trascienda la aparición hacia la serie total de la cual ella es un miembro” (Sartre, 1984: 17). La apariencia, pues, “no remite al ser como el fenómeno kantiano al noúmeno”. Su fundamento es transfenomenal, es decir, lo posee la conciencia o el sujeto (Sartre, 1984: 19).⁵

De lo anterior se colige que, para Sartre, la apariencia o el fenómeno no puede “en ningún caso *obrar* sobre la conciencia”. Pero, a la vez, la conciencia no puede salir de su subjetividad para poner la apariencia, como si esto fuera algo pasivo (Sartre, 1984: 33). Realmente, el ser de la apariencia, llamada ahora por Sartre el *ser-en-sí*, no puede ser llamado pasivo ni activo. La actividad y la pasividad son dos nociones humanas que:

designan conductas humanas o instrumentos de ellas. Hay actividad cuando un ser consciente dispone de medios con vistas a un fin. Y llamamos pasivos a los objetos sobre los cuales nuestra actividad se ejerce en tanto que no apuntan espontáneamente al fin para el que los hacemos servir. En una palabra, el hombre es activo y los medios que emplea son llamados pasivos. Por otro lado, estos conceptos, llevados a lo absoluto [es decir, sin relación con el hombre], pierden toda significación (Sartre, 1984: 34).

⁵ Sartre pretende haber escapado del idealismo de Berkeley por encontrar el fundamento de la existencia del fenómeno en el para-sí.

Más aún, el ser-en-sí “está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él. Las transiciones, los procesos, todo cuanto permite decir que el ser no es aún lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio”. El ser-en-sí es sólo lo que es, no tiene negación alguna y, por consiguiente, escapa a la temporalidad (Sartre, 1984: 35). La negación o el no-ser, por otra parte, entra en el mundo mediante la conciencia gracias a su libertad (Sartre, 1984: 41-43, 57-60).

Con todo, hay varias maneras de no-ser. El tintero no es un pájaro, pero ni uno ni otro resulta afectado por esta negación. La negación o el no-ser, en este caso, es una relación externa que sólo puede ser establecida por una realidad humana testigo. Pero, a la vez, hay otra negación, la negación interna, es decir, la *carencia*; y ésta sólo le pertenece al para-sí o conciencia (Sartre, 1984: 119-120).

Debido a la *carencia* que existe en el para-sí éste tiene como parte de su estructura la temporalidad, mientras que el en-sí, como una identidad completa, no la tiene. El pasado sólo puede existir como el pasado de una conciencia individual. Si un sujeto ha muerto, sólo es pasado en la conciencia de otro. De ahí que: “los muertos que no han podido ser salvados y transportados a bordo del pasado concreto de un superviviente no son *pasados*, sino que sus pasados y ellos están aniquilados” (Sartre, 1984: 144). El en-sí, por ello, no tiene un pasado; sólo es la conciencia la que lo tiene y lo mantiene; y aunque uno no puede cambiar el pasado, puede cambiar su significación. Al pasado, que no puede tener cambios, Sartre lo llama *sustancia* (Sartre, 1984: 151).

Si hablamos del presente, éste también sólo es inteligible en un mundo humano. “Mi presente consiste en ser presente”, como una conciencia, a un en-sí que es mi objeto, por ejemplo, una mesa, París, el mundo, etcétera. La conciencia, a su vez, sólo es presente para un objeto cuando niega que sea este objeto. El en-sí, pues, “no puede ser presente, así como no puede ser pasado: pura y simplemente, es” (Sartre, 1984: 153).

Como el en-sí no puede tener un pasado y un presente, tampoco puede poseer un futuro. Cuando alguien mira la luna en cuarto creciente, esto no quiere decir que la luna llena en-sí misma es futura. Sólo puede ser futura a la conciencia que puede trascender la luna creciente a la luna llena. “No hay, pues, ni pasado ni futuro como fenómeno de temporalidad originaria del ser-en-sí” (Sartre, 1984: 153).

El concepto que Sartre tiene de temporalidad también nos ayuda a entender lo que para él significa potencialidad. Como vimos, la conciencia puede estar presente en la luna ahora y también en el futuro. Por lo tanto, la luna se ve dotada

de una permanencia (Sartre, 1984: 233). Pero, a la vez, “en tanto que el para-sí es allende al cuarto creciente, junto a un ser-allende-el-ser que es la luna llena futura, la luna llena se convierte en potencialidad del cuarto creciente” (Sartre, 1984: 225).

En estos ejemplos se aprecia que las potencialidades “dependen de mi libertad. Sólo es porque yo [el sujeto], mediante mi libertad, puedo estar en el futuro y regresar al presente que la luna creciente puede tener la potencialidad de ser una luna llena” (Sartre, 1984: 227). Pero, como debe ser obvio, este modo de hablar no es adecuado. La luna creciente, en sentido estricto, no posee potencia alguna; es sólo lo que es. La potencia resulta de mi posibilidad de estar en el futuro y organizar la luna creciente en una totalidad. La potencia es una construcción mía (Sartre, 1984: 225).

El hecho de que el para-sí o conciencia tenga la negación no es completo en sí mismo, y esto tiene consecuencias importantes en relación con lo que Sartre entiende por mundo. Debido a la carencia que se ve implicada en el ser del para-sí, “el mundo se devela como infestado por ausencias a realizar”. Estas ausencias son tareas; y la cosa, el instrumento o utensilio (Sartre, 1984: 229). Puesto que soy mis posibilidades, “el orden de los utensilios en el mundo es la imagen proyectada en el en-sí de mis posibilidades, es decir, de aquello que yo soy. Pero no puedo descifrar jamás esta imagen mundana: me adapto a ella en la acción y por la acción” (Sartre, 1984: 230).

Hemos establecido cómo concibe Sartre el tiempo, la sustancia, la permanencia, etcétera. Veamos ahora cómo considera el mundo y las cosas en el mundo en un sentido que no es el de utensilio. Cuando la conciencia se halla presente ante una apariencia, la constituye en un *esto* (Sartre, 1984: 210). Pero, a la vez, la conciencia se halla presente ante muchas apariencias y de este modo las constituye en una multitud, o totalidad, o el mundo (Sartre, 1984: 210). Esta relación entre los “estos” individuales y la totalidad o el mundo tiene otro aspecto importante. En tanto que se hallan muchos *estos* en el mundo, pueden ser separados de la indiferencia del mundo como fondo por el para-sí. De este modo, el para-sí constituye el espacio (Sartre, 1984: 213-214).

Por supuesto, el para-sí es responsable de otras características que encontramos en el mundo. Cuando la conciencia se halla presente ante una apariencia, no sólo la constituye en un *esto* sino también en una cualidad (Sartre, 1984: 216). No obstante, el *esto*, digamos, un limón, tiene varias cualidades o propiedades. Como es de sospecharse, Sartre explica lo anterior mediante la afirmación de que la conciencia se niega a ser el *esto* de diferentes modos, constituyendo las diferentes cualidades en el fondo del *esto*.

La destrucción de la filosofía de Sartre mediante la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels

Tornemos la atención hacia la relación del pensamiento de Sartre con la dialéctica de la naturaleza tal como la concibe Engels. Sartre empieza su planteamiento ontológico en *El ser y la nada* desde la perspectiva del conocimiento, lo cual, entre otras consecuencias, implica que cada cosa, cada en-sí, es exactamente lo que es y nada más. Esto quiere decir que en ello no hay ni fisura, ni vacío, por donde la negación puede entrar. La negación no puede entrar en el mundo mediante el en-sí, ya que es una identidad perfecta, sino mediante la libertad de la conciencia o el para-sí. Toda negación que parece provenir de la naturaleza en realidad tiene su origen en la conciencia o en el hombre.

Sin embargo, si en la naturaleza existiera una dialéctica en el sentido que señala Engels, entonces el en-sí poseería la negación con el resultado de que el para-sí y su libertad serían innecesarios para explicarla. Esto haría caer toda la estructura ontológica del pensamiento sartreano. Con razón, pues, Sartre rechazó la existencia de una dialéctica en la naturaleza, ya que la realidad de la misma destruye la postura ontológica y, por ello, la base de las críticas deterministas contra los resultados sociales de la dialéctica de la naturaleza de Engels.

Para Sartre, el hecho de que el en-sí sea una identidad sin la menor fisura por la que pueda entrar la nada, tiene la consecuencia de que cada en-sí está aislado de los otros, sin relación o interacción, puesto que la "interacción", si podemos llamarla de este modo, sólo existe entre el hombre y el en-sí. No obstante, si hay una dialéctica en la naturaleza, entonces es evidente que el en-sí posee su propia negatividad, con el resultado de que las diferentes cosas del mundo tienen una mutua relación y su propia causalidad. Sucede, pues, una vez más, que desaparece el hombre ontológico o existencialista de Sartre. Si existe una dialéctica de la naturaleza tal como la entiende Engels, entonces se trata, como Sartre lo señaló, de una naturaleza donde no puede tener cabida el hombre de la teoría existencialista.

Si continuamos con las consecuencias lógicas en el pensamiento de Sartre respecto a si existe una dialéctica en la naturaleza es preciso recordar que –debido a que para él la conciencia es una carencia y el en-sí una identidad perfecta, que no da cabida a la desigualdad– la conciencia o el para-sí constituye las dimensiones temporales por su presencia a, también el espacio, el esto, las cualidades diferentes del esto, la permanencia del esto, su potencia, etcétera. Pero si existe una dialéctica en la naturaleza como la entiende Engels, entonces es evidente que el mundo

tiene su propio tiempo y espacio, que ya están constituidos y que, entre otros, poseen sus propias cualidades, permanencias y potencias. Sucede, pues, que la naturaleza con una dialéctica es, una vez más, una naturaleza donde no puede encontrar cabida ni el hombre existencialista de Sartre ni su pensamiento ontológico.

Pero hay otro problema de importancia que tenemos que tratar antes de terminar nuestra crítica de la posición de Sartre en relación con la dialéctica de la naturaleza como la concibe Engels y sus supuestas consecuencias deterministas para el cambio social. Sartre critica a Engels en el sentido de que no se puede verificar la existencia de una dialéctica en la naturaleza, que esta afirmación por parte de Engels es completamente gratuita y priva a las leyes dialécticas de su racionalidad o inteligibilidad (Sartre, 1963: 179-180). Es preciso, por lo tanto, considerar la significación de estas palabras para Sartre y qué es lo que para él significa verificación.

Hemos observado que Sartre sostiene que la conciencia es una carencia y por ello tiene posibilidades, y el mundo aparece con tareas por realizar. Esto implica un proyecto por parte de la conciencia mediante el cual unifica y orienta muchos elementos diversos en una totalización (Sartre, 1963: 192-193). En lo que se refiere a la inteligibilidad de la Razón dialéctica de Sartre y el tipo de verificación de las leyes dialécticas que él busca, ésta consiste en la de una totalización o de una totalización en curso (Sartre, 1963: 192). Mediante la totalización, cada elemento diferenciado halla su expresión inmediata y su mediación en relación con los otros elementos. Es mediante la *acción* totalizadora realizada para alcanzar un fin que cada elemento recibe su razón de ser o su inteligibilidad como parte. Es la totalización la que da significación a cada una de sus partes (Sartre, 1963: 192-193). Y es dentro de la totalización donde aparece la negación; es decir, para simplificar, es donde aparece el proyecto todavía no alcanzado como un no-ser, y es dentro de la totalización donde aparece la negación de la negación como algo positivo, es decir, el proyecto realizado (Sartre, 1963: 194-195). Por lo tanto, para Sartre, la dialéctica es actividad totalizadora y “no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso” (Sartre, 1963: 194-195). La dialéctica y la totalización son inseparables y, por lo tanto, la dialéctica sartreana entraña necesariamente la praxis humana en el sentido de la organización de una multiplicidad hacia un proyecto. Pero, para Sartre, la totalización no puede existir en la dialéctica de la naturaleza de Engels. Más aún, Engels había enumerado las leyes dialécticas sin relación con la actividad totalizadora requerida por Sartre y, al hacerlo, le quitó a la dialéctica toda inteligibilidad ontológica tal como la concibe Sartre.

Aunque Sartre tiene razón en sus argumentos contra Engels, es decir, que desde la perspectiva ontológica o existencialista no puede existir una dialéctica en su “mundo” de apariencias o en-sí, el problema de si existe o no una dialéctica en la naturaleza *real* es otro. Para resolver este último aspecto es preciso no recurrir a Sartre sino, como Engels mismo, a la naturaleza extramental y a los descubrimientos de la ciencia positiva, que nos descubren que la naturaleza *real* posee su *propia historia* (véase Engels, 1961a: 5-13).

Puesto que en la naturaleza real [y no en el mundo de apariencias de Sartre] existe el desarrollo, se necesita la diferencia o contrariedad en el objeto para explicar el cambio; por ejemplo, para que brote la planta de un grano de cebada es preciso que la planta esté en potencia en el grano dándonos una unidad de contrarios. El desarrollo entraña también que un estado niega el anterior [que la planta niega el grano], y que éste, a su vez, sea negado mediante un estado posterior [el crecimiento de la planta] que constituye la negación de la negación, y así sucesivamente. Es evidente, pues, que las leyes dialécticas de Engels, fundadas en el análisis del cambio, adquieren su inteligibilidad y justificación de la totalización necesaria para explicarlo y que, por ello, la objeción de Sartre en contra de la dialéctica de la naturaleza tal como la concibe Engels no tiene sentido.

Se puede objetar, contra nuestras críticas de la postura de Sartre, que existe una diferencia esencial entre el Sartre de *El ser y la nada* (escrito en 1943) y aquél de la *Crítica de la razón dialéctica* (publicado en 1960). Pero éste no es el caso.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre reconoce, por lo menos dos veces, que *El ser y la nada* permanece como la base de su pensamiento (Sartre, 1963: 43, 410). Es más, pensaba que el marxismo de su tiempo había “perdido totalmente el sentido de lo que es el hombre” (Sartre, 1963: 78). Por ello creyó que su misión era salvar el humanismo marxista con su filosofía *existencialista* (Sartre, 1963: 79).

Para el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, el “mundo” carece de negación, no existe en la naturaleza una dialéctica en la cual la negación se imponga en el mundo mediante el hombre (Sartre, 1963: 236; véase p. 237). Puesto que con esta obra Sartre pretende “salvar” el humanismo de “Marx”, se concentra en la praxis histórica del hombre interpretada ontológica o existencialmente.

En suma, las críticas de Sartre no deben separarse de su contexto filosófico existencialista; son cuestionamientos que no poseen valor alguno en la visión realista o materialista de Engels. Las objeciones de Sartre contra la dialéctica de la naturaleza y sus supuestas consecuencias deterministas en el desarrollo de lo social demuestran que, en realidad, no entendió la postura de Engels.

Sartre y la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels

A pesar de lo que Sartre afirma acerca de la aplicación a priori de la dialéctica por parte de Engels, éste la refuta y nos hace ver su epistemología materialista. Engels nos dice que “el problema, para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ella” (Engels, 1960: 17). Las leyes dialécticas “no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ella”.⁶ Gran parte del error de Hegel, según Engels, consiste en que las leyes dialécticas “son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas” (Engels, 1960: 41).

En el pensamiento de Engels subyace el argumento de que Hegel no derivó la dialéctica y sus leyes de su cabeza, sino que las encontró operando en la naturaleza y, una vez halladas, las mistificó con su idealismo. En la *Lógica*, Hegel habla de los calores y los pesos específicos de las diferentes cosas, del tiempo y el espacio, de la fórmula matemática de la velocidad, de la caída libre de los cuerpos, de Galileo, de la ley de la gravedad, de Newton, entre otros. Obviamente no derivó la existencia de todo esto de su sistema sino de la experiencia empírica. Por lo tanto, no se puede afirmar que puesto que Hegel “dedujo” en su sistema los pesos específicos o la ley de la caída libre de los cuerpos estos descubrimientos fueron hallados en la ciencia de su tiempo. En realidad ocurrió lo contrario: debido a que estos descubrimientos ya existían en su época, Hegel trató de deducirlos o hallarles un lugar en su sistema. Luego, para Engels el hecho de que, por ejemplo, el agua cambie cualitativamente al pasar de 0 a 100 grados centígrados y que mixturas de oxígeno y nitrógeno varíen de cualidad al variar de cantidad (Engels, 1960: 44; véase p. 215), etcétera, no se debe a la ley hegeliana; es la ley hegeliana la que depende de estos descubrimientos de la ciencia. El problema, pues, en lo que se refiere al empleo por Marx y Engels de la ley de los cambios cuantitativos que se truecan en cualitativos⁷ y otras leyes dialécticas, no es que éstas existan en el sistema hegeliano, sino que si la evidencia empírica indica la validez de estas leyes como reglas *generales* (no universales).

⁶ Véase Engels, 1960: 48. Para un desarrollo más detallado sobre el materialismo de Engels, véase nuestro libro *¿Tergiversó Engels el materialismo de Marx?* (1989).

⁷ Mucho antes del *Anti-Dühring* de Engels, Marx ya había afirmado la existencia de esta ley en la naturaleza. En *El Capital* (1975d: 247, nota 5), Marx señaló, en relación con los cambios cuantitativos que se truecan en cambios cualitativos, que “la teoría molecular aplicada en la química moderna y desarrollada científicamente por vez primera en los estudios de Laurent y Gerhardt, no descansa en otra ley”.

Más aún, para Engels, no fue Hegel el primero en pensar dialécticamente, es decir, en hallar una dialéctica operante en el mundo real. Según él, “los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, espontáneos, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a estudiar las formas más esenciales del pensar dialéctico”;⁸ asimismo, pensaba que él y Marx habían retornado “a la concepción de los grandes fundadores de la filosofía griega [...] pero con una diferencia esencial y es que lo que para los griegos sólo era una intuición genial constituye para nosotros el resultado de una investigación rigurosamente científica y experimental, razón por la cual cobra una forma mucho más definida y clara” (Engels, 1961a: 12). El valor del pensamiento filosófico de Hegel, por ello, no era el de haber descubierto la dialéctica, sino de *haberla restituido* (Engels, 1960: 29) *después de su destrucción por Bacon y Locke* (Engels, 1960: 31). Aunque Engels respetó a Hegel como un gran pensador y filósofo, también afirmó que “el sistema de Hegel fue un aborto gigantesco” (Engels, 1960: 34). Con Hegel las leyes de la dialéctica quedaron cubiertas de una férrea necesidad lógica y, por consiguiente, de un determinismo físico e histórico. Pero, tal no es el caso con la dialéctica de Marx y Engels.

En Hegel, la contradicción existe en la idea bajo un único aspecto, es decir, como vemos en la primera tríada de su *Lógica*, la idea del ser es, a la vez, la de la nada bajo el único aspecto de ser la más indeterminada, vacía de contenido, etcétera. En tanto que bajo este único aspecto estas dos ideas son una y la misma; entonces, la idea del ser traspasa en la idea de la nada y la de la nada en la del ser para darnos la idea del devenir (Hegel, 1982: t. I, 107-108). No hay modo alguno por el cual este movimiento no pueda acontecer, pero para Engels la dialéctica hegeliana con su férrea necesidad no existe en la naturaleza.

En el *Anti-Dühring* Engels nos enseña cómo su dialéctica puede derivarse de un grano de cebada. Por supuesto, para que haya desarrollo o una primera negación, el grano de cebada tiene que poseer la contradicción de ser grano de cebada y planta a la vez. Pero éste puede ser aplastado bajo los pies o molido. Cuando esto acontece, se lleva a cabo una primera negación que hace *imposible* la segunda (Engels, 1960: 164-165). El desarrollo del grano de cebada, por lo tanto, no entraña una férrea necesidad. La negación y la negación de la negación (su desarrollo ulterior), en este caso, sólo son posibles. El grano de cebada es grano de cebada pero, a la vez, es planta sólo en posibilidad o potencia; al aplastarlo, destruyo esta posibilidad. Más aún, para que se lleve a cabo en el grano de cebada la negación que resulta en la presencia del brote y luego la negación de esta

⁸ Engels, 1960: 29, 30; véase pp. 146, 402, 404-405; 1961a: 7, 12, 25-26, 168, 171, 189; Marx, 1975d: 25-26.

negación por el desarrollo posterior de la planta, se necesita que existan las condiciones adecuadas de humedad y calor. *Si éstas están ausentes, la ley de la negación de la negación simplemente no funciona.* En el caso del grano de cebada, la operación de esta ley depende, en gran parte, como es obvio, del trabajo o la actividad práctica del hombre.⁹ Está claro que contra lo que implica el pensamiento de Sartre (Colletti, Jordan y Schmidt),¹⁰ la dialéctica de la naturaleza de Engels no consiste en una transcripción o aplicación a priori de la de Hegel, con sus resultados deterministas en el desarrollo de la sociedad.

Marx y Engels, además de sostener la ley de los cambios cuantitativos que se truecan en cualitativos, aceptaron la validez de la correlación de las fuerzas descubierta por Grove, es decir, “la ley [dialéctica de mutua transformación], de que, *en determinadas condiciones*, la fuerza mecánica (producida, por ejemplo, por la fricción) se transforma en calor, el calor en luz, la luz en afinidad química, la afinidad química (por ejemplo, en la pila voltaica) en electricidad, y ésta en magnetismo” (Engels, 1975a: 20; Marx, 1975c; cursivas nuestras). Es más, ambos filósofos-sociólogos admitieron que el hombre evolucionó del mono (véase Engels, 1975b; 1961b; Marx, 1975a; 1975b; s/f: 11), pero Engels aclaró, contra lo implicado por Sartre, que el simio que iba a llegar a ser hombre sólo podía hacerlo mediante la praxis de una forma de trabajo primitivo (véase Engels, 1961b). Aunque existe esta transformación dialéctica del mono en hombre, aunque existió esta dialéctica de la naturaleza, Engels no tuvo problema alguno en salvar la libertad humana en la transformación de la sociedad, esto es, en actuar por fines conscientes o según un proyecto, frente a lo que se consideraban leyes deterministas de la ciencia de su tiempo.

Aunque los animales tratan de satisfacer sus necesidades, de acuerdo con Marx (véase Marx, 1962: 67-68; 1975d, vol. I, 130-131) –nos dice el Engels tardío en la *Dialéctica de la naturaleza*–, “lo hacen sin proponérselo y el resultado conseguido es siempre fortuito, para los propios animales. En cambio, la influencia del hombre sobre la naturaleza, cuanto más va alejándose del animal, adquiere más y más el carácter de una acción sujeta a un plan y con la que se persiguen determinados fines, conocidos de antemano”. Un ejemplo, señala Engels, es que “el animal destruye la vegetación de una faja de tierra sin saber lo que hace. El hombre deja la tierra pelada para sembrar en ella hortalizas o plantar árboles o viñas, a sabiendas de que le reportará muchas veces lo que ha sembrado” (Engels, 1961a: 150). Con todo, admite Engels que los animales también actúan según

⁹ Véase Engels, 1960: 164-165. Esto también es claro en el caso del cultivo de las plantas de adorno (p. 165).

¹⁰ Véase Colletti, 1977: 21-25; 1980: 159-162; Jordan, 1967: 66-110, *passim.*; Schmidt, 1976: 50, 213-216.

un plan, pero agrega que su acción planificada, “en su conjunto, no ha logrado estampar sobre la tierra el sello de su voluntad”. Al contrario, “para ello, tuvo que venir el hombre”. Tal como Marx nos diría (véase Marx, 1962: 67-68; 1975d: t. I, 130-131), Engels señala que “el animal *utiliza* la naturaleza exterior e introduce cambios en ella pura y simplemente con su presencia, mientras que el hombre, mediante su trabajo y libertad, la hace servir a sus fines, la *domina*” (Engels, 1961b: 150-151).

De lo anterior, está claro que para el Engels maduro:

la libertad no reside en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que lleva aparejado de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. [Por ello,] el libre arbitrio [para Engels] no es [...] según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa. Así, pues, cuanto *más libre* sea el juicio de una persona respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* [es decir, si interpretamos esta expresión en el contexto que Engels nos da aquí, el conocimiento de las leyes naturales y sociales] que determine el contenido de ese juicio; en cambio, la inseguridad basada en la ignorancia, que elige, al parecer, caprichosamente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta de libertad, demuestra que se halla determinada por el objeto al que debiera dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en la conciencia de las necesidades [leyes] naturales; es, por tanto, forzosamente, un producto del desarrollo histórico (Engels, 1960: 139).

Lo que Engels ha afirmado sobre la transformación de la naturaleza según las leyes de la misma se halla vigente también en lo que se refiere a la transformación de la sociedad. Engels nos dice que

las fuerzas activas de la sociedad obran, mientras no las conocemos ni contamos con ella, exactamente lo mismo que las fuerzas de la naturaleza: de un modo ciego, violento, destructor. Pero, una vez conocidas, tan pronto como se ha sabido comprender su actividad, su tendencia y sus efectos, depende sólo de nosotros el supeditarlas cada vez más de lleno a nuestra voluntad y alcanzar por medio de ellas nuestros fines” (Engels, 1960: 340).

Por ejemplo, mediante un conocimiento de estas leyes, la anarquía de producción y otras contradicciones existentes en el capitalismo se remplazarían por

una organización planificada y consciente. Como consecuencia de esta organización nos dice Engels:

en cierto sentido, el hombre se separa definitivamente del reino animal, sale de las condiciones animales de existencia y entra en unas condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre, y que hasta ahora le dominan, pasan, a partir de este instante, bajo su dominio y su mando, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales extrañas, que lo sometían a su imperio [nos dice Engels, ahora son aplicadas por el hombre] con pleno conocimiento de causa y, por tanto, dominadas por él, sometidas a su poderío. *La propia organización social de los hombres*, que hasta aquí se le enfrentaba impuesta por la naturaleza y la historia, es, a partir de ahora, obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia, se colocan bajo el dominio del hombre mismo. Sólo desde entonces, éste comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y, sólo desde entonces, las causas sociales, puestas en movimiento por él, comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad [donde todos los humanos tendrán la oportunidad de desarrollarse según todas sus capacidades]. (Engels, 1960: 344-345 y 357-360; cursivas nuestras; véase Engels, 1961a: 17).

Para el Engels maduro, pues, las leyes dialécticas que existen en la naturaleza y en la historia no constituyen una ciega necesidad que domina al hombre. Al contrario, mediante el conocimiento de estas leyes, el hombre pone la naturaleza y la sociedad al servicio de la satisfacción de sus necesidades y las domina. En vez de que la dialéctica de la naturaleza sea la naturaleza sin los hombres, como pretende Sartre, en vez de que desaparezcan el hombre y su libertad, para el Engels maduro la misma dialéctica de la naturaleza forma la base para la libertad humana y la dominación de la naturaleza y la sociedad por el hombre.

Bibliografía

Ares Somoza, Paulino

1971 *El materialismo histórico: una sociología del marxismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Avineri, Shlomo

1975 *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, G.B.

Bender, Frederic L. (ed.)

1975 *The betrayal of Marx*, Harper and Row, Nueva York.

Colletti, Lucio

1977 *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*, trad. de Francisco Fernández Buey, Editorial Grijalbo, México.

1980 *El marxismo y Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Editorial Grijalbo, México.

Engels, Federico

1960 *Anti-Dühring*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.

1961a *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México.

1961b *El papel del trabajo en el proceso de la transformación del mono en hombre*, en *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México.

1975a "Carta a Marx, el 14 de julio de 1858", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.

1975b "Carta a Marx, el 11 o 12 de diciembre de 1859", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.

Ferraro, Joseph

1989 *¿Tergiversó Engels el materialismo de Marx?*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Fetscher, Irving

1971 *Marx and Marxism*, Herder and Herder, Nueva York.

Hegel, G. W. F.

1982 *Ciencia de la lógica*, trad. de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires.

Jordan, Z. A.

1967 *The evolution of dialectical materialism: a philosophical and sociological analysis*, Macmillan/St. Martin's Press, Londres/Nueva York.

Lichtheim, George

1963 *Marxism: an historical and critical study*, Frederick A. Praeger, Nueva York/Londres.

Marx, Carlos

1962 *El trabajo enajenado*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, recopilación y trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México.

- 1975a “Carta a Engels, el 19 de diciembre de 1860”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.
- 1975b “Carta a Ferdinand Lassale, el 16 de enero de 1861”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.
- 1975c “Carta a Lion Philips, el 17 de agosto de 1864”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.
- 1975d *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- s/f *Crítica del programa de Gotha*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
- Marx, Carlos y Federico Engels
- 1978 *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- Sartre, Jean-Paul
- 1963 *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2 ts.
- 1984 *El ser y la nada*, versión española de Juan Valmar, Alianza Editorial, Madrid.
- Schaff, Adam
- 1965 *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?*, Editorial Grijalbo, México.
- Schmidt, Alfred
- 1976 *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. de Julia Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, Siglo XXI, México.
- Stalin, J.
- 1941 *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, en J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Ediciones Sociales, México.
- Tucker, Robert C.
- 1972 *Philosophy and myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

