
Dialéctica sin revolución

Jorge Rendón Alarcón

El abandono de la economía y la política por el “marxismo occidental” que se desarrolla a partir de los años veinte, ha tenido como consecuencia la progresiva ruptura entre la teoría y la práctica políticas. El marxismo que de Luckács y Korsch se desarrolla hasta Marcuse, Althusser y Colletti se ha desplazado hacia la *filosofía*, convirtiendo así a Marx y al marxismo en oficio de filósofos que encuentran en el Discurso del Método su problema capital. En relación a este hecho, intentaremos algunas respuestas respecto de la desvinculación que entre teoría y práctica se da en esta tradición que se consume en Marcuse y en la “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt.

1. Lukács

En el prólogo de 1967 a su libro *Historia y conciencia de clase*, Georg Lukács denuncia los fundamentos teóricos hegelianos de esta obra escrita en 1923. En efecto, ahí se confunde, y Lukács lo reconoce, la teoría de la extrañación desarrollada por Marx y la teoría de la alienación desarrollada por Hegel, pasando por alto que para Marx la revolución constituye el rebasamiento de la alienación; y que en cambio, en Hegel la superación de la alienación se obtiene superando la objetividad. Marx pretende acabar con el capitalismo porque se trata de una realidad invertida, fetichizada. Lo que pretende Hegel, en cambio, es acabar con el mundo objetivo-material, porque éste sólo existe como alienación de la autoconciencia —esto es, ni más ni menos, lo que confunde Lukács— “como el objeto, la cosa, no existe según Hegel sino como alienación de la auto-conciencia, ocurre que la retrocaptación de

la alienación en el sujeto sería el final de la realidad externa, o sea, de la realidad en general. *Historia y conciencia de clase* sigue este pensamiento de Hegel en la medida en que identifica extrañación con objetivación”.¹ Resulta sorprendente, sin embargo, que a la vez que Lukács denuncia los fundamentos teóricos hegelianos, lo más propio de *Historia y conciencia de clase*, destaque, por otra parte —como lo reitera en el mismo prólogo de 1967— la importancia del método que “Marx tomó de Hegel” la dialéctica: “En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método”, dice Lukács, suponiendo así equivocadamente, en nuestra opinión, que la alienación es independiente de la dialéctica, cuando en realidad se reclaman y presuponen como ahora lo veremos. Lo que distingue a la dialéctica, al marxismo —según Lukács— de la ciencia burguesa en la explicación de la historia es el punto de vista de la totalidad. “La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia”.² Con esta categoría, Lukács pretende someter los hechos sociales a un tratamiento histórico-dialéctico. “Lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo”.³ El sentido del razona-

miento de Lukács es absolutamente claro, puesto que lo que nos propone es considerar a la realidad histórico-social a partir de la figura lógica de Hegel de la alienación, pues así como para Hegel lo finito, el mundo material tiene su ser fuera de sí mismo: en el espíritu absoluto y por esta razón es dialéctico, así para Lukács también la esencia de la realidad histórico-social debe buscarse no en ella misma, sino “en referencia a su núcleo”. La realidad histórico-social es dialéctica, es decir, negativa en sí misma, porque es una realidad —la capitalista— alienada. La relación entre alienación y dialéctica resulta así inevitable. La ciencia, en cambio —para Lukács— se sitúa simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista “y acepta la esencia, la estructura objetiva y las leyes de ésta de un modo acrítico, como fundamento inmutable de la ‘ciencia’.” El método de las ciencias de la naturaleza, “ideal metódico de toda ciencia de la reflexión y de todo revisionismo, no conoce en su material contradicciones ni antagonismos”.⁴ Entendamos, sin embargo, que lo que estas ciencias no aceptan son las contradicciones que defiende Lukács, es decir, las contradicciones dialécticas, puesto que para estas ciencias no existen realidades que sean negativas en sí mismas. De lo que se trata en Lukács, en consecuencia, es no atenerse a los conflictos propios y reales del capitalismo, sino de asumir éstos como contradicciones lógicas, como contradicciones dialécticas. Con este procedimiento se trata de garantizarnos —prefigurándola— una solución finalista-definitiva de los conflictos del capitalismo y esto es lo que hace Lukács con alienación dialéctica y conciencia de clase.

¹ Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. XXII.

² *Ibid.*, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

En efecto, dentro del esquema hegeliano de alienación y dialéctica en que se mueve Lukács, quien supera la contradicción (dialéctica) del capitalismo es el proletariado. Este llega a ser un sujeto-objeto idéntico (el espíritu absoluto en Hegel), a través de la *conciencia de sí* (trascendiendo de esta manera la escisión dialéctica). Resulta, entonces, que la conciencia de clase del proletariado “tiene por una parte, que coincidir con la revelación de la esencia de la sociedad y, por otra parte, tiene que consumir una unidad cada vez más profunda de la teoría y la práctica”.⁵ Después de las anteriores consideraciones sobre el problema del método, la dialéctica en Lukács, podemos afirmar ahora que, al insistir en aquél, Lukács pretende a través de las categorías lógicas de la dialéctica establecer una relación privilegiada —no condicionada por la propia historia entre la teoría del proletariado y la acción del mismo. Pero esta relación privilegiada se da solamente en la lógica de Lukács y no en la historia. Se trata en suma de una dialéctica sin revolución. Por esta razón sería preciso reconsiderar todo este análisis de Lukács y repensarlo mediante un análisis concreto de la explotación en la evolución real del capitalismo.

2. Marcuse

Para Herbert Marcuse, la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, constituye un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista, puesto que en ellos la economía y la política se convierten “en virtud de una interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica en la base. . . de

la teoría de la revolución”.⁶ Al considerar las relaciones económico-políticas como relaciones existenciales la teoría marxista —la razón dialéctica— en la visión de Marcuse, rechazaría el proceso económico-político como susceptible de ser estudiado como si se tratara de leyes y hechos objetivos, prescindiendo de su efecto sobre la existencia humana, “y pone en su lugar la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres”;⁷ esto es a lo que Marcuse llama interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica. De esta manera, Marcuse sostiene que la concepción dialéctica que Marx tiene de la realidad estaba motivada originalmente por el mismo rasgo que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad.⁸ Para Marcuse, el concepto de razón en Hegel tiene un carácter crítico y polémico. Se opone “a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas”. Marcuse como Lukács, destaca el hecho de que la razón —dialéctica— es capaz de ir más allá del hecho bruto, “de lo que es hacia el percatarse de lo que debe ser, sólo en virtud de la universalidad y necesidad de sus conceptos (los cuales a su vez son el criterio de su verdad). . . Pues como ya vimos esta exigencia se fundaba en la facultad de la razón para alcanzar verdades cuya validez no se deriva de la experiencia y que podrían de hecho, oponerse

⁶ Marcuse, Herbert, *Para una teoría crítica de la sociedad*. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971, p. 11.

⁷ Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971, p. 276.

⁸ *Ibid.*, p. 305.

⁵ *Ibid.*, p. 76.

a la experiencia". Marcuse caracteriza en suma a la filosofía de Hegel como "una filosofía negativa". "La filosofía de Hegel es, en verdad, como la denominó la reacción posterior, una filosofía negativa. *Está motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice positivo de verdad son en realidad la negación de la verdad de modo que ésta sólo puede establecerse por medio de su destrucción.* (El subrayado es mío.) La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica. La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial, y que ésta determina su contenido y movimiento." La transcripción que hace Marcuse de Hegel a su propia "teoría crítica" es impecable. La duda que nos surge no está pues, en su hegelianismo, sino en el carácter "crítico" de su teoría.

El marxismo hegeliano de Marcuse —en consecuencia— tiene como punto de partida la idea de que el "espíritu de contradicción" es la fuerza propulsora del método dialéctico de Hegel".⁹ Por esta razón, Marcuse dice que las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría marxista, en tanto que, en todos los demás aspectos, la historia del hegelianismo se convirtió en la historia de la lucha contra Hegel".¹⁰ Así, "Marx no ha adoptado el 'método' modificado de Hegel para darle vida después de insertarlo en un nuevo contexto, sino que, volviéndose hacia la misma base —la cual fundamenta el método— de la fi-

losofía hegeliana se apropia de su verdadero contenido y lo amplía".¹¹

Tenemos, en consecuencia, que las fórmulas teóricas de Marcuse que desembocan en la teoría crítica derivan del marxismo, considerado éste como crítica de la economía política, efectuándose así lo que Goran Therborn ha llamado una doble reducción de la ciencia y de la política a la filosofía. De este modo, Marcuse se sitúa como en general lo hace la Escuela de Frankfurt, dentro de la tradición de Lukács para quien el materialismo histórico es análogo a la filosofía de Hegel, en la función de la teoría como autoconocimiento de la realidad. La concepción básica de esta epistemología se repite en la Escuela de Frankfurt cuando Horkheimer proclama que "la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado".¹² Y cuando Marcuse sostiene que "cuando el contenido histórico penetra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y función, el pensamiento dialéctico alcanza la forma concreta que une la estructura del pensamiento a la de la realidad". En resumen, para los miembros de la Escuela de Frankfurt, la diferencia fundamental entre la teoría tradicional y la teoría crítica consiste en que ambas encarnan dos distintas 'formas de conocimiento' puesto que la forma de conocimiento de la teoría tradicional —a diferencia de lo que hemos visto de la teoría crítica— deriva de las ciencias naturales. (Como argumenta Horkheimer en *Teoría crítica*.)

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 248.

¹¹ Marcuse, Herbert. *Para una teoría crítica de la sociedad*, *op. cit.*, p. 10.

¹² Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Argentina, 1974, p. 25.

Como resultado de lo anterior, tenemos en Marcuse una situación paradójica. En tanto que su crítica al carácter cognoscitivo de la ciencia la efectúa desde el plano de la filosofía llamada por él “teoría crítica” en realidad la elude dejándola intacta. Lo mismo sucede con su crítica de la sociedad industrial avanzada —como Lukács, parece confun-

dir objetivación con extrañación— cuando considera que lo esencial de esta sociedad es su base tecnológica, y que, en cambio, las relaciones sociales son secundarias para su caracterización.¹³ Esta es la tesis que desarrolla en *El hombre unidimensional*.

¹³ Este argumento ha sido expuesto por Colletti, Lucio, en *La cuestión de Stalin*. Anagrama, Barcelona, 1977.