

DIALÉCTICA Y POLÍTICA*

Corriendo el riesgo implícito en todas las simplificaciones, quizá no sea demasiada exageración el afirmar que una de las constantes que ha presidido la historia de la filosofía de los dos últimos siglos, determinando en torno a ella las más importantes confrontaciones ideológicas, es, en definitiva, la aceptación o el rechazo de la dialéctica. En este sentido, la tensión actual entre neopositivismo y marxismo, por ejemplo, pudiera ser interpretada como simple correlato histórico de una cuestión aún no resuelta, derivada de la tensión Kant-Hegel, y que a través de las grandes polémicas del siglo XIX y parte del XX llega hasta nuestros días.

Ahora bien, si la lucha entre pensamiento dialéctico y pensamiento no dialéctico pudo tener —y de hecho tuvo— en principio una dimensión exclusivamente teórica, o si se quiere, académica, es lo cierto que, a raíz de Marx, sobre todo, se ha convertido en una cuestión eminentemente práctica. Las exigencias que la propia realidad impone, lo que ha hecho que el tema adquiera su máxima complejidad y dramatismo en la medida en que, de un modo u otro y más o menos abiertamente, las tomas de posición intelectual llevan aparejadas inevitables tomas de posición políticas. Las razones teóricas se complican con motivaciones morales, lo que termina produciendo, inexorablemente, el distanciamiento, la incomprensión y el ataque no siempre justificado entre las formas de pensamiento dialéctico y no dialéctico. Así las cosas, no le faltarían motivos a Lukács para escribir que este distanciamiento e incomprensión recíprocos no representa en muchos casos más que el reflejo de la lucha de clases en la filosofía. Aunque habría que añadir inmediatamente que se trataría de una lucha en la que el primado de las motivaciones políticas terminaría por aniquilar las razones filosóficas.

* Artículo publicado en *Boletín Informativo de Ciencia Política*, Madrid, núm. 2, s. f. Sobre el libro de Enrique Tierno Galván, *Razón mecánica y razón dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1964.

Pues bien, sin concesiones fáciles o demagógicas, el profesor Tierno Galván plantea en *Razón mecánica y razón dialéctica* el sentido y el fundamento de esa oposición. De la concurrencia de singulares circunstancias en la personalidad del autor deriva que el libro revista particular interés. Por un lado, los deseos de precisión y rigor científico de Tierno hicieron de él el introductor de los modelos del positivismo lógico en nuestro país (recuérdese su obra *La realidad como resultado*). Por otro, las instancias morales y políticas le han conducido a ser un hombre de acción, en el que, de algún modo, la visión dialéctica y globalizadora de la realidad se impone. La tensión entre pensamiento dialéctico y no dialéctico adquiere así una configuración personal que convierte la obra que comentamos en extraordinario y único paradigma. Una vez más, se produce en este caso un fenómeno típico de las culturas de hibernación: las querellas que en otros lugares se dirimen a nivel de escuelas o tendencias contrapuestas, en las culturas cerradas y sin movilidad, ajenas por ello a todo lo exterior, terminan (cuando se plantean) por dilucidarse siempre a niveles personales. En este sentido, Tierno Galván, con *Razón mecánica y razón dialéctica*, constituye un significativo y revelador ejemplo de máxima actualidad.

La pregunta que tácitamente está presente a lo largo de la obra de Tierno Galván sería formulable en estos términos: ¿en qué medida la razón dialéctica y la razón mecánica son compatibles? Más aún: ¿cómo podría fundamentarse su compatibilidad? Lo que sí supone, como es obvio, el rechazo de toda postura dogmática previa, por otra parte obliga a la fundamentación y justificación de la una y de la otra.

Tierno Galván sabe perfectamente que el tema razón mecánica-razón dialéctica no sólo tiene una dimensión conceptual, sino también práctica. Por ello ha de ser interpretado y analizado a un doble nivel. En su formulación, desarrollo y consecuencias, la razón mecánica y la razón dialéctica crean dos mundos diferentes, cuyos supuestos de discusión a nivel teórico resultan recíprocamente incomprensibles. Si desde el punto de vista positivista, por ejemplo, es perfectamente legítimo acusar, con Weinberg, a la dialéctica de metafísica sin sentido, desde el punto de vista dialéctico no resulta menos legítimo acusar al positivismo —aparte de sus logros inmanentes—, como hicieran Horkheimer y Adorno, de ideología defensora de las estructuras económicas monopolistas. De lo que se trataría entonces sería de encontrar, o bien la fórmula de encuadrar la razón dialéctica en el marco de la razón mecánica, o bien de subsumir la razón mecánica en el desarrollo de la razón dialéctica. En este sentido, la importancia del libro de Tierno

viene dada por el hecho de constituir un intento notable de justificar a la razón mecánica desde la imposibilidad de la configuración de la dialéctica como saber único y absoluto, y de fundamentar la razón dialéctica como necesidad histórica desde la incapacidad para la praxis social y política de la razón mecánica.

Como es obvio, decir que la dialéctica no constituye un saber único y absoluto, no significa negarla. A lo sumo implicaría el rechazo de los intentos que desde Hegel a Sartre han pretendido configurarla como saber apodíctico, universal y necesario. Es éste un punto que Tierno ha visto con agudeza y en el que, sin embargo, no siempre han caído en cuenta tanto los marxistas como los críticos del marxismo. Se trata de una disparidad de criterios que ya Marx y Engels mantuvieron al respecto. Mientras para Engels (sobre todo el Engels de la *Dialéctica de la naturaleza*) la cuestión fundamental era dar validez dogmática a la dialéctica como único medio de conocimiento humano, para Marx (más científico y más crítico) el problema estribaba en hallar a través de ella el camino de integración del individuo y la especie con la naturaleza humana real, o, lo que es lo mismo, construir una ética. Con lo que la dialéctica podría configurarse como necesidad histórica, moral o política, pero no como una necesidad científica. Una cosa sería la validez intrínseca de la ciencia y otra muy distinta la aplicación social de la misma: a fin de cuentas, se trata de dos planos diferentes que el Marx de *El capital* no olvida nunca. Un marxista profeso y, además, científico, como Havemann, siguiendo esta misma orientación, ha escrito: “Una fundamentación absoluta es completamente ajena a la esencia del materialismo moderno”.

Ahora bien, la pregunta queda en pie: ¿por qué las fundamentaciones absolutas son imposibles? La razón es clara, y Tierno lo expresa claramente: porque de un modo u otro aparece en la mente humana lo que denomina “elemento fijo” que caracteriza al proceso científico y que, en cuanto tal, no es dialéctico. La ciencia responde a las condiciones biofísicas de la organización del cerebro humano, y no a las del grupo social. En este sentido, el saber científico no puede ser dialéctico; su desarrollo se rige por la necesidad de las leyes lógicas, lo que, no obstante, no presupone que la ciencia en su conjunto, como hecho cultural, no puede explicarse dialécticamente dentro del proceso histórico. Tierno es consciente de que se puede dialectizar el “elemento fijo”, subsumirle en procesos más amplios, pero lo que no se puede hacer es abolirlo. Lo que equivaldría a decir que la única legitimación de la dialéctica está en su propio desarrollo histórico. En el fondo es la

tesis de Lukács cuando escribe que “todo intento de profundizar críticamente el método dialéctico lleva necesariamente a su trivialización”.

Pero se trata de una legitimación relativa que encuentra, justamente en esa relatividad, sus máximas posibilidades en cuanto pasa a ser el único método válido de conocimiento que expresa en sus auténticas dimensiones la relatividad de la historia. Dicho en otros términos: en la medida en que la historia está dominada por la eventualidad —esto es, que siendo de un modo hubiera podido ser de otra manera—, por la fluidez, por la contradicción, etcétera, las explicaciones de la misma tienen que ser eventuales, fluidas, contradictorias, si se quiere que el proceso mental se adapte al proceso real. La realidad en cuanto contradictoria y dialéctica configura así el proceso de las contradicciones de la “dialéctica de la razón”. Y la “razón dialéctica” no aparecería en última instancia más que como autoconciencia y resultado de dos procesos, uno real y otro mental, dados previamente. Lo que explica con claridad la posibilidad de que históricamente hayan existido épocas en las que se intentara explicar el evento, la contradicción, asimilando el proceso mental al proceso real —o, lo que es lo mismo, que hayan existido épocas con inteligencia dialéctica— y en las que, sin embargo, “la razón dialéctica”, como problema, no se haya planteado. En propiedad, el problema de la “razón dialéctica” no se plantea de un modo definitivo hasta Hegel. No obstante —repetimos—, con anterioridad a Hegel, existe una inteligencia dialéctica, en cuanto modo de descripción de una realidad compleja que pretende incluir en el proceso de la razón el proceso de la vida.

Nos encontramos así ante dos planos perfectamente diferenciables. Por una parte, la constatación histórica de la existencia de la mentalidad dialéctica. Por otra, la sustitución de la reflexión sobre la propia inteligencia dialéctica. Es el momento que históricamente protagoniza Hegel, y en el cual la dialéctica de la razón (o inteligencia dialéctica), en cuanto resultado de la interpretación y descripción de la historia, se sustituye por “la razón dialéctica” en cuanto método único, universal y necesario.

Respecto al primer plano, se puede afirmar sin hipérbole que Tierno ha construido uno de los más originales y precisos estudios de los realizados hasta la fecha. En este sentido, su aportación es decisiva en la medida en que revisa, amplía y enriquece los tradicionales trabajos de historia de la dialéctica (Sandor, Gurvitch, Lefebvre, etcétera). Puesto que no se trata tanto de encontrar las justificaciones que históricamente se hayan podido dar de la dialéctica, como de ver su funcionamiento efectivo, la cuestión a resolver no es la de la evolución inmanente del pensamiento dialéctico des-

de Heráclito a Marx, a que nos tienen habituados los manuales sobre el tema, sino la de descubrir, por una parte, los medios a través de los cuales se ha expresado la existencia real de la inteligencia dialéctica, y por otra, analizar las épocas o situaciones que de un modo u otro la propiciaron.

Desde estas perspectivas, en la medida en que la dialéctica se configura simplemente como medio de integración del proceso de la vida en el proceso mental y no como saber apodóctico, la dialéctica se disuelve en mera descripción. Mentalidad dialéctica equivale así a mentalidad descriptiva, o, lo que es lo mismo, a mentalidad literaria. Dialéctica y literatura terminan, pues, coincidiendo a un cierto nivel. Nivel que Tierno coloca en el diálogo como género literario concreto. “El diálogo —escribe—, con los elementos estéticos y meramente plásticos que comporta, ha sido, no sólo desde un punto de vista metafísico, sino desde un punto de vista literario, el camino que ha llevado a la formación de la inteligencia dialéctica” (p. 22). Analizar, por tanto, la significación dialéctica de los grandes diálogos históricos, su origen social y sus posibilidades en cuanto medio de descripción o de crítica, equivale a analizar el desarrollo de la propia mentalidad dialéctica en cuanto que, como tal, básicamente se expresó siempre en diálogos.

De este modo, y arrancando de los diálogos platónicos y a través de los diálogos prerrenacentistas y renacentistas (del Cusano, Eckhart, Tasso, Lorenzo Valla, Erasmo, Vives, etcétera) y de los diálogos prerrománticos y románticos (de Alfred de Vigny, Diderot, Goethe, Fichte), hasta llegar a Hegel, Tierno construye una sugerente y aguda historia de la dialéctica en cuanto expresión de un estilo de pensamiento, y no como forma de pensamiento que se justifica a sí misma. Y es por eso —porque no se trata de una historia inmanente e ideal de una forma de pensamiento— por lo que preguntar por los motivos sociales que pudieron condicionarla resulta no sólo lícito, sino, además, necesario. La cuestión de hasta qué punto el diálogo en cuanto género literario constituye una necesidad histórica, equivale a cuestionar la propia necesidad de la dialéctica. Cuando “la estructura social —escribe Tierno— representa situaciones de fluidez, participación, apertura y conciencia de la realización en el devenir (p. 83)... el diálogo florece porque expresa el propio proceso dialéctico de la convivencia” (p. 82). “Son, pues, las exigencias de las infraestructuras económicas y sociales quienes condicionan las grandes épocas dialogantes y dialógicas del Renacimiento y el Romanticismo” (pp. 33 y 165). *A sensu contrario*, cuando la estratificación social —caso de la Edad Media— sólo permite las relaciones definidas por los *status*, la convivencia se cosifica y, por ende, no pue-

de ser vivida ni interpretada dialécticamente. De aquí que, como ya viera Hirzel, los diálogos medievales no sean propiamente diálogos, quedando reducidos a meras “disputaciones”, donde las contradicciones no se superan, sino que se destruyen. En la Edad Media no hay dialéctica, porque la propia realidad social se vive como una realidad inmutable.

Llegamos así al momento crucial de toda la obra. Tierno no sólo no niega, sino que explícitamente reconoce y justifica la existencia de una inteligencia dialéctica como necesidad de ciertas épocas o condiciones históricas. Ahora bien, ¿constituye por ello una necesidad universal? Por otro lado, ¿cuál sería la función y qué sentido tendría la dialéctica en sociedades, como la moderna sociedad industrial capitalista, en las que la convivencia no se expresa ni se vive dialécticamente?

Cuando del plano de la dialéctica como posibilidad histórica se pasa al plano de la dialéctica como necesidad, es cuando el pensamiento dialéctico toma conciencia de sí mismo, y la reflexión sobre la historia se convierte en reflexión sobre el propio pensamiento dialéctico. La dialéctica es necesaria en cuanto método para comprender las contradicciones de la historia porque la historia es, en su esencia, contradictoria y dialéctica. Si sólo a través de la historia se hace inteligible la dialéctica, sólo a través de la dialéctica terminaría haciéndose inteligible la historia. Historia y dialéctica, pues, acaban coincidiendo.

El problema planteado de este modo es, esencialmente, un problema epistemológico, en el que la fundamentación del saber histórico se hace desde la fundamentación de la dialéctica, y donde, a la inversa, la fundamentación de la dialéctica se realiza en la historia. Ahora bien, la cuestión capital permanece: si la historia fundamenta la dialéctica y a su vez la dialéctica es el único medio de adecuada comprensión histórica, quiere decir que el punto de arranque tiene que ser forzosamente apriorístico, en cuanto no admite, por su parte, la posibilidad de una fundamentación dialéctica previa. Dicho en otras palabras: la razón dialéctica, que, según Hegel, es “el proceso que engendra los momentos que recorre”, y que por ello se justifica y se fundamenta en su desarrollo, justamente por eso, en su punto de partida, no puede ser dialéctica, sino apriorística. De lo que se trataría entonces sería, o de eliminar este “a priori”, o de justificarlo.

La pretensión de eliminar el “a priori”, naturalmente sin conseguirlo, constituyó la gran aspiración de Engels y de Lenin, al proclamar una dialéctica general de la naturaleza. Desde otras perspectivas, constituye también la pretensión de casi todos los intentos modernos de fundamentación empí-

rica de la dialéctica. Es el caso de Gurvitch, por ejemplo, en *Dialéctica y sociología*, o de Kosik, en su *Dialéctica de lo concreto*. Se olvida, sin embargo, que todas estas fundamentaciones, al realizarse en algo exterior al hombre, terminan siempre, como dijo Merleau-Ponty, abortando. Las contradicciones sólo se superan en la historia y en el hombre, que es donde solamente puede darse la unificación del sujeto y el objeto, que, como es sabido, constituye el motor de la dialéctica.

Por otra parte, admitir el “a priori” obliga a justificarlo. En este sentido, la posición de un Sartre, por ejemplo, resulta significativa. No se trata, dice Sartre, de admitir un “a priori” en sentido kantiano, que como tal, y en cuanto anterior a toda experiencia histórica, fuera quien realmente posibilitara esa experiencia. Sino que de lo que se trata es de un “a priori” concebido “como una universalidad y una necesidad contenidas en toda experiencia y que desbordan cada experiencia”. Es decir, la razón dialéctica es “a priori”, porque se muestra como universal y necesaria, y en cuanto universal y necesaria hemos de tener de ella una evidencia apodíctica. La cuestión que quedaría, no obstante, por resolver, se podría formular de este modo: ¿de dónde proviene a la dialéctica su universalidad y necesidad?

Fue ésta la cuestión a la que respondió definitivamente Hegel al establecer la unidad del proceso del conocimiento y del movimiento del objeto. La dialéctica encuentra en sí misma su propia justificación, porque el movimiento de lo real coincide con el movimiento del pensamiento. Lo que supone la superación del dualismo tradicional sujeto-objeto. Tomados por separado, sujeto y objeto son abstracciones sin realidad objetiva (*Wirklichkeit*) ni existencia empírica (*Dasein*). Lo que existe en realidad es el sujeto conociendo al objeto y el objeto en cuanto es conocido por el sujeto. A esta unidad básica sujeto-objeto es a lo que Hegel llamó espíritu o idea absoluta. Y es en ese absoluto donde radica, como dice Zubiri, “el fundamento absoluto de todas las cosas”, donde está también fundamentada la necesidad de la dialéctica como una evidencia incontestable.

A Tierno, que realiza en su libro un agudo estudio de Hegel y de toda la llamada izquierda hegeliana, de Feuerbach a Marx, este tipo de argumentación no le satisface plenamente. Aun admitiendo que la razón dialéctica constituya (en su universalidad y necesidad) una evidencia apodíctica, cabe preguntar: ¿es que las evidencias apodícticas son dialécticas? Frente a Hegel aparece ahora la figura de Kant, que estableció clarísimamente que los esquemas que definen la razón, en cuanto tal, no son históricos y, por tanto, no pueden ser dialécticos. Existen unos conceptos (las categorías kantianas,

por ejemplo) que están más allá de toda experiencia y, por tanto, no son subsumibles en ella. Surge así, junto a la razón dialéctica, la razón mecánica, que se forja en torno a lo que Tierno llama el “elemento fijo”. Ahora bien, admitir la razón mecánica significa que la razón dialéctica no se puede configurar como absoluta y excluyente. Sin embargo, lo que sí es posible es desentrañar dialécticamente la función social y la función histórica de los resultados de la razón mecánica.

Se comprende ahora la actualidad y el sentido profundo de la postura de Tierno: ¿para qué vale la dialéctica en sociedades, como la moderna sociedad industrial capitalista, en las que la convivencia se vive y se expresa no dialécticamente, sino desde los resultados de la razón mecánica? O, lo que es lo mismo, ¿qué sentido tiene el marxismo en la sociedad actual?

Con relación al marxismo en particular, como con relación a la dialéctica en general, habría también que distinguir dos planos para hacer inteligible y clara la posición de Tierno. Por un lado, lo que pudiéramos llamar la fundamentación científica del marxismo, y, por otro, su justificación política. La dogmática comunista tradicional identificó ambos supuestos operando exclusivamente con los criterios de la razón dialéctica. Para Tierno se trata, sin embargo, de dos cuestiones diferentes. El marxismo, si quiere ser científico, no puede prescindir de la razón mecánica, y de un modo u otro tiene que contar con ella. Proceder de otra manera sería politizar a la ciencia y, por tanto, destruirla. En el fondo, fue la actitud del propio Marx, quien en su obra máxima, *El capital*, opera abundantemente desde criterios mecanicistas. En el fondo, también, habría que cuestionar y resolver si no fue ya, dentro del ámbito soviético, la actitud del Stalin de 1950 en su polémica con N. I. Marr a propósito de la lingüística.

Pero que a nivel científico no se pueda prescindir de la razón mecánica no implica que a nivel político ocurra lo mismo. “Precisamente —escribe Tierno— la función consiste en evitar que la mentalidad mecánica, condicionada por la neutralidad ideológica y sometida a las necesidades del sistema, contribuya a sostener la explotación del hombre por el hombre. Política-moral e inteligencia dialéctica coinciden o, al menos, deben coincidir, es decir, deben ser prácticas” (p. 249). La inteligencia dialéctica aparece así como una necesidad moral y política desde la que se fundamenta el marxismo como filosofía de la praxis.

Estaríamos de este modo en la línea que en cierta medida inaugurara A. Gramsci, y en la que, expresa o tácitamente, se debate ahora la especulación marxista. La cuestión que en todo caso quedaría por dilucidar sería, en

definitiva, la justificación del tránsito de los supuestos mecanicistas a los supuestos dialécticos. Y aunque Tierno termina su obra permitiéndonos conjeturar cuál es su pensamiento a este respecto (“la reducción de la ciencia —escribe— a los intereses prácticos de la moral, a la que tiende el proceso dialéctico de la especie —una vez más tiene razón Marx—, sólo puede hacerse por la política y revolucionariamente. Moral y revolución tienen que coincidir políticamente con las exigencias de la ciencia”, p. 260), lo cierto es que tendremos que esperar a la publicación de su segundo libro, complemento del que ahora comentamos, anunciado por el autor en el prólogo, y en el que según sus palabras estudiará “el proceso teórico de lo que llamo ‘elemento fijo’ y su relación con la dialéctica”.