

ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO

FRIEDRICH ENGELS, LA DIALÉCTICA Y LA POLÍTICA

A continuación, intentaré reseñar algunas de las principales aportaciones, relativamente recientes, sobre la noción de dialéctica en Friedrich Engels, las cuales introducen nuevos elementos en esta importante temática. También retomaré contribuciones de hace algunos años, pero que supieron plantear problemas y elementos fundamentales, en gran medida ignorados en su tiempo. A partir de ello, extraeré conclusiones sobre determinados aspectos políticos, particularmente vinculados con problemas filosóficos del materialismo dialéctico que considero deberían ser repensados en el marco del marxismo.

Muchos de los aportes fundamentales de Friedrich Engels han sido rechazados, en particular los relativos a una dialéctica consecuentemente materialista, no solo desde tierras extrañas al marxismo, sino también desde el propio marxismo, en particular de aquél caracterizado por Perry Anderson como *marxismo occidental*. Hay elementos que tal vez expliquen este rechazo, como exposiciones muy dogmáticas sobre la dialéctica por parte de algunas corrientes del marxismo, que la presentaban como un conjunto de verdades acabadas y definitivas, es decir, como una especie de “sistema filosófico” al estilo tradicional, cuando precisamente la dialéctica, su “alma viva”, es contraria a toda sistematización dogmatizante.

También es cierto que en la obra *Dialéctica de la naturaleza*¹ de Engels existen errores en lo relativo a determinados ejemplos científicos. Manuel Sacristán señala algunos propios de las matemáticas, pero también se pueden encontrar desaciertos en otros campos, incluso, según plantean autores como el físico de la extinta RDA, Robert Havermann, en determinados conocimientos ya superados en el mismo momento en que se escribió la obra. Sin embargo, como dicen Richard Lewontin y Richard Levins en *El biólogo dialéctico*², Engels podría haber errado en muchas cosas, pero acertado en lo esencial. No olvidemos, además, que no se trató de una obra editada y publicada en su tiempo, por lo cual nunca pudo tener una «revisión final» del autor. Tal vez muchos de sus planteamientos sobre las ciencias fueran errados, pero algunos de ellos eran hipótesis que se manejaban en el momento; otros, probablemente, no, pero cabe preguntarse cuál era la velocidad con la que circulaban los nuevos descubrimientos e hipótesis en ese periodo histórico. Manuel Sacristán rechazaba la contraposición tajante entre Marx y Engels. Para el filósofo comunista español, existía una clara división del trabajo entre los dos amigos, pero no dos tendencias diferentes de pensamiento, como han sugerido muchos marxistas y no marxistas. El campo de las matemáticas suscitaba fundamentalmente el interés de Marx, por lo cual es plausible pensar que muchos de los ejemplos errados en el terreno matemático no sean factura de Engels, sino de Marx.

Por otro lado, es posible identificar otro factor que jugó un rol importante en el rechazo de la obra de Engels, en particular de su dialéctica de la naturaleza: la persistencia de determinadas tendencias intelectuales, muy arraigadas a nivel cultural, científico y filosófico, que se expresan en la contraposición tajante entre ciencias

¹ Friedrich Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, México, Grijalbo, 1961.

² Richard Lewontin y Richard Levins, *El biólogo dialéctico*, Bs. As., Razón y Revolución, 2015.

humanas y naturales, o bien entre las llamadas humanidades y las ciencias naturales³, negándoseles el estatus científico a las primeras desde visiones que suponen un determinado dualismo insuperable (concepción que la dialéctica materialista cuestiona radicalmente), así como introduciendo diversas formas de reduccionismo que no comprenden los diferentes niveles de constitución de la realidad. El dualismo es una tendencia de larga data en el pensamiento de Occidente, con raíces muy profundas a nivel religioso y filosófico. Se expresa en toda la cultura, incluyendo en lo que Antonio Gramsci llamaba filosofía “espontánea”, la cual está lejos de haber sido “superada” en el mundo contemporáneo, aunque cada vez se manifieste en formas menos explícitas y más sutiles. Asimismo, ciertas tendencias reduccionistas y mecanicistas persisten como una fuerte vertiente en el pensamiento dominante. Para ellas, la dialéctica no es más que un contrasentido, y la dialéctica de la “naturaleza”, un contrasentido elevado a la máxima potencia. Por su parte, también juegan un rol importante las concepciones escépticas y relativistas, corrientes de mucho peso en el pensamiento filosófico contemporáneo, las cuales se han convertido en el “sentido común” de la época. Estas corrientes filosóficas, sobre todo en sus vertientes más subjetivistas, encasillan cualquier concepción filosófica que se proponga ir más allá de lo inmediato, o bien que trascienda las fronteras de la experiencia y del lenguaje, como pura especulación “metafísica” o “carente de sentido”. Ni qué decir, por lo demás, del concepto de “totalidad”, una de las principales nociones de la dialéctica, para la cual no faltan críticas que la asocien con la categoría de totalitarismo o ideas semejantes.

Pero los seres humanos no podemos carecer de una concepción del mundo; inevitablemente, tendemos a la filosofía. Lo imposible no es ir más allá de lo inmediato, sino precisamente lo contrario. Aun cuando queremos aferrarnos a lo inmediato, a lo supuestamente “concreto”, no hacemos más que presuponer una concepción general, aunque –como nos los recuerdan Gramsci y, antes de él, Hegel– de una manera “inconsciente y acrítica”.

Cómo hemos señalado, en el denominado “marxismo occidental”, hay un rechazo general de muchos de los aportes de Engels, particularmente de los relativos a la dialéctica como concepción del mundo. Incluso el gran marxista y dialéctico italiano Antonio Gramsci se distancia de las tesis de Engels con respecto a la dialéctica como concepción global, promoviendo una visión filosófica que, a veces, parece alejarse de un materialismo consecuente, como fue señalado por Arismendi en su momento. Lo que no implica que los aportes del sardo –sobre todo a nivel del materialismo histórico– no constituyan una contribución fundamental, insoslayable y profundamente dialéctica al marxismo, aunque –como lo señalaba Althusser– dentro de una visión general que tendía a reducir la concepción filosófica marxista al materialismo histórico.

En György Lukács, sin embargo, los cuestionamientos juveniles a la dialéctica de la naturaleza cedieron el paso a una obra madura donde la dialéctica –como concepción ontológica– no se podía reducir al ámbito histórico y social, y debía abarcar, necesariamente, a la naturaleza, si no se quería reproducir una concepción dualista difícilmente sostenible desde una perspectiva filosófica materialista.⁴ Pero no todos los marxistas ni todos los científicos que han incursionado en filosofía han rechazado los aportes de Engels y su idea de una

³Al respecto, señala John Bellamy Foster: “Las intuiciones ecológicas de Engels son inseparables de sus investigaciones sobre la dialéctica de la naturaleza. Sin embargo, según la tradición filosófica del llamado ‘marxismo occidental’ es un error afirmar que la dialéctica se aplique a la naturaleza externa, es decir, que no existe lo que Engels llamó ‘la dialéctica objetiva’, una dialéctica más allá del ámbito del sujeto humano. Las relaciones dialécticas, e incluso los objetos del razonamiento dialéctico, quedaron así confinados, para los marxistas occidentales, a la esfera histórico-humana, lugar donde se aplica el sujeto-objeto, ya que toda realidad no reflexiva (transfactual) fuera de la conciencia humana y la acción humana es excluida de sus análisis. Con el rechazo a la dialéctica de la naturaleza, la tradición marxista occidental perdió el extraordinario poder de las exploraciones de Engels en esta área y la enorme influencia que ejercieron sobre el pensamiento evolutivo y ecológico dentro de las ciencias naturales. Excepto para un pequeño número de científicos de izquierda y materialistas dialécticos, la tradición filosófica marxista occidental tendió a relegar tanto la ciencia natural como la naturaleza al reino del mecanicismo y del positivismo. Irónicamente el resultado fue crear un profundo abismo entre el llamado marxismo occidental y las ciencias naturales y la concepción materialista de la naturaleza”. John Bellamy Foster, “La dialéctica de la naturaleza en el Antropoceno”, en *Contrapunto*, 29 de noviembre de 2020. Disponible en www.izquierdadiario.es/Engels-y-la-dialectica-de-la-naturaleza-en-el-Antropoceno-181588.

⁴György Lukács, *Para una ontología de ser social I y II*, San Pablo, Boitempo, 2018.

dialéctica, no solamente como método o concepción de lo social, sino también como concepción filosófica crítica del mundo basada en el desarrollo de la ciencia. Desde diversas perspectivas, pensadores muy relevantes han defendido el legado del filósofo alemán, tratando de distanciarse de las interpretaciones más dogmáticas que veían la dialéctica como una suerte de verdades ya establecidas y definitivas, a las cuales nada había que agregar. Hemos mencionado ya a Lukács, pero entre estos pensadores y científicos podemos encontrar también a figuras como el filósofo español Manuel Sacristán, el científico de la República Democrática Alemana Robert Havemann, biólogos muy cercanos al marxismo, o bien marxistas, como Richard Lewontin, Richard Levins y Stephen Jay Gould, así como el ruso-belga y Premio Nobel de Química Ilya Prigogine, entre otros. Sus perspectivas son diversas y sus tesis e interpretaciones no son del todo compatibles, aunque en un número sustantivo tengan más de un punto de encuentro o puedan dialogar entre sí. Cada uno de ellos señala diversos aspectos que van desde lo que podríamos llamar –en un sentido restringido– *dialéctica de la naturaleza* hasta aportes a la teorización sobre la evolución del ser humano. Entre las contribuciones más recientes nos encontramos con la obra de John Bellamy Foster, actual director de la *Monthly Review*.

Por último, en nuestro ámbito particular del Uruguay, nos encontramos con figuras como Rodney Arismendi o el dirigente comunista y científico José Luis Massera,⁵ quienes fueron firmes defensores del legado de Engels, rechazando las tesis que lo contraponían a Marx y defendiendo la dialéctica materialista como parte del núcleo esencial de la concepción marxista, pero sobre todo desarrollando una teorización y una práctica para la cual el “estudio concreto de la realidad concreta” era esencial. Este “estudio concreto” supone dejar de lado fórmulas dogmáticas, intentar “deducir” conclusiones teóricas y lineamientos prácticos para una determinada realidad sin tener en cuenta las especificidades históricas y las características peculiares de la concreción histórica singular. De la misma forma, José Carlos Mariátegui rechazó el dogmatismo teórico, esa tendencia “deductivista” de algunos marxistas, que presuponían verdades establecidas aplicables universalmente sin tomar en cuenta las características concretas de tal o cual formación social, es decir, sustituyendo la concepción dialéctica –que presupone una ascensión al concreto teórico en diálogo con la experiencia y la práctica– por un universalismo abstracto.

Tampoco la Revolución Cubana podría haber triunfado en las narices del imperio, y permanecido tras la caída de la URSS y del campo socialista, si hubiera partido de fórmulas dogmáticas y verdades establecidas. Por el contrario, fue, como las revoluciones en general, un “escándalo teórico”, al decir de Arismendi.

Esas concepciones dogmáticas de la dialéctica no intentaban un diálogo –una dialéctica enriquecedora, podríamos decir– con la ciencia, sino imponerle conclusiones apriorísticas, una especie de deductivismo que despreciaba, en mayor o menor medida, la investigación empírica. Esto no solo empobrecía el desarrollo de las ciencias (y tenemos el caso Lysenko, y las dificultades de Lev Vygotsky y su equipo para investigar, aunque fuera desde una perspectiva materialista dialéctica), sino que también empobrecía la dialéctica, que no podía enriquecerse de muchos aportes posibles del desarrollo científico.

Este espíritu, más deductivo-dogmático que de diálogo fecundo entre la teoría y la práctica, y entre la dialéctica y las ciencias particulares, estaba relacionado con otros fenómenos, como la tendencia a convertir el “centralismo democrático” en centralismo autoritario, el desarrollo del burocratismo, el intento de imponer fórmulas y reglamentaciones al arte y otros procesos similares que se desarrollaron a partir del ascenso de Stalin al poder, y que terminaron alejando a las bases militantes y gran parte de la intelectualidad de las direcciones partidarias, y que, finalmente, fueron creando, décadas después, las condiciones para la transformación de ciertos sectores de las capas burocráticas en la nueva burguesía de los países de Europa

⁵ Rodney Arismendi y José Luis Massera fueron dos de los principales dirigentes del Partido Comunista de Uruguay entre los años 1955 y 1989, así como prolíficos escritores sobre cuestiones políticas, filosóficas y culturales en general. Massera es, además, uno de los más destacados matemáticos que ha dado Uruguay en su historia.

del Este y la URSS. La necesaria apertura al desarrollo de las ciencias fue sustituida por un espíritu impositivo, que empobreció el pensamiento filosófico. Sin embargo, es necesario decir que –si bien esta fue la tendencia predominante– no todo fue dogmatismo y empobrecimiento filosófico en la URSS y la Europa del Este. Vygotsky y su escuela, que incluye a pensadores como Valery Leontiev y Alexander Luria, Lukács, Karel Kossik, el historiador Alfred Kossok en la RDA y el mismo Havemann, que ya hemos citado, son ejemplos en sentido contrario, por no hablar del importante desarrollo en ciencias naturales y en diversas ramas tecnológicas. Todo indica que a las concepciones predominantes de la dialéctica les faltaba algo más sencillo: saber dudar; una concepción “más humilde” de la verdad, al decir de Sacristán.

La dialéctica no es escéptica. El escepticismo radical no considera posible alcanzar ninguna verdad, ni siquiera aproximativa, y conduce a una actitud pasiva y a cierta resignación ante lo existente, que es lo opuesto a la firme y consecuente voluntad transformadora fundamentada en la concepción dialéctica. Como señalaba Lenin, la dialéctica comprende al relativismo y al escepticismo, pero no se reduce a ellos. En general, parece quedar clara la sentencia: “no se reduce a...”, pero no la afirmación, complementariamente dialéctica, de: “comprende al escepticismo y al relativismo”. A las concepciones dogmáticas de la dialéctica les faltaban mucho más escepticismo y relativismo, lo cual no significa caer ni en el “no es posible conocer la verdad, y debemos suspender el juicio”, ni tampoco “en el todo es relativo o todo depende del color con que se mire”. También en esas certezas a prueba de dudas había mucho de *Zeitgeist*, como lo denominan los alemanes, de “espíritu de época”, del optimismo predominante en buena parte del siglo XX. Hoy el pensamiento y el “espíritu” de nuestro tiempo parecen haber tomado la dirección opuesta: arrojarse a un relativismo extremo para el que ninguna verdad es posible o todas las afirmaciones y teorías pueden aspirar “democráticamente” a ser consideradas verdaderas, en un democratismo que suele confundir “argumentar las ideas propias” con “criticar las ajenas es autoritario”. En ocasiones, parecemos vivir en un universo de mónadas solipsistas e indiferentes, en que cada cual parece satisfecho con lo que es y piensa, y donde no hay lugar para el debate racional. La tentación deductiva y autosuficiente fue el error en que muchos marxistas del pasado cayeron; hoy, la tentación escéptica radical y relativista extrema, que confunde igualitarismo y democracia con el “vale todo”, es el peligro que acecha al pensamiento dialéctico, y que muchas veces termina en una especie de simbiosis ecléctica entre postulados y teorizaciones propias del relativismo posmoderno con el marxismo, “síntesis” que no puede fundamentar una práctica radicalmente transformadora. Ser crítico respecto a este eclecticismo no supone un marxismo cerrado a los nuevos aportes de la filosofía. Pero una cosa es ser sensible a los nuevos aportes y otra desarrollar productos teóricos que carecen de coherencia interna y que suelen conducir a confusiones no solo teóricas, sino prácticas.

Havemann y la búsqueda de una dialéctica sin dogmas

Esta tendencia deductivo-impositiva, que mencionamos en la sección anterior, impedía u obstaculizaba, como señala Havemann, lo que es más propio de la dialéctica: el estudio de lo concreto, lo cual permite captar la dialéctica específica de un determinado fenómeno, su movimiento y sus contradicciones peculiares. Al respecto, sostenía el científico alemán en una conferencia dictada en Leipzig en setiembre de 1962:

Hay que partir de la cosa misma, hay que estudiar la naturaleza misma, hay que descubrir concretamente su dialéctica en su particularidad, y no en seguida en su universalidad. Ésta no puede comprenderse sino una vez apresada la particularidad. Hay que haber penetrado directamente en el problema por el planteamiento científico, y no procediendo desde la filosofía. Sólo partiendo de la ciencia empírica puede llegarse a la dialéctica ínsita en las cosas mismas y reflejable en la teoría. No se puede uno acercar a la resolución de cuestiones científicas esgrimiendo un compendio de dialéctica. Si ello fuera posible, si ese fuera un método correcto, eficaz y bueno, los científicos habrían aprovechado hace mucho tiempo tanta

comodidad. He ahí, por ejemplo, el problema de la teoría de las partículas elementales, que absorbe del modo más intenso a físicos de todos los países. Ningún filósofo del mundo entero puede decir cómo debe plantearse dialécticamente la teoría de las partículas elementales. Pero esta teoría no podrá desarrollarse sin pensamiento dialéctico, ni se entenderán en toda su profundidad los conocimientos ya adquiridos en ellas sin asimilarse el pensamiento dialéctico. La situación es, en efecto, tal como la describe Engels a continuación de la cita antes aducida: “Los investigadores de la naturaleza, aunque se resistan y revuelvan, están dominados por la filosofía. La cuestión es si quieren estarlo por una mala filosofía de moda o por una forma de pensamiento teorético que se base en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus logros. Los investigadores de la naturaleza están facilitando aún una vida vegetativa a la filosofía al servirse de desperdicios sueltos de la vieja metafísica. Sólo una vez asimilada la dialéctica por las ciencias de la naturaleza /y de la historia se hace superflua la vieja baratija filosófica –salvo la teoría pura del pensamiento– y desaparece absorbida por la ciencia positiva”. (...) Con todo eso queda claro que el materialismo dialéctico no es una filosofía en el sentido de los anteriores sistemas y doctrinas filosóficas. Es una concepción del mundo, una básica actitud del espíritu y un modo de pensar que concibe el mundo como unidad pese a verlo en su indisoluble contradictoriedad. Pero no es un catecismo filosófico zurcido con tesis y afirmaciones generales acerca de la conexión del mundo y presentadas como inmutables, eternas y vinculatorias... Con la dialéctica materialista se supera la relación de servidumbre entre la ciencia y la filosofía. Ni la ciencia tiene la tarea de confirmar las tesis de la filosofía, ni la filosofía es el guardián intelectual e ideológico puesto para preservar a la ciencia de errores y confusiones.⁶

Ahora bien, la tendencia contraria, la de querer imponer desde la filosofía determinadas conclusiones a la ciencia, se puede verificar no solo en el estudio de las ciencias naturales, que es de donde Havemann saca la mayor parte de sus ejemplos, sino también en el ámbito de las ciencias sociales, en el estudio de esos concretos históricos que son las formaciones sociales. En muchas ocasiones, el estudio concreto de una sociedad era sustituido por la aplicación dogmática, deductiva y apriorística de teorizaciones que podían ser válidas para situaciones específicas, pero no extrapoladas indistintamente a todas las realidades y a todos los concretos históricos. América Latina no fue ajena a esas tendencias. En el movimiento comunista, sobre todo a partir de la consolidación de Stalin, se solían aplicar formulas teóricas generales que impedían captar las especificidades, o lo que podríamos llamar la dialéctica propia de una formación social. Eso explica el rechazo de la Internacional Comunista –en la década del treinta– de los excelentes aportes de Mariátegui, rechazo que se produjo no tanto en vida del Amauta, cuando todavía estaba abierto el debate, sino tras su muerte. Este dogmatismo lo podemos ver igualmente en la consolidación de líneas profundamente erradas y sectarias como la de “clase contra clase”, según la cual la “socialdemocracia” era “socialfascismo”, lo cual impidió la unidad para luchar contra el fascismo en su período ascendente, o bien las tendencias a colocar la guerra de guerrillas –exitosa en Cuba– como única vía válida para toda América Latina, más allá de las circunstancias específicas de cada nación. Una de las virtudes de Arismendi fue, precisamente, retornar a ese estudio concreto de la situación concreta, dejar de lado fórmulas ideológicas abstractas e impulsar la investigación desprejuiciada. No es casual que la revista teórica del PCU, tras el “giro estratégico” de 1955, como lo denomina Gerardo Leibner, se llamara precisamente *Estudios*, porque lo que se buscaba era impulsar el “análisis concreto de la situación concreta”. Es justo señalar, sin embargo, que ese “retorno a lo concreto” lo podemos encontrar igualmente en otras figuras de nuestro pensamiento socialista, como es el caso de Vivián Trías, Eduardo Galeano y todos los que, principalmente a partir de la década del sesenta, se volcaron, de una u otra forma, al estudio del Uruguay y de la América Latina con una perspectiva revolucionaria.

En muchas ocasiones, nos plantea Havemann en su artículo, no se logró ese encuentro entre la ciencia y la filosofía, sino que, por el contrario, se produjo lo que podríamos llamar un fenómeno de extrañamiento entre

⁶ Robert Havemann, “Aspectos científico-naturales de problemas filosóficos”, en *El Viejo Topo*, 9 de abril de 2020. Disponible en www.elviejotopo.com/topoexpress/aspectos-cientifico-naturales-de-problemas-filosoficos.

la investigación científica y el pensamiento filosófico. Aunque Havemann se centra, como hemos visto, en las ciencias naturales, cabe preguntarse lo siguiente: ¿no estamos hoy ante un fenómeno análogo, donde el estudio de lo concreto ha cedido su lugar a la aplicación de fórmulas teóricas que muchas veces desconocen lo concreto y las especificidades de tal o cual realidad? ¿No vivimos nuevamente un predominio de dogmas filosóficos y políticos –como el del relativismo radical– que permean incluso al marxismo y lo suelen llevar a callejones sin salida, no solo teóricamente, sino también en lo práctico? ¿No ha sustituido el saber académico –que no suele tener una perspectiva de clase ni es ajeno a los dogmatismos– a la necesaria elaboración teórica de los movimientos contrahegemónicos? Esto último no supone, insisto, un marxismo cerrado al diálogo con otras corrientes de pensamiento, menos aún con la academia, en la que también existen marxistas que realizan aportes valiosos.

El artículo de Havemann fue traducido por Manuel Sacristán al español, quien reivindicaba el legado de Engels y el materialismo dialéctico, pero desde una perspectiva alejada de lo que podríamos llamar una visión “clásica” de la dialéctica. Sacristán se mostraba crítico respecto a las leyes de la dialéctica, y reivindicaba el análisis concreto de la realidad concreta y la dialéctica como síntesis totalizadora. Si bien se puede tener una concepción más abarcadora de la dialéctica, las críticas de Sacristán no deberían ser soslayadas; y los aspectos que señala, “el análisis concreto de la realidad concreta” y la síntesis totalizadora, son sin duda elementos centrales, que muchas veces fueron dejados de lado por las versiones más dogmáticas del marxismo, que concibieron la dialéctica como una simple aplicación deductiva de leyes de carácter apriorístico.

Sacristán: la dialéctica como síntesis y análisis concreto de la situación concreta

En uno de sus principales escritos sobre la dialéctica, el prólogo a la edición española del *Anti-Dühring*, el comunista español señala:

Según esto, la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los “todos naturales”. “El alma del marxismo” según expresión de Lenin, “es el análisis concreto de la situación concreta”. Pero la palabra “análisis” no tiene el mismo sentido que en la ciencia positiva. El análisis marxista se propone entender la individual situación concreta (en esto es pensamiento dialéctico) sin postular más componentes de la misma que los resultantes de la abstracción y el análisis reductivo científico (y en esto es el marxismo un materialismo). (...) Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo del discurso en el cual tiene realmente sentido hablar del pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no el del análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las “situaciones concretas” de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc. Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad, que no puede pensarse, como es obvio, en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis. (...) Engels explica, por ejemplo, que con el lenguaje general de la dialéctica no se puede penetrar analíticamente en ningún “proceso determinado de desarrollo” (cap. XIII de la primera sección), y también que la dialéctica no es “un instrumento de mera prueba”, como el razonamiento en la teoría científica positiva, sino que debe entenderse como inspiradora de la investigación.⁷

⁷ Manuel Sacristán Luzón, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, en *Rebellion.org*, 16 de octubre de 2025. Disponible en <https://rebellion.org/la-tarea-de-engels-en-el-anti-during>.

La dialéctica, por tanto, según Engels, no puede sustituir al estudio empírico y científico, sino posicionarse como inspiradora de la investigación sin colocarse en su lugar, aunque, a juicio de Sacristán, el mismo Engels intentó, muchas veces, ir más allá de los límites que él mismo se marcó. Esto último, sin embargo, no llevó al español –como sucedió con otros autores– a contraponer a Engels con Marx. Para Sacristán, Marx habría incurrido en los mismos errores, y, como señalamos al principio, los desaciertos sobre el cálculo infinitesimal que comete Engels probablemente hayan sido sugeridos por el mismo Marx.

Ahora bien, uno de los elementos centrales que queríamos resaltar con la cita de Sacristán era la relevancia que el autor le da a lo concreto como totalidad, o bien a la totalidad como concreto histórico, ambas, categorías o conceptos centrales de la dialéctica. Esto resulta fundamental frente al sentido común y frente a ciertas metodologías de nivel académico que suelen abstraer y aislar determinado fenómeno de la totalidad a la que pertenece, sin intentar reinsertarlo *a posteriori* en el contexto mayor del que fue abstraído, lo que suele conducir a una aproximación muy parcial y limitada del objeto de estudio. Metodológicamente, ese tipo de análisis puede ser pertinente. El problema, sin embargo, es que suelen ir acompañados de concepciones que descartan la categoría de totalidad y, por lo tanto, la necesidad de introducir el momento sintético a nivel de los procesos de estudio y conocimiento. Eso lo vemos claramente en el campo de las ciencias sociales: teorías o análisis sobre educación que no toman en cuenta el contexto social, económico y cultural, o que aluden a él lateralmente; análisis politológicos que no toman en cuenta una mínima perspectiva de clase y que cargan con una fuerte tendencia a quedarse en el nivel meramente discursivo; perspectivas ecológicas que son incapaces de comprender las raíces profundas de la crisis ambiental, propias de un modo de producción que, como decía Marx, destruye las fuentes de toda riqueza: el ser humano y la tierra... Y así podríamos seguir. Lo concreto no es, como supone el sentido común, el estudio de un elemento aislado de la realidad, sino el estudio de esos elementos como parte de una totalidad que los antecede y condiciona. El análisis dialéctico –necesariamente para ser tal– historiza y contextualiza, y tiene también un carácter sintético, como señala Sacristán, intrínsecamente unido a esa historización y contextualización.

Pero, además, esta “búsqueda de la totalización” como elemento central de la dialéctica adquiere particular relevancia hoy ante la proliferación de visiones fragmentarias y concepciones filosóficas que rechazan la aspiración a la totalidad, reivindicando lo local y parcial desde una perspectiva antiuniversalista e irracionalista; o bien otros fenómenos, como la tendencia cada vez mayor a la ultraespecialización que, en muchos casos, impide un conocimiento más amplio y no mutilado de la realidad. El rechazo a lo universal y la extrema especialización, partiendo de premisas muchas veces diferentes, pueden expresarse a nivel práctico en visiones políticas confluyentes: aquellas que no apuntan a un cambio del conjunto de la sociedad, a la superación de esa totalidad llamada capitalismo, sino a reformas parciales, a una “ingeniería fragmentaria”. Estas tendencias ideológico-políticas dejan en pie, sin cuestionar, la totalidad capitalista y su creciente totalitarismo, que subordinan cada vez más la vida en su conjunto al capital, profundizando y ampliando el fenómeno de la alienación, que coloniza incluso el tiempo que hasta ayer llamábamos “libre”.

La comprensión menos profunda, propia de las concepciones fragmentarias o parciales (que no logran entender cómo los diferentes aspectos o esferas de la realidad se enmarcan en una totalidad), se refleja claramente en cuestiones como las relativas a las problemáticas de la educación, esto es, en los análisis donde no se trasciende lo estrictamente educativo, donde no se estudia este u otros fenómenos como parte de una sociedad que los condiciona y determina. Ello suele conducir a la formulación de políticas muy limitadas, a “parches”, para decirlo en lenguaje popular, que ignoran las causas profundas de los problemas que se pretende solucionar, conduciendo a la aparición de nuevos problemas que se suman a los que ya existían desde un principio, y a los que asimismo se intenta solucionar con otros remiendos de ocasión, destinados a generar nuevos problemas.

Finalmente, es necesario señalar que se puede discrepar con los planteamientos de Sacristán sobre la dialéctica, considerando, por ejemplo, que hay aspectos de ésta que van más allá de la totalización –el

aspecto donde el filósofo español más énfasis pone, pero lo cierto es que tanto el elemento sintético-totalizador como el estudio concreto son, sin duda, centrales para la concepción dialéctica y para una perspectiva radicalmente transformadora de la realidad.⁸ Estos elementos adquieren hoy particular vigencia, dadas las tendencias antiuniversalistas y particularistas en boga, como ante el imperio de diversas formas de dogmatismo teórico que dejan de lado lo universal y concreto, incluso en nombre de lo particular y lo concreto mismo.

Gould, Lewontin y Prigogine: los biólogos dialécticos y la historicidad de la naturaleza

En Occidente se ha dado lo que podríamos llamar una paradoja: mientras la mayor parte de los más reconocidos filósofos y teóricos marxistas occidentales rechazaron de una forma u otra la idea de una dialéctica de la naturaleza y las tesis filosóficas de Engels en general, científicos de primer nivel las reivindicaron y las señalaron como inspiradoras, en mayor o menor medida, de sus teorizaciones. En esta sección de nuestro ensayo, intentaremos retomar algunos aportes en este sentido.

El paleontólogo estadounidense Stephen Jay Gould subraya el acierto de Engels al otorgarle al trabajo un papel central en el proceso de la evolución humana. Contra las concepciones que denomina *encefalocéntricas*, el norteamericano destaca la mano como el órgano fundamental de la evolución en un ensayo escrito en 1977. En palabras de Gould:

Cuando los humanos aprendieron a manejar su propio entorno material, dice Engels, otras habilidades fueron añadidas a la primitiva caza –agricultura, hilado, alfarería, navegación, artes y ciencia, ley y política, y por último “la reflexión fantástica sobre las cosas humanas en la mente humana: la religión”. Cuando la riqueza se acumuló, pequeños grupos de hombres alcanzaron poder y forzaron a otros a trabajar para ellos. El trabajo, la fuente de toda riqueza y la fuerza motriz de la evolución humana, asumió el mismo devaluado estatus de aquellos que trabajaban para los gobernantes. Desde que los poderosos gobernaban a su voluntad (esto es, por las proezas de la mente), las acciones del cerebro aparecían como si tuvieran poder por sí mismas. La filosofía profesional persiguió un immaculado ideal de verdad. Los filósofos descansaron en un patronazgo estatal-religioso. Aun si Platón no trabajó conscientemente para reforzar los privilegios de los gobernantes con una filosofía supuestamente abstracta, su propia clase dio vida a un énfasis en el pensamiento como lo primario, lo dominante y, más que nada, más importante que el trabajo por él supervisado. Esta tradición idealista dominó la filosofía hasta los días de Darwin. Su influencia fue tan subterránea y persuasiva que incluso científicos tan apolíticos y materialistas como Darwin cayeron bajo su influjo. Un prejuicio debe ser reconocido antes de poder ser combatido. La primacía cerebral parecía tan obvia y natural que era aceptada como dada, más que reconocerla como un prejuicio social profundamente asentado, relativo a la posición de clase de los pensadores profesionales y sus patrones. Engels escribe: Todo el mérito por el veloz avance de la civilización fue adscripto a la mente, el desarrollo y la actividad del cerebro. Los hombres se acostumbraron a explicar sus acciones desde sus pensamientos, en lugar que desde sus necesidades (...). Y así fue ganando importancia en el curso del tiempo esta mirada idealista sobre el mundo que, especialmente desde la caída del mundo antiguo, ha dominado las mentes de los hombres. Todavía las gobierna hasta tal punto, que aún los más materialistas de los científicos naturalistas de la escuela darwiniana son todavía incapaces de formarse una clara idea del origen del hombre, porque bajo esta influencia ideológica ellos no reconocen el papel que en él le toca al trabajo...⁹

⁸ Incluso el concepto de “totalidad” puede tener un carácter diferente del que se encuentra en otros autores que citamos en este trabajo. Posiblemente, en Sacristán, tenga un alcance más epistemológico que ontológico, aunque en principio no estarían necesariamente contrapuestos desde nuestro punto de vista.

⁹ Stephen Jay Gould, “La Postura hizo al hombre”, en *Sociología Crítica*, sábado 13 de febrero de 2010. Disponible en <https://sociologiacritica.es/2010/02/13/la-postura-hizo-al-hombre-stephen-jay-gould>.

Gould aporta toda una serie de elementos empíricos que avalarían el papel fundamental de la liberación de la mano, el bipedismo y el trabajo en la evolución humana. Asimismo, señala –lo pudimos constatar en la larga cita– cómo los prejuicios ideológicos, relacionados con cuestiones de clase, pueden interferir o afectar el desarrollo científico.

También su teoría evolucionista del “equilibrio puntuado” está fuertemente relacionada con la concepción materialista dialéctica. Para Gould, las transformaciones a nivel de las especies y los procesos de especiación no son solo producto de pequeños cambios acumulativos. Se opone a la idea darwiniana de que la naturaleza “no da saltos” y de que los cambios son siempre graduales. Para el paleontólogo estadounidense, por el contrario, se producen también saltos cualitativos en la evolución. Su teoría se relaciona claramente con una concepción dialéctica del cambio, no meramente acumulativa y cuantitativa, sino con un tipo de transformación similar a la que expuso Lenin en su trabajo *Marx, Engels, marxismo*: “La dialéctica hegeliana, o sea, la doctrina más multilateral, más rica en contenido y más profunda del desarrollo, era para Marx y Engels la mayor conquista de la filosofía clásica alemana. Toda otra formulación del principio del desarrollo, de la evolución, les parecía unilateral y pobre, deformadora y mutiladora de la verdadera marcha del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad (marcha que a menudo se efectúa a través de saltos, cataclismos y revoluciones)”.¹⁰

Otro aporte de Engels –y que tiene que ver con debates sobre cuestiones éticas, sociales y políticas– es la crítica al excesivo énfasis que en la teoría darwiniana adquiere la competencia, la cual soslaya el fenómeno opuesto: la solidaridad. Esta crítica, sin embargo, no lleva a Engels a abrazar la tesis opuesta, aquella que tiende a absolutizar el apoyo mutuo, tal como lo comenta Bellamy Foster en *La ecología de Marx*.¹¹ Competencia y solidaridad son, en el reino de la vida, dos fenómenos dialécticamente complementarios. Enfatizar uno por encima del otro conduce, según el filósofo alemán, a visiones unilaterales.

Richard Lewontin, Richard Levins y otros científicos que se autodefinen marxistas (Leon Kamin y Steven Rose, por caso) han realizado aportes fundamentales al diálogo entre el materialismo dialéctico y la investigación científica y biológica. Lewontin y Levins reivindican la dialéctica objetiva planteada por Engels, y la “contradicción” y la lucha de fuerzas o tendencias contrarias como postulado ontológico, no solamente epistemológico. En la siguiente cita, los científicos norteamericanos nos ofrecen su visión sobre la obra *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, resaltando la contradicción como núcleo fundamental de la dialéctica y planteando ejemplos muy concretos en su campo de estudio:

Esta aparición de fuerzas opuestas ha dado lugar al concepto más debatido y difícil, pero más central, en el pensamiento dialéctico, el principio de contradicción. Para algunos, la contradicción es solo un principio epistémico. Describe cómo llegamos a comprender el mundo a través de una historia de teorías antitéticas que, en contradicción entre sí y en contradicción con los fenómenos observados, conducen a una nueva visión de la naturaleza. La teoría de la revolución científica de Kuhn (1962) tiene algo de este sabor de contradicción y resolución continuas, dando paso a una nueva contradicción. Para otros, la contradicción no es solo epistémica sino también política, siendo la contradicción entre las clases el poder motivador de la historia. Así, la contradicción se convierte en una propiedad ontológica al menos de la existencia social humana. Para nosotros, la contradicción no es solo epistémica y política, sino ontológica en el sentido más amplio. Las contradicciones entre las fuerzas están en todas partes en la naturaleza, no solo en las instituciones sociales humanas. (...) Esta tradición de la dialéctica se remonta a Engels (1880), quien escribió, en *Dialéctica de la naturaleza*, que “para mí no podía tratarse de construir las leyes de la dialéctica de la naturaleza, sino de descubrirlas en ella y evolucionarlas a partir de ella”. La comprensión de Engels del mundo físico fue, por supuesto, una comprensión del siglo XIX, y gran parte de lo que

¹⁰ Vladimir Ilich Lenin, “Marx, Engels, Marxismo”, en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1960, pp. 30-31.

¹¹ John Bellamy Foster, *La ecología en Marx*, Madrid, El Viejo Topo, 2004, p. 315.

escribió sobre él parece pintoresco. Además, los dialécticos han intentado repetidamente hacer que la identificación de las contradicciones en la naturaleza sea una característica central de la ciencia, como si todos los problemas científicos se resolvieran cuando se revelaran las contradicciones. Sin embargo, ni los errores de hecho de Engels ni la rigidez de la dialéctica idealista cambian el hecho de que las fuerzas opuestas se encuentran en la base del mundo físico y biológico en evolución. Las cosas cambian debido a las acciones de las fuerzas opuestas sobre ellas, y las cosas son como son debido al equilibrio temporal de las fuerzas opuestas. En los primeros días de la biología, prevalecía una visión inercial: las células nerviosas estaban en reposo hasta que eran estimuladas por otras células nerviosas y, en última instancia, por la excitación sensorial. Los genes actuaban si las materias primas para su actividad estaban presentes; de lo contrario estaban inactivos. Las frecuencias genéticas en una población permanecieron estáticas en ausencia de selección, mutación, deriva aleatoria o inmigración. La naturaleza estaba en equilibrio a menos que se perturbara. Más tarde se reconoció que los impulsos nerviosos actúan tanto para excitar como para inhibir la activación de otros nervios, por lo que el estado de un sistema depende de la red de estímulos opuestos, y esa red puede generar actividad espontánea. La actividad de los genes está regulada por represores, represores de los represores y todo tipo de retroalimentación activa en la célula. No hay *locus* genético inmune a la mutación y la deriva aleatoria, y ninguna población está libre de selección.¹²

En esta cita, Lewontin y Levins enfatizan el carácter objetivo de la dialéctica: todo se halla en un constante proceso de cambio como producto de la lucha entre fuerzas o tendencias contradictorias que no se encuentran solo en el pensamiento (tesis-antítesis), sino también en la sociedad (lucha de clases, por ej.) y en la naturaleza.

¿Qué otros elementos propios del materialismo dialéctico destacan estos científicos? Los “biólogos dialécticos” –como ellos mismos se definen– reivindican la concepción filosófica como un pensamiento opuesto a todo reduccionismo, haciendo énfasis, en particular, en el reduccionismo biologicista, según el cual, nuestro comportamiento está determinado por los genes o por algún tipo de mecanismo biológico. Lewontin demuestra, junto a Rose y Kamin, en la obra *No está en los genes*,¹³ que no existe un gen o un repertorio genético que determine un comportamiento inevitablemente egoísta en el ser humano (entre otras muchas cuestiones que se discuten en la obra), con todas las consecuencias político-ideológicas que ello conlleva. Por el contrario, sostienen la tesis de que es el ser social el que determina la conciencia y no la biología o la genética, en la línea de la concepción materialista de la historia. El ser humano es parte de las totalidades que constituyen las sociedades humanas, y esas sociedades parten de una totalidad mayor que es la realidad, la cual incluye diversos niveles interrelacionados entre sí, pero no reductibles (como el físico, el químico, el biológico, el social, etc.). Los sistemas –naturales o sociales– son un conjunto de objetos o individuos interrelacionados entre sí, donde todo está en constante proceso de cambio y donde el todo es anterior a las partes (agregan Lewontin y Levins, recordándonos al filósofo de Estagira).

En esta síntesis de algunos de los planteamientos fundamentales de los mencionados científicos y filósofos desde una perspectiva dialéctica, cabe destacar que, para ellos, el ser humano y las especies vivas no solo se adaptan pasivamente al ambiente. Para “el biólogo dialéctico”, la vida modifica también las condiciones ambientales, lo que repercute en nuevas transformaciones de los organismos vivos. Hay una interrelación dialéctica entre organismos vivos y medio ambiente, no un determinismo unidireccional y mecánico. El ejemplo más claro de esto es la liberación de oxígeno por parte de microorganismos hace millones de años, fenómeno que modificó radicalmente la atmósfera y las condiciones ambientales para el desarrollo de la vida en el planeta Tierra. La realidad no solamente existe, sino que es transformable, aunque el sentido común vigente, muchas teorías y un espíritu de resignación generalizado digan lo contrario.

Finalmente, vale la pena destacar los aportes del Premio Nobel de Química, Ilya Prigogine. En sus obras en solitario o en colaboración con la filósofa Isabelle Stengers, el científico ruso-belga insiste en la historicidad

¹² Richard Lewontin y Richard Levins, *El biólogo dialéctico*, ob. cit., pp. 462-464.

¹³ Richard Lewontin, Leon Kamin y Steven Rose, *No está en los genes*, Barcelona, Crítica, 2003.

de la naturaleza, retomando y revalorando –a partir de los nuevos desarrollos de la ciencia– aspectos centrales de la concepción dialéctica, tanto de Hegel¹⁴ como de Marx y Engels, en general ignorados o despreciados por científicos de su tiempo.

En las conclusiones de su obra *El carácter de la ley física*, Richard Feynman se pregunta: ¿Cuál será el futuro de la ciencia? ¿Seguiremos descubriendo indefinidamente nuevas leyes? Él no lo cree así. Incluso podría llegar a ser aburrido, y Feynman concluye que llegaremos a un punto en el que todas las leyes, por lo menos las que determinan lo esencial de los fenómenos, serán conocidas. No se descubre América dos veces... Encontraremos esta visión de un “fin de la ciencia” en muchas otras obras, escritas por eminentes físicos. En su libro *Historia del tiempo*, Hawking predice el advenimiento de una teoría unificada que nos permitirá descifrar el pensamiento de Dios... La tesis expuesta en estas páginas tiene una perspectiva distinta. La noción de ley de la naturaleza, tal como la formulan Feynman o Hawking, se refiere a un universo fundamentalmente reversible, en el que no hay diferencias entre pasado y futuro... Desde Galileo hasta Feynman o Hawking, la física ha venido repitiendo la más paradójica de las negaciones, la de la flecha del tiempo, que sin embargo refleja la solidaridad de nuestra experiencia interior con el mundo en que vivimos. Como ya se ha mencionado, la formulación tradicional de las leyes de la naturaleza oponía las leyes fundamentales intemporales a las descripciones fenomenológicas, que incluyen la flecha del tiempo. La consideración del “caos” lleva así a una nueva coherencia, a una ciencia que no sólo habla de leyes, sino también de sucesos, que no está condenada a negar la emergencia de lo nuevo, y por consiguiente de su actividad creadora.¹⁵

Prigogine sostiene que la física clásica supone la reversibilidad de todos los procesos físicos: el tiempo desaparece, la naturaleza es una naturaleza eterna. En cambio, la física actual encuentra procesos irreversibles. Esa irreversibilidad se expresa claramente en la entropía. La irreversibilidad de determinados procesos físicos supone para Prigogine una flecha del tiempo y una historia de la naturaleza, lo cual permite superar la división entre una ciencia social caracterizada por la irreversibilidad y la historicidad de los procesos que estudia, y una física signada por la reversibilidad y la atemporalidad, concepción que supone o conduce a un dualismo que culmina en la proposición, abierta o implícita, de un alma que explica la diferencia entre el mundo natural y el mundo social. Tanto la historicidad de la naturaleza como la superación del dualismo (que contraponen el mundo físico-natural con el mundo social-humano) forman parte de la concepción dialéctica de la realidad.

La flecha del tiempo supone la inviabilidad del diablillo de Laplace, ya no solamente por las limitaciones de nuestro conocimiento, sino por una limitación de carácter ontológico. La existencia de procesos irreversibles

¹⁴ En relación con Hegel, señalan Prigogine y Stengers: “Contrariamente a los autores newtonianos de ‘novelas de la materia’, de panoramas mundiales que se extendían desde las interacciones gravitacionales hasta las pasiones humanas, Hegel sabía perfectamente que esta idea de la distinción de niveles –que podemos reconocer, independientemente de su propia interpretación, como correspondiendo a una complejidad creciente y a un significado cada vez más rico de la noción del tiempo– debía fundamentarse *en contra* de la ciencia matemática de la naturaleza. Iba a intentar limitar la importancia de esta ciencia, es decir, mostrar que las posibilidades de matematizar los comportamientos físicos se restringen a los más triviales de esos comportamientos. La mecánica es matematizable porque no atribuye a la materia más que propiedades exclusivamente espacio-temporales. ‘Un ladrillo no mata a un hombre porque es un ladrillo, sino que produce este resultado solamente en virtud de la velocidad que adquirió; lo que quiere decir que el hombre murió a manos del espacio y del tiempo’. El hombre murió a manos de lo que llamamos una energía cinética ($mv^2/2$), es decir, por una magnitud abstracta que define masa y velocidad como intercambiables; para el mismo efecto se puede disminuir la una si se aumenta la otra. Es precisamente este carácter intercambiable, del cual Hegel hace una condición de la matematización, que desaparece cuando se sobrepasa la esfera mecánica hacia la esfera superior. El comportamiento de la materia se vuelve entonces más y más *específico*. El ladrillo, por ejemplo, ya no será una masa en movimiento, sino un cuerpo dotado de propiedades de densidad, de conductividad térmica, de resistencia. Abandonemos aquí el sistema hegeliano. Solamente queríamos subrayar que constituye una respuesta filosófica extremadamente exigente y rigurosamente articulada al problema crucial planteado por el tiempo y la complejidad. Pero ha encarnado, a los ojos de generaciones de científicos, el objeto por excelencia de revulsión y de burla. En algunos años, a las dificultades intrínsecas del pensamiento hegeliano se había añadido por otra parte, en lo que concierne a la filosofía de la naturaleza, la completa oscuridad de la mayor parte de las referencias científicas que habían permitido a Hegel describir la lógica del desarrollo del espíritu en la naturaleza”, I. Prigogine e I. Stenger, *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2004, p. 127.

¹⁵ Ilya Prigogine, *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 7-9.

está relacionada con una imposibilidad de deducir a partir de determinadas condiciones iniciales el desarrollo de determinados procesos. En el mundo de Laplace, el universo era eterno, no había espacio para el surgimiento de la novedad, se trataba de un cosmos geométrico y homogéneo, sin historia. En el mundo que presupone la ciencia actual, según Prigogine y Stengers, la emergencia de nuevos sistemas no es deducible de las condiciones iniciales. No basta con conocer solo la posición y las trayectorias de las partículas para acceder a un conocimiento total y absoluto del futuro y del pasado, como planteaba Laplace. La idea de un mundo manipulable, en términos absolutos, por la ciencia también pierde sentido, ya no por limitaciones cognitivas de los seres humanos, sino por limitaciones de carácter ontológico. Estas problemáticas recuerdan al debate entre Demócrito y Epicuro sobre el que Marx realizó su tesis doctoral, y a su búsqueda de un materialismo que superara el determinismo mecanicista y fatalista, y que permitiera cierto margen de libertad, a la que Engels –siguiendo a Hegel– definió como “el conocimiento de la necesidad”.

Por otro lado, Prigogine se aleja claramente de las conclusiones subjetivistas que otros extrajeron de teorías como las de la mecánica cuántica, tópico muy común entre algunos autores postmodernos como Lyotard. Dice el ruso-belga:

Como hemos señalado, la estructura dual de la mecánica cuántica daba al observador un papel esencial. Era la irrupción de un elemento subjetivista, principal causa de la insatisfacción que siempre expresó Einstein a propósito de la mecánica cuántica. La introducción del observador es particularmente molesta cuando se aborda la cosmología. No cabe duda de que los efectos cuánticos tuvieron un papel esencial en los primeros momentos del universo. El desarrollo de la cosmología cuántica exige, pues, una mecánica «sin observador». Esta es precisamente la formulación a la que llega nuestro estudio.¹⁶

El universo existe previamente al ser humano, es decir, el mundo es objetivo, no una mera producción subjetiva; los fenómenos cuánticos no son una simple consecuencia del observador, sino que hay efectos cuánticos en los que no participa observador alguno. El distanciamiento de Prigogine de toda interpretación subjetivista de las teorías físicas es particularmente claro en este fragmento.

Otra premisa ontológica fundamental de Prigogine, que se expresa además en una determinada metodología, consiste en que no es posible explicar un sistema en términos de las trayectorias de sus partículas individuales, esto es, que no es posible la reducción del todo a sus partes. La nueva física, según el científico ruso-belga, se opone a lo que se ha dado en llamar *individualismo metodológico*, y presupone el principio formulado por Aristóteles de que el todo es anterior a las partes, o bien es mayor que ellas. Este principio se encuentra también en Hegel, y es uno de los elementos y categorías fundamentales que retoma Lukács: la idea de la totalidad, opuesta a la concepción del mundo –ya sea natural o social– como un conjunto de objetos o individuos.

La idea de totalidad se vincula intrínsecamente con la idea de interrelaciones. A modo de ejemplo: la naturaleza o la sociedad son concebidas no como una sumatoria de objetos o individuos, sino como un complejo, o mejor dicho, como un complejo de complejos, según plantea Lukács, cada uno de los cuales supone individuos, objetos y fenómenos interrelacionados entre sí, lo que, por cierto, es propio de las visiones ecológicas. En las sociedades de clase, los individuos establecen determinadas relaciones de explotación y dominación, lo cual conduce al marxismo a una concepción diferente de la estratificación social que predomina en las ciencias sociales, las cuales se centran en el estudio de los individuos y su clasificación en un determinado grupo según criterios preestablecidos como ingresos, nivel educativo, etc. Para el marxismo, a la inversa, es esencial determinar el tipo de relaciones objetivas que se dan entre los seres humanos. Aquí nos encontramos con otro punto esencial: el de un objetivismo contrapuesto al

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

subjetivismo, objetivismo que –como vimos arriba– también se expresa en Prigogine en el campo de las ciencias naturales. En la metodología predominante, por el contrario, nos encontramos con un sujeto que organiza y clasifica según criterios predeterminados, en línea con lo que Immanuel Kant denominó sujeto trascendental, conocimiento en el cual el sujeto le impone a la cosa criterios propios del “entendimiento”, según lo explica Hegel.

Todos estos autores comparten una visión historizada de la naturaleza, donde nuevos niveles ontológicos surgen de niveles ontológicos anteriores a los que no son reductibles. El constante proceso de cambio supone no solo pequeños cambios evolutivos, sino saltos cualitativos, e incluso, podríamos agregar, saltos ontológicos. Asimismo, el principio del todo como anterior a las partes ocupa un lugar central en este universo natural y social en constante cambio, en el que existe identidad y diferencia: identidad contraria al dualismo y diferencia opuesta al reduccionismo. Una característica particular en Lewontin, Levins y Prigogine es el carácter objetivo, ya sea de la dialéctica o de los procesos físicos cuánticos, así como también, en Lewontin y Gould, el carácter transformable de la realidad objetiva.

Los aportes de Engels al conocimiento de la evolución humana (la coevolución biológico-cultural, como señala Gould), así como la caracterización de ésta como un proceso donde no solo hay pequeños cambios, sino también saltos cualitativos, y la historización de la naturaleza y sus leyes, incluyendo los saltos ontológicos que permitieron el surgimiento de la vida a partir de un nivel químico prebiótico, son tratados por el sociólogo y redactor de la revista *Monthly Review*, John Bellamy Foster, en un artículo reciente, al que prestaremos atención en el siguiente apartado. En él se aborda una cuestión que hoy adquiere relevancia central: las intuiciones ecológicas de Engels, propias de una verdadera concepción materialista dialéctica, según Bellamy Foster.

Dialéctica, ecología y emergentismo

En el artículo de John Bellamy Foster (autor de una muy amplia producción sobre el pensamiento de Marx y Engels, la dialéctica y la ecología), se destaca un aspecto del pensamiento de Engels que algunas veces es observado en Marx, pero soslayado en su compañero de luchas políticas y teóricas: lo que podríamos llamar los elementos o intuiciones ecológicas.

En “El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre”, de su libro *Dialéctica de la Naturaleza*, Friedrich Engels escribió: “Todo afecta y todo se ve afectado por todo”. Hoy, doscientos años después de su nacimiento, Engels debe ser visto como uno de los pensadores ecológicos fundacionales de los tiempos modernos. Si la teoría de Karl Marx de la ruptura metabólica está en el corazón de la ecología histórico-materialista actual, es también cierto que las contribuciones de Engels a la comprensión del problema ecológico siguen siendo indispensables por sus investigaciones sobre el metabolismo universal de la naturaleza. (...) Como ha señalado Paul Blackledge en un reciente estudio acerca de Engels, “la concepción de Engels de la dialéctica de la naturaleza y de las crisis ecológicas nos permiten comprender que ambos fenómenos están relacionados con la naturaleza alienada de las relaciones sociales capitalistas”.¹⁷

Aquí se introduce un elemento esencial del pensamiento ecológico: todo se encuentra interrelacionado, idea ya presente en Hegel e intrínsecamente relacionada con el concepto de totalidad, que Engels y Marx retoman desde una perspectiva materialista. La crisis ecológica no es ajena a las formas de alienación propias del sistema capitalista, en particular a la alienación de la naturaleza. Esta concepción del mundo, que visualiza al

¹⁷ J. Bellamy Foster, “Engels y la dialéctica de la naturaleza en el antropoceno”, *op. cit.*

mundo como una totalidad dinámica, cuenta con importantes precedentes en el pensamiento antiguo, sobre todo en aquellos pensadores griegos que, para Engels, expresaban una dialéctica espontánea y materialista, en particular Heráclito, quien hacia el año 500 a.C. afirmó: “Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas”. “No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una.”¹⁸

De acuerdo con John Bellamy Foster, una de las tesis más conocidas de Walter Benjamin (citada por pensadores ecosocialistas como Michael Löwy), es aquella que sostiene: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia. Pero, quizás sea todo lo contrario. Quizás las revoluciones son un intento de los pasajeros de este tren –es decir, la raza humana– de activar el freno de emergencia”¹⁹. Esa tesis benjaminiana tiene como antecedente el *Anti-Dühring*, señala Foster citando a Engels:

“...una clase cuyo liderazgo lleva a la sociedad a la ruina tal como una locomotora con la válvula de seguridad atascada y con un conductor incapaz de hacerla funcionar”. Es precisamente la incapacidad del capitalismo para controlar “las fuerzas productivas”, que crecen más allá de toda razón –incluyendo los destructivos efectos impuestos a los entornos naturales y sociales– lo que conduce a la sociedad burguesa hacia la ruina o la revolución. Por tanto, “para que no perezca toda la sociedad moderna”, Engels argumentó: “debe producirse una revolución en el modo de producción y distribución”.

Y agrega entonces Foster:

La metáfora de Engels difería ligeramente de la de Benjamin. Engels hacía referencia a “abrir la válvula de seguridad” para evitar que una caldera explotara –una causa bastante común en los accidentes ferroviarios a mediados y finales del siglo XIX. Si el sistema capitalista para Engels “es una locomotora corriendo hacia la ruina”, él pensaba que la revolución no se trata de detener el avance de la humanidad, sino de “ejercer control sobre unas fuerzas de producción descontroladas”. No se trataba tanto de “frenar” el avance de la humanidad, sino de que la humanidad lo controlara en forma racional.²⁰

Todo esto no quiere decir que, en el pensamiento de Marx y Engels, no nos encontremos con expresiones de un claro carácter «prometeico», como la frase del *Anti-Dühring* que caracteriza a la sociedad comunista como aquella en que sería posible el “desarrollo constantemente acelerado de las fuerzas productivas y un aumento prácticamente ilimitado de la producción”. Pero el momento histórico era muy diferente, señala Foster. Entonces se estaba muy lejos de alcanzar un nivel de crecimiento económico como el actual, exceptuando algunos países donde había tenido lugar la Revolución industrial. En el mundo contemporáneo, señala el estadounidense, nos encontramos con una producción manufacturera que se multiplicó 1.730 veces, mientras que la población –desde la fecha de la publicación del *Anti-Dühring* hasta el momento actual– pasó de alrededor de 1.500 a 7.800 millones, es decir, se multiplicó más de cinco veces.

En este punto se juega una cuestión que merece ser abordada en profundidad. ¿Qué entendemos por el desarrollo de las fuerzas productivas? Se suele asimilar al desarrollo de éstas con el crecimiento económico, pero este último, en las sociedades capitalistas, adquiere un carácter cada vez más irracional, en más de un sentido: crecimiento de la industria armamentística con sus particulares efectos destructivos sobre las fuerzas productivas mismas; crecimiento de la publicidad, en una sociedad donde la apariencia y el envase son cada vez más importantes; crecimiento de la producción de bienes obsoletos en detrimento de los durables, (la durabilidad impide la aceleración de los ciclos del capital, baja el consumo e impide la realización de la

¹⁸ Heráclito de Éfeso, “Fragmentos”, en Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 2008, p. 132.

¹⁹ Walter Benjamin, cit. por John Bellamy Foster, en “Engels y la dialéctica de la naturaleza en el Antropoceno”, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*

plusvalía y la valorización de capital). Por lo demás, el crecimiento no supone una mejor distribución, por lo que en actividades esenciales para la reproducción de la vida –como la agricultura o la industria alimentaria– se produce más de lo que se necesita para satisfacer las necesidades de la humanidad en su conjunto, pero muchos seres humanos no acceden a esos alimentos, por lo que los fenómenos del hambre y la desnutrición persisten. Desde hace mucho tiempo, el problema no consiste en que se produzcan menos alimentos de los necesarios para satisfacer las necesidades humanas –como sucedía en las sociedades antiguas o feudales–, sino que se producen más, sólo que el capitalismo impide su distribución racional. Asimismo, aumenta el transporte individual, que acompaña la contaminación sonora, la polución ambiental y el incremento de accidentes y muertes, en un sistema que exige trabajar muchas horas a gran velocidad. ¿Cuánto de todo esto se volvería prescindible si se mejorara el transporte público o si viviéramos en sociedades en que se redujera drásticamente la jornada laboral? Para pensar en ello, sin embargo, sería necesario traspasar los límites del capitalismo y llevar a cabo procesos de transformación revolucionaria que organizaran racionalmente la producción. En una sociedad donde los medios de producción fundamentales fueran de propiedad social y la economía se planificara democráticamente, evidentemente se necesitaría producir y trabajar menos, porque la riqueza se distribuiría de mejor forma. Al mismo tiempo, en una sociedad socialista, el desarrollo de las fuerzas productivas se podría orientar no a la fabricación de armas de guerra o mercancías obsoletas, sino a productos que satisficieran necesidades humanas en condiciones más humanizadas y racionales de vida, en las que una prioridad fundamental de desarrollo fuera producir en forma más armónica con la naturaleza. De hecho, analizadas las cosas a mayor hondura, nos encontramos con que en el capitalismo actual se combinan crecimiento económico con estancamiento del desarrollo de las fuerzas productivas. Dicho de otro modo: producir en forma más ecológica y respetuosa de la naturaleza, trascendiendo la concepción alienada que –parafraseando a Marx– concibe al ser humano como mero “medio de trabajo”, y teniendo en cuenta los límites objetivo-materiales del planeta, será seguramente una orientación esencial del desarrollo de las fuerzas productivas en una sociedad socialista basada en la planificación participativa y democrática.

Tanto Foster como el economista británico Michael Roberts²¹ sostienen que desde muy temprano Engels tuvo preocupaciones ecológicas por las consecuencias del modo de producción capitalista sobre la naturaleza, y por lo que, más tarde, el filósofo alemán llamó “la revancha de la naturaleza”. Roberts cita un artículo donde Engels, de tan sólo dieciocho años, describe la contaminación de los ríos causada por la industria, mientras Foster resalta algunos elementos en esa dirección en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Con el subtítulo, “La revancha de la naturaleza”, Foster expone una serie de citas de Engels, en las que se expresa una clara conciencia de las consecuencias no intencionales de la acción humana y la tendencia del capitalismo a “crisis ecológicas expansivas”. En palabras de Engels, el capitalismo desafía cada vez más “los límites de las leyes naturales”. Según el intelectual estadounidense, Marx y Engels conciben el ser humano como *parte* de la naturaleza, y no la puede tratar como “simple instrumento” (lo cual tiene un clarísimo eco kantiano), porque no es ajeno a ella, sino que la integra. En palabras del propio Engels,

²¹ “Marx y Engels a menudo son acusados de una visión ‘prometeica’ de la organización social humana, es decir, que los seres humanos, utilizando el conocimiento y la destreza técnica, pueden y deben imponer su voluntad sobre el planeta y lo que se llama ‘naturaleza’, para bien o para mal (...) Esta acusación está especialmente dirigida a Engels, quien, según se afirma, adoptó una visión burguesa ‘positivista’ de la ciencia: el conocimiento científico era progresista y neutral ideológicamente, al igual que la relación entre el hombre y la naturaleza. De hecho, la crítica moderna ‘verde’ de Marx y Engels es que no sabían que el *homo sapiens* estaba destruyendo el planeta y, por tanto, a ellos mismos. En cambio, Marx y Engels tenían una fe prometeica conmovedora en la capacidad del capitalismo para desarrollar las fuerzas productivas y la tecnología para superar cualquier riesgo para el planeta y la naturaleza (...) Pero, en verdad, Engels se adelantó (una vez más) a Marx al conectar la destrucción y el daño al medio ambiente que estaba provocando con la industrialización. Mientras aún vivía en su ciudad natal de Barmen (ahora Wuppertal), a la edad de dieciocho años, escribió varias notas en su diario sobre la desigualdad entre ricos y pobres, la piadosa hipocresía de los predicadores de la iglesia y también la contaminación de los ríos (...) En *Umrisse*, Engels señaló cómo la propiedad privada de la tierra, el afán de lucro y la degradación de la naturaleza van de la mano. Una vez que la tierra se vuelve mercancía por el capital, está sujeta a tanta degradación como el trabajo. Entrevista a Michael Roberts, sábado 5 de diciembre de 2020, en *Sin Permiso*. Disponible en www.sinpermiso.info/textos/engels-se-adelanto-a-marx-entrevista.

No nos dejemos llevar por el entusiasmo ante nuestras victorias sobre la naturaleza. Después de cada una de estas victorias, la naturaleza toma su venganza. Bien es verdad que las primeras consecuencias de estas victorias son las previstas por nosotros, pero en segundo y en tercer lugar aparecen unas consecuencias muy distintas, totalmente imprevistas y que, a menudo, anulan las primeras. Las personas que, en Mesopotamia, Grecia, Asia Menor y otros lugares, destruyeron los bosques para obtener tierras cultivables, nunca soñaron que, al eliminar los bosques y humedales, estaban sentando las bases para el actual estado de desolación de esos países. Cuando los italianos de los Alpes consumieron los pinares, no tenían la menor idea que, al hacerlo, estaban cortando las raíces de la industria láctea en su región y privando de agua a sus manantiales durante la mayor parte del año... Así, a cada paso que damos, se nos recuerda que nosotros no gobernamos la naturaleza como un conquistador que gobierna un pueblo extranjero, porque nosotros –con carne, sangre y cerebro– pertenecemos a la naturaleza y existimos en medio de ella y, todo nuestro dominio consiste en el hecho de que tenemos ventaja sobre las demás criaturas para poder aprender las leyes naturales y aplicarlas correctamente.²²

Esto es coherente con la definición de la dialéctica de la naturaleza de Engels según Eleanor Leacock, citada por Foster: la dialéctica sería “...la base conceptual para comprender ‘la completa interdependencia de las relaciones sociales y las relaciones humanas con la naturaleza’”.

Por otro lado, Foster pasa revista a las contribuciones sobre la dialéctica de la naturaleza destacadas o desarrolladas por diversos científicos. Entre ellas, el origen del universo, la vida y el ser humano según John Bernal, y el surgimiento de lo nuevo desde una perspectiva emergentista, de acuerdo al bioquímico y sinólogo Joseph Needham, a quien Foster cita:

Marx y Engels fueron lo suficientemente audaces para afirmar que el proceso dialéctico ocurre realmente en la naturaleza con la evolución, y que el hecho indudable de que ocurre en nuestro pensamiento es a causa de que tanto nosotros como nuestro pensamiento somos parte de la naturaleza. No podemos considerar la naturaleza de otra manera que como una serie de niveles de organización, una serie de síntesis dialécticas. De la última partícula al átomo, del átomo a la molécula, de la molécula al agregado coloidal, del agregado a la célula viva, de la célula al órgano, del órgano al cuerpo, del cuerpo animal a la asociación social, de las primeras asociaciones a una serie de niveles organizativos históricos. Nada más que energía (como ahora llamamos a la materia y el movimiento) y niveles de organización en diferentes niveles (o síntesis dialécticas estabilizadas) han sido necesarios para la construcción de nuestro mundo).²³

El artículo también reivindica uno de los aspectos más criticados de la dialéctica de Engels: las famosas leyes de la dialéctica, que –recordemos– no solo aparecen en su obra. En Marx aparecen también mencionadas: tanto la *ley de la negación de la negación* –cuando señala que la sociedad comunista sería una negación de la sociedad de clases, que “expropiaría a los expropiadores”–, como la transformación de la cantidad en calidad, cuando habla de la transformación del dinero en capital. Ambas las encontramos en su principal obra, *El capital*, en el tomo I, que fue escrito y publicado en vida por el filósofo de Tréveris. Lo más relevante, sin embargo, es que toda su obra está atravesada por una concepción donde la contradicción, la unión y la lucha de los contrarios es esencial, por lo cual, los principios generales de la dialéctica se hallan siempre presentes.

Estas leyes, nos señala Foster, no deberían ser entendidas como leyes físicas, sino más bien como “principios ontológicos” generales. Y como tales, podríamos agregar, nos permiten comprender, con mayor profundidad, algunos aspectos o procesos de la realidad, pero no «predecir» o «deducir» conclusiones exactas. Los

²² Cit. en J. B. Foster, *op. cit.*

²³ Joseph Needham, cit. por Foster, *op. cit.*

principios pueden servir como guías para la investigación, cómo sostenía Havemann en la conferencia arriba citada, pero nunca sustituir la indagación científica. En todo caso, si a partir de la especulación filosófica llegamos a determinadas conclusiones, estas no pueden ser consideradas nunca como verdades establecidas, sino como hipótesis, que solo pueden cambiar de estatus en tanto sean confirmadas por el desarrollo de la ciencia. Como señalaron muy claramente Engels y Marx: el criterio de la verdad es la práctica; solo en ella se puede determinar la realidad y el poderío de nuestro pensamiento. O, al decir de Engels, el experimento y la industria son quienes pueden confirmar o descartar nuestras hipótesis. Desde este punto de vista, la dialéctica, en tanto concepción ontológica general, como la lechuza de Minerva, levanta su vuelo al atardecer. Esto no quiere decir que la especulación filosófica no sea legítima. No solo es legítima, sino también, en gran medida, inevitable. No obstante, como materialistas debemos tener en claro siempre, y saberlo expresar, que una cosa es la especulación y otra el conocimiento, y que la confirmación de la especulación solo se da *a posteriori*, en la práctica, en la experimentación, nunca *a priori*. Rechazar determinadas conclusiones propias del desarrollo de la ciencia en nombre del materialismo dialéctico no solamente es erróneo, sino que puede conducir a consecuencias nefastas para un posible proyecto socialista inspirado en las ideas de Karl Marx y Friedrich Engels, empobrecerlo radicalmente, estrechar su base de apoyo, además de ser una actitud profundamente antidialéctica.

El artículo “La dialéctica emergentista de Engels”, publicado igualmente en la *Monthly Review* con motivo del bicentenario (1820 ~ 2020) del nacimiento del revolucionario alemán, se centra en lo que el autor define como uno de los aspectos fundamentales de la dialéctica engelsiana: el *emergentismo*. A nuestro entender, el carácter emergentista del materialismo de Engels se encuentra íntimamente relacionado con la perspectiva ecológica de la dialéctica materialista, en tanto la realidad es concebida como una totalidad en la que todo se encuentra interrelacionado. Para la concepción materialista dialéctica de Engels, la realidad está conformada por diversos niveles caracterizados por crecientes grados de complejidad. El nivel social surge a partir de un nivel biológico, con sus leyes específicas no reductibles al nivel anterior, así como el nivel biológico tiene sus leyes específicas no reductibles al nivel físico-químico del cual emerge. El nivel social presupone las leyes de la biología, así como el biológico presupone las leyes del nivel físico-químico más básico, pero en cada nivel emerge algo nuevo que no puede ser explicado por las leyes propias del nivel previo. Algo crucial en el materialismo de Engels, explica Kaan Kangal, es que la materia se caracteriza por ser *autopoietica*:

La dialéctica emergentista defiende la visión del “ascenso continuo del nivel de organización” y la complejidad de los mecanismos sistémicos en la naturaleza. La sucesión de cada nivel depende de las circunstancias materiales para el florecimiento de sus propiedades emergentes, que son necesariamente únicas en relación con los niveles de complejidad anteriores. Provisionalmente, los diferentes niveles pueden distinguirse entre sí mediante sus respectivos componentes. Pero se diferencian adecuadamente si se tienen en cuenta la interrelación y la organización interna de las partes. Los quarks se combinan para formar hadrones como protones y neutrones, que a su vez forman átomos, que constituyen moléculas, que construyen constituyentes celulares y partículas coloidales; los agregados coloidales dan lugar a tejidos y células vivas, y las células a órganos y sistemas de órganos, y así sucesivamente. (...) Las partes constituyentes de un todo abarcador adquieren su estatus integral en la medida en que sus propiedades surgen mediante su interacción e interpenetración, lo que finalmente da lugar a un modo específico de organización peculiar del todo en cuestión. Cabe destacar que las partes no se unen para formar un todo al que pertenecen. Más bien, su propia interacción estructura la forma en que se interrelacionan e interpenetran, dando como resultado lo que se denomina un todo. (...) Mientras que el rival filosófico del emergentismo –es decir, el reduccionismo, que afirma que los mecanismos de complejidades de nivel superior son causados directamente por dinámicas de nivel inferior–, el emergentismo se opone eficazmente a la idea de que el todo “no es más que” los componentes que lo integran. El todo es más que la suma total de sus partes.²⁴

²⁴ Kaan Kangal, “Engels’s emergentist dialectic”, en *Monthly Review*, nov. 2020.

Por nuestra parte, consideramos que el emergentismo se opone tanto al dualismo, que no es capaz de comprender el mundo humano como parte del mundo material, y que contrapone «lo humano» con la materia o la naturaleza –apelando a sustancias y niveles de realidad contrapuestos, en forma «metafísica» al decir de Engels–, como a las tendencias reduccionistas, que niegan la especificidad de lo social o lo humano. La forma más extrema del reduccionismo es el fisicalismo, aunque, probablemente, la más extendida sea el biologicismo, que se ha confirmado como una tendencia permanente en la ideología dominante desde, por lo menos, la formulación del darwinismo social, y que se expresa en las diversas concepciones antropológicas que conciben al ser humano como un ser competitivo y egoísta por naturaleza, naturalizando y eternizando cualidades históricas, determinadas por condiciones sociales específicas. El materialismo emergentista supone la unidad de los diferentes niveles de la realidad, pero también las diferencias, y esta unidad del mundo es esencial para comprender nuestra dependencia de la naturaleza, así como la especificidad tiene una insoslayable relevancia para entender las peculiaridades de lo social.

Este tipo de materialismo es necesario para la crítica de las concepciones que solo reconocen el estatus de ciencia a las ciencias naturales o para los que pretenden reducir las ciencias sociales a los métodos de las ciencias naturales –principalmente, los positivistas–, o bien, finalmente, para combatir aquellas concepciones que, de manera explícita o implícita, desprecian las ciencias de la naturaleza en nombre de un saber “espiritual” o “humanístico” de valor “superior”. Nada de lo humano le debería ser ajeno a los marxistas, y la humanidad no es ajena a la naturaleza según la concepción materialista dialéctica.

La concepción emergentista, aunque no con ese nombre, fue también desarrollada en la *Ontología del ser social* de Lukács.²⁵ En esta visión, la historicidad no es solo humana y social, sino también natural. Los niveles superiores surgen a partir de los inferiores cuando se produce un “salto ontológico”, como el que posibilitó el trabajo, según Lukács, que condujo a la emergencia del ser social a partir de un nivel biológico.

Algunas reflexiones finales

Hemos planteado que la visión dogmática de la dialéctica, en cuanto la concibe como una serie de verdades establecidas y acabadas, una concepción epistemológica que no considera el carácter aproximativo y contradictorio de la verdad (su carácter “humilde”, como decía Sacristán), se relaciona con determinados fenómenos políticos como la tendencia a la burocratización, o lo que Gramsci denominó el “centralismo democrático deductivo”,²⁶ así como con una concepción de la planificación económica hiper-centralizada y

²⁵ “Un nivel determinado de evolución de los procesos de reproducción orgánicos es imprescindible para que pueda surgir el trabajo como un fundamento dinámico-constructivo de una nueva clase de ser. También aquí debemos dejar de lado los innumerables rudimentos de trabajo existentes –los cuales representan solo rudimentos–, también aquellos callejones sin salida en que surgió, no solo una clase de trabajo, sino también su necesaria consecuencia evolutiva, la división del trabajo (abejas, etc.), porque esta última, en la medida en que se fija como una diferenciación biológica de los ejemplares del género, no puede convertirse en un principio de la evolución ulterior en dirección a un ser de una nueva clase, sino que se atiene a una estabilidad desprovista de evolución; precisamente, a un callejón sin salida en la evolución. La esencia del trabajo consiste, justamente, en la capacidad de rebasar la fijación del ser viviente en la relación biológica con su ambiente. El momento esencialmente distintivo no está dado por la perfección de los productos, sino por el papel de la conciencia, que precisamente aquí cesa de ser un mero epifenómeno de la reproducción biológica: el producto es, dice Marx, un resultado que al comienzo del proceso estaba presente ‘ya en la mente del obrero’, es decir, de un modo ideal”. G. Lukács, *Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos*, Marxismo Crítico, 2011. Disponible en <https://marxismocritico.com/2011/09/30/los-fundamentos-ontologicos-del-pensamiento-y-la-accion-humanos-gyorgy-lukacs>.

²⁶ En relación con esto, señalaba el autor sardo: “El centralismo democrático ofrece una fórmula elástica, que se presta a muchas encarnaciones; vive en la medida en que es interpretada y adaptada continuamente a las necesidades: consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente diversidad y de lo que es diferente, e incluso contrario, en la aparente uniformidad para organizar y conectar estrechamente lo similar, pero de modo que la organización y la conexión aparezcan como una necesidad práctica e ‘inductiva’, experimental, y no como el resultado de un proceso racional, deductivo, abstracto, es decir, propio de intelectuales puros (o de asnos puros). Esta labor continua por separar el elemento «internacional» y «unitario» en la realidad nacional y local es, de hecho, la acción política concreta, la única actividad que da lugar a un progreso histórico. Exige una unidad orgánica entre la teoría y la práctica, entre las capas intelectuales y las masas populares, entre los gobernantes y los gobernados. Las fórmulas de unidad y de

verticalista, que caracterizó al socialismo real.²⁷ Lo que se deja de lado en estos casos es la interacción, el diálogo teoría-práctica. Se olvida que la realidad es mucho más dinámica que las posibles previsiones teóricas, que se encuentra –justo como indica la dialéctica– en constante cambio, lo cual no debe conducir al extremo opuesto –tan en boga en las filosofías postmodernas– de que todo es imprevisible y aleatorio, o que el cambio es tan absoluto que ya nada permanece, lo cual –bien pensadas las cosas–, al final, excluye la posibilidad del cambio mismo, como lo señalaba José Luis Massera:

La actitud de rechazo, lamentablemente muy difundida, hacia el pensamiento dialéctico está muchas veces fundada en malentendidos. (...) Para tratar de aclararlos, una cuestión esencial debe establecerse desde el principio: se trata de la relación entre cambio e invariancia, movimiento y reposo. La formulación de Heráclito, “todas las cosas se mueven”, sugiere a muchos que la dialéctica sería un pensamiento vago y flojo, mediante el cual se podría afirmar o negar lo que se quiera de cualquier cosa o concepto. No es así en absoluto. No es posible concebir el movimiento sin apoyarse en la noción de reposo; Engels decía en el *Anti-Dühring* que es precisamente en términos de “su contrario en el reposo” que se expresa el movimiento. Consideremos un simple ejemplo clásico, el de la célebre frase de Heráclito: “No te podrás sumergir dos veces en el mismo río”. Al decir “el mismo”, está implícito que, desde algún punto de vista, el río no cambió: es posible reconocerlo. En la expresión “dos veces” hay implícito un cambio del río. Refiriéndonos a un objeto concreto, si se afirma que éste cambia, esto implica que le atribuimos verdaderamente una cierta fijación; de otro modo, la dialéctica sería efectivamente un juego de palabras vacío de sentido.²⁸

A nivel social, estamos lejos de experimentar las leyes que rigen nuestras relaciones como las que ordenan los fenómenos de la naturaleza, las cuales permiten predecir determinados hechos con una muy alta precisión. Las leyes de la sociedad tienen un carácter tendencial, lo cual confirma como más imprescindible el necesario diálogo entre lo general y lo particular, entre la teoría y la práctica. En la sociedad actúan agentes con conciencia, intereses, deseos, pasiones, visiones realistas, parciales y otras absolutamente delirantes, que hacen que sea imposible establecer determinadas certezas. Esto complejiza el estudio dialéctico de los concretos sociales frente al cálculo preciso de los sistemas naturales. Las planificaciones dogmáticas o el centralismo democrático deductivo tienden a petrificarse en un conocimiento general o teórico autosuficiente que rompe amarras con la realidad, y, en el campo de la política, esa ruptura tiende a expresarse en el distanciamiento entre las bases y los dirigentes, lo que impide que estos sean, a la vez, educados y dirigidos, como planteaba Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach.

No hay un punto de vista privilegiado. Ser dirección o vanguardia no es algo que se decreta desde de su enunciación, sino que es una cuestión práctica, que solo se puede confirmar en el terreno específico de acción. La práctica como criterio de verdad y el carácter aproximativo, falible, en gran medida hipotético de nuestro conocimiento, son elementos de la concepción gnoseológica marxista que siempre deberíamos tener en cuenta. Son puntos fundamentales de una teoría cognitiva propiamente materialista y dialéctica. El idealismo no puede comprender la práctica –en tanto interacción con el mundo material– como criterio de verdad. Disociar práctica de teoría, establecer una contraposición –al decir de Engels– “metafísica” entre estas, conduce al dogmatismo teórico o al empirismo pragmático, que en política suelen expresarse, el primero, en posiciones testimoniales, desprovistas de la potencia necesaria para transformar la realidad, y el

federación pierden gran parte de su significado desde este punto de vista y, en cambio, conservan su veneno en la concepción burocrática que termina por destruir la unidad, sustituyéndola por una charca estancada, superficialmente tranquila y ‘muda’, y por destruir la federación, sustituyéndola por un ‘saco de patatas’, es decir, por una yuxtaposición mecánica de ‘unidades’ aisladas, sin ningún nexo entre ellas”, A. Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 188.

²⁷ No estamos afirmando que las visiones dogmáticas de la dialéctica sean la causa primera de la burocratización y los procesos de vaciamiento democrático que se dieron en el socialismo real, pero sí que hubo una *retroalimentación* autoritaria entre los procesos de burocratización y las tendencias dogmatizantes a nivel filosófico.

²⁸ José L. Massera, “Reflexiones de un matemático sobre dialéctica”, en *Revista Estudios*, nro. 114, Montevideo, marzo 2004, p. 94.

segundo, en un realismo “sanchopancesco” –según expresión de Mariátegui– que se conforma con reformas parciales. Esta ruptura lleva a un utopismo infecundo o a una política reformista, incapaces de ir a las raíces más profundas de los grandes problemas que afrontamos como humanidad. Por ello mismo, no debemos comprender la tesis XI de Marx sobre Feuerbach y la tesis leninista de que “sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario” como tesis contrapuestas o inconexas, sino como dialécticamente complementarias, o más correctamente, como expresiones de una misma concepción.

Sacristán señalaba que, de una concepción materialista dialéctica, no se deduce en forma apodíctica un posicionamiento socialista; este es producto, decía, de determinadas opciones políticas y éticas que no se infieren deductivamente de la teoría. Se puede ser partidario del materialismo dialéctico como filosofía basada en los desarrollos positivos de la ciencia y ser un reformista o conservador. Esto no implica, sin embargo, que la dialéctica no pueda aportar elementos sustantivos en la fundamentación de una visión revolucionaria de la sociedad. Por el contrario, consideramos que esta es la concepción que da un basamento más sólido al socialismo y la estrategia revolucionaria. Las filosofías escépticas, o las que conciben el cambio en forma linealmente evolutiva y no dialéctica, o bien las que perciben la realidad como una eterna repetición del presente, donde “no hay nada nuevo bajo el sol”, son más coherentes con un posicionamiento político que prefiere dejar “todo como está”, o a lo sumo promover retoques que no afecten la totalidad social (a la que suelen concebir como una simple sumatoria de individuos). La concepción de la realidad como un *conjunto interrelacionado de procesos* y no como una mera yuxtaposición de objetos, donde no hay sólo pequeños cambios cuantitativos, sino también *grandes saltos cualitativos*, donde la contradicción es el motor de las transformaciones, las cuales suponen, a su vez, no la negación metafísica sino dialéctica (que implica suprimir y conservar al mismo tiempo), y en donde lo prioritario es lo material, sin caer en reduccionismos, es una poderosa herramienta para comprender y transformar la realidad. Y lo es no porque constituya una construcción arbitraria, sino porque expresa, en forma más adecuada, la misma realidad, basándose en los desarrollos del conocimiento científico.

La dialéctica concibe al ser humano como producto de determinadas condiciones de la realidad donde está inserto, pero, a la vez, como sujeto que puede transformar esa misma realidad. Existe una dialéctica específica entre el ser humano y la realidad de la cual formamos parte. Como especie consciente, somos capaces de modificar el mundo material a través del trabajo, y así modificarnos a nosotros mismos. La realidad no es concebida por el materialismo dialéctico como una exterioridad ajena al ser humano, incognoscible e intransformable. Y esa posibilidad de transformar la realidad puede llegar a ser, dadas determinadas condiciones, una acción consciente y crítica.

La *transformabilidad* de la realidad es negada por determinadas concepciones que la visualizan como algo ajeno u opuesto al ser humano, como algo incognoscible y fragmentado en múltiples realidades subjetivas. Si existe un mundo objetivo y compartido de carácter dinámico, una realidad más o menos cognoscible y modificable para los seres humanos que vivimos en sociedad; y si la transformación del mundo es posible, entre otras razones, porque podemos conocerlo, entonces, el mismo proceso de cambio es parte del proceso de conocimiento. Al transformar la realidad, el ser humano se modifica a sí mismo, lo que significa que no hay una esencia o naturaleza humana fija e invariable, sino que somos producto de determinadas condicionantes que, a su vez, podemos modificar. En este sentido, el trabajo es lo que nos distingue como especie. El trabajo implica modificación del mundo y actividad consciente, pero también transformación del propio ser humano, lo cual ha sido fundamental en el proceso de antropogénesis, como propusieron Engels y Marx. Dicho de otra manera, la capacidad de transformar radicalmente la realidad y de transformarnos a nosotros mismos es característica de nuestra especie, pero hoy vivimos momentos históricos en los que el sentido común afirma que “no hay nada para hacer” o que solo es posible concretar “pequeños cambios” para que las cosas “sean un poco menos malas”. Vivimos en una era posmoderna de resignación generalizada. Este derrotismo tiene como efecto la negación de la capacidad transformadora del ser humano. Todo ello

funciona como un poderoso obstáculo para construir una voluntad colectiva que apunte hacia cambios revolucionarios.

La dialéctica nos advierte que todo lleva en sí el germen de su propia destrucción. Desde este punto de vista, el “fin de la historia”, que se ha transformado en sentido común de la época, no es más que un mito, pero un mito poderoso que ha sido asumido por gran parte de la izquierda. Y resulta más potente cuando observamos que opera en una forma más inconsciente que consciente. La dialéctica pone en evidencia la limitación que suponen los cambios parciales que no tengan en cuenta los diversos aspectos de la realidad que se intenta transformar, sea ésta la de la mujer, la educación, la condición de indigencia, el racismo, tal o cual problema ecológico, etc. Todas estas problemáticas son parte de una totalidad mayor, y esa totalidad mayor no es otra que el capitalismo. Por lo demás, en nuestro caso se trata de un capitalismo dependiente y subdesarrollado, inserto en esa otra totalidad de alcance global que es el sistema imperialista mundial.

“El que no cambia todo no cambia nada”, decía una canción interpretada por Alfredo Zitarrosa, lo cual no contradice la idea de que los cambios “crecen desde el pie”, como entona en otra canción. Por ello mismo, es necesario señalar las limitaciones de los cambios concebidos a cuentagotas en el marco de una visión cuantitativista, que no apuntan estratégicamente a modificaciones mucho más profundas, a verdaderos saltos cualitativos. La guerra de posiciones no puede ser eterna. La guerra de posiciones está pensada en Gramsci como una estrategia que apunta a cambios revolucionarios, a un *ordine nuovo*. ¿Quiere decir todo esto que no debemos luchar por cambios parciales, por reformas o cambios graduales? No, eso sería también antidialéctico. Pero los cambios graduales que hemos impulsado –y que deberíamos seguir impulsando– deben estar insertos en una estrategia de largo plazo que apunte a cambios cualitativos, estructurales, conscientes de que la sociedad es una totalidad interrelacionada que se modifica históricamente y que está regida, en su azaroso devenir en el tiempo, por la dinámica central de la lucha de clases.