

Nos quedan, con todo, grandes interrogantes, como el siguiente: ¿existe el sujeto deconstruido postmoderno cuando parece producirse una emergencia de un sujeto identitario que exige de los poderes públicos el reconocimiento de su diferencia y de sus nuevos modos de libertad? Los grandes modelos que contraponen, ¿son realmente «bloques temáticos», estructuras más o menos cerradas? ¿Podemos pensar la modernidad y la

postmodernidad como hechos acabados? ¿Se puede hacer síntesis con piezas tan disímiles?

El intento de la Transmodernidad de recuperar un cosmopolitismo «trans-ético», que se plantea como no excluyente, como lo era la modernidad, puede quedar diluido en una corriente cultural vanguardista que se agote en sí misma, en la autocomplacencia endogámica que margina la promesa emancipatoria ilustrada.

LA DIALÉCTICA Y SUS LÍMITES

Sonia Arribas

JOSÉ MARÍA RIPALDA,
Los límites de la dialéctica,
Madrid, Trotta, 2005, 259 pp.

Tal vez hasta la muerte de Adorno, en círculos académicos, literarios y políticos se hacía uso de la palabra «dialéctica» para referirse a cierta práctica filosófica —y sin que esto generara demasiado malestar ni rechazo. Pero en el último medio siglo, y debido al progresivo abandono del marxismo —cuyo anclaje filosófico es precisamente la dialéctica—, el término ha acabado significando o bien algo muy general y nimio (algo así como una forma de pensar o dialogar relacionando) o, en su aceptación más común, una especie de anteojos por los que se mira, configura y determina el devenir el mundo —los anteojos que supuestamente hicieron del marxismo una ideología, una teleología o un método científico. Aunque ha habido, cómo no, eminentes excepciones a esta tendencia: la de Althusser (quien trató por todos los medios de establecer la diferencia entre la dialécti-

ca hegeliana y la marxista, para defender esta última; pero cuyo nombre ha caído de una manera sintomática en la infamia), la de Lacan (desde el psicoanálisis, con su propia terminología, y quien incluso trazó la célebre homología entre la plusvalía y el *plus-de-jouir*), la del último Sartre (mezcla tal vez imposible de existencialismo y marxismo), y las de filósofos vivos como Fredric Jameson (crítico cultural marxista, ajeno a las modas académicas: de lo contrario, ¿cómo se explica *The political unconscious* en medio de la vorágine deconstruccionista y postestructuralista de los ochenta?) y, más recientemente, Slavoj Žižek (en la tradición lacaniana y con una buena dosis de Hegel, algo menor de Marx).

En nuestro país acaba de salir un libro sobre la dialéctica escrito por uno de esos filósofos que debería ser, entre los que leen filosofía y política escrita en castellano, algo así como un gran «conocido desconocido» —un nombre poco oído en lo que habitualmente se llama la opinión pública, no obstante referencia ineludible para

estar al tanto de la producción teórica de la izquierda filosófica internacional y de la crítica de las creaciones culturales y artísticas contemporáneas (la arquitectura, entre otras, en su anterior libro *De angelis*). Además, José María Ripalda es probablemente de los pocos filósofos que combinan todo esto con una gran capacidad especulativa y con un conocimiento profundo de la tradición filosófica (especialmente el idealismo alemán y Marx). Que el tema de este libro sea justamente la dialéctica, y que venga de la mano de los dos grandes ignorados de la mayor parte de la filosofía del momento (por razones diferentes, aunque relacionadas: Marx porque el capitalismo sigue siendo el gran tabú del pensamiento político y económico actual, Hegel porque, como ha puesto de manifiesto *iek, la ridiculización de su filosofía a menudo sirve como cabeza de turco a la ideología liberal), muestra asimismo que estamos ante una propuesta que conviene rescatar y tener muy en cuenta por su valentía.

De entrada, llama la atención que *Los límites de la dialéctica* se mete de lleno en un análisis de conceptos que han pasado a formar parte del repertorio del museo de cera: palabras que nos interpelan, una vez que han sido vestidas y retocadas para pasar a la historia de los grandes acontecimientos del pasado, como si las hubiéramos enterrado demasiado pronto. La más llamativa, junto a la citada dialéctica, es la que abre el libro: el proletariado. La dialéctica surge de forma inmediata cuando se interrogan los presupuestos básicos de cualquier creencia que se dé por sentado. Por ejemplo, la idea de la «apropiación originaria», tal y como la examinó Marx —y que hoy sigue tan presente como entonces: ¿quién no actúa como si él y sólo él fuera el señor indiscutible (legítimo) de una posición social/dinero porque lo heredó de alguien que se lo ganó con su sudor, o porque lo ha logrado con su propio esfuerzo, o por mérito, y

por encima de la holgazanería de otros? (Sin ir más lejos, Perry Anderson ha dejado claro en un reciente artículo aparecido en la *New Left Review* que el mismo John Rawls, en su famoso artículo sobre justicia global, «El derecho de gentes», utiliza un mito similar para explicar las diferencias económicas entre países pobres y ricos; y ahora mismo se está combatiendo la discriminación positiva de la mujer con la idea de que va contra el mérito de los individuos.) Si hemos utilizado en verbo «actuar» y no «pensar» es porque, según Marx, aunque uno se conciba a sí mismo como un ser no egoísta, incapaz de quitar nada a nadie, lo cierto es que en tanto que funcionamos (trabajemos o no) en el sistema capitalista, estamos actualizando la «apropiación originaria», es decir, necesariamente obramos de tal modo que reproducimos un sistema que otorga a algunos la plusvalía que otros generan con su trabajo. Y es justamente este cambio de perspectiva, es decir, este ver la misma cosa (la apropiación originaria) desde dos planos opuestos, e incompatibles políticamente, el que se logra gracias al trabajo de la dialéctica. En términos del materialismo histórico, aquél con el que antaño se explicaban muchas cosas, y hoy resulta casi refrescante utilizar, se podría decir que la primera perspectiva, la mítica, es la burguesa, y la segunda —independientemente de que el trabajador lo vea así o no— es la del proletariado. Según la primera versión, somos individuos independientes que tenemos lo que tenemos porque lo merecemos y lo conseguimos con anterioridad a otros, menos capaces que nosotros. Según la segunda versión, somos individuos que tenemos lo que tenemos en dependencia con otros. Y el paso de una a otra es precisamente la dialéctica: por tanto, no un método, tampoco unos anteojos teóricos que se solapan al mundo: «[la] transposición directa de la dialéctica a la realidad o bien se convierte en pura ideología o tiene que asu-

mir de algún modo el constante desfallecimiento de la experiencia, la discontinuidad de lo real» (p. 23). En definitiva, la dialéctica muestra que la acumulación originaria no es un suceso que ocurrió en el pasado, sino un proceso que se repite continuamente y que separa cada vez más a los unos de los otros. Como prueba, Ripalda invoca el último libro de David Harvey, *El nuevo imperialismo*, donde se muestra cómo la intuición de Marx acerca de la acumulación originaria se produce con mayor intensidad a partir de 1970, tras la crisis del petróleo que inauguró una fase aguda de «acumulación por desposesión» (la traducción contemporánea del término de Marx), y que justifica el empleo de ese «tenemos» para referirnos a Europa, EE.UU. y a otros islotes ricos, y «los otros» para las periferias del planeta y las crecientes bolsas de pobreza en medio de la riqueza.

Ripalda da un salto hacia atrás en la historia de la filosofía y desarrolla estas intuiciones acerca del proletariado recurriendo a la *Fenomenología del Espíritu*, en una especie de relectura de los conceptos marxistas a la luz de la dialéctica hegeliana, y que aquí sólo podemos esbozar: al igual que Hegel descubre dialécticamente que la concreción de la certeza de los sentidos no puede expresarse sino de un modo general, así el proletariado no se deja localizar empíricamente como una sustancia compacta y sólida, sino que es una noción general y dinámica (tesis compatible, por ejemplo, con la de uno de los últimos libros de Rancière, *Les revoltes logiques*). Tampoco está el proletariado en un lugar lejano, distinto del nuestro, sino que (y a pesar del exotismo en las descripciones de los artículos de opinión sobre la situación de los trabajadores en China), se constituye como un elemento más del movimiento global del capital, interno a él. El proletariado no es más que un componente intrínseco de un campo de fuerzas y relaciones mayor: «Las nociones de pro-

letariado y empresariado se disuelven en la fuerza inasible que las constituye: el capital» (p. 47). El capital, sostiene Ripalda, es la única realidad de nuestro mundo, no vale enfrentarse a él con utopías que regresan a épocas anteriores, ni con representaciones de otros mundos que ignoren sus efectos presentes.

Ahora bien, prosigue el hegeliano argumento de Ripalda, puesto que el capital también es de naturaleza subjetiva, no es algo externo a los individuos, sino algo que los constituye aunque sin absorberlos totalmente. En Hegel —aunque obviamente sin el empleo de los términos que posteriormente usó Marx— este movimiento concluye mediante la realización definitiva (Ripalda añade: del capital), o mediante su disolución inmanente en la revolución (p. 56). Pero Ripalda se desmarca de estas dos salidas hegelianas, y opta más bien por una apertura derrideana que deja la resolución en suspenso, y simplemente apunta, frente a la mera reproducción del presente, a la posibilidad futura de una «irrupción singular» de libertad (pp. 54-55). Y es en este instante final del capítulo sobre el proletariado, cuando Ripalda se vuelve derrideano y empieza a poner el énfasis en el lenguaje, en la no presencia de todos los significados, en lugar de dar otra vez, como haría el marxismo, el salto material a la lucha de clases —y a pesar de que, como hemos visto, su dialéctica emerge de esta lucha—, sólo entonces parece que a uno se le cruzan los tres cables de este libro: los de Hegel y Marx entre sí, por un lado (sobre los que Ripalda vuelve en otros capítulos), y el de ellos juntos con el más fino de Derrida. En cuanto a este último, no es lo mismo, en términos políticos, terminar afirmando, por miedo a caer en la teleología y a todo lo que ésta conlleva cuando se la lleva a la práctica (el fantasma totalitario), la diferencia y temporalidad constitutiva de todos los significados (toda la crítica deconstruccionista a la

presencia tiene esta vertiente), que proseguir reiterando la lucha de clases como algo a eliminar, por muy lejano que esto quede, por muy utópico que parezca. Parece como si en Ripalda permaneciese algo de ese miedo a que la dialéctica pudiera acabar convirtiéndose en unos anteojos peligrosos.

En otro de los más brillantes capítulos del libro, justamente del que éste toma su título, Ripalda vuelve a la dialéctica de Marx con el objetivo de distinguirla de las apropiaciones políticas que hicieron de ella una doctrina o una ideología —el marxismo socialdemócrata (Kautsky) o comunista (Stalin) (p. 75)— así como de las posiciones de los «socialistas de cátedra» (p. 76) que la convirtieron en una ética individual, soslayando su triple dimensión política, social y económica. Si, tal y como Marx mismo indica en su primera versión de la *Crítica de la economía política*, «la forma dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando sabe cuáles son sus límites» (p. 77), entonces dialéctico es aquel movimiento del pensar que se ocupa del discernimiento de sus propios presupuestos o límites históricos, que siguen operantes, aunque no hayan sido producidos por ella: «Los límites de la dialéctica son internos; no hay realidad que pueda deducir lógicamente, incluso dados unos presupuestos previos, porque éstos siguen interviniendo y siendo alterados en el mismo discurso lógico» (p. 85). La forma de la dialéctica es justamente el contenido histórico que la determina: por eso, indica Ripalda, mientras que Hegel es idealista porque en su sistema la forma viene determinada por un contenido filosófico irreconocible históricamente, Marx es verdaderamente dialéctico en tanto que intenta poner de relieve la materia histórica de sus categorías y articulaciones lógicas. En efecto, los pormenorizados análisis de la evolución intelectual de Marx llevados a cabo por Ripalda hacen ver que, cada vez con más éxito a medida que madura *El Ca-*

pital, cada paso dialéctico proviene de una cuidadosa confrontación con una realidad histórica nueva, de un intento de plasmar las transiciones históricas, contingentes (emergentes, se diría hoy), de los objetos estudiados. La dialéctica no es una visión del mundo, sino una actitud ante las cosas: «implica con su carácter activo el extremo opuesto, tanto a una aceptación pasiva de la existencia como a una aceptación lineal del progreso, que haría de éste un desarrollo mecánico al imagen de un proceso determinista» (p. 104). En el tercer capítulo, «Dialéctica de lo concreto», Ripalda desarrolla asimismo la idea de que la dialéctica es sensibilidad perceptiva hacia lo singular e histórico.

Los límites de la dialéctica contiene asimismo tres capítulos dedicados al constitucionalismo europeo, los movimientos sociales, la ilustración española y los nacionalismos desde una doble perspectiva de reconstrucción filosófica de conceptos y contextualización histórica de problemas. Sobre la cuestión del nacionalismo vasco, Ripalda ofrece una perspectiva que casi podría calificarse de subversiva con respecto a las opiniones habituales que sobre el tema se escuchan en nuestro país. Y es que lo habitual es encontrarse con dos posiciones contrapuestas: o un universalismo neutral de derechos e igualdades, o un particularismo de identidades culturales a proteger y promover. En la parte final del capítulo «España o la ilustración como pretexto», titulada «¿Por qué soy nacionalista?», Ripalda se desmarca de una y otra y hegelianamente apuesta por una afirmación de cierta identidad contingente —la que a uno le ha tocado, a él la vasca— dado que, en el contexto español, tanto la primera como la segunda resultan ser, a su juicio, falsas. Una y otra han pecado de lo mismo: mientras que, por un lado, el universalismo neutral no es integrador, sino asimilador y autoritario (p. 201), e intenta disolver los sujetos políticos con-

cretos, por otro, los nacionalismos vascos del PNV y Batasuna han intentado administrar la multiplicidad vasca mediante la lealtad dócil y la manipulación (p. 203). Pues bien, el nacionalismo de Ripalda se enfrenta a determinadas visiones *abertzales* que buscan la identidad en un remoto pasado. Lo vasco sólo puede ser percibido en tanto que elemento integrante del problema político español, en tanto que «lo excluido que sirve de síntoma, el resto que no [se] ha podido eliminar» (p. 205). Desde una perspectiva hegeliana, ni se entiende el presupuesto unitario/universalista del Estado español sin las identidades menores que ha intentado subsumir (y a veces eliminar), ni se concibe el vigor de cierto independentismo vasco (ni tampoco su violencia), sin tener en cuenta frente a qué se ha tratado de oponer. Ni el Estado español se define por sí mismo, ni el nacionalismo vasco se halla en sus supuestas raíces. El que, según Ripalda, la transición haya sido sinónimo de mantenimiento en el poder y beneficio de unos pocos también explica, en clave materialista y psicoanalítica, la irrupción de ese resto o síntoma bajo la forma de nacionalismo. Ni que decir tiene que esta última intuición trastoca en su misma raíz los términos actuales del debate mayoritario sobre el nacionalismo vasco en España.

Cierran el libro unas reflexiones suscitadas por *Espectros de Marx*, de Derrida, y un texto sobre la tesis del fin del arte. En este último, Ripalda pasa revista no sólo al contexto histórico (y artístico) en el que Hegel propuso su famosa tesis, sino también a la situación contemporánea del arte, con su cada vez más obsoleta división en-

tre lo popular y lo elitista, así como a las razones sociales de la cada vez menor fortuna del arte que se ve a sí mismo como crítico. Tanto en este capítulo final como en todos los demás, Ripalda hace gala de un número de lecturas y reflexiones inaudito: desde comentarios de los textos mayores y menores de «sus» filósofos, hasta una exposición de datos históricos a veces desconocidos por los lectores de filosofía, pasando por un mano a mano continuo con filósofos contemporáneos (Jameson, Derrida, Sloterdijk, Bürger, •i•ek, etc.), o por reflexiones sobre el arte o sobre lo que los artistas mismos escriben, o por anécdotas que iluminan un punto teórico, etc., etc. En definitiva, todo este arsenal teórico y experiencial se nos antojaría el producto de alguien que Ripalda mismo tacharía de “adicto” a la producción y consumo de cultura (así califica él mismo a Jameson y •i•ek), si no fuera porque, en este caso, siempre viene acompañado de una reflexión continua sobre su labor, sobre la función de la filosofía y la academia hoy, y también sobre el lugar de producción desde el que se escribe —lo que pocos han hecho de forma tan explícita desde Benjamin y Brecht. En fin, adicto o no, la escritura de este libro no transmite ebriedad ni da facilidades a los lectores, no es por tanto consumible; Ripalda nos pide trabajo, mucho trabajo, a cambio nos da lo impalpable del esfuerzo. Si, como escribe en la solapa, él se siente acompañado por arcángeles (Derrida y Jameson) y ángeles lejanos (Peter y Christa Bürger), con este libro nos habremos de sentir llamados a incorporarnos a las filas de los coros dialécticos.