

Tradición y actualidad.

José María Ripalda: Los límites de la dialéctica
Madrid, Trotta, 2005.

J. L. Rodríguez García.

1.

¿Qué puede restar del ejercicio filosófico después del perturbador ejercicio que Adorno llevara a cabo en *Dialéctica negativa* para certificar los devastadores efectos del sacrificio de lo individual en que se empeñó la tradición que discurre de Platón a Hegel? Diríase que tan apenas la tarea destructiva, una especie de pensar en la intemperie que desliza la aventura de la filosofía hacia el territorio de lo poético o aceptar el reto que exige la descripción de esa inmanencia absoluta que es el hombre –según la solemne apreciación de Blanchot...: se tratan tan sólo de algunas posibilidades... Puede detectarse con facilidad en el horizonte filosófico de las últimas décadas la extrañeza de la voluntad sistemática –resultado de la firme sospecha adorniana. Aún más, los últimos esfuerzos por retornar al Sistema han devenido en estruendosos fracasos –de Sartre a Rawls-. De la constatación de un temblor ante la pérdida parte el libro de J. M^a Ripalda, quien advierte, en la precisa introducción de *Los límites de la dialéctica*, que “la misma filosofía, núcleo reconocido de la alta cultura clásica, cómplice de un modo u otro en más o menos todos los crímenes de nuestra historia occidental y atlántica, hoy no es apenas sino un resto venerable, objeto de saqueo oportunista” (p. 13).

En efecto, la impresión primaria que transmite una perspectiva a vuelo de pájaro es que resulta sumamente complicado hablar del filósofo como figura social a la manera como podía hablarse de la misma en el mundo de las polémicas medievales o en el horizonte del XVIII del *filósofo*. Pues nuestro filósofo ha apostado por la obcecación erudita o por una sociología del presente que tiene más de consulta radiológica que de auténtica problematización de la actualidad. Tareas ambas tan necesarias como adjetivas, obviamente... Ceder a la tentación archivística tiene sus notables ventajas, aunque éstas se redujeran al mero juego detectivesco. Y, por otro lado, el esfuerzo por ajustar el retablo de nuestra actualidad es tarea imprescindible y complementaria para la aventura del pensar. Ya Aristóteles consideró la urgencia de este ejercicio en la *Política* y, por su parte, el conocimiento de los avatares existenciales de Spinoza, por

apuntar a su ejemplo de incontestable obviedad, contribuye provechosamente a una más oportuna elucidación de su obra. Lo que se echa en falta es la vinculación entre el presente y la tradición, esto es, la recuperación del pasado como guía, advertencia y tentación *para nosotros*, el esfuerzo por restaurar la tradición como *nuestra contemporánea* –tarea cuya urgencia resaltaba no hace mucho Manuel Cruz en *La tarea de pensar*.

Entiendo, sin embargo, que existe una propuesta de regeneración filosófica. Acaso no azarosamente se haya producido en Francia. Es en Francia, y a partir de los lejanos años cincuenta cuando se pretende, estrictamente, concertar tradición y filosofía del presente para abocar la aventura filosófica a una tarea viva. La semilla no tardó mucho en fructificar. Las propuestas de Foucault o Derrida son, acaso, las más relevantes. Y en la lejanía, como es reconocible, Blanchot. La aventura filosófica se conjuga como juego tradición-actualidad. Blanchot nos habla del 68 para tejer su propuesta sobre la comunidad inconfesable, Derrida se aproxima a Hegel o Marx para hablar de nuestros propios fantasmas y Foucault disecciona los mecanismos de la funcionalidad social para reivindicar el cuidado de sí y la proyección parrésica como posiciones terapéuticas para contrarrestar la voracidad biopolítica del Poder-Gobierno.

No es de extrañar la empatía que confiesa Ripalda por esta tradición. Dejemos a un lado por el momento el universo clásico alemán... En una página memorable de *Los límites de la dialéctica* se lleva a cabo el obligado reconocimiento. “Pero entonces percibí inmediatamente (hacia 1973, cuando Ripalda recuerda escuchó por vez primera a Derrida) una seducción irresistible, como la irrupción de un mundo pálido de erudición de algo tan fuerte como indefinible para mí” (p. 217)... Contagio de esa aventura jalonada por Lacan, Bataille, Levinas, Foucault, Blanchot –de quien Ripalda ha sido coyuntural introductor... Tal advertencia nos permite situar la fundamental trayectoria filosófica de J. M^a. Ripalda: reivindicativa de una tradición que discurre de Kant y Hegel hasta Marx, y especialmente interesada por la misma por cuanto dicha tradición es *contemporánea*. Desde luego, *Los límites de la dialéctica* debe leerse como un ejercicio que, animado por la problemática del presente que se lleva a cabo a partir del capítulo 6 –con el interregno que supone el capítulo 5 dedicado al constitucionalismo y el sujeto político-, rastrea la potencialidad de la tradición para aclarar nuestra actualidad. No se trata de una novedad en la obra de Ripalda. Entiendo que ha sido el interés esencial de su trayectoria desde la memorable e insustituible aproximación a la obra hegeliana –*La nación dividida*, 1977-, un texto que situaría en la brillante constelación de las interpretaciones que avivara Lukács- hasta las intervenciones a propósito de la postmodernidad –*De Ángelis y Políticas postmodernas*. No existe texto de Ripalda en el que el juego tradición-actualidad no se conjugue de manera sobresaliente, brillante.

Por qué esta tradición... Kant, Hegel, Marx... Esta instancia. ¿Pero no estaba todo acabado? ¿No son sus figuras perros muertos? Heine saludaba a Hegel en su *De l'Allemagne, I* -1855- como “le plus grand philosophe que l'Allemagne ait enfanté depuis Leibniz”¹ para reconocer poco después que “notre révolution philosophique est terminée; Hegel a fermé ce grand cercle”². ¿Qué le exalta al exiliado Heine? Lo podemos constatar: “ces doctrines ont développé des forces révolutionnaires qui n'attendent que le moment pour faire explosion et remplir le monde d'effroi et d'admiration”³. Ahora -2006-, cuando el Terrorismo se ha convertido en el nuevo espectro, cuando lo excluido se presenta como un ilusorio peligro para la sociedad de la globalización, cuando la presión de las masas es el único recurso sustitutorio del sujeto revolucionario clásico, dotada su organización desvertebrada de una “compacidad ontológica” que viene resultando insuficiente para atenuar las estrategias de poder tejidas por el capital mundializado (cfr. pp. 173-174), es posible que sea el momento de que se renueve la pensabilidad de la explosión soñada por Heine.

Pero para que esta explosión no sea un acto circense es preciso esforzarse por conjugar tradición y actualidad. Animar a los perros muertos – aunque sea precisa la escandalosa exageración... ¿Hablamos de tradición? ¿De qué tradición hablamos? *De una cierta tradición*. De la tradición añorada por Benjamín en su IIª tesis: “hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho”. Restaurar la luminosidad de tal tradición es uno de los objetivos de *Los límites de la dialéctica*.

2.

De la tradición dialéctica... Es sabido que la apelación a la dialéctica resulta de entrada provocadora. Asimilado el pensamiento dialéctico a la necesidad, los rechazos que concita son numerosos y variados. En verdad que en aras de la *dialéctica* se han podido cocinar los más peligrosos brebajes y las lecciones del marxismo histórico pueden ser un indicio suficiente de hasta qué extremo la legalidad dialéctica ha sido convocada como justificación de exageraciones y perversiones políticas. Así, no es de extrañar la compulsiva confesión deleuziana: “lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica”⁴, aceptará en *Pourparlers*.

¹ . Heine, H.: *De l'Allemagne, Werke*, 16, Akademie-Verlag (Berlin)/CRNS (Paris), 1978, p. 103.

² . *Ibid.*, p. 105.

³ . *Ibid.*, p. 107.

⁴ . Deleuze, G.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 13.

¿Será posible liberar a la dialéctica de su condena? Es, desde luego, el interés central de *Los límites de la dialéctica*. Y, como no podía ser de otro modo, la operación se lleva a cabo reconociendo a Kant, Hegel y Marx – especialmente- como nuestros *contemporáneos*. Y, fundamentalmente, por la instancia que inaugura trabajosamente Hegel. Ripalda había abordado de manera magnífica en *La nación dividida* la génesis de la madurez hegeliana, la ilustración de esa aventura que alcanza un momento problematizador en el *Primer Programa* y en *Eleusis*, “obertura de una época magnífica para Hegel”⁵. En efecto, la mitología de la razón invocada en el manuscrito del Programa –que particularmente he adscrito a Hölderlin, aconsejado por razones contextuales y por el hecho de que la crítica a la filosofía fichteana sólo puede ser llevada a cabo, en el círculo de los jóvenes tubingueses, por quien ha escuchado con fervor a Fichte y ya está empeñado en la redacción de los primeros empeños de lo que se convertirá finalmente en *Hiperión*-, y cuya dimensión teórica y política, sea como fuere, es aceptada por Hegel, o, al menos, suficientemente atendida –puesto que lo caligrafía con cuidado- anuncia una superación de los estrechos marcos de la Ilustración y, aún, de la apertura kantiana y fichteana a la reflexión sobre la libertad que no parece alcanzar sino un fundamento transhumano y transocial. Quedaba suficientemente apuntado en *La nación dividida*: “el Idealismo absoluto se perfila aquí (en el Hegel de Frankfurt) como un intento –todo lo torpe y cargado de pasado que se quiera- de controlar racional y libremente el propio destino, sin ceder a la inercia de los slogans, aun si son progresistas”⁶.

La instancia Hegel-Marx es la que facilita la recuperación de la dialéctica a juicio de Ripalda. Obviamente, existen diferencias teóricas entre el comienzo y la culminación, y tal distancia es observada con suma oportunidad al indicarse el carácter de una dialéctica realmente desmitologizada que Marx culmina y que atiende a los fenómenos exteriores a lo que certifica la experiencia misma (cfr. pp. 82-83). Y, sin embargo, una semejante tensión puede detectarse en la continuidad de tal instancia. La reflexión sobre la misma es lo que hace de *Los límites de la dialéctica* una obra imprescindible en la aventura del pensar dialéctico.

Intentaré ser preciso –y precavido... Desde luego, la consideración de la dialéctica debe situarse más allá de su consideración como método o propedéutica –a la manera que la consideró el joven Lukács... (cfr. pp. 101-102). La dialéctica es la forma adecuada de denominar la verdad del mundo para nosotros. En tal supuesto se sitúa Ripalda. Y, pensando a partir del mismo, *Los límites de la dialéctica* tienen que abordar el que es sin duda alguna el problema más espinoso del pensar la dialéctica. Me refiero al tema de la necesidad. Asunto capital en el hegelianismo y en el marxismo por cuanto la

⁵ . Ripalda, J. M^a.: *La nación dividida*, México, FCE, 1978, p. 215.

⁶ . *Ibid.*, p. 228.

aceptación de una legalidad universal que asume en mayor o menor medida el teleologismo procesual de lo histórico en detrimento de la potencia de las singularidades. En varias páginas del capítulo 1 se presenta el problema para poner en cuestión el carácter “incontenible” de la necesidad superadora (p. 45) por cuanto “la Libertad infinita da sentido y terminará integrando tanto la compacta unidad de la noción de progreso como las cualidades distintivas en que se disuelve y que ni siquiera le son tan exclusivas”.

El reto apunta a justificar cómo se puede hablar de una dialéctica de lo real que no subsuma los esfuerzos individuales-colectivos, que permita hablar de Libertad y de una acción proyectiva que exceda los estrechos límites tanto de una dialéctica crítico-negativa cuanto de una visión organicista de lo social. Entiendo que es el desafío que afronta Ripalda con entusiasmo y rigor. Se trata, en suma, de proceder a la “desmitologización” de la tercera antinomia kantiana...

Los límites de la dialéctica pretende marcar el camino Hegel-Marx que elude la potencia del Absoluto y subraya la fundamentalidad de la experiencia que constituye lo singular en un juego que presenta la manifestación de lo singular como lo propio de la reflexión culminante en el Concepto. Ciertamente es que subrayando de manera especial dos textos – la *Fenomenología del Espíritu* y los textos preparatorios y definitivos de los *Grundrisse*. La operación teórica va a culminar en Marx, quien, como no se advierte al comienzo del capítulo 3, no tiende a simplificar “la tensión singular-general mediante una absorción de lo singular en una filosofía en una filosofía determinista de la historia o en una dialéctica de la naturaleza (... sino que) la dialéctica corresponde en Marx a esa doble complejidad entre singular y general por una parte y entre las diversas partes que constituyen el todo de un análisis capaz de guiar la revolución” (pp. 75-76). ¿Cómo es posible articular el pensamiento de una reflexión que requiere elementos operativos de carácter general y el abundamiento en lo singular, cuya apariencia parece situarse en un plano esencialmente distinto del Concepto? Ripalda resuelve el problema con plena eficacia. Lo hace cuando aborda el tema esencial que justifica el título de la obra.

Dos límites permiten repensar la conveniencia de la dialéctica como la forma de lo real. Intentaré tan sólo marcar algunas sugerencias que tal reflexión desarrolla. Pues bien, el primer límite está indicado por el carácter esencialmente temporal de la misma. ¿Qué quiere decir esto? En abierta polémica con Schmidt, quien consideró que la dialéctica era la forma especial del orden capitalista, Ripalda recupera una genuina pretensión de Marx para quien la dialéctica procedía “de la mano en cada caso de la experiencia histórica” (p. 81), lo que requiere, en consecuencia, rastrear el específico movimiento de lo general-singular en cada formación socio-económica. Por esto mismo, y es la aportación clave de la dialéctica, “el movimiento del capital se efectúa según pautas necesarias, una vez que existe” (p. 85), observación que debiera ampliarse a cualquier horizonte. La necesidad se ve reclusa en el

mundo de la aliteración maquínica de los específicos procesos productivos – dejando a un lado la aventura sobre las transiciones, asunto sobre el que volveré más adelante-.

¿Qué queda, entonces, de la Libertad? Ripalda advierte en un momento clave de su obra que la lógica dialéctica esquematizada por Hegel en su *Enciclopedia...* incluye, como algo determinante, la tensión de “la libertad/azar incalculable que irrumpe históricamente en ella” –en la estructura social (p. 102). La observación retoma el problema esencial: conflicto entre la necesidad interna al sistema y la libertad que aparece en el proceso mismo del despliegue de la necesidad. Idea de lo social como fractura y desgarramiento, en consecuencia. ¿Apuesta moral –digámoslo así-, entonces, por una Libertad que socorrería los letargos asentados por la necesidad (interna) a la dialéctica de los horizontes sociales? Ni mucho menos: La Libertad aparece como algo sustantivo de la dialéctica de lo real, no como un añadido moralizante.

Es preciso justificar la reaparición y necesidad dialéctica de la Libertad. Ripalda aborda el asunto –es urgente... Y lo hace a partir de numerosas indicaciones trenzadas que discurren desde Kant a Feuerbach, pasando por Hegel y aventurándose en Marx. Queda establecido: “el concepto no basta para guiar la dialéctica, es precisa la experiencia” (p. 107). Especialmente interesante resulta la oportuna indicación relativa al proceso teórico que marca el idealismo alemán: “mientras que Kant hacía de la imaginación y el entendimiento el principio de enlace de lo recibido sensorialmente, Hegel ve actuar en ellos una fuerza que en su operación sensorial se va desprendiendo de ella, la va atenuando hasta un fino resto supeditado a la autogénesis del sujeto” (p. 136). De esta manera, la necesidad organicista de lo temporal se ve truncada-realizada en virtud de la recuperación de la experiencia como resultado de la aceptación de la necesidad y de la libertad que cierra los límites de la dialéctica.

El círculo está plenamente consumado.

Desde luego, estamos ante una de las obras más plenamente culminadas y justificadas de nuestro horizonte intelectual. Tanto por lo que se refiere a la oportuna recomendación de revisar el archivo teórico filosófico cuanto por lo que atañe a su imbricación con nuestra actualidad –operación llevada a cabo a partir del capítulo 5 que abre una serie de intervenciones políticas (de la experiencia) cuya consideración excede la pretensión de estas líneas y que desembocan en un magnífico cierre sobre el asunto de la certificación hegeliana de la muerte del arte en polémico posicionamiento con la tesis al respecto más extendidas (Vattimo).

¿Era posible ir más allá? Qué manía la del crítico...

Conclusión.

Si hubiera que resaltar algunas inquietudes que mantiene el lector de *Los límites de la dialéctica* –al menos de algunos lectores- es, en primer lugar, la de

la impresión de una apuesta excesiva a favor de la instancia Marx-Hegel-Marx... Es obvio que no es la pretensión de Ripalda someter a juicio la misma: su interés planea sobre la *Fenomenología* y los *Grundrisse* especialmente. Pero provoca intranquilidad que se fiscalice levemente la luz de estas obras olvidando al Hegel de las lecciones sobre la Historia universal o al Marx de los escritos polémicos y políticos –donde, a mi juicio, la dialéctica temporal padece una fuerte subsunción en la potencia de un Concepto en el que la dimensión de la libertad-experiencia resulta menoscabada y la pasión es recurrida como algo adjetivo, referente curioso de la realización del Absoluto-. No es, lo repito, el interés de esta magnífica obra. Pero su radical marginación puede potenciar una relectura en la que se esquivan las aristas más preocupantes del pensar sobre la dialéctica de lo real.

En verdad, si hubiera que centrar las reales y más profundas inquietudes que provoca la lectura de este texto de 2005, me gustaría subrayar dos que el propio autor no esquiva –aunque sea tangencialmente. Afectan gravemente a la reflexión de ese filósofo de origen burgués que soñó la continuidad de la revolución burguesa (Hegel) y de ese filósofo de origen burgués que soñó la revolución socialista (Marx). Introduje una de ellas con anterioridad... En un momento, podemos leer que “la cuestión de los límites de la dialéctica no puede ser abordada adecuadamente desde el tema de las transiciones, sino desde el interior mismo de cada modo de producción” (p. 84). La consideración está plenamente justificada en la obra. Ahora bien, entiendo que el problema de los límites de la dialéctica es, estrictamente, el de racionalizar por qué la dialéctica interna a cada modo de producción se revuelve contra el propio mecanismo constituyente de cada uno de ellos. Pensar la dialéctica de lo real no puede limitarse a pensar lo real como estructura que se despliega conforme a sus genuinos dispositivos por cuanto, de ser así, no podría constatarse transición alguna. Esto es, la dialéctica de lo real es pensamiento sobre la lógica interna de cada modo de producción y, a un tiempo, pensamiento sobre las transiciones que confieren valor o sentido –en un sentido débil- a lo que entendemos como proceso histórico.

Es claro que Ripalda resuelve el problema al introducir la reflexión sobre la experiencia en tanto segundo límite de la dialéctica. Las páginas dedicadas al asunto representan, desde luego, una aportación notable a la fundamentación primaria de esas transiciones que, sin embargo, no son aceptadas formalmente como objeto de la reflexión sobre la dialéctica. Ripalda se resiste a tener esto en consideración –concordar el rechazo al pensamiento de las transiciones y la aceptación de una experiencia/libertad que sólo tiene sentido desde el problema de las transiciones-. Y acaso esta resistencia plantee fuertes inquietudes teóricas y políticas: pues ¿por qué la experiencia-libertad desemboca (ha desembocado) en el agotamiento de las temporales apariencias del Concepto-Absoluto? El problema es, obviamente, el de plantear la reflexión sobre los mecanismos de escapatoria de lo que dicta la experiencia en relación a la necesidad interna de

los sistemas. Se trata del asunto, *de nuestro asunto*: Ripalda no lo desconoce, puesto que Blanchot, Derrida, Jameson y Negri aparecen como sombras arcangélicas o discutidas a lo largo de *Los límites de la dialéctica*. No me atrevería de sugerir que puede ser objeto e interés de otro texto. Más bien, pienso que debía haber sido materia sustantiva de *Los límites de la dialéctica*.