

La negatividad en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y Raya Dunayevskaya

Negativity in Frankfurt School thinking and Raya Dunayevskaya

COLCIENCIAS TIPO 2. ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

RECIBIDO: OCTUBRE 1, 2015; ACEPTADO: NOVIEMBRE 15, 2015

Dinora Hernández López
dinorahelo@gmail.com

Universidad de Guadalajara, México

Resumen

El objetivo de este trabajo es destacar algunos contrastes entre la interpretación de Dunayevskaya y la Escuela de Frankfurt en torno a la dialéctica de Hegel. La tesis que se sostiene es que la divergencia principal entre ambas visiones radica en los distintos alcances que la negatividad guarda en el pensamiento de este filósofo: para Dunayevskaya, los absolutos hegelianos son auténticas identidades dialécticas, es decir, unidades diferenciadas y, por ende, totalidades abiertas; mientras que para la Escuela de Frankfurt, la dialéctica de Hegel es una dialéctica afirmativa, es decir, tendiente a la positividad. De estas interpretaciones contrastantes se deriva un posicionamiento con respecto a la posibilidad del cambio social y al papel de la praxis en el mundo que Dunayevskaya y la Escuela de Frankfurt compartieron.

Palabras Clave

Escuela de Frankfurt; Dunayevskaya; Hegel; negatividad; dialéctica.

Abstract

The aim of this paper is to highlight some contrasts between the interpretation of Dunayevskaya and the Frankfurt School about Hegel's dialectic. The thesis argued is that the major difference between these two visions lies in their scopes about negativity in their thought: for Dunayevskaya Hegelian absolutes are authentic dialectic identities, i.e differentiated units, and thus open totalities; while for Frankfurt School, Hegel's dialectic is an affirmative dialectic, i.e tending to positivity. From these contrasting points of view derives a position about the social change possibilities and the role of praxis, in the world shared by Dunayevskaya and the Frankfurt School shared.

Keywords

Frankfurt School; Dunayevskaya; Hegel; negativity; dialectic.

Artículo resultado del proyecto de investigación doctoral *Recuperar los planteamientos éticos de la Escuela de Frankfurt*, realizado en la Universidad Autónoma de Guanajuato (México), con financiación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACyT.

los desencuentros entre sujeto y objeto, anidadas en la estructura social (Adorno, 2008). Así como denunciar toda intentona edificada como sistema filosófico, discurso científico o modelo político o cultural, cuya tesitura respondiera a esta concordancia ilusoria: puesto que razón y sinrazón, sistematicidad y caos, infelicidad objetiva y felicidad subjetiva, liberación sexual y represión... se presentaban como el sustrato real del mundo capitalista, sistema cuya condición de supervivencia radicó (Marcuse, 1998), en este mismo orden de ideas, en contener toda connato de superación del *status quo*, a través de la asimilación de la negatividad por el poder afirmativo y unidimensional.

Este conjunto de planteamientos son el entramado filosófico general a raíz de cual la Escuela desarrolla, a su vez, un conjunto de reflexiones que tienen como cometido adentrarse en la complejidad de las posibilidades de la emergencia de un sujeto de cambio social, así como de las condiciones objetivas y subjetivas que darían pie a la modificación de la organización social como tal. Pero este punto nos ocupará en el cuarto apartado del trabajo, por lo pronto, y a fin de generar el sustento teórico necesario para llevar a efecto tal plan, demos pie a la interpretación sobre la dialéctica realizada por Dunayevskaya.

III. RAYA DUNAYEVSKAYA Y LA DIALÉCTICA DESENCADENADA

El desarrollo de la reflexión de Dunayevskaya en torno a la dialéctica, lo que denomina: “momento filosófico”, está contenido en las *Cartas sobre los absolutos hegelianos* del 12 y 20 de mayo de 1953 y en *Filosofía y Revolución*, libro publicado en 1973, y que refieren, luego de veinte años, la maduración de sus intuiciones iniciales. Dunayevskaya parte de la tesis de que los absolutos hegelianos contienen, en sí mismos, la contradicción, y esto los lleva a abrirse hacia nuevos derroteros, de manera que el movimiento dialéctico no se detiene. La autora sustenta esta idea apelando a una afirmación que Hegel (1812) consigna en la *Ciencia de la lógica*: “la idea absoluta tiene en sí la mayor oposición”. Una de las versiones de esta lectura aparece desplegada en el texto titulado “El absoluto de Hegel como nuevo comienzo”, en el que sostiene:

La liberación del automovimiento de la idea absoluta se desenvuelve, no como si ella estuviera en reposo, sino tan completamente contagiada de negatividad, que a lo largo de los veintisiete párrafos que constituyen el

capítulo final de la *Ciencia de la lógica* comenzando por el mismo primer párrafo, aprendemos que la idea absoluta contiene “la más grande oposición dentro de sí misma (...)

La dialéctica no sería la dialéctica y Hegel no sería Hegel si el momento del encuentro con la idea absoluta fuera un momento de quietud. De esta forma, lejos de la idea teórica y práctica como un final y pináculo de una jerarquía, la idea absoluta es un nuevo comienzo, un comienzo que es inevitable precisamente porque la idea absoluta es una “totalidad concreta”. (Dunayevskaya, 2010, p. 222)

En ese sentido, Dunayevskaya infiere que la identidad implicada en el absoluto es unidad diferenciada, tal y como el propio Hegel la llegó a concebir, así entonces, en contra de las interpretaciones de los absolutos como unidades cerradas, en las que la diferencia y particularidad desaparecen a favor de una unidad abstracta, la autora considera que la condición del absoluto, en el que la negatividad no se concilia, permite pensar en un movimiento incesante del sujeto-objeto. Además, en esta idea de negatividad, como “negatividad absoluta”, en la que el foco está puesto en la “segunda negación” o “negación de la negación”, en la concepción de Hegel, que anula y conserva, mientras la primera negación, “ser para sí”, es oposición simple de lo dado, la segunda implica el salto hacia otras formas de ser. Si lo vemos en sentido materialista, de organización social, es “ser en sí y para sí”:

En primer lugar aquí tenemos que ver la segunda negación; toda la diferencia entre los revolucionarios y los compromisarios, que son aquellos que retroceden al final hacia lo viejo, no hacia delante, hacia lo nuevo, radica en al distinción entre la primera y la segunda negación, es decir, no es simplemente la abolición de lo viejo, o la revolución, sino la trascendencia hacia lo que Marx [en 1844] denominó “humanismo positivo, que arranca de sí mismo”, sin detenerse en la primera negación o la trascendencia, tal como el comunismo o el ateísmo, porque “solo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo,

necesidad de “traducir” a Hegel, cuando podía ir a Marx, responde que Hegel permitió a Marx y a Lenin profundizar en los procesos revolucionarios de cada una de sus épocas. En este sentido, el alto nivel de abstracción de la filosofía Hegeliana resultaba en una cualidad, la de poder entrar en relación con contenidos incluso distantes en contexto espaciotemporal (Dunayevskaya, 2010). Así como permitía una lectura esperanzadora de la época, con esta lupa, Dunayevskaya analizó las luchas de su tiempo, y en éstas encontró el bullicio de la negatividad, lo que le permitía afirmar, sin titubeos, que “los elementos de la nueva sociedad [estaban] en evidencia por doquier”.

IV. SENTIDO Y ALCANCES DE LA NEGATIVIDAD: UNA COMPARACIÓN

Dos son las objeciones principales de Dunayevskaya a la postura de la Escuela de Frankfurt: la primera alude al sentido último de la contradicción en el absoluto; para la Escuela, como ya lo indicamos, la negatividad queda cancelada en el momento último a través de una forma de identidad que concilia sujeto-objeto, aun cuando, contrastada con la realidad, resulta ilusoria; la segunda tiene que ver con el posicionamiento que la Escuela mantuvo con respecto al sujeto, su distanciamiento de los movimientos sociales, en el caso de Adorno y Horkheimer o, en todo caso, su renuncia a las posibilidades de que pudieran conseguir un cambio radical de sistema; su condición de “recluidos en su torre de marfil”, como insistentemente lo afirma.

La “dialéctica desencadenada” que propone la pensadora aboga por una forma positiva de humanismo, mientras que la Escuela prefiere mantenerse en los límites de la negatividad, sin superación. Acierta entonces Dunayevskaya cuando afirma, pesarosamente:

Adorno fue el más grande de los dialécticos, por así decirlo, de los “dialécticos puros”. Y lo convirtió todo en un verdadero embrollo. Yo nunca estuve anhelando tanto algo tan grandioso como su *Dialéctica negativa*. Fue lo suficientemente tonto como para pensar que él se refería a la dialéctica de la negatividad. Hegel dice que hay dos negaciones y que la segunda negación es la realmente positiva, y Marx dice que esa es la nueva sociedad. Yo pensaba que eso era sobre lo que Adorno hablaría. Pero no. (2010, p. 259).

El desacuerdo radica en la interpretación de la segunda negación y la valoración de sus alcances. Mientras que Dunayevskaya centra su atención en el hecho de que esta negación conduce a un estadio de mundo distinto al capitalista, inspirada en el humanismo de Marx; la Escuela se mantiene dentro de los alcances de la primera negación en la que los opuestos permanecen en tensión, sin reconciliarse. Así pues, a pesar del halago con el que comienza la anterior cita, y que parece estar allí para realzar el desencanto que le produce a Dunayevskaya el que Adorno no empatase con sus propias ideas, la autora nos remite a la interpretación de la “segunda negación”, la que implica la “nueva sociedad”, es decir, un modelo al cual se arribaría y que ella lee en el humanismo de Marx; en la idea del “sujeto autodesarrollado. Mientras que, como ya lo establecimos, la negatividad en la que trata de mantenerse la Escuela, limita su pronunciamiento afirmativo por una noción de mundo.

Y es que, para la lectura frankfurtiana, cualquier enunciación de lo positivo era vista con la forma totalitaria. La asociación de la identidad con los sistemas totalitarios es concebida por la autora como “...una reducción ... vulgar de la negatividad absoluta...” (2010, p. 322) y atribuida a “la tragedia de la unidimensionalidad de pensamiento cuando se renuncia al sujeto, cuando no se escucha a las voces desde abajo...” (p. 322). Así entonces, el argumento que Dunayevskaya alude es que la lectura de la Escuela, debido a su ceguera con respecto a la potencia opositora de los movimientos sociales, había sido, por lo menos, parcial. Dunayevskaya señala a los frankfurtianos en la “Carta a Herbert Marcuse (15 de julio de 1958)”, por su encerrona teórica, cuando, incluso con un tono un tanto sarcástico, dice a Marcuse; “... con su indulgencia, quisiera mirar nuestro mundo real” (p. 164), para, enseguida, hacer una lista muy extensa por los diversos movimientos sociales que van de los años treinta a los cincuenta. La finalidad del recuento es resaltar la presencia del sujeto de lucha, con el que la Escuela mantuvo distancia y actitud crítica.

La carta contiene, también, una referencia al fascismo alemán, en el que la Escuela concentró, como ya sabemos, gran parte de su crítica a la modernidad, citó: “y no es a Hitler a quien tengo presente ni al desarrollo de su contrarrevolución...” (p. 164). Finalmente, señala que: “Todo eso significó no un “atraso” de los obreros, sino la búsqueda de *nuevas formas políticas* de alcanzar la libertad tanto de la ocupación como de la esclavitud económica”

Los dos enfoques aciertan en algunos puntos si consideramos, como ya quedó asentado en el desarrollo del tema, que el parteaguas de sus posicionamientos con respecto al asunto general del cambio social lo constituye su diversa lectura sobre Hegel. Y, a este respecto, sobre la parte de la obra del filósofo alemán que cada una de las partes decide ponderar: la de Dunayevskaya, centrada en la *Ciencia de la Lógica* y con fehacientes motivos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, a de la Escuela de Frankfurt, enfocada en el desenlace del pensamiento hegeliano en la *Filosofía del Derecho* y reforzada, probablemente, por los trabajos de Hegel sobre filosofía de la historia. En este sentido, cabe entonces la plausibilidad de ambos puntos de vista.

Por otro lado, es importante resaltar que las plataformas de lectura de los fenómenos sociales en estos autores es también distinta, pero no por ello menos cercana a la realidad de su contexto espacio-temporal; es decir, mientras que la Escuela decide visibilizar los factores adaptativos de los sujetos, Dunayevskaya quiere hacer fehaciente la faceta opositora y radical de los mismos. Un vistazo a la historia social del siglo XX deja en claro que ambos aspectos, el de la sociedad de masas y tecnificada y el de los Estados de bienestar, tanto como el de las luchas de descolonización y los diversos movimientos de resistencia, dentro y fuera del marco de las sociedades avanzadas, así lo hacen pensar. Así entonces, los que tanto la Escuela de Frankfurt como Raya Dunayevskaya ofrecen es un itinerario de motivos filosóficos para reflexionar, desde distintos frentes de lectura de la tradición reactualizada, en torno a uno de los grandes temas de la filosofía social y política.

VI. REFERENCIAS

- Adorno, T.W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Madrid, España: Paidós.
- Adorno, T.W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid, España: Akal.
- Adorno, T.W. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, España: Akal.
- Adorno, T.W. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. México, DF: Colofón.
- Adorno, T.W. (2012). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, España: Akal.
- Adorno, T.W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.
- Dunayevskaya, R. (1958, julio 15). *Diálogo sobre la dialéctica: carta a Herbert Marcuse*. Recuperado de: <http://www.praxisenamericalatina.org/9-11/dialogo.html>
- Dunayevskaya, R. (2004). *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. México DF: Siglo XXI.
- Dunayevskaya, R. (2010). *El poder de la negatividad*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Hegel, GWF. (1812). *Wissenschaft der logik*. Nürnberg, Deutschland: Schrag.
- Hernández, D. (2013). La dimensión utópica de la filosofía de la Escuela de Frankfurt: la "utopía real" de Herbert Marcuse. *Protrepis* 3(5), 25-37.
- Hernández, D. (2015). Algunas reflexiones sobre educación de la teoría y pedagogía críticas. En A. C. Mayorga, D. Hernández, & J. D. Acosta (Comps.), *Estudios filosóficos: Ética* (pp. 69-90). Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, España: Trotta.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México, DF: Joaquín Mortíz.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. México DF: Joaquín Mortíz.
- Marcuse, H. (1998). *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Ariel.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución*. Madrid, España: Alianza.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

CURRÍCULO

Dinora Hernández López, Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (México); profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara (México). Ha realizado docencia en teoría crítica, ética y filosofía latinoamericana, e investigación en teoría crítica y pensamiento de la diferencia.