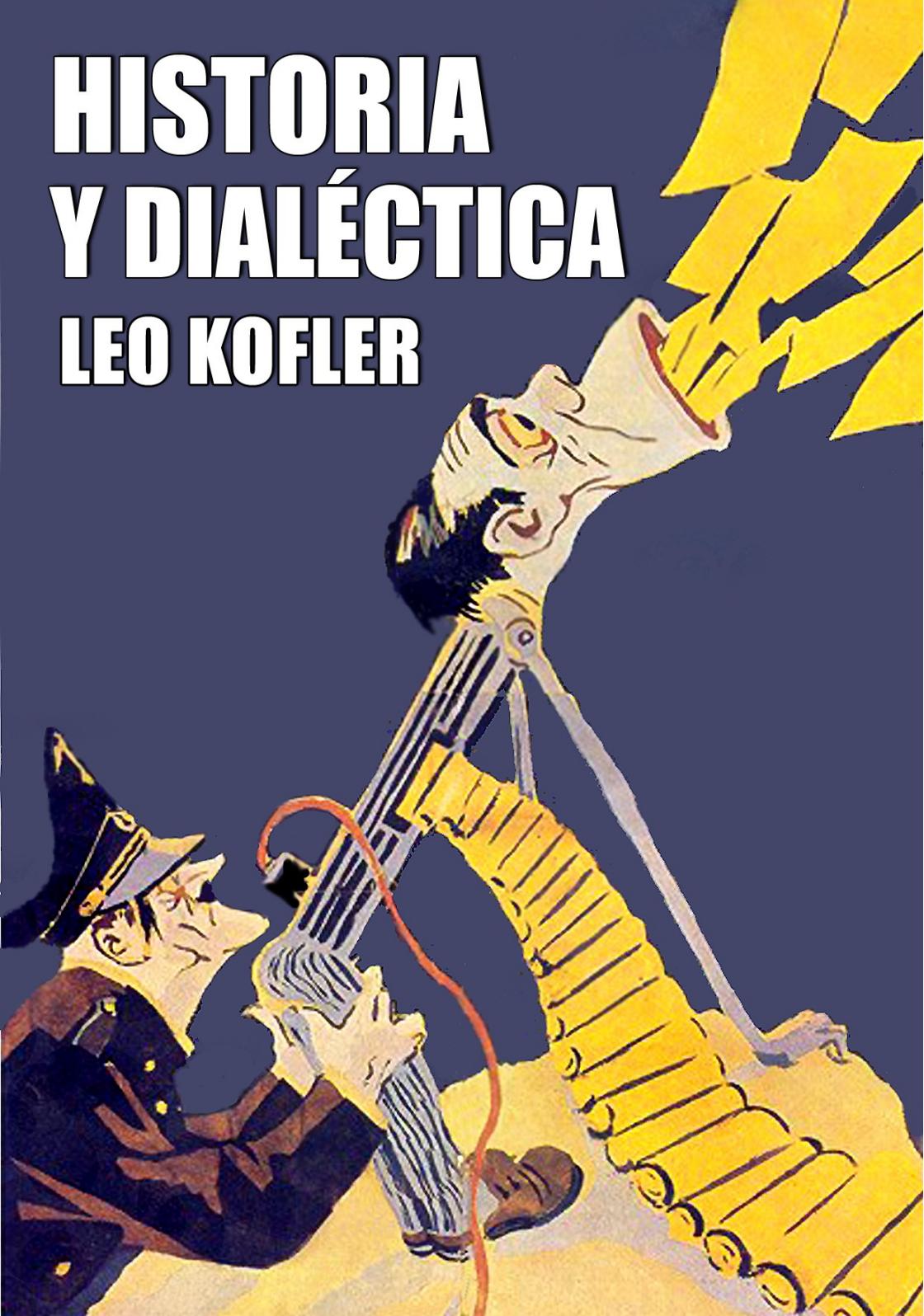


# HISTORIA Y DIALÉCTICA

LEO KOFLER



# **HISTORIA Y DIALÉCTICA**



Colección

**SOCIALISMO y LIBERTAD**

Libro 141

## **SOCIALISMO y LIBERTAD**

**Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA**

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

**Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO**

Karel Kosik

**Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO**

Silvio Frondizi

**Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Antonio Gramsci

**Libro 5 MAO Tse-tung**

José Aricó

**Libro 6 VENCEREMOS**

Ernesto Guevara

**Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL**

Edwald Ilienkov

**Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO**

Néstor Kohan

**Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE**

Julio Antonio Mella

**Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur**

Madeleine Riffaud

**Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista**

David Riazánov

**Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO**

Evgueni Preobrazhenski

**Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA**

Rosa Luxemburgo

**Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES**

Aníbal Ponce

**Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENZA ESTEPA VERDE**

Omar Cabezas

**Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia 1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá**

**Libro 19 MARX y ENGELS**

Karl Marx y Fiedrich Engels. Selección de textos

**Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA**

Rubén Zardoya

**Libro 22 DIALÉCTICA Y CONSCIENCIA DE CLASE**

György Lukács

**Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN**

Franz Mehring

**Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA**

Ruy Mauro Marini

**Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN**

Clara Zetkin

**Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD**

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

**Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES**

Edwald Ilienkov. Selección de textos

**Libro 28 FETICHISMO Y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR**

Isaak Illich Rubin

**Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia**

György Lukács

**Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO**

Paulo Freire

**Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE**

Edward P. Thompson. Selección de textos

**Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA**

Rodney Arismendi

**Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE**

Osip Piatninsky

**Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN**

Nadeshda Krupskaya

**Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS**

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

**Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ**

Tomás Borge y Fidel Castro

**Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Adolfo Sánchez Vázquez

**Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL**

Sergio Bagú

**Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA**

André Gunder Frank

**Libro 40 MÉXICO INSURGENTE**

John Reed

**Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO**

John Reed

**Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO**

Georgi Plekhanov

**Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA**

Mika Etchebéherè

**Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS**

Eric Hobsbawm

**Libro 45 MARX DESCONOCIDO**

Nicolás González Varela - Karl Korsch

**Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD**

Enrique Dussel

**Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA**

Edwald Ilienkov

**Libro 48 LOS INTELLECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA**

Antonio Gramsci

**Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO**

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

**Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista**

Silvio Frondizi

**Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista**

Silvio Frondizi

**Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón**

Milcíades Peña

**Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA**

Carlos Néelson Coutinho

**Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS**

Miguel León-Portilla

**Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN**

Lucien Henry

**Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA**

Jorge Veraza Urtuzuástegui

**Libro 57 LA UNIÓN OBRERA**

Flora Tristán

**Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA**

Ismael Viñas

**Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO**

Julio Godio

**Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA**

Luis Vitale

**Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.**

Selección de Textos

**Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA**

Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas

**Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ**

Pedro Naranjo Sandoval

**Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO**

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

**Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD**

Herbert Marcuse

**Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Theodor W. Adorno

**Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA**

Víctor Serge

**Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR**

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

**Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?**

Wilhelm Reich

**Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA**

Ágnes Heller

**Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I**

Marc Bloch

**Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2**

Marc Bloch

**Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL**

Maximilien Rubel

**Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA**

Paul Lafargue

**Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA**

Pablo González Casanova

**Libro 80 HO CHI MINH**

Selección de textos

**Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia**

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

**Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA**

Henri Lefebvre

**Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA**

Eduardo Galeano

**Libro 85 HUGO CHÁVEZ**

José Vicente Rangél

**Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS**

Juan Álvarez

**Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA**

Betty Giro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

**Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN**

Truong Chinh - Patrice Lumumba

**Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA**

Frantz Fanon

**Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA**

George Orwell

**Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS**

Simón Bolívar

**Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos**

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

**Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA**

Jean Paul Sartre

**Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA**

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

**Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD**

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawm - Rozitchner - Del Barco

**LIBRO 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

Karl Marx y Friedrich Engels

**LIBRO 97 EL AMIGO DEL PUEBLO**

Los amigos de Durruti

**LIBRO 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA**

Karl Korsch

**LIBRO 99 LA RELIGIÓN**

Leszek Kolakowski

**LIBRO 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN**

Noir et Rouge

**LIBRO 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN**

Iñaki Gil de San Vicente

**LIBRO 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO**

Selección de textos

**LIBRO 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA**

A. Neuberg

**LIBRO 104 ANTES DE MAYO**

Milcíades Peña

**LIBRO 105 MARX LIBERTARIO**

Maximilien Rubel

**LIBRO 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN**

Manuel Rojas

**LIBRO 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA**

Sergio Bagú

**LIBRO 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

Albert Soboul

**LIBRO 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. *Historia de la Revolución Francesa***

Albert Soboul

**LIBRO 110 LOS JACOBINOS NEGROS. *Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití***

Cyril Lionel Robert James

**LIBRO 111 MARCUSE Y EL 68**

Selección de textos

**LIBRO 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA - *Realidad y Enajenación***

José Revueltas

**LIBRO 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? - *Selección de textos***

Gajo Petrović - Milán Kangrga

**LIBRO 114 GUERRA DEL PUEBLO - *EJÉRCITO DEL PUEBLO***

Vo Nguyen Giap

**LIBRO 115 TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO**

Sergio Bagú

**LIBRO 116 MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD**

Alexandra Kollontay

**LIBRO 117 LOS JERARCAS SINDICALES**

Jorge Correa

**LIBRO 118 TOUSSAINT LOUVERTURE. *La Revolución Francesa y el Problema Colonial***

Aimé Césaire

**LIBRO 119 LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA**

Federico Engels

**LIBRO 120 POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA**

*Estrella Roja – Ejército Revolucionario del Pueblo*

**LIBRO 121 LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA**

*Espartaquistas*

**LIBRO 122 LA GUERRA EN ESPAÑA**

Manuel Azaña

**LIBRO 123 LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA**

Charles Wright Mills

**LIBRO 124 LA GRAN TRANSFORMACIÓN. *Critica del Liberalismo Económico***

Karl Polanyi

**LIBRO 125 KAFKA. *El Método Poético***

Ernst Fischer

**LIBRO 126 PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES**

Camilo Taufic

**LIBRO 127 MUJERES, RAZA Y CLASE**

Angela Davis

**LIBRO 128 CONTRA LOS TECNÓCRATAS**

Henri Lefebvre

**LIBRO 129 ROUSSEAU Y MARX**

Galvano della Volpe

**LIBRO 130 LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA**

Federico Engels

**LIBRO 131 EL COLONIALISMO EUROPEO**

Carlos Marx - Federico Engels

**LIBRO 132 ESPAÑA. *Las Revoluciones del Siglo XIX***

Carlos Marx - Federico Engels

**LIBRO 133 LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX**

Alex Callinicos

**LIBRO 134 KARL MARX**

Karl Korsch

**LIBRO 135 LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES**

Peters Mertens

**LIBRO 136 EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN**

Moshe Lewin

**LIBRO 137 TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN**

Roberto Massari

**LIBRO 138 ROSA LUXEMBURG**

Tony Cliff

**LIBRO 139 LOS ROJOS DE ULTRAMAR**

Jordi Soler

**LIBRO 140 INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA**

Rosa Luxemburg

**LIBRO 141 HISTORIA Y DIALÉCTICA**

Leo Kofler

*“...La economía mundial capitalista significa cada vez más el aplastamiento de toda la humanidad al duro trabajo bajo innumerables privaciones y dolores, bajo degradación física y espiritual, con la finalidad de la acumulación de capital. Hemos visto que el modo de producción capitalista tiene la particularidad de que el consumo humano, que en todas las formas anteriores de economía era un fin, es para ella un medio que sirve para alcanzar el verdadero fin: la acumulación de ganancia capitalista. El crecimiento del capital en sí mismo aparece como comienzo y fin, como finalidad propia y sentido de toda la producción. Pero la insensatez de estas relaciones se pone en evidencia cuando la producción capitalista llega a convertirse en producción mundial. Entonces, en la escala de la economía mundial, el absurdo de la economía capitalista alcanza su justa expresión en el cuadro de toda una humanidad que gime, sometida a terribles dolores bajo el yugo del capital, un poder social ciego, creado inconscientemente por ella misma. La finalidad fundamental de toda forma social de producción, el sostenimiento de la sociedad por el trabajo, la satisfacción de sus necesidades, aparece entonces completamente patas arriba, ya que se convierte en ley en todo el globo, la producción no para el hombre sino para la ganancia y se convierte en regla el subconsumo, la permanente inseguridad del consumo y, temporalmente, el no-consumo de la enorme mayoría de los hombres.”*



<https://elsudamericano.wordpress.com>



La red mundial de los hijos de la revolución social

# **HISTORIA Y DIALÉCTICA**

**Leo Kofler**

(1955)

## **Indice general**

Prólogo a la tercera edición alemana

Introducción

1. La transición del idealismo subjetivo al idealismo objetivo
2. Las bases de la lógica dialéctica de Hegel
3. El materialismo de Feuerbach
4. El método de la dialéctica concreta
5. La estructura dialéctica del entendimiento
6. La estructura dialéctica del materialismo histórico
7. La dialéctica de la cosificación
8. El progreso de la ciencia histórica: de la descripción al conocimiento

Apéndice

## *Geschichte und Dialektik*

Primera edición en alemán, Kogge-Verlag, Hamburgo, 1955

Segunda edición, Marxismus-Verlag, Darmstadt, 1970

Tercera edición, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt, 1973

Traducción de José Luis Etcheverry

A Ursula, mi mujer.

## **Prólogo a la tercera edición alemana**

Aconsejo al lector poco ejercitado en la comprensión de textos difíciles comenzar por la lectura del capítulo 5, “La estructura dialéctica del entendimiento”; seguir con los capítulos 3 y 4 –“El materialismo de Feuerbach” y “El método de la dialéctica concreta”–, y por fin, después de estudiados los capítulos 6 a 8, abordar los dos primeros, que tratan de “La transición del idealismo subjetivo al idealismo objetivo” y de “Las bases de la lógica dialéctica de Hegel”.

Leo Kofler Septiembre de 1972

## INTRODUCCIÓN

No puede dejar de percibirse la profunda inquietud que hoy conmueve la ciencia histórica. Como sucedió a menudo en el pasado, también ahora están en juego el sentido, los límites y el método de aquella ciencia, que otra vez se ve forzada a escoger entre descriptivismo y conocimiento de lo esencial.

Pero la ciencia histórica positiva no puede señalar por sí sola el camino correcto; únicamente podrá lograrlo si se integra con una teoría epistemológica de lo social, que fundamente el método historiográfico) justo. Pero a su vez esa teoría no puede prescindir de una fundamentación general proporcionada por la teoría del conocimiento y la filosofía. Ahora bien, cualquier ensayo de fundar epistemológicamente la ciencia histórica se presenta como una tarea en extremo ardua. Dentro del marxismo existen todas las premisas para resolverla, y aun su solución. Pero no se la ha emprendido de manera sistemática. Si se tiene en cuenta el carácter complejo y multidimensional del sistema marxista no cabe asombrarse de que, pese a los enjundiosos esfuerzos de los teóricos marxistas, queden todavía sin descubrir muchos tesoros, y aun aspectos esenciales. Tengo cabal conciencia de la dificultad de la tarea que me he impuesto, así como del carácter provisional de los resultados obtenidos. Aliento la esperanza de que pensadores mejor compenetrados del marxismo alcancen una formulación y una solución definitivas de los problemas aquí planteados.

## 1. LA TRANSICIÓN DEL IDEALISMO SUBJETIVO AL IDEALISMO OBJETIVO

*“Lo verdadero es el todo”, Hegel.*

En ningún momento de su vida modificó Fichte su subjetivismo radical. Los diversos intentos que hizo para fundar su sistema sobre nuevas bases, y que apenas difirieron entre sí, no pudieron exhibir una tendencia perceptible hacia la superación de los límites subjetivistas. Y aun allí donde Fichte, con su idea de la sucesión del ser inconsciente v del ser consciente, que aparece en él de manera esporádica, procura dar una explicación de la naturaleza prehumana, es decir, parece acercarse a la concepción de que la realidad existe fuera de la conciencia, ello sucede sólo de modo muy incidental y en definitiva contradice las bases teóricas de su sistema. Sólo en lo exterior, y no de hecho, anticipó con ello la solución del problema del conocimiento propuesta más tarde por el idealismo objetivo, y que apuntaba en ese mismo sentido. En efecto, aun esta idea de la existencia de una naturaleza anterior al hombre es construida por Fichte como contraposición de conceptos dentro de la esfera del acaecer trascendental, es decir, de la conciencia del yo, de la cual, a su juicio, es imposible salir. También al ser carente de conciencia lo piensa como puesto “en general” por la actividad del espíritu suprapsicológico, sustancialmente ajeno a la historia.

Sería un error entender este subjetivismo consecuente de Fichte como un mero capricho idealista o como el extravío en un vano juego de ideas metafísicas. Sí se toma a Kant por base —y él se propuso la tarea de completar el sistema kantiano— el camino que Fichte transita es de hecho el único posible. En la primera Introducción a su escrito miliar, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Acerca del concepto de la doctrina de la ciencia) aparecido en 1764 y reeditado en 1798 en versión corregida, reprocha Fichte al “dogmatismo” o, como también dice en otros lugares, al “realismo”, que él, con su afirmación de la existencia de una cosa-en-sí, no está en condiciones de explicar el modo en que esta llegaría a la conciencia y se volvería cognoscible. Fichte formula aquí la idea, repetida después con frecuencia, de que el

pensamiento sólo puede moverse dentro de la conciencia y le es imposible intuir manera directa la realidad existente fuera de esta. Y admitida la premisa teórica de que partía el pensamiento de Fichte, le asistía toda la razón; pero esa premisa, como hemos de probarlo, es falsa. Descartes había enseñado a la filosofía moderna el modo en que se puede obtener por destilación, digamos así, el fenómeno de la conciencia a partir de la totalidad del mundo fenoménico, con miras a su estudio sedicente más preciso y “crítico”; es decir, el modo en que se puede arrancarla de su conexión natural y procurar estudiarla en su funcionamiento “puro”. Y ese desgarramiento de la realidad unitaria en conciencia y mundo exterior importa va el paso decisivo hacia aquella “revolución copernicana” de Kant, mediante la cual la naturaleza fue incorporada a la conciencia.

Pero todos los intentos subjetivistas hechos después de Kant para demostrar que la realidad es una función del pensamiento, en cuanto “producida” por este, fracasaron ante la tozudez de la cosa-en-sí. La realidad se mantuvo siempre “fuera”, pese a los esfuerzos desplegados para dar una explicación verosímil de la identidad de sujeto y objeto del conocer. Por cierto que el idealismo subjetivo conoció un desarrollo vigoroso y se afinó cada vez más. De la idea, al comienzo entendida ingenuamente, de la legalidad autónoma de una conciencia que se asimilaba la realidad de un modo determinado se pasó, en el apogeo de la filosofía clásica, a la “producción” de la realidad por las condiciones formales de la conciencia.

En el subjetivismo moderno, que ha resurgido en el neokantismo, esta posición se llevó hasta el extremo en el sentido de que aquí la conciencia solo cumple ya una función puramente “lógica”. que produce los objetos de la experiencia en la medida en que estos son aprehendidos dentro de un orden sujeto a ley, esta virtud “lógica” de la conciencia se discierne en el hecho de que los fenómenos sensibles, dados en una sucesión caótica, solo mediante la conciencia pueden ser ligados entre sí de un modo determinado, condición esta de posibilidad de la experiencia en general, que en este sentido coincide en lo sustancial con la experiencia científica, baste recordar aquí ane para los positivistas de la escuela de Mach “experiencia” equivale a ligazón ordenadora de los “elementos” producidos en el interior de la conciencia, es decir que para esta concepción el entendimiento “piensa” el fenómeno, tal como Kant lo sostenía, dentro de las formas

“puras” del espacio, el tiempo y la causalidad, que son exclusivas de la conciencia. En el neokantismo la naturaleza pierde toda sustantividad, para lo cual el propio Kant había proporcionado los elementos. Kant realizó esto del siguiente modo: primero definió la ley de la naturaleza como la ligazón de lo múltiple bajo leyes necesarias y universalmente validas por obra de la actividad lógica de la conciencia y después definió la propia naturaleza como “lo que existe, en cuanto que está determinado por leyes universales”. Así se explica, por ejemplo, que el neokantiano Bruno Bauch pueda expresarse en estos términos:

“La sustancia por lo tanto no es una cosa u objeto, sino la condición lógica [!] del objeto, en la medida en que ella condiciona la síntesis de una multiplicidad en sí cambiante, en una unidad de lo múltiple”. La cosa es “más que la mera reunión y el agregado de sus propiedades. En efecto, es (...) la unidad lógica de sus propiedades”. Esta idea se inserta en los esfuerzos hechos por el neokantismo para eliminar la cosa en sí, supresión que Kant no había podido lograr. Pero justamente en esta depuración extrema de lo trascendental o, lo que es lo mismo, de la infinita contraposición de mundo interior y mundo exterior, se volvió reconocible con claridad el límite con que tropieza el idealismo subjetivo. Este límite reside en la renuncia –si bien no confesada– a la cognoscibilidad del mundo exterior.

Pero como al mismo tiempo ésta filosofía se deslindó del agnosticismo y procuró velar su renuncia en materia de teoría del conocimiento por medio de un sistema más o menos ingenioso de deducciones subjetivistas, se enredó en contradicciones que los neokantianos de nuestro siglo se empeñaron vanamente en salvar. Para nuestro propósito baste señalar que Kant pretende discernir en la cosa-en-sí sólo un concepto límite que el pensamiento necesariamente encuentra; pero por otro lado no pudo evitar la introducción de un concepto nuevo, que no solo amplía el de cosa-en-sí sino que entra con él en una profunda contradicción: un concepto que implica nada menos que admitir la existencia de una realidad independiente de la conciencia, que se acababa de rechazar por contradictoria con el sistema trascendentalismo.

Es el concepto de la cosa-en-sí-misma, que Kant emplea repetidas veces, por ejemplo en los *Prolegómenos*. A fin de comprender el particular papel que cupo al idealismo objetivo en el desarrollo de la

teoría del conocimiento, debemos hacer una breve reseña de los puntos culminantes del pensamiento filosófico anterior.

Descartes quiso poner fin al filosofar acrítico desplazando el comienzo de la filosofía a la búsqueda de fundamentos seguros. El resultado de su investigación fue la famosa certeza de sí de la conciencia como base de ulteriores convicciones filosóficas, certeza clara y distinta y por lo tanto al abrigo de cualquier duda. Descartes ve en este descubrimiento ese apoyo firme que se proponía buscar en la Segunda Meditación, cuando se comparaba con Arquímedes.

Con esto cae Descartes en un doble error. En primer lugar, la certeza de sí de la conciencia del yo no constituye la garantía de otras intelecciones filosóficas que se deducirían de ella. En efecto, tan pronto como se pone el yo, el sujeto del conocimiento, en modo alguno se cancela el no-yo. el objeto del conocimiento, sino que al contrario se lo pone en el mismo acto. Por lo tanto, la pregunta por la identidad de ambos (pregunta que está en la base de toda teoría del conocimiento) jamás se podrá responder de manera correcta si el filósofo se sitúa unilateralmente en el punto de vista de la conciencia. Más bien, el camino que lleva a responder esa pregunta pasa por fuerza por la investigación de la relación concreta entre conciencia y realidad. Pero como la filosofía subjetivista no toma esa relación, sino la conciencia del yo,, como el punto partida de sus análisis, se ve forzada a introducir en un segundo momento y a modo de construcción en la teoría del conocimiento ese problema de la identidad, y a resolverlo por una vía metafísica abstracta.

Una segunda consecuencia de este procedimiento, que es en particular característico de Descartes, reside en el error, resultante de la visión subjetivista, según el cual la conciencia, en su consideración de si misma, obtiene la certeza de sí. Se olvida aquí que la conciencia que hace las veces de sujeto del conocimiento representa algo por completo diverso de la conciencia convertida en objeto del conocer (naturalmente, esto vale para la teoría del conocimiento y no para la realidad misma, para la cual en ambos casos la conciencia constituye un ente natural). Como sujeto del conocer, la conciencia tiene de hecho la certeza de apropiarse cognoscitivamente de algo, de un modo determinado. Pero tan pronto como ella misma pasa a ser objeto de estudio, se plantea la duda de si esa forma de apropiación de la realidad es también adecuada a esta, es decir, verdadera. La filosofía

subjetivista sortea esa duda puesto que –y en ello consiste precisamente su subjetivismo– identifica por completo las dos maneras en que puede considerarse la conciencia, y de ese modo se habilita para confundir la vivencia de sí de la conciencia con su ser.

Por eso Descartes supone la corrección incondicionada de aquellas funciones de conciencia que se ofrecen a la vivencia de sí con claridad y distinción; pero tampoco Kant, el “crítico”, se comporta en principio de otro modo cuando acepta como indubitables los juicios sintéticos *a priori* por el solo hecho de que ellos son “dados” a la conciencia, y cuando se rehúsa a plantear siquiera la pregunta de si tales juicios apriorísticos (!) son en general posibles. La “certeza” de que tales juicios están dados a la conciencia ocupa en el sistema de Kant el mismo lugar que la claridad y la distinción dentro de la filosofía de Descartes. Y donde prevalece semejante certeza, huelga cualquier indagación de la posibilidad de un antoengaño de la conciencia:

“Poseemos por lo tanto al menos un conocimiento sintético *a priori* incuestionado, y no nos está permitido preguntarnos si él es posible (puesto que es real), sino sólo cómo es posible”.

“Pero no tenemos el derecho de buscar ante todo la posibilidad de tales proposiciones, es decir, de preguntar si ellas son posibles. En efecto, están dadas de hecho suficientemente, y por cierto con certeza incuestionable”.<sup>1</sup>

Como quiera que fuese, volviendo a Descartes, él se engañó acerca del alcance de su teoría deducida a partir de la certeza de sí de la conciencia, que sostenía la verdad incondicionada de lo que es inteligible de manera clara y distinta. Cabe apuntar, en primer término, que Descartes confunde lisa y llanamente la claridad y distinción de las representaciones con su evidencia. Pero un proceso, una ley de la ciencia natural, por ejemplo, puede ser muy poco evidente a una visión inmediata, es decir, carecer de claridad y de distinción en el sentido de Descartes, pero ser a pesar de ello adecuada a la realidad (por ejemplo, el espacio de cuatro dimensiones). Es cierto que Descartes no pudo conocer este hecho, comprobado por la moderna ciencia natural.

<sup>1</sup> Kant, *Prolegomena*, 1944, pág. 38 y sig.

Pero lo que ya pudo saber Descartes es que las intuiciones que se presentan al pensar como claras y distintas pueden basarse en un completo engaño y transmitir una imagen falsa de la realidad. Tomemos un ejemplo. Parece claro y distinto que un cuerpo más voluminoso y de mayor peso específico caerá más rápido que uno más liviano. Eso es lo que se creía hasta que el experimento probó lo contrario, a saber, que el cuerpo más pequeño, deducida la resistencia del aire, alcanza la superficie de la Tierra con la misma rapidez que el cuerpo mayor y más pesado. Otro ejemplo: hasta el convincente experimento del buque ideado por Gassendi, el hecho de que una piedra arrojada hacia lo alto durante la marcha se mueve empero en sentido vertical contradecía la representación clara y distinta; la comprobación de Gassendi refutó un grave argumento contra la esfericidad de la Tierra.

Ya Vico reconoció que el método de conocimiento de las representaciones claras y distintas, en apariencia tan seguro, es en verdad el método de despedazamiento de la realidad unitaria. Por ejemplo, la representación clara y distinta llevará a considerar cuerpo y alma como dos sustancias por completo separadas; y tales parecieron, en efecto, a Descartes. La teoría de la claridad y distinción resultó uno de los pilares de la metafísica racionalista, que descompone el mundo en partes rigidamente contrapuestas cuando en verdad este es en sí idéntico y forma una conexión interior, y que al propio tiempo no concibe el proceso como tal. No hemos de tratar aquí los otros errores subjetivistas de Descartes. Por ejemplo, su creencia, derivada de la teoría de las ideas claras y distintas, en que existirían ideas innatas. Para los fines de nuestra exposición basta con señalar que el comienzo subjetivista de la filosofía cartesiana lleva por fuerza a disolver la realidad en elementos de la conciencia, es decir, en último análisis, a declararla incognoscible.

La gran influencia que Descartes ejerció sobre su época hizo que casi toda la filosofía adoptase el idealismo subjetivo. A partir de él, la idea de la prioridad gnoseológica de la conciencia, es decir el subjetivismo, arraigó con fuerza; testimonio de ello son aun las tendencias que se esforzaron por combatir al "racionalismo": el empirismo y el materialismo. En vista de la necesidad de probar la identidad gnoseológica de ser y pensar, y a consecuencia de su planteo subjetivista inicial, Descartes declara innatas a la conciencia las propiedades primarias del mundo objetivo, mientras que las

secundarias serían meros productos arbitrarios de nuestra facultad representativa. El fundador de la filosofía empirista en la Edad Moderna, John Locke, mantiene con el punto de vista de Descartes una diferencia de grado, pero no se aparta de él en cuanto al principio. También para Locke, las cualidades primarias son reflejos de la realidad objetiva existente, y no representan sino las propiedades de la sustancia que está en la base de todo ser, sustancia a la que él, de manera no muy consecuente, escinde en una sustancia corpórea y una sustancia espiritual; no obstante, siguiendo el subjetivismo idealista, declara que esa sustancia es incognoscible. Además, Locke considera que las propiedades secundarias son suscitadas en nosotros por la sensación, pero de modo tal que no les corresponde nada real en el mundo exterior. Si Locke es materialista cuando afirma la existencia de una sustancia independiente de la conciencia, por otro lado permanece firmemente anclado en el idealismo con su actitud escéptica frente a la cognoscibilidad de la sustancia, así como de la realidad de las cualidades secundarias, que según él son imputables de manera exclusiva a la actividad de la conciencia.

También en el viejo materialismo echamos de menos la necesaria consecuencia. Pensamos en el materialismo que alcanzó la cima de su desarrollo en el siglo XVIII: el materialismo francés.

Prescindiendo de su explicación biológico-materialista de la función de la conciencia a partir de procesos materiales, tampoco él superó el viejo planteo, originado en la rígida contraposición entre ser y conciencia. En efecto, requisito indispensable de esa superación – como hemos de exponerlo todavía en detalle – era una historización del problema del conocimiento, es decir, un planteo genético, que escogiese como punto de partida el desarrollo de la relación entre pensamiento y mundo. El hecho de que en mayor o menor grado el materialismo permaneciese cautivo del sensualismo de Condillac prueba que su fatal destino era el fracaso empirista en la explicación de la capacidad de la conciencia para reflejar de manera adecuada la realidad.

Ello es tanto más sorprendente cuanto que el materialismo francés había dado pasos importantes hacia la solución del problema: aunque de manera esporádica, ya había emprendido una reducción del complejo proceso de la conciencia a su elemento originario, la sensación, que es el puente entre conciencia y mundo exterior. Lo que

impidió el aprovechamiento de estos esbozos fue la falta de una clara comprensión de la génesis del pensar, que solo se abriría camino con el idealismo objetivo.

Si los materialistas evitan caer en el idealismo, ello casi siempre se debe a que no tratan con seriedad la cuestión de la sustancia. En lo esencial, reducen todo el problema de la conexión entre realidad y conciencia (sustancia y cualidad, materia y forma) a la instancia biológica de la dependencia de la facultad de pensar respecto de procesos materiales. Tal hizo Lamettrie, por ejemplo, en su obra *El hombre máquina*. Es verdad que en su *Historia natural del alma* trató el problema de la sustancia y la forma; sin embargo, y pese a su concepción materialista, nítidamente delineada en otros aspectos, declaró incognoscible la esencia de la materia, es decir de la realidad existente fuera de la conciencia. Esto significa que, aun para estos grandes materialistas, todo conocimiento ha de moverse en definitiva dentro de los límites de lo ideal. Tampoco el viejo materialismo pudo ir más allá de la tesis de Locke, según la cual la sustancia se ofrece a nuestro entendimiento sólo en la forma de la asociación de diversas ideas simples, siendo por esencia incognoscible. Los escasos esbozos de una actitud opuesta no fueron definitorios. En nuestro tratamiento del tema no puede interesarnos reunir y clasificar esos ensayos esporádicos; al contrario, debemos insistir en el hecho de que ni el racionalismo y el empirismo, por un lado, ni el materialismo mecánico, por el otro, lograron una solución sistemática del problema del conocimiento. Pese a las grandes diferencias que mediaron entre ambos, ni este ni aquellos pudieron franquear la barrera del subjetivismo; esa circunstancia configura el trasfondo contra el que se perfila con mayor nitidez la importancia del idealismo objetivo, dentro de la filosofía clásica, para la historia de la teoría del conocimiento.

Hobbes constituye un ejemplo muy interesante de la contradictoriedad interna del viejo materialismo mecánico. Sostiene el carácter estrictamente material del mundo; en su concepción, aun Dios es de índole corpórea. Para Hobbes, no existe otra sustancia que la mecánico-corpórea. No obstante, piensa que en nuestra conciencia recibimos propiamente sólo fenómenos, manifestaciones del mundo exterior, que no podemos apresar en sí mismos con nuestro pensamiento. Aunque no siempre la contradicción es tan flagrante, es indudable entonces que todo el viejo materialismo se caracteriza por adoptar un punto de

vista cosmológico y materialista estricto, pero haciendo a la vez amplias concesiones al fenomenismo. La raíz de esa contradicción debe buscarse en que se ignora por completo la cuestión de la génesis, o bien, cuando se la plantea, para nada se la vincula con la teoría del conocimiento de la conciencia. Con acierto apunta Plejanov:

“El punto débil de Holbach, así como de todo el materialismo francés del siglo XVIII y, en general, del materialismo anterior a Marx, reside en la falta casi absoluta de cualquier idea de evolución. Es verdad que pensadores como Diderot tuvieron muchas intuiciones geniales, dignas de los mejores evolucionistas modernos; pero esas intuiciones permanecieron ajenas a la esencia de sus doctrinas; fueron solo excepciones, y como tales no hicieron más que confirmar la regla. Naturaleza, moral o historia: los *philosophes* del siglo XVIII las abordaron a todas con la misma falta de método dialéctico y desde el mismo punto de vista metafísico”.<sup>2</sup>

Es verdad que la oposición del materialismo revolucionario a la doctrina de la Iglesia, según la cual las especies animales y vegetales permanecieron inmutables desde la creación del mundo –idea defendida aún por el gran botánico Linneo–, llevó a los filósofos materialistas a suponer que los diversos grados del ser se desarrollaron unos de otros. De aquí a la investigación de la génesis de la conciencia como el fenómeno más esencial del desarrollo del hombre a partir de la naturaleza prehumana hay sólo un paso. Pero los materialistas del siglo XVIII no dieron este paso, o bien donde excepcionalmente lo hicieron, como en el caso de Diderot, no aplicaron de manera consciente ese nuevo conocimiento al problema gnoseológico.

A mediados del siglo XVIII Diderot situó con claridad el origen de la vida consciente en la vida preconsciente:

“Si en el reino animal y en el vegetal el individuo, por así decir, nace, crece, vive, envejece y muere, ¿no podría suceder ello con especies enteras? Si la fe no nos enseñara que los animales salieron de la mano del Creador tal como hoy los vemos, y si pudiera existir la menor incertidumbre acerca de su origen y de su final, ¿no podría el filósofo, entregándose a sus conjeturas,

<sup>2</sup> G. Plejanov, *Beitrage zur Geschichte des Materialismus*, 1946, pág. 16.

sospechar que la animalidad existió desde siempre, en elementos singulares, dispersos y mezclados en la masa de la materia; que estos elementos se unieron, porque existía la posibilidad de que ello ocurriera; que el embrión constituido a partir de estos elementos recorrió innumerables formas y desarrollos, y que adquirió sucesivamente movimiento, sentimiento, ideas, capacidad de pensar, discernimiento, conciencia, sensaciones, pasiones, signos, gestos, sonidos, sonidos articulados, un lenguaje, leyes, ciencias y artes, y que entre cada grado de desarrollo transcurrieron millones de años?”.<sup>3</sup>

De Descartes desciende todavía otra línea, cuyo trazado aparece intermitente al comienzo: la que conduce al idealismo objetivo. Pensamos en Spinoza. Este se enlaza con Descartes, pero dentro de una inversión semejante a la que relacionó a Schelling con su maestro, el idealista subjetivo Fichte. La posición de Spinoza dentro de la historia de la filosofía raras veces se ha discernido con acierto. Si no se advierte la importancia decisiva que la oposición entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo revistió para la historia del empeño por resolver los problemas filosóficos, resultará imposible comprender el sentido de la revolución emprendida por Spinoza y de su inversión de la teoría cartesiana del conocimiento. Siguiendo en un todo el ejemplo de su maestro, también Spinoza plantea la pregunta crítica por el comienzo seguro de la filosofía. No encuentra la respuesta en el ámbito del contenido, sino primeramente en lo formal: en el método geométrico-matemático de deducción de proposiciones. Pero este formalismo cobra un significado característico dentro del pensamiento de Spinoza: expresa su profunda insatisfacción respecto de la disolución subjetivista de 'a naturaleza en elementos de la conciencia, efectuada por Descartes. Con el recurso a un método formal estricto, Spinoza procura sustraerse del razonamiento cartesiano, en que la naturaleza es sacrificada a una conciencia dotada de capacidades innatas y que sigue exclusivamente su legalidad autónoma; y ha de reconocerse que en buena parte lo logró. (El hecho de que Descartes volviese a introducir en su sistema la naturaleza por así decir de contrabando, sin conexión orgánica con su posición de principio, es sólo una prueba más de la inconsecuencia de su concepción y no ha de ocuparnos aquí.) Spinoza reconoce que una filosofía que sea

<sup>3</sup> D. Diderot, *Gedanken über Philosophie und Natur*, trad. y ed. al alemán por I. Lange y M. Bense, 1947, pág. 5

realmente tal ha de partir del todo, es decir, del mundo, de la naturaleza. Pero ello no significa que él supere todos los límites del idealismo subjetivo. En efecto, no sospecha todavía que la identificación entre ser y conciencia pueda alcanzarse indagando su relación histórico-genética. Por eso no parte de esta relación, sino de la tesis especiosa, solo en apariencia justa, según la cual debería comenzarse con lo que no necesita de otra cosa para existir, con lo que subsiste por sí mismo: la sustancia. Es bien sabido que Spinoza se vedó la solución de los problemas filosóficos precisamente porque, a semejanza de los materialistas, introdujo el concepto de sustancia como punto central de su concepción filosófica. Ello impidió que su genial penetración diera sus frutos. Prueba de ello es la contradicción, que recorre todo su sistema, entre un monismo esencialmente materialista y un paralelismo idealista. Y la razón de esa contradictoriedad reside en que dentro del sistema spinozista el ser no puede ser concebido como proceso, a causa de su rígida concepción de la sustancia, en lo esencial todavía mecanicista. Por ello escapa a Spinoza el problema de la génesis, cuyo reconocimiento permitiría más tarde a la gnoseología acercarse a una solución. En tal sentido cumple mencionar en particular a Herder, el cual, con su explicación natural del lenguaje, se acerca al idealismo objetivo y en parte también al materialismo dialéctico. Es característico de la posición de Herder el hecho de que, en su polémica con Kant, se volviera hacia Spinoza, es decir a un pensador tan denostado entonces en Alemania, por materialista, que Lessing debió mantener en secreto su simpatía por él.

Una inveterada tradición ve en Herder, demasiado unilateralmente, nada más que un filósofo de la historia, desdeñando sus importantes logros en el campo de la superación del idealismo subjetivo y de la fundamentación del idealismo objetivo. El ropaje teológico de su pensamiento representa, al igual que en Vico –aunque no como propósito consciente ni en todos los aspectos–, un recurso conceptual para emanciparse del entendimiento especulativo, atrapado por un racionalismo no dialéctico. Por lo demás, algo semejante ocurre en el joven Hegel. El idealismo teologizante de Herder, en virtud de su afirmación consecuente de la existencia de una realidad independiente de la conciencia, se encuentra más cerca del materialismo que el racionalismo subjetivista. Así, por ejemplo, cuando a partir de la unicidad y racionalidad del poder originario de Dios infiere la existencia

de un orden y de una legalidad racionales del cosmos, cuya existencia independiente de la conciencia defiende Herder contra Kant, representándose como un desarrollo hacia grados cada vez más altos. El acercamiento de las ideas filosóficas de Herder –que esperan aún su elaboración científica– al punto de vista del idealismo objetivo es bien visible. Contra el dualismo kantiano, subraya Herder la unidad de naturaleza y espíritu. Esa unidad ha de concebirse genéticamente, pues el espíritu no representa algo *a priori*, sino que más bien es un producto del desarrollo natural. Herder reclama derechamente una fisiología de la capacidad humana *át* conocimiento. Espacio y tiempo son formas de la materia. El desarrollo del mundo es impulsado, a través de las oposiciones que le son inherentes, hacia formas cada vez más elevadas y hacia una armonía siempre mayor. Una de esas formas es el hombre, dotado de razón. La principal herramienta de la razón es el lenguaje, que se ha desarrollado bajo el acicate de la necesidad práctica. Herder entiende el lenguaje como el eslabón entre naturaleza y conciencia, como resultado de la praxis, si bien el concepto de esta se presenta aún con ropaje idealista. En un juicio de conjunto acerca de la filosofía de Herder cabe decir que, por haber destacado la idea de la unidad de naturaleza y espíritu sobre una base genética, contribuyó con un sustancial aporte para resolver el problema del conocimiento en el sentido del idealismo objetivo. Los rasgos materialistas de su doctrina, si bien son aislados, corroboran este juicio.

El principal defecto de la filosofía no dialéctica reside en que ignora esta idea básica: mostrar el modo en que es posible la identidad entre ser y conciencia presupone ya la comprensión del carácter efectivamente real de esa identidad, dada en el proceso gradual de configuración de la conciencia a partir de lo preconsciente. Lo que se conciba fuera de este proceso, y forzosamente entonces como escindido, jamás podrá devenir idéntico, como no sea por la vía de una construcción metafísica. Dicho de manera positiva: puesto que, en general, el descubrimiento de la génesis de un fenómeno coincide con el descubrimiento de su esencia, en el caso especial de la teoría del conocimiento el análisis de la génesis de la conciencia representa el camino que lleva a concebir la esencia y la función de esta última. Por cierto que ello equivale a concebir la capacidad concreta de la conciencia para reconocer la realidad. Entonces se comprende por qué

Lenin, en sus investigaciones de teoría del conocimiento, no parte de la conciencia “pura y simple” ni de su función “lógica”, sino que subraya con energía la raíz genética de su existencia. Para este punto de vista, la conciencia no es primariamente una función “lógica”, sino una función de vida; por eso aquella resulta de esta, lo cual puede apresarse sólo siguiendo la génesis natural de la capacidad de pensar. Pero si la conciencia es una función de vida que se ha configurado de manera progresiva en la lucha de las especies animales más desarrolladas con su ambiente natural, ella no puede existir de otro modo que dotada de la capacidad de reflejar fielmente la realidad objetiva. Esto no significa que esa capacidad de reflejar de manera adecuada la realidad posea una forma simple y elemental; lo contrario es cierto: el conocimiento de la realidad se cumple en múltiples grados –sensación, percepción, representación, pensamiento– que en su interior presentan un número considerable de contradicciones dialécticas, estudiar los cuales con mayor detenimiento rebasaría los marcos de nuestro trabajo. Pero la conciencia –se sostendrá– no podría cumplir su tarea de servir a la vida si no poseyese la facultad de conocer con justeza la realidad objetivamente existente; en efecto, a falta de esa capacidad el hombre no podría actuar en la práctica. De aquí la exigencia: “El punto de vista de la vida y de la praxis debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento”.<sup>4</sup> Dentro de este concepto de la “vida y la praxis” se realiza sobre una base materialista (es decir, no perturbada por la unilateralidad subjetivista ni las abstracciones especulativas respecto de la totalidad de la naturaleza, pero tampoco por la desfiguración metafísica de la naturaleza, característica del viejo idealismo dialéctico) la exigencia filosófica de producir la identidad de pensar y ser. No deja de ser interesante observar que también pensadores burgueses se aproximaron individualmente a la concepción histórico-genética del sujeto del conocimiento, es decir, plantearon la cuestión del fin para el cual nació la conciencia y repararon en que comprender la función práctica de la conciencia habilita para conocer la congruencia de principio entre sujeto y objeto. Pensamos de manera especial en la obra de Vaihinger, aparecida en 1918, *La filosofía del como si*, que pese a algunos primeros pasos correctos se empantana en definitiva en la metafísica. Entre los mejores análisis de Vaihinger se cuentan aquellos en que define la conciencia como una función esencialmente

<sup>4</sup> V. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, 1947, pág. 143.

práctica. Según él, el intelecto está al servicio de la acción, y sólo a partir de ella se lo puede entender; la conciencia no es otra cosa que un instrumento en la lucha por la vida, en la lucha por la existencia. Y tan pronto como se ha comprendido —explica Vaihinger— que la conciencia cumple una función por así decir biológica, se abre una nueva perspectiva para la teoría del conocimiento; de acuerdo con una expresión que él mismo emplea, nace una “teoría biológica del conocimiento”. Pero si bien Vaihinger reconoció en muchos pasajes la función ordenadora y cognoscente del pensar, esta biologización de la conciencia le indujo a concebir este sobre todo como algo irracional, que está principalmente al servicio de la vida y del ansia de poder. En esto reconocemos, no solo el sesgo idealista que tomó su filosofía, sino ya la tendencia a la caricatura fascista del concepto de la vida. Si se pregunta por la raíz de las contradicciones e inconsecuencias de la teoría del conocimiento de Vaihinger, se reconoce con facilidad como culpables a su orientación kantiana y su negativa a admitir la existencia de una realidad independiente de la conciencia. La filosofía de Vaihinger prueba que todos los esfuerzos por construir la teoría del conocimiento sobre el concepto de la vida y la praxis al margen de) sistema de la dialéctica real están condenados al fracaso. Solo con la teoría marxista del conocimiento se alcanzó la perspectiva desde la cual se puede valorar sin dificultad la importancia del idealismo objetivo para el desarrollo de la filosofía dialéctica.

Ya en 1800, a la edad de 25 años, publicó Schelling su *System des transzendent talen Idealismtts* (Sistema del idealismo trascendental), en cuya obra se apartó de Fichte, aunque todavía no con plena conciencia, como lo ha demostrado Lukács.<sup>5</sup> Con Fichte lo une precisamente lo que lo separa de Jacobi: la convicción de que el dualismo es insostenible, y la necesidad filosófica de probar la unidad de los opuestos del mundo fenoménico por la vía del descubrimiento del principio real de esta unidad. Después de una larga preparación, Jacobi responde a Schelling en su trabajo, publicado en 1811, *Von dengöttlichen Vingen und ibrer Offenbarung* (De las cosas divinas y su revelación), donde procura justificar el punto de vista de la irreductibilidad de los opuestos: naturaleza y espíritu, libertad y necesidad, lo natural y lo sobrenatural, etc. Mientras tanto, Schelling ha desarrollado su punto de vista. Ya no le interesa probar la identidad en

<sup>5</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948, pág. 314.

general, sino una identidad en la que ninguno de los polos se aniquila en el opuesto; pero para él esto significa mantener la naturaleza como el factor contrapuesto y equivalente a la conciencia, y reconocerla como aquello carente de supuestos e “incondicionado”, que ninguna teoría del conocimiento puede negar impunemente. Por una parte, esa identidad es histórico-genética: la conciencia nace dentro del proceso universal de potenciación de la realidad a partir de lo preconsciente y de lo inconsciente; por otro lado, de allí surge la capacidad de la conciencia para reproducir en el pensamiento el conjunto de la realidad, es decir, la identidad de sujeto y objeto, de forma y contenido del conocimiento. He aquí la consigna característica del Schelling de este período: “¡Acércate a la física y conoce lo verdadero!”.

Hasta allí Schelling es asombrosamente materialista. Claro está que, metafísico romántico como era, raras veces expresa esos puntos de vista con tal grado de pureza: ellos aparecen solo en aquellos momentos decisivos en los cuales se siente compelido a adoptar una posición crítica frente a la denegación de la subsistencia autónoma de la naturaleza por parte del subjetivismo. Hecho esto, se abre paso de nuevo su idealismo.

A fin de obtener la intelección filosófica justa, sobre la base del idealismo, de la concatenación histórico-genética de naturaleza y conciencia, Schelling apela al recurso de metamorfosear en racionalidad el conjunto de lo real, incluido lo no consciente, es decir, de mistificarlo. Así, interpreta la naturaleza como si estuviese regida por leyes racionales y finalistas, trocándola en algo espiritual y teológico. Es verdad que ella existe por sí, independientemente de la conciencia. Pero Schelling le acuerda esta condición como grado que es ya espiritual en su esencia y que prepara el nacimiento del espíritu, a cuyo través, por fin, todos los niveles de la realidad alcanzan el conocimiento de sí: así se engendra la identidad entre espíritu y naturaleza. El proceso del conocer, de la captación adecuada de la naturaleza por el pensamiento, consiste entonces para Schelling en la reinteriorización, en la presentificación de algo que en el fondo ya es resabido: sus propias etapas previas, que tienen un parentesco esencial con el espíritu. La actividad de conocimiento de la realidad, mediante la cual sujeto y objeto alcanzan su identidad, consiste en la “memoria trascendental de la razón”. Schelling llama trascendental (es decir, que no supera los límites del pensar) a este modo de actividad de la

conciencia, porque, de acuerdo con su “idea”, en su carácter de potencia más elevada no tiene con las potencias inferiores una diferencia esencial, sino solo de grado; y si el conocer puede convertirse en el conocimiento de sí de la naturaleza, ello únicamente se debe a que ni el sujeto ni el objeto del conocer abandonan jamás el ámbito de lo que siente y es racional. En el párrafo 63 de su *“Deducción general del proceso dinámico”*, Schelling describe la naturaleza de este modo:

“Para expresarnos con nuestros términos, podemos decir entonces: todas las cualidades son sensaciones, todos los cuerpos, intuiciones [es decir, cualidades que llevan potencialmente la conciencia dentro de sí, porque responden a la razón] de la naturaleza; y la naturaleza misma es una inteligencia por así decir cristalizada con todas sus sensaciones e intuiciones”.

En numerosos pasajes de sus obras fundamenta Schelling esta idea. Con esa mistificación de la naturaleza, y por cierto que sin admitirlo en ningún momento, Schelling ahogó la conciencia en la naturaleza, pero también suprimió la naturaleza dentro de la conciencia; de ese modo se acercó al idealismo fichteano más que lo que pudo sospechar. Pero este resultado no es sino la necesaria consecuencia de las patentes contradicciones internas del sistema de Schelling. Sin embargo, no nos interesa aquí este sistema, plagado de deficiencias, y que hoy es definitivamente cosa del pasado; nos interesa más bien el modo en que Schelling preparó el camino a la dialéctica, como precursor de Hegel, admitiendo como única vía de solución para el problema de la identidad el previo reconocimiento de la existencia autónoma de la naturaleza independiente del pensamiento cognoscente. Por eso reclama una intuición sin prejuicios de la naturaleza, que no esté enturbiada por lo subjetivo, por el yo de Fichte: esa intuición en la cual la naturaleza se despliega ante nuestros sentidos que se comportan de manera pasiva o, como dice Schelling, esa situación que se intuye a sí misma, a su propia dinámica interior, que es racional por esencia puesto que se reconoce en la conciencia, la que a su vez posee un parentesco esencial con la naturaleza; y ello solo es posible por ese parentesco entre naturaleza y conciencia, como fenómenos contrapuestos pero que representan grados de un mismo y único ser (espiritual). Pese a sus mistificaciones, esta concepción presenta un importante núcleo positivo para el desarrollo de la dialéctica. La imagen

del autodespliegue del proceso de la naturaleza ante una conciencia que se comporta de manera pasiva, y al mismo tiempo creadora y cognoscente, contiene ya la idea del conocer como la búsqueda de las cualidades contrapuestas, que se ponen dentro del proceso y se cancelan de nuevo en la unidad, “mediándose” dialécticamente. (No consideramos aquí la incongruencia en que incurre Schelling simultáneamente, y a la que se muestra más proclive a medida que envejece, cuando equipara la conciencia “empírica” con la libertad, el libre arbitrio y la creación.) El método del pensamiento que se mueve de manera creadora “dentro de la libertad”, pero que con ello no hace más que ayudar a la naturaleza inconsciente al autoconocimiento de su proceso de potenciación no inficionado por el yo, es llamado por Schelling “intuición intelectual”. Esta teoría contiene, como vemos, importantes elementos de la dialéctica. Pero Schelling tiende el arco en exceso: exagera la identidad dialéctica de los opuestos hasta llevarla a la “indiferencia absoluta”, con lo cual se cierra el paso para el conocimiento del proceso dialéctico, desarrollado sólo por Hegel, y cuya esencia reside en que las cualidades que se oponen unas a otras dentro del proceso son idénticas, pero al mismo tiempo permanecen conservadas en su particularidad cualitativa. (Sobre esto, véase el capítulo 2.) Dentro de la indiferencia absoluta de Schelling, la particularidad y la contradictoriedad de los momentos se pierden, por virtud de su identidad absoluta, hasta aniquilarse, con lo cual queda sin desarrollar uno de los aspectos más importantes de la teoría de la dialéctica. Afirmando la identidad como absoluta, en primer lugar no se comprende al ser en su carácter de proceso, y luego se niega de hecho este. En lugar de la idea, fundante para toda dialéctica, de la unidad contradictoria entre la unidad de los opuestos, que se pone a sí misma dentro del movimiento, y el movimiento mismo engendrado por esos opuestos, en la concepción de Schelling aparece la unidad absoluta y vacía de los opuestos. Así el proceso de potenciación, concebido por Schelling, se despoja de su carácter dialéctico y degenera en “desarrollo” positivista, en mera afirmación y filosofema. Y dentro de semejante concepto de desarrollo, es inevitable que, por oposición al pensamiento dialéctico, fenómenos como la contradicción, la discontinuidad, el salto, la conversión de la cantidad en calidad, etc., se consideren como algo sólo externo, contingente y arbitrario, ajeno al proceso mismo. Con justicia, por lo tanto, se juzgará duramente la fantasía teórica y el misticismo de la “intuición intelectual” de Schelling.

Pero no hay derecho a desconocer que en ese concepto persiste un núcleo racional, que ha de rescatarse si se quiere comprender la historia de la dialéctica. Ese núcleo consiste, en primer lugar, en que Schelling, con el propósito de evitar el peligro kantiano-fichteano de la “producción” de la naturaleza por la conciencia, postula la autopoición de la naturaleza frente a la conciencia. En segundo lugar, en ese empeño de Schelling por hacer comprensible el conocimiento como la posición de sí del proceso natural para el pensar, se abre paso ya la tendencia a captar la naturaleza y el pensamiento que la conoce como un proceso dialéctico autónomo: prescindiendo de su incongruencia mística, en la base de la intuición intelectual está, entre otras, la idea de que el conocer sólo puede devenir idéntico a su objeto si el intelecto es capaz de concebir el proceso del despliegue de la naturaleza, en la forma de su autopoición, proceso que es infinito y real, y que existe fuera de la conciencia.

Fue Hegel, sin embargo, quien dio el paso decisivo. Pero si bien es cierto que Hegel superó el carácter unilateral de la concepción de Schelling, exclusivamente centrada en la filosofía de la naturaleza, aproximándose a los problemas sociales, que le procuraron un saber más rico y profundo del carácter dialéctico de la realidad, tampoco él pudo superar las barreras de la metafísica y el misticismo. Por cierto que hay motivos para ello, a los que luego nos referiremos. Pero debemos decir primero que tanto para Hegel como para Schelling la tarea es superar el idealismo subjetivo, presentando la identidad de lo opuesto por la vía de la historización de las relaciones entre naturaleza y espíritu, y concibiendo su enlace concreto dentro de la génesis. Pero en tal sentido cupo a Hegel —a diferencia de Schelling, en quien la tendencia a evitar la unilateralidad no dialéctica quedó solo en eso— el serio esfuerzo por exponer el proceso de la realidad en su multiplicidad ilimitada, en su carácter al mismo tiempo contradictorio y unitario, y ello evitando con el máximo cuidado cualquier unilateralidad en el sentido de la indiferencia absoluta de Schelling. Tal exposición no puede ser otra cosa, en cuanto a su resultado, que una exposición de la dialéctica. Sin embargo, cabe preguntarse por qué Hegel, habiendo alcanzado una comprensión más profunda y más cercana a la realidad, no pudo emanciparse de la estrechez metafísica. La respuesta a esta pregunta arroja considerable luz sobre la significación del concepto de la “praxis” para la teoría del conocimiento.

El conocimiento de la esencia de la praxis coincide con el conocimiento de la esencia de la conciencia. En efecto, la praxis social, humana, se distingue de la vida prehumana, animal –a la cual no puede aplicarse el concepto de praxis–, por la propiedad de ser consciente; pero también es preciso decir, a la inversa, que el hecho de la conciencia sólo puede comprenderse a partir de la especificidad de la praxis humana, ligada con el trabajo.<sup>6</sup> Históricamente, el conocimiento de la esencia de la praxis depende de un cierto nivel de madurez alcanzado por las relaciones sociales; lo mismo se aplica al “secreto” del cúmulo de descubrimientos obtenidos por la ciencia natural en los siglos XVI y XVII, a resolver el cual científicos alejados de la dialéctica, como Max Scheler, consagraron tantos esfuerzos infructuosos: solo puede explicarse a partir de la peculiaridad de las condiciones sociales de esa época. La época de Hegel no estaba aún madura para aquel conocimiento; por ello el problema de la filosofía de la sociedad se movía aún necesariamente dentro del ámbito de la metafísica, y con mayor razón todavía su “solución” solo podía buscarse y hallarse en él.

Es verdad que Hegel, aventajando muchísimo en esto a sus contemporáneos alemanes, abordó el estudio del acaecer social de un modo nuevo, aleccionado por su observación de la Revolución Francesa y por su conocimiento de la economía política inglesa clásica. Asombra la penetración con que alcanzó a analizar el concepto y la función del trabajo, con lo cual llegó casi hasta conceptualizar la praxis y su significado para el proceso social. Pese a ello no pudo traspasar los límites cognoscitivos de su época; nunca obtuvo un concepto claro y comprensivo de la praxis. Desde luego, menos pudo hacerlo Schelling, quien se orientaba unilateralmente hacia la filosofía de la naturaleza. Por consiguiente, pese a su perspectiva genética, con la que superó a la filosofía subjetivista y desde la cual abordó ya el hecho de la conciencia, Schelling estuvo aún muy lejos de poder explicar y comprender verdaderamente este. Pero también Hegel quedó a mitad de camino. Es verdad que ambos pensadores se empeñaron en elaborar su tesis de la doble identidad entre la naturaleza preconsciente exterior y la naturaleza humana consciente, por un lado, y entre el sujeto cognoscente y el objeto que existe con independencia de aquel, por el otro; pero, en las condiciones teóricas de su época, solo pudieron realizarlo por la vía de la asimilación

<sup>6</sup> Volveremos a considerar este punto en el capítulo “La estructura dialéctica del materialismo histórico”.

teológico-metafísica de la naturaleza a la razón. Sin embargo, si se considera esta metafísica por sí misma, prescindiendo del terreno histórico en que surgió, entonces la filosofía subjetivista, que por haber sorteado ese dilema mediante la total igualación entre realidad objetiva y sujeto pensante poseía una ventaja engeguecedora en el sentido literal del término, parece justificada en su rechazo de esa incomprendible metafísica en cuyos brazos debieron arrojarse por fuerza los filósofos de la dialéctica idealista.

Pero el idealismo subjetivo ni sospechó que el problema del conocimiento pudiera abordarse de un modo diferente del suyo, que condujo a un callejón sin salida. Se le escapó por completo la importancia del problema de la génesis para la teoría del conocimiento. El idealismo objetivo, en cambio, puso en el centro de sus investigaciones la respuesta a la pregunta por la identidad entre identidad genética e identidad epistemológica de ser (naturaleza) y conciencia. Y concibió la identidad epistemológica como función de la identidad genética. Si bien ese problema no alcanza en Hegel esa formulación expresa, constituye empero el pilar de su sistema. Pero en virtud del hecho, ya mencionado, de que no comprendió de manera cabal el papel de lo “práctico” dentro del desarrollo social, Hegel sólo pudo alcanzar una solución aparente y por el desvío de la mistificación del proceso total. Esta mistificación se presenta en la forma de la identificación establecida por Hegel entre realidad y razón teleológica. En el Prólogo de la *Fenomenología*, él considera idénticas naturaleza y razón, por cuanto define ambas “como el operar de acuerdo con un fin”.<sup>7</sup> De manera concreta se representa Hegel la identidad producida por la génesis como una identidad doble: por un lado, como la serie escalonada de las formas de la exteriorización del espíritu absoluto, en el cual discierne el fundamento de ser teleológico-racional de toda la existencia cósmica; por otro lado, y a la inversa, la identidad epistemológica de ser y conciencia no es para él más que el devenir para sí mismo que se cumple históricamente (el autoconocimiento) de esas mismas etapas de la exteriorización, o el autoconocimiento del espíritu, idéntico al mundo. Como vemos, el punto del desarrollo histórico en que brota la conciencia es, al mismo tiempo, el instante inicial del conocimiento de sí de la naturaleza. O dicho con otras palabras: la génesis de la conciencia coincide con la apertura de la

<sup>7</sup> G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1949, pág. 22.

posibilidad de un conocimiento objetivo y adecuado del ser por el pensar.

Ahora se comprende también la razón por la cual Hegel, para quien permanecía vedada la solución realista, debió refugiarse en la teoría de la total identidad entre realidad y razón, naturaleza y espíritu absoluto. Sólo bajo ese ropaje idealista, en efecto, pudo Hegel llevar a la identidad la contradicción entre la identidad de la oposición genética de naturaleza y espíritu y la identidad de la oposición de sujeto y objeto. Y con ello, aunque de un modo desfigurado en sentido idealista, pero sobre una base filosóficamente objetivista, es decir, que evitaba la unilateralidad del idealismo subjetivo, el problema de la teoría del conocimiento se encaminaba hacia una solución provisional. El logro siguiente, la "inversión materialista", quedó reservado al marxismo. Es notable que los jóvenes hegelianos no supieran aprovechar las intuiciones básicas del idealismo objetivo y las desdeñaran, como hizo también el materialista Feuerbach.

## 2. LAS BASES DE LA LÓGICA DIALÉCTICA DE HEGEL

“La verdad es ( . . . ) el devenir”. Hegel.

Dentro del sistema de Hegel, la exposición se mueve en lo esencial siguiendo dos direcciones. Puesto que en el proceso “racional” de la realidad la exteriorización y el conocimiento de sí no son más que dos aspectos del espíritu objetivo, que “es idéntico a aquella realidad, también en la filosofía deben ser estudiados en su decurso y presentados como idénticos. La filosofía de la naturaleza y la fenomenología describen el proceso de exteriorización, pero ellas, como niveles de la realidad, son idénticas con el autoconocimiento de esa realidad o, lo que es lo mismo, con la superación de la exteriorización. Y la filosofía se convierte en el sistema de la “lógica” en la medida en que expone las formas de la exteriorización y su superación siguiendo leyes de movimientos que se cumplen por sí y que valen para todo ser y se obtienen por la vía de la generalización.

Para Hegel, la lógica en modo alguno se agota en la lógica formal. Muy por el contrario, esta no es más que un momento subordinado de aquella. La esencialidad del ser y la esencialidad del pensar coinciden aquí por completo, y el resultado es el “método” lógico, que, empero, más allá de su carácter, es decir de ser un método, refleja las leyes universales del movimiento dialéctico del ser mismo.<sup>8</sup> Dice el propio Hegel:

“Pues el método no es nada más que la construcción del todo expuesta en su esencialidad”.

Por consiguiente, la lógica de Hegel, o su método, representa mucho más que una mera guía metódica para el conocimiento seguro de la realidad: es ya una teoría de la realidad. Pero evidentemente lo es solo en la medida en que capta lo universal de la realidad, que es lo único a partir de lo cual se debe avanzar hacia los problemas concretos de la realidad {no obstante, y de acuerdo con el carácter de la dialéctica, la lógica es al mismo tiempo el resultado de las investigaciones concretas). Y en esa misma medida, por otra parte, ella es también, de hecho, método. Sólo en este sentido omni-abarcador es la lógica hegeliana una lógica dialéctica: sistema de las leyes de movimiento de

<sup>8</sup> Cf. V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, 1949, pág. 142.

la realidad y, al mismo tiempo, del pensar que la refleja. El hecho de que Hegel pudiera desarrollar su lógica de nuevo cuño, una lógica en que método y realidad efectiva, forma y contenido, son idénticos, se explica a partir de su concepción fundamental de la identidad entre identidad genética e identidad epistemológica de la contradicción de ser y conciencia. Pero tan pronto se ha reconocido esta conexión, se comprende con facilidad que cualquier exposición futura de las categorías lógicas de la dialéctica jamás podrá referirse meramente “o bien” a la actividad del pensar “o bien” a la estructura del ser, sino que tendrá que considerar ambas al mismo tiempo. Una vez que ha llegado a este punto, la filosofía puede abandonar el campo del problema gnoseológico primario, que se mueve en torno de la identidad de la contradicción entre ser y conciencia, y abordar de manera directa el estudio de las leyes de movimiento de la realidad, no estorbado ya aquel por ninguna antítesis entre lógica y realidad. Pero la referencia a la concepción dialéctica fundamental y su recuerdo permanente sigue siendo de todos modos una necesidad. Pues en tanto y en cuanto en ella se ha alcanzado ya el conocimiento de la identidad dialéctica de lo contrapuesto dentro del proceso, en esa misma medida se convertirá aquel en el patrón rector de cualquier investigación que se emprenda, que de acuerdo con el concepto de la dialéctica no puede tomar como objeto más que procesos que expresen esta identidad de lo contrapuesto dentro del proceso.

Pero la exposición de la lógica misma se inicia con nuevas dificultades. El problema que se presenta primero, y que Hegel plantea en consecuencia, es el del comienzo. Por ejemplo, cabe preguntarse si es preciso comenzar por lo singular o por el todo. Como pronto veremos, esta es la pregunta más importante que la lógica dialéctica tiene que responder con relación al método. El resultado a que arriba Hegel es la concepción de que no puede comenzarse con uno ni con el otro, sino que el comienzo está sólo en una relación determinada entre ambos. Pero como al mismo tiempo la posición de un comienzo semejante supone ya el conocimiento de esa relación, como si fuera preciso empezar por así decir por el resultado, el conocimiento de la falta de comienzo constituye el genuino comienzo de la filosofía.

Sin embargo, toda filosofía debe adoptar un comienzo concreto. Pero siendo ello necesario, todo comienzo no es más que provisional, puesto que lo acechan todos los peligros de la unilateralidad.

Testimonio de la gravedad de esos peligros es precisamente la teoría del conocimiento no dialéctica, que se manifiesta ante todo en dos tendencias. Deslindándose de estas, desarrolla Hegel su punto de vista propio. El rasgo característico de la primera tendencia es que parte del contenido:

“El principio es un contenido determinado de algún modo: el agua, lo uno, el *nous*, la idea [pensada aquí como sustancia, por ejemplo en Platón], o la sustancia, la mónada, etc.”.

La otra tendencia es la de la “subjetividad misma”, la filosofía del yo.<sup>9</sup> La necesidad de comenzar con el yo, explica Hegel, resulta de la representación no mediada (“reflexión”) de que es preciso hallar una “primera verdad” de la que puedan deducirse todas las otras; y esta primera verdad debería ser una “certeza inmediata”. El yo se presenta como una certeza de esa índole, porque trae consigo la apariencia de estar libre de cualquier “contingencia”. Y ello por dos razones: en primer lugar, el yo tiene “la certeza simple de sí mismo”. Hegel quiere significar con ello que la conciencia, en cuanto se vivencia a sí misma, está segura de que existe y de que existe de un modo determinado. En segundo lugar, el yo aparece como algo diferente del contenido contingente que lo llena, y aun como por completo contrapuesto a ese contenido, a la realidad. Mientras que el contenido sólo reclama una determinación provisional, y no se encuentra establecido de antemano según su esencia, es decir que no es “cierto” sino contingente, todo lo contrario ocurre con el yo: aparece libre de cualquier contingencia.

Pero en verdad, sostiene Hegel, este yo es también un “punto de vista arbitrario”. En efecto, una investigación más precisa demuestra que situarse en el punto de vista del yo no difiere de afirmar el otro punto de vista, el empírico. El yo –dice Hegel– representa uno de los “estados empíricos de la conciencia”, a igual título que cualquier otro estado. Es decir que el yo, lo mismo que cualquier otro objeto que se considere, representa un simple objeto de la experiencia: pertenece a mi conciencia como contenido. Una prueba de la verdad de su afirmación la encuentra Hegel en el hecho de que si hubiera identidad perfecta entre conciencia del yo como vivencia de sí y conciencia como objeto del pensar, todo los hombres tendrían que enunciar proposiciones idénticas acerca de la esencia del yo. Pero la verdad es

<sup>9</sup> G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1948, vol I, pág. 51.

que, a la inversa, la vivencia del yo “es contingente, y puede variar de naturaleza según los sujetos”. También el yo debe someterse primero a determinaciones más concretas. No posee más certeza que cualquier otro objeto del pensar.

A ello se suma que no hay algo tal como ese yo “puro” que se postula, el cual sólo existe en la imaginación y como abstracción vacía: “Pero “yo” en general es al mismo tiempo algo concreto, o “yo” es más bien lo más concreto: la conciencia de sí como del mundo infinitamente diverso”. El yo puro aparece tras el “saber absoluto”, “del cual ha desaparecido la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo”. Pero “elevarse hasta ese punto de vista del saber absoluto” sólo es posible por medio “del progresar del yo concreto [es decir, no “puro” sino referido a su contenido] desde la conciencia inmediata [es decir, en cuanto meramente concibe] hasta el saber puro”, que se expone como el saber de las formas dialécticas del movimiento de la realidad misma, como el conocimiento de la identidad concreta de la identidad y la no identidad. No basta con aducir representaciones construidas abstractamente acerca del carácter del mundo objetivo, como ocurre en la “intuición intelectual” de Schelling. Por ello apunta Hegel:

“A falta de este movimiento objetivo, el saber puro, aun si se lo determina como intuición intelectual, aparece como un punto de vista arbitrario, o incluso como uno de los estados empíricos de la conciencia [es decir, como un producto contingente de la facultad de representación empírica], respecto del cual puede suceder que alguien lo encuentre dentro de sí o pueda producirlo, mientras que otro no lo lograría”.

La necesidad de progresar desde el yo hacia la objetividad misma no estriba empero solamente en el hecho de que no existe ningún camino que lleve desde el yo hasta el conocimiento de los objetos reales —la creencia en que ese camino existía fue el gran error de Descartes—, sino sobre todo en el hecho de que ese yo puro no puede existir. Más bien, el yo tiene que significar la plenitud de contenido del pensamiento, la vivencia subjetiva de algo, a saber, de las manifestaciones del mundo objetivo, con lo cual el yo mismo no es más que una manifestación, aun cuando de índole particular.

“Ese yo puro es más bien, en su esencialidad abstracta, algo desconocido para la conciencia ordinaria, algo que no se encuentra dentro de ella”.

Pero siempre que se parte del yo puro, ello trae por consecuencia “la desventaja de caer en la ilusión” de que se habla de la “conciencia de sí empírica”, mientras que permanentemente sólo puede hablarse de “algo ajeno a esta conciencia” y que más bien se le contrapone desde afuera. Su inversión del comienzo metódico hace que la filosofía se cierre el acceso a una conceptualización efectiva de la realidad o, como dice Hegel en un pasaje de la *Lógica*, que esta permanezca como mero “anhelo”.

Este anhelo incumplido es el resultado de la contraposición rígida de ser y conciencia; y no puede cumplirse “porque por un lado se ha fijado el yo en su vacío carente de contenido e insostenible y, por el otro, como un más allá, la plenitud que empero permanece presente en la negación”.<sup>10</sup> Esa “plenitud” de que habla Hegel es el conjunto de la naturaleza, que en el idealismo objetivo volvió a obtener el reconocimiento de su valor pleno como instancia de igual jerarquía que el sujeto cognoscente. Ahora bien: si Hegel niega al yo el derecho de ponerse como comienzo de la filosofía, recusa también al objeto. En efecto, si fuera posible comenzar sencillamente con el “contenido”, con un “principio” de la realidad misma, no se necesitaría de una teoría del conocimiento. En tal caso no se inquiriría por la relación entre pensar y ser, sino que se supondría, de manera acrítica, que el pensar refleja correctamente la realidad objetiva de un modo directo.

Pero como ni el sujeto ni el objeto pueden constituir por sí el comienzo de la filosofía, resta un elemento: la identidad de ambos, o el todo. Como ya sabemos, dentro del sistema de Hegel esta identidad se obtiene por medio de la igualación de la realidad con el *Espíritu Absoluto*, que se reconoce a sí mismo en el grado más elevado de su desarrollo. Por lo tanto, el todo idéntico –o la totalidad del ser– podría considerarse como comienzo. No obstante, si bien es cierto que esa totalidad es discernible por principio dentro de la forma general de la identidad de sujeto y objeto del conocimiento, es verdad también que como totalidad efectivamente real, comprensiva y cualitativamente cumplida no está dada ya en sí al pensar. Como totalidad cumplida ella

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 228.

es conceptualizable sólo por la vía del seguimiento del proceso de su emergencia, y ello significa, también aquí, el estudio del desarrollo de sus momentos en la forma de su posición, contraposición y superación dentro del proceso.

Podría sostenerse también que el comienzo debería consistir en el momento mismo, en la manifestación singular contingente. Pero también esto es un error. En efecto, en ninguna otra parte se apropia el pensar de manera más superficial e ilusoria del ser que en el fenómeno singular aislado, o –como se expresa Hegel– en la “reflexión propia del entendimiento”. Pero considerar aquel fuera de ese aislamiento, dentro de la conexión concreta y dialéctica, presupone un conocimiento suficiente del proceso de emergencia de esta conexión. De aquí se sigue que se requiere primero determinar la relación entre individuo y todo, entre momento y totalidad, es decir, determinar lo esencial de la identidad: no meramente la identidad de sujeto y objeto del conocer, sino la identidad en general. Hegel mismo describe con precisión la dificultad que debe superarse aquí. Reconoce que:

“aquello con que ha de comenzarse no puede ser algo concreto [es decir, en el lenguaje de Hegel, un todo realizado a través de un desarrollo dialéctico]. Algo tal, en efecto, presupone un mediar y un traspasar de algo primero en un otro dentro de sí [es decir, el conocimiento de su esencia dialéctica], de lo cual sería resultado eso concreto devenido simple”.

Entonces, Hegel explica aquí que partir del todo cumplido, de lo “concreto”, no puede significar otra cosa que tomar como comienzo el resultado, lo que contradice el concepto de un comienzo. Más bien, al concepto de lo “concreto” debe preceder necesariamente el conocimiento de la vía pura su descubrimiento, o sea. el método correcto. Pero, por otro lado, ese método sólo puede obtenerse mediante el conocimiento correcto del carácter, de la estructura dialéctica de la realidad. Dentro de este círculo, que consiste en que no se puede presuponer como definitivo lo que no constituya ya por sí un presupuesto probado, reside la dificultad de hallar un comienzo seguro, y por tanto la dificultad de la dialéctica en general. Ella consiste, de acuerdo con una formulación de Hegel, en la:

“comprensión de que lo absoluto-verdadero tiene que ser un resultado, y que, a la inversa, un resultado presupone una verdad primera, la que empero, por ser primera (...) no es conocida ...”.

En el fondo de esta concepción se insinúa el conocimiento de la falta de comienzo y del carácter circular de la filosofía dialéctica, o –lo que es lo mismo– que todo comienzo establecido puede ser sólo arbitrario y, como dice Hegel, “provisional”. Pretender enunciar algo determinado acerca de un comienzo seguro “equivale a exigir que fuera de ella [de la ciencia]” deba ser posible formular proposiciones científicas.<sup>11</sup>

Cualquier comienzo que efectivamente se adopte –y toda ciencia debe comenzar en alguna parte– es entonces, según Hegel, algo “vacío”. La meta de la filosofía es el conocimiento del todo por medio del rastreo de su proceso de desarrollo.

“Lo verdadero es el todo, pero el todo es sólo la esencia que se actualiza a través de su desarrollo. Es esencialmente (...) resultado”.<sup>12</sup>

¿Pero qué significa propiamente el “todo” dentro del sistema de la dialéctica, y en qué consiste el conocimiento del camino del cual proviene? Por oposición al concepto metafísico del todo, que lo entiende como suma de las partes o bien como organismo, la dialéctica lo concibe como “identidad de la identidad y de la no identidad”; y el camino que lleva al conocimiento de esa identidad es el progresar desde lo establecido de manera arbitraria y “provisional” como comienzo hasta alcanzar el todo por el método de la mediación dialéctica, que corresponde a la esencia del ser mismo. Al todo, reconocido de este modo como identidad de la identidad y de la no identidad, llama Hegel también lo “Absoluto”. Con ello se habría obtenido como comienzo “la primera definición, la más pura, es decir la más abstracta” del concepto que expresa tanto el carácter de la realidad como el del método adecuado a ella. Pero, sostiene Hegel, tenemos frente a nosotros aquí una mera “forma”, solo “definiciones” y “nombres”, es decir, una determinación meramente exterior de la realidad, de lo “Absoluto”.<sup>13</sup> Pero si este primer concepto del ser, en comparación con la multiplicidad concreta del proceso real, es todavía demasiado vacío y abstracto, no es menos cierto que:

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 52 y sig.

<sup>12</sup> G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1949, pág. 21.

<sup>13</sup> G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 59

“todas las determinaciones y desarrollos ulteriores pasan a ser sólo definiciones más determinadas y ricas de esto absoluto”.

Así puede decir Hegel a modo de síntesis: “... esto dado es pura y simplemente el comienzo de la filosofía”.<sup>14</sup> Pero, como vimos, la vacuidad de eso “vacío” no es tan desesperada como parece. Hegel quiere decir con esa expresión que la determinación del carácter dialéctico de la realidad como identidad de la identidad y la no identidad –como “unidad del ser y del no ser” o de la “existencia” y la “realidad”, etc.– constituye precisamente sólo un comienzo metódico, que (por más que a su vez sea ya el resultado de extensas investigaciones) nada enuncia todavía acerca de la multiplicidad concreta de lo real mismo. El valor metódico de este comienzo reside en el saber de que no existe ni puede existir nada fuera de la identidad de lo contrapuesto, es decir que toda realidad efectiva existe sólo en la forma de la relación dialéctica de lo singular y del todo, de la cualidad y la totalidad, de la “inmediatez” y la “mediación”. Toda ciencia de la realidad efectiva se basa entonces, desde el punto de vista del método, en la intelección –formulada por Hegel en un pasaje famoso– de que:

“nada existe, así sea en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o dondequiera, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, de modo que estas dos determinaciones se muestran como algo inseparable e inseparable, y toda oposición, como algo nulo”.<sup>15</sup>

Ahora se comprende mejor el significado del rechazo, por parte de Hegel, de un comienzo en el sentido tradicional. El comienzo será por fuerza el “ser puro” sin más determinaciones, es decir, la relación, por lo demás aún no determinada dentro de sí, de lo inmediato y lo mediado, de lo singular y del todo; en suma, del “círculo”, aunque en la práctica sea preciso empezar con lo inmediato, lo “simple”, lo “vacío” en cuanto “comienzo provisional”. El sentido de esta determinación, que para el observador ingenuo tiene apariencia contradictoria a causa de que al mismo tiempo se afirma y se niega la posibilidad de partir de lo singular, consiste en alertar el saber acerca del carácter limitado de todo comienzo, y en aguzar la vista para que se discierna la índole dialéctica de la realidad, que no admite semejante comienzo unilateral, ya se parta de lo singular o del todo. Por ello puede Hegel escribir:

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 63.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 52.

“Lo esencial para la ciencia no es tanto que un algo puramente inmediato constituya el comienzo, cuanto que el todo de la ciencia es dentro de sí mismo un círculo, en el interior del cual lo primero deviene también lo último, y lo último, también lo primero”.<sup>16</sup>

Cualquiera que sea el comienzo escogido, con el avance de la investigación científica lo que primeramente fue algo “puramente inmediato”, lo que fue abstraído y separado del todo, pierde su unilateralidad: el comienzo mismo deviene algo mediado, y “la marcha progresiva de la ciencia deviene un círculo”.<sup>17</sup> Por ello, en la dialéctica, la “genuina investigación positiva del comienzo es al mismo tiempo, a la inversa, también un comportamiento negativo respecto de él”.<sup>18</sup> Ahora bien, para el conocimiento del carácter dialéctico de la realidad efectiva –conocimiento que, como ya vimos, aporta al mismo tiempo el método– no hay otro camino que el de sumergirse en ella. Hegel repudia el filosofar y teorizar acerca de la realidad, esa especulación abstracta e ilusoria. Exige del filósofo que aprenda a pensar objetivamente. Y pensar objetivamente significa, en Hegel, sumergirse en el objeto, seguir su movimiento interno, en lugar de reflexionar “ingeniosamente” acerca de él, con lo cual las más de las veces sólo se logra considerarlo como si fuese algo inmóvil, y por lo tanto de manera otra vez abstracta. Reprocha Hegel a los filósofos:

“En efecto, en lugar de ocuparse de la cosa misma, su operación la yerra siempre; en lugar de morar en ella y de abandonarse a ella, ese saber apresa siempre un otro que ella y permanece más bien cabe sí mismo, que no cabe la cosa y entregado a ella”.<sup>19</sup>

Con esta revelación del carácter abstracto y ajeno a la realidad de la ciencia no dialéctica, Hegel muestra al mismo tiempo la razón por la cual esa ciencia jamás puede alcanzar la comprensión de la índole dialéctica de la realidad, de la identidad de lo contrapuesto dentro del proceso –o expresado con relación al método: de la mediación de las manifestaciones dentro de la totalidad.

En el empeño por exponer sus ideas, Hegel desarrolla un modo de expresarse que no sólo se aparta del lenguaje usual, sino que muchas veces directamente se le contrapone.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 56.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1949, pág 23.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 11.

Pero el lenguaje de Hegel no constituye una mera peculiaridad subjetiva de él, sino que en ese lenguaje se refleja acertadamente la estructura dialéctica de la realidad misma; por consiguiente, debe verse en él algo más que una mera forma de expresión: posee un carácter objetivo. Tan pronto como nos ponemos a clarificar algunas de las expresiones más importantes de la filosofía de Hegel, al mismo tiempo nos familiarizamos con ideas fundamentales de esta filosofía.

Con respecto al modo de abordar la manifestación singular ya dada al entendimiento, Hegel llama la atención sobre la tendencia del pensar, en su representación de esa manifestación singular, a abstraer de todo lo otro. Por ello Hegel no llama “concreto” a lo singular, como es habitual, sino por el contrario, “abstracto”. Pero como además eso “abstracto” subsiste al lado de muchas otras cosas singulares que aparecen aisladas a nuestro entendimiento; como está limitado en espacio y tiempo, y dentro de tal limitación entra con estos en una relación exterior, lo llama también “relativo”. Abstracto y relativo son para Hegel conceptos que significan exactamente lo mismo.

Pero el sentido cabal de lo relativo sólo se vuelve comprensible cuando se lo concibe a partir de su oposición con lo “absoluto”. ¿Qué es eso absoluto? Su esencia se descubre tan pronto como se lo despoja del ropaje metafísico con que Hegel no pudo menos que revestirlo toda vez que hizo de él el fundamento originario y racional de todo ser, privándolo del núcleo racional que le era inherente. Por lo absoluto, en el plano de la teoría del conocimiento, no ha de entenderse otra cosa que lo totalmente contrapuesto a lo singular, abstracto y relativo, a saber: la conexión de todas las manifestaciones singulares, o la totalidad.

Al mismo tiempo introduce Hegel otra determinación: ese nexo de las cosas nunca puede concebirse como algo estático, sino solo en su movimiento, puesto que precisamente se constituye a través del movimiento. Ya por esta determinación del concepto del todo se distancia Hegel por completo de las ideas imperantes hasta él. Pero como no llegó a comprender las condiciones, discernibles en lo real, a partir de las cuales puede apresarse concretamente el todo –no pudo él reconocer todavía con claridad el papel de la “praxis”–, Hegel sostuvo que lo absoluto puede entenderse sólo por la vía de la especulación, es decir, sólo como idea. Pero dejando de lado esta formulación metafísica, sería erróneo atribuir a Hegel la opinión de que

lo absoluto existe únicamente en nuestra mente. Afirma, sin duda, que lo absoluto puede inteligirse sólo mediante un trascender “especulativo” del fenómeno individual, razón por la cual lo caracteriza también como la “Idea absoluta”; pero no piensa por ello que la especulación lo crea. Más bien, lo absoluto es la conexión total de la realidad misma. Por eso identifica lo absoluto con lo “concreto”. Así como lo relativo y lo abstracto son idénticos, lo son también lo absoluto y lo “concreto”. Pero, ¿acaso el propio Hegel no declaró que lo absoluto es inteligible sólo por la vía de la especulación? ¿De qué modo prueba, sin contradecir su propia concepción, el carácter concreto de lo absoluto? Para Hegel, esa prueba está dada en el hecho de que la manifestación singular no puede existir más que dentro de la conexión universal de la totalidad, y de que ella alcanza su función, su sentido y su ser, y se vuelve concreta, únicamente por medio de su inclusión dentro del proceso de la totalidad. De este modo despoja Hegel a la manifestación singular de esa apariencia sagrada que presenta dentro del pensamiento ordinario acrítico, aunque también pueda prevalecer en la ciencia, mientras que en verdad ella no es nada hasta que no se determina su relación con el resto de las manifestaciones singulares dentro de la totalidad del ser concreto o absoluto. Hegel contrapone el autoengaño del entendimiento que se comporta de manera no dialéctica a la “razón dialéctica”; de allí que llame “acorde al entendimiento” la consideración aislante, y “racional” al pensar que se refiere a la totalidad.

Es uno de los méritos imperecederos de Hegel el haber demostrado que algo puede ser “notorio” a la manera del entendimiento sin que por ello se lo haya concebido también en su esencia, o como dice Hegel, sin que se lo haya “reconocido”. El modo por el cual lo meramente resabido es también reconocido consiste en la superación de su ser aislado y en su restitución al nexo de la totalidad a que pertenece: la llamada “mediación”. Precisamente en el concepto de la mediación, la concepción de Hegel deja ver a las claras que su teoría del conocimiento pretende ser al mismo tiempo, y es de hecho, una ciencia del ser y un método. En efecto, en Hegel “mediación” significa tanto que los momentos son dialécticamente mediados dentro del proceso real cuanto que la búsqueda teórica de este ser-mediados se lleva a cabo por el método de la mediación.

Dicho con mayor exactitud: la mediación consiste en llevar cada momento a su contrario dentro del todo y respecto de él, pues sólo de ese modo puede reconocerse en cada uno su contenido total y su esencia, encubierta por la consideración metafísica, que los aísla. Fuera de la mediación algo puede por cierto ser notorio, pero no reconocido.

En el famoso Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* se refiere Hegel a este tema:

“Lo notorio, no por notorio es reconocido. Es el engaño más corriente, tanto de sí mismo como de los otros, el suponer en el conocimiento algo como notorio, y que se lo consienta entonces como tal: semejante saber, por más que se afane en hablar de esto y de aquello, pero sin saber muy bien lo que hace, no avanza un solo paso. El sujeto y el objeto, y así sucesivamente: Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, pasan inadvertidos como algo notorio y como algo que está allí puesto como válido, y constituyen puntos fijos tanto de la partida como del regreso. El movimiento pasa entre ellos, que por su parte permanecen inmóviles, y él de ese modo no hace más que agitarse en la superficie”.

Existe por lo tanto también un concepto falso y vacío de la mediación: consiste en que el pensar, si bien pasa de uno a otro de esos “puntos fijos”, solo en apariencia los lleva a la mediación, en lugar de dejar que los momentos y los conceptos se reflexionen dentro de su contrario y dentro del todo en movimiento, para seguir así el movimiento intrínseco a ellos, único a través del cual entran en escena todos los aspectos de la manifestación, que permanecen ignorados para el pensamiento metafísico. El concepto justo de la mediación se basa entonces en la comprensión del “devenir”, del carácter procesual de todo ser. La “verdad es entonces ese movimiento del desaparecer inmediato del uno en el otro: el devenir”.<sup>20</sup> Pero por su parte este “desaparecer” no debe entenderse en sentido metafísico, sino en el sentido de que dentro del movimiento inmediatez y mediación devienen “idénticas” de modo dialéctico. Es decir que el objeto, la cualidad, no son simplemente aniquilados en su autonomía por el proceso, sino sólo “conservados”. En esto Hegel supera en mucho a sus predecesores. Según Heráclito

<sup>20</sup> G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 67.

(para tomar un ejemplo), si bien es cierto que el individuo, habiendo desaparecido en el todo en el “camino hacia lo alto”, vuelve a ponerse “en camino hacia abajo”, no hay duda de que, de acuerdo con la idea heracliteana de que sólo lo infinito o el “no ser” existe realmente, la identidad eclipsa las cualidades y en verdad subsiste ella sola. Por el contrario, Hegel enseña en su *Lógica* que nada hay que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación. Observa con acierto que no nos hemos adueñado todavía del todo cuando nos lo representamos como un todo vacío. El concepto del todo no alcanza a ser el todo mismo, así como un niño recién nacido no representa todavía la “realidad efectivamente cumplida” del hombre, ni la expresión “todos los animales” puede constituir la zoología. El todo no admite ser entendido como algo en lo cual “todos los gatos son pardos”, como “noche”. Lo absoluto no es algo privado de cualidad, sino más bien el todo que surge de estas cualidades: un “resultado”. Por cierto que primeramente interesa

“concebir y expresar lo verdadero, no como sustancia [en su inmediatez] sino mucho más como sujeto [todo].<sup>21</sup> –Pero– “se desconoce a la razón cuando se excluye a la reflexión [a la apropiación de la realidad en la forma de sus momentos aislados] de lo verdadero, y no se la concibe como momento positivo de lo absoluto. La razón es lo que convierte a lo verdadero en resultado”.<sup>22</sup>

Hegel llama “trivial” a la representación de la identidad en la cual desaparece el momento singular. La oposición viviente de los momentos permanece como la fuerza impulsora del movimiento del todo; al mismo tiempo ese movimiento es el fundamento de determinación a partir del cual surgen los momentos y por medio del cual se dejan reconocer en su esencia. Todo el sistema hegeliano es una prueba de que para el idealismo objetivo no existe una teoría del conocimiento que no sea al mismo tiempo una teoría del ser. Y por ello la teoría del conocimiento del idealismo objetivo es esencialmente dialéctica. Esa es también la razón por la cual Marx puede afirmar que “según Hegel, la metafísica, la filosofía toda, se resume en el método”.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pág. 19.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 21.

<sup>23</sup> K. Marx, *Elend der Philosophie*, Frühschriften, Kröner, 1932, vol II, pág. 542.

### 3. EL MATERIALISMO DE FEUERBACH

*“El aspecto activo fue desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo”.* Marx.

Como es notorio, además de Hegel, también Feuerbach fue muy tenido en cuenta por Marx y Engels y ejerció considerable influencia en la formación del pensamiento marxista. El contacto con Feuerbach tuvo importancia directa en el desarrollo del joven Marx y del joven Engels. Cuando Feuerbach advirtió que su obra *Gedanken Ufar Tod und Unsterblichkeit* (Consideraciones sobre la muerte y la inmortalidad) le vedaba seguir una carrera universitaria, se retrajo en el aislamiento de una aldea, donde compuso su obra en la mayor miseria, aislado de la marcha espiritual del mundo. En 1839 se publicó en los *Anales*, de Ruge, un ensayo donde Feuerbach critica con vigor a Hegel. Su título es *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel). Aquí Feuerbach cae en el error de repudiar en bloque la identificación hegeliana de concepto y realidad, espíritu y ser, cuando en verdad, como Marx bien lo comprendió después, esa identidad debe ser demostrada concretamente sobre bases materialistas. Feuerbach habla del “absurdo de lo absoluto”. Pero tan absurdo no es lo absoluto puesto que, si bien bajo ropaje metafísico, representa el primer ensayo consecuente de concebir el ser como mediación de sus momentos, que solo en apariencia se excluyen entre sí; es decir, como totalidad dialéctica. Considerándolo en general, el materialismo de Feuerbach es una cabal antítesis del idealismo hegeliano. Cupo a Marx y Engels establecer la síntesis mediante el rescate de la dialéctica sobre bases materialistas. Fue sin duda entre 1841 y 1843 cuando Marx y Engels estuvieron bajo la influencia directa de Feuerbach. De ese período datan también los mejores escritos de Feuerbach. En 1844, Marx emplea el lenguaje de aquel: “Pero es el hombre el que hace la religión, y no esta al hombre”.<sup>24</sup>

En 1841 Feuerbach publica *La esencia del cristianismo*; en 1842, *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía), y en 1843, *Principios de la filosofía del futuro*. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844, consigna

<sup>24</sup> *Deutsche-Französische Jahrbücher*, 1844, pág. 71.

Marx la influencia imperecedera de la “revolución teórica” de Feuerbach. En *La Sagrada Familia*, de 1845, Marx reconoce, aun con reservas, el papel de Feuerbach, observando que si bien no comprendió toda la significación del hombre: “reemplazó con este a todos los viejos trastos”.

Más tarde escribiría Engels:

“Hay que haber vivido todo su efecto liberador [de la filosofía de Feuerbach] para forjarse una idea de ello: por un momento nos hicimos todos feuerbachianos”.

Es que hasta entonces todos los jóvenes que se interesaban en la filosofía habían sido incondicionalmente hegelianos. Feuerbach satisfizo la expectativa crítica precozmente despertada en Marx y Engels, en particular con su doctrina de la necesidad de superar la metafísica hegeliana del concepto por medio de una vuelta enérgica al hombre terrenal y concreto. Como dijimos, Feuerbach se propuso reemplazar la metafísica celestial por su consideración humano-terrenal. Por el hecho de que estableció al hombre como centro exclusivo de su filosofía, llamó a su punto de vista “humanista” o “antropológico”. Lo efectivamente real y lo absoluto no es el *Espíritu del Mundo*, de Hegel, sino el hombre terrenal, tal como este configura su mundo en cuanto ser espiritual-corpóreo. Cuarenta años después escribió Engels, en su obra sobre Feuerbach, caracterizando al mismo tiempo la concepción de este:

“Se tomó la decisión de aprehender el mundo real tal como efectivamente existe (...) sin embrollos idealistas (...) y el materialismo no quiere decir más que eso”.

Esta definición del materialismo tiene importancia fundamental para toda la concepción marxista. Pero en el acto de superar la metafísica hegeliana, la filosofía de Feuerbach perdió también la dialéctica. Su genial logro, la explicación antropológica de Dios, se inspiró sin duda en la doctrina dialéctica de Hegel acerca de la alienación de sí, pero Feuerbach entendió este concepto de manera en exceso estrecha. No advirtió lo que ya Hegel había comprendido: que la actividad humana, la acción conjunta de los individuos en el proceso del trabajo es lo que genera la alienación de sí.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Volveremos más adelante sobre este punto.

Empeñado en la clarificación materialista de las ideas metafísicas que imperaban sobre los hombres, perdió de vista el proceso total y no pudo conceptualizar la relación dialéctica entre actividad subjetiva y proceso objetivo, que, en cuanto esencia de la historia humana, le habría permitido explicar las ideas criticadas por él así como la aparente autonomía con que se yerguen frente a los hombres, dominándolos. De tal modo se le escapa la historia en general, como observa Marx en la sexta de sus *Tesis sobre Feuerbach*. Y sólo en el concepto del “conjunto de las relaciones sociales”, concepto vasto, ajeno a cualquier unilateralidad y que por ello expresa de manera comprensiva el movimiento concreto de lo real, discierne el joven Marx la garantía de una explicación correcta de las manifestaciones sociales e ideológicas de la alienación.

En contra de la tendencia de Feuerbach, y en general del viejo materialismo no dialéctico, a concebir al hombre de manera unilateral como un ser pasivo, mero producto de circunstancias sobre las que carecería de influencia, defiende Marx la necesidad de introducir también, en la exposición del proceso social, el aspecto activo y creador de la existencia humana, que modifica a su vez las circunstancias mismas. Para Marx, actividad y pasividad, sujeto y objeto del proceso social configuran una relación dialéctica incancelable. Por eso declara en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*:

“El defecto principal de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– reside en que concibe (...) la realidad (...) solo bajo la forma (...) de la contemplación”.

Y “bajo la forma de la contemplación” significa aquí “de manera puramente acorde con las leyes naturales” —de ahí también la caracterización de Marx: “materialismo de la ciencia natural”—, es decir, como si el hombre dotado de conciencia sólo ilusoriamente hiciera su propia historia, pero en verdad fuera utilizado como un instrumento pasivo de esta historia, la que debería contemplarse solo después, una vez cumplida. Por eso Marx dice también de este materialismo que es “contemplativo” (novena tesis). Y sigue explicando que el olvido del aspecto activo y subjetivo del acaecer social trajo por consecuencia que ese “aspecto activo fuese desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo”.

Marx piensa aquí sobre todo en Hegel, situado en los antípodas de Feuerbach. Y en verdad Hegel destacó la relación dialéctica entre actividad y pasividad, contra la insistencia unilateral de Kant y Fichte en la primera; pero lo hizo sobre una base idealista. Quedaba reservada al materialismo dialéctico la tarea de resolver el problema de la dialéctica entre actividad y ley sobre una base materialista, es decir, libre de “embrollos idealistas” (Engels).

## 4. EL MÉTODO DE LA DIALÉCTICA CONCRETA

*“Así nuestra historia universal se convertiría en un mero agregado de fragmentos, y no merecería el nombre de ciencia. Donde el erudito pedestre disecciona, el espíritu filosófico reúne”.* Schiller.

“El método –escribió Hegel– no es más que el edificio del todo, erigido en lo que tiene de esencial”; esta formulación concisa y gráfica vale íntegramente para la dialéctica materialista. En efecto, en primer lugar expresa la coincidencia entre método y consideración del ser –a diferencia de lo que ocurre en la concepción metafísica, aquí no se concibe al método como meramente “formal”–; y en segundo lugar, ese enunciado de Hegel pone de relieve el papel central del concepto del todo.

Si el pensar no se orienta de manera consciente a la captación del todo, la dialéctica está amenazada por el peligro, que la experiencia registra una y otra vez, de recaer en mayor o menor grado en los procedimientos del viejo materialismo mecánico tan duramente criticado por Marx y Engels. Ese peligro implica algo más que el atascamiento en alguna unilateralidad no dialéctica, lo que de suyo es ya bastante malo. El verdadero peligro, fruto del desconocimiento de la consideración del todo, consiste en aceptar por verdaderos, de manera acrítica, los reflejos fijos e inadecuados de los procesos reales, en particular de las llamadas categorías; y ello es así aunque el materialismo mecánico suela desarrollar sus puntos de vista bajo una máscara “crítica”. En lo que sigue tendremos muchas ocasiones de comprobar en detalle esta afirmación. Pero, a la inversa, también es incompatible con la dialéctica extremar el concepto del todo hasta descuidar la referencialidad mediadora y la movilidad del contenido material, y hasta reducir toda la riqueza del flujo cualitativamente pleno de la realidad a un concepto abstracto y vacío del todo: con ello, el pensar es empujado de manera inevitable a la esfera de la metafísica.

No cabe duda acerca del elevado valor que se otorga al concepto del todo dentro de la dialéctica. Muchas veces podremos comprobarlo en estas páginas. Así, en el primer Prólogo que escribió para el *Anti-Dühring* habla Engels del “todo”, pero no lo identifica con la mera conexión de las manifestaciones (también la consideración metafísica

conoce ese concepto), sino con la “conexión universal” dialéctica y la “conexión total”.<sup>26</sup> La dialéctica específica de este concepto consiste, como Engels explica en otro pasaje del escrito mencionado, en que la concepción que en ella se expresa no permanece detenida en las “oposiciones no mediadas” del “sentido común”.<sup>27</sup>

Si se inquiera por el significado preciso, dentro de la teoría marxista, del todo y de la conexión universal, cumple decir en primer lugar que el concepto del todo no puede representar a su vez dentro de la dialéctica algo rígido ni “unívoco” en el sentido de la lógica formal. Lo que decide acerca de los límites del todo que se investiga en cada caso es la realidad efectiva, así como el problema que debe resolverse. En relación con ello se descubrirá que cualquier totalidad, por extensos que sean sus límites, puede subordinarse a otra aún más comprensiva. De igual modo, en el curso de la investigación se impondrá la necesidad de descomponer en totalidades subordinadas el acotamiento del todo que en un primer momento constituyó el objeto, pero sin perder con ello de vista la conexión universal de las manifestaciones, tal como estuvo dada en el primer acotamiento.

Tomemos un ejemplo, que nos transportará al centro de la cuestión. Ningún marxista pone en duda que, en la vida social, la delimitación más importante de una época que se presenta como un todo, con relación a las otras, se encuentra en el “régimen social” estructurado por las relaciones de producción. La claridad de esta delimitación es tan grande que aun la ciencia burguesa no puede dejar de reconocerla de manera tácita, aunque por razones comprensibles se resista a extraer las consecuencias metódicas y concretas de ella. Es fácil ver que el todo del régimen social puede subordinarse a una totalidad más general: la “historia universal”. Eso es evidente; huelga cualquier demostración más prolija. Pero no resulta tan fácil comprender que, en lo concreto, la investigación de la referencialidad dialéctica de los momentos tiene que abstraer a menudo de la plenitud que constituye el todo de un régimen social, pero sin abandonar el campo del pensamiento de la totalidad. La totalidad más comprensiva es sustituida por otra, limitada, pero de tal modo que la captación conceptual de esta presupone la apropiación de aquella en el pensamiento. La dificultad que se presenta aquí es la del “comienzo”

<sup>26</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, 1948, pág. 413.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 24.

en general. Consiste en que el conocimiento del todo comprensivo, general, supone el conocimiento del todo subordinado, y a la inversa.

Sabemos bien, por ejemplo, que Marx consideró la totalidad de los fenómenos del capitalismo, incluidos los ideológicos, como una unidad dialéctica. No obstante, en *El Capital* investiga el proceso económico de la sociedad capitalista, en apariencia sin referirse de manera especial a la esfera ideológica, en extremo rica y compleja tanto en profundidad como en extensión. Pero, en verdad, él puede emprender esa investigación sólo porque ella surge de un conocimiento profundo de la especificidad de la vida ideológica del capitalismo, y porque el cordón umbilical con el proceso total en el sentido más comprensivo no ha sido cortado. De igual modo, dentro de la economía política Marx inicia su investigación con el mundo de las mercancías, como si este fuera algo que existiera cabalmente por sí y la relación entre valor de uso y valor de cambio representara un movimiento por completo cerrado dentro de sí. Pero cualquiera que conozca la dialéctica marxista sabe que Marx alcanza esos resultados porque estos presuponen un conocimiento comprensivo del proceso total. La orientación concreta del pensamiento hacia la conexión total de los fenómenos está presente aun allí donde la exposición no lo deja traslucir a primera vista. Es preciso no confundir la forma de exposición con la forma de pensamiento. Es claro que la consideración de una relación por sí limitada no puede ser más que provisional, una abstracción consciente del hecho de que ella misma representa sólo un momento dentro de una totalidad más amplia, que atraviesa dialécticamente sus momentos. Pero esa abstracción, que en modo alguno es contingente y vacía, puesto que se la cumple con cabal respeto al punto de vista de la totalidad dialéctica y siempre en relación con esta, significa para la ciencia dialéctica algo radicalmente diverso que para la ciencia no dialéctica, que no tiene la conciencia teórica de la importancia del punto de vista dialéctico de la totalidad. Aquella abstracción solo es posible porque dentro del fenómeno en apariencia considerado por sí mismo se manifiesta ya el movimiento concreto con una nitidez tal que ella refleja, por cierto que todavía de manera relativamente abstracta, pero ya en sus rasgos esenciales, el movimiento del proceso total. Así como la célula refleja la vida del cuerpo, y así como en esta parte referida al todo, en esto “relativo”, se expresa lo “absoluto”, por lo cual puede tener muchísimo más sentido

iniciar la investigación del todo viviente (bajo la condición de haberse forjado ya un cierto concepto de él) por la de las células, del mismo modo aquel tipo de abstracción provisional del todo se incluye dentro de la dialéctica de la relación dialéctico-concreta de lo relativo con lo absoluto. En efecto, “para la dialéctica objetiva lo absoluto está contenido también dentro de lo relativo”.<sup>28</sup> El carácter dialéctico de esa relación se expresa principalmente en el hecho de que la propia oposición entre lo relativo y lo absoluto es relativa. Por lo tanto, cuando en la “Introducción” a *Contribución a la crítica de la economía política* Marx exige que a partir de la primera “representación caótica del todo” retrocedamos hacia “conceptos cada vez más simples”, para “avanzar” después hasta el todo en su plenitud de articulaciones, debe quedar bien claro que aquí ese retroceso a los conceptos más simples significa dentro de la dialéctica algo por completo diferente que en el modo de representación, muy semejante, de la ciencia “acorde al entendimiento”, como lo llama Hegel. Estos conceptos, obtenidos por vía de una abstracción plena de sentido (Marx) del todo, no se investigan simplemente por sí mismos, sino, dentro de su relación con aquel y de su movimiento con referencia a él, es decir, como momentos que expresan lo relativo dentro de lo absoluto. Se advierte entonces que donde el pensamiento teórico se hace consciente de la necesidad de adoptar ese procedimiento, la determinación de los “conceptos más simples” ha de traer un resultado por completo diverso que cuando se aborda la investigación de los “hechos” de un modo que supone ingenuidad metodológica y, por lo tanto, un falso concepto de la “exactitud”.

Cuando adjunimos el ejemplo de las células, lo hicimos siguiendo a Lenin en sus obras póstumas. Pero lo más significativo de esta comparación reside en que ella se proponía reconocer en las “células” los “gérmenes de toda contradicción”, es decir, de la totalidad, (Lenin subraya la palabra “todo”, como se advierte en la cita que reproduciremos a continuación.) Con ello se expresa que en la medida en que la relatividad de lo relativo y lo absoluto aprehende sólo la relación más inmediata, la unidad de los momentos dentro del movimiento, ella misma no es a su vez más que abstracta, unilateral y relativa en comparación con el movimiento total, con el todo. El propio Lenin formula del siguiente modo su punto de vista:

<sup>28</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, 1949, pág. 286.

“La diferencia entre subjetivismo (escepticismo y sofística, etc.) y dialéctica consiste, entre otras cosas, en que en la dialéctica (objetiva) también la diferencia entre relativo y absoluto es relativa. Para la dialéctica objetiva, también dentro de lo relativo está contenido lo absoluto. Para el subjetivismo y la sofística, lo relativo es solamente relativo y excluye lo absoluto.

”Marx analiza primero en *El Capital* la relación más simple, habitual, fundamental, frecuente, cotidiana, y que puede observarse infinidad de veces en la sociedad (mercantil) burguesa: el cambio de mercancías. En este fenómeno elemental (en esta “célula” de la sociedad burguesa), se descubren todas las contradicciones (mejor dicho: los gérmenes de todas las contradicciones) de la sociedad moderna. Y la exposición de Marx nos muestra el desarrollo (tanto crecimiento cuanto movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en sus partes individuales, desde su nacimiento hasta su final”.<sup>29</sup>

Y si además se tiene en cuenta el valor que atribuye Lenin a la concepción hegeliana de la totalidad, no quedará duda alguna acerca de su pensamiento respecto de la idea del todo propia de la dialéctica.

Que no es posible realizar el análisis dialéctico de una “célula”, de un “germen” de la sociedad burguesa, sin referirse conceptualmente de continuo al todo, he ahí algo que se muestra a las claras en el elemento primero y “más simple” de la investigación que hizo Marx de aquella: en la mercancía. Ya la contraposición de valor de uso y valor de cambio, y el descubrimiento de su relación concreta, presuponen la sociedad de mercancías, una sociedad que no produce directamente para el consumo sino para el cambio, para el mercado, y que se ve obligada a hacerlo a consecuencia de la extremada división del trabajo que impera en ella. Aquí la mercancía no es más que la expresión, en las cosas, de una forma de las relaciones entre los hombres determinante de la sociedad toda: la que resulta de una división del trabajo llevada al extremo y de la atomización de las relaciones económicas. Es por ello imposible comprender un fenómeno cualquiera de la relación de mercancía si no se lo puede exponer al mismo tiempo como un momento de la relación total de la sociedad capitalista. Así, la oposición entre valor de uso y valor de cambio sólo puede concebirse

<sup>29</sup> *Ibid.*, y pág. 286 y sig.

como unidad si se da por sabido el carácter de las condiciones capitalistas de producción y de cambio; y a la inversa, el carácter de la economía capitalista sólo puede captarse cabalmente a través del análisis de la contradictoriedad dialéctica interna de la mercancía. Esta relación entre momento y todo, entre la mercancía como célula y el movimiento total del capitalismo, puede indicarse con mayor claridad aún cuando la investigación ya ha alcanzado una etapa más elevada en la mediación de los momentos, y cuando el conocimiento, en su marcha progresiva, ha dominado fenómenos más complejos. Cuanto más simple es un hecho, con facilidad tanto mayor engendra la ilusión de que sería aprehensible conceptualmente por sí solo. Por ejemplo, es imposible disuadir a la conciencia acrítica de su creencia en que la relación entre valor de uso y valor de cambio de las mercancías podría conceptualizarse sin referencia alguna a conexiones más generales. El engaño reside aquí en que por obra de la costumbre e inconscientemente se presupone de manera abstracta la intercambiabilidad de los bienes de uso producidos para el mercado, es decir, que la relación conceptual con la totalidad del acaecer precede a la consideración concreta. Pero en el caso de procesos menos simples, este procedimiento ingenuo determina que la conciencia teórica ignore toda la complejidad de los fenómenos en su configuración concreta, y que los problemas reales ni siquiera se perciban como tales. Aquí tiene su raíz la genuina ceguera que tanto el historiador mecanicista (materialista) como el idealista (racionalista) muestran hacia los problemas; ellos los fabrican, en una parodia de la profundidad y la penetración, de manera por completo artificiosa, y en el mejor de los casos mantienen una laxa referencia a la realidad concreta.

Por eso la ciencia racionalista ignora el problema de la cosificación y la alienación, cuyo conocimiento, y aun su planteo como problema, supone ya un grado muy elevado de la mediación de los fenómenos entre sí y con el todo. Y aun lo que por influencia de la concepción materialista de la historia se muestra como problema (ello se percibe con claridad en la *Filosofía del dinero*, de Simmel, o en la *Sociología del Renacimiento* de Von Martin) se agota en la descripción “aguda e ingeniosa” de la superficie (Simmel), o se invalida en la “explicación” artificiosa de la relación entre el “imperio de la cosa” (sobre todo del dinero) y el hombre, con lo cual tampoco se llega a disolver la ilusión cosificada (Von Martin).

Nada de eso sucede en Marx. En el análisis de la mercancía, al que vuelve una y otra vez en su investigación, muestra Marx el modo en que, a partir del análisis de la relación entre la parte y el todo, la riqueza concreta de las contradicciones dialécticas se despliega en medida creciente dentro de un proceso unitario, con lo cual se descubre la esencia de las manifestaciones. Haber demostrado que la mercancía no es más que la expresión cosificada de un proceso social viviente y complejo, una célula en que se refleja el todo, he ahí una de las mejores conquistas de la dialéctica marxista.

Así, escribe Marx en el tercer volumen de *El Capital*:

“Además, ya en la mercancía, y aún más en la mercancía como producto del capital, están encerradas la cosificación de las determinaciones sociales de la producción y la subjetificación de las bases materiales de esta, que caracterizan el modo de producción capitalista como un todo”.<sup>30</sup>

En ese pasaje Marx se refiere, por un lado, al modo de producción capitalista en su conjunto, pero, por otro lado, considera por sí mismo al momento de la mercancía. Dentro de este, la oposición entre cosificación y subjetificación se presenta como unidad; pero junto a eso y al mismo tiempo ella aparece como un movimiento dialéctico-contradictorio dentro del cual se expresa la totalidad del modo de producción capitalista. Por principio es posible, rebasando y traspasando los marcos del modo de producción capitalista en cuanto tal, avanzar hasta la esfera del ser ideológico, es decir, revelar en concreto la conexión dialéctica misma entre la estructura de la mercancía y el proceso espiritual. En ese sentido habría de resultar particularmente fructífera la oposición entre cosificación e individualización, que, como demostró Marx, “está ya encerrada en la mercancía”. Consideremos con mayor cuidado ese pasaje de Marx en cuanto a su contenido dialéctico. Es claro que los momentos de la cosificación y de la subjetificación no están uno junto al otro de manera no mediada, sino que se condicionan entre sí dialécticamente. Cabe preguntar por la vía y el modo siguiendo los cuales ello ocurre.

<sup>30</sup> K. Marx, *Das Kapital*, 1949, vol. III, pág. 937.

Para comprenderlo tenemos que volver al análisis primero de la mercancía, que Marx presenta al comienzo del primer libro de *El Capital*. Allí demuestra, entre otras cosas, que el valor de las mercancías encuentra su equivalente en el trabajo empleado en su producción, pero que un producto del trabajo sólo se convierte en mercancía cuando este es un “trabajo privado” y por consiguiente –supuesta, desde luego, la división capitalista del trabajo– tiene que estar destinado al intercambio y no a la satisfacción de las propias necesidades. Así como el trabajo privado es la premisa del mercado capitalista, de igual modo este lo es de los trabajos privados, que se cumplen de manera independiente unos de otros. No se requiere una prueba expresa de que esta relación, a su vez, no es más que una expresión unilateral de la totalidad del modo de producción capitalista.

Pero justamente este último aspecto nos interesa, porque en él emerge con luminosa evidencia la relación dialéctica entre momento y todo. La premisa para que funcione el intercambio general de mercancías, que regula de manera automática y sin que medien acuerdos previos la oferta de los diversos productos, es el trabajo privado (asentado en la propiedad privada) como base tanto de la apropiación individual de los productos cuanto de la urgencia de los individuos aislados por ofrecer sus mercancías en el mercado. Es evidente, en primer lugar, que el movimiento de las mercancías encierra en sí, como dice Marx, la subjetificación. Y de allí se sigue también que las determinaciones de la mercancía, que Marx elabora en los libros primero y tercero de *El Capital* bajo la forma de una abstracción de la rica multiplicidad de las relaciones concretas dentro de la totalidad, no sólo constituyen una unidad, sino que, además, esa abstracción del todo es aparente. La referencia conceptual al proceso en su conjunto acompaña al análisis en todas sus etapas, por más que ello no conste de manera expresa. Esto es aún más claro en el caso del *otro* momento destacado por Marx, el de la cosificación, polo opuesto a la subjetificación.

En el análisis de Marx, la cosificación aparece –la cita anterior lo demuestra– al mismo tiempo como rasgo característico de la mercancía, y por cierto en cuanto que esta encierra en sí, dentro de su movimiento, la contradicción entre cosificación y subjetificación. Considerada más atentamente, esta determinación dialéctica de la mercancía aparece ya en el análisis inicial del primer libro. Aquí expone Marx las mercancías, por un lado, como productos del trabajador

privado, y tales que –como expresa al comienzo del capítulo 2– no solo pueden marchar al mercado, sino que necesitan para ello de sus poseedores. Pero no es casual que el capítulo 1 se cierre con la exposición del carácter fetichista de las mercancías, es decir, con el análisis de aquel fenómeno que resulta de la subjetificación y atomización del proceso económico, pero que, de acuerdo con su forma de manifestación, es exactamente lo opuesto a estas: si las mercancías no son más que “cosas, y por lo tanto no pueden ofrecer resistencia a los hombres”,<sup>31</sup> es la actividad de los poseedores de mercancías, “cuya voluntad mora en esas cosas”, la que les confiere autonomía en el mercado, cuyo movimiento el individuo no comprende .ni puede dirigir. Las cosas se oponen al hombre como entes que actúan con aparente independencia, y adquieren un carácter “social”. Pero como, en verdad, en la base de estos movimientos autónomos de las cosas no hay más que relaciones entre los hombres, puede hablarse también de una cosificación de las relaciones sociales.

Ahora se ha vuelto más claro que este proceso de la cosificación tiene por condición, sin duda, la individualización del acaecer económico, pero que, por otra parte, ello sólo puede cumplirse en el ámbito de la relación total supraindividual. Y a su vez, la cosificación es al mismo tiempo la condición de la subjetificación de la actividad y de la conciencia que la refleja de manera subjetivista, proceso este que se impone en todos los ámbitos, que refuerza de manera indefinida la ilusión según la cual el trabajo privado es meramente tal, y que penetra en la existencia social en su conjunto, hasta los sectores más recónditos. Alienación y cosificación por un lado; atomización e individualización, por el otro: he ahí los polos, que se compenetran de manera inescindible y que al mismo tiempo se escinden siempre de nuevo, de la totalidad de la relación de mercancía, tal como se muestra en su carácter de relación fundamental del modo de producción capitalista. El fenómeno descrito es una totalidad; ello se advierte de manera bien manifiesta en el hecho de que cuanto más la legalidad capitalista somete a sí todos los restos atávicos y fenómenos marginales, y de manera rigurosa y despiadada se impone al conjunto de la vida social como una legalidad natural de apariencia suprahumana, tanto más la actividad de los hombres cobra un carácter azaroso; y, a la inversa, cuanto mayor es la fuerza con que el momento

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1947, vol I, pág. 90.

del azar y de lo arbitrario se impone en la conducta individual de los hombres, tanto mayor vigor adquiere la cosificación del proceso objetivo, que presenta la rigidez de una ley natural suprahumana. Como observa Marx, por cierto que refiriéndose a un problema que aquí no abordamos, pero sin duda aludiendo a la referencialidad recíproca y dialéctica entre azar subjetivista y objetividad cosificada, que:

“la subordinación al mecanismo de la sociedad y la inclusión dentro de él están confiadas a los impulsos contingentes, que se cancelan recíprocamente, de los productores capitalistas individuales (...) El equilibrio social de la producción se impone en medio de su fluctuación azarosa”.<sup>32</sup>

Y con mayor agudeza todavía pulveriza el “hecho” del imperio del azar, contradictorio respecto de la objetividad cosificada:

“Y el reintegro de los valores adelantados en la producción, especialmente de la plusvalía contenida en las mercancías, no parece realizarse meramente en la circulación, sino brotar de fella; ilusión esta que dos circunstancias contribuyen a reforzar: en primer lugar, la ganancia en la venta, que depende de la estafa, la astucia, la pericia, la habilidad, y de infinitas coyunturas del mercado (...) Pero en realidad esta es la esfera de la competencia, que, si se considera aisladamente cada caso, está regida por el azar; puesto que la ley interna que se impone a través de estas casualidades y las regula solo se discierne considerando aquellas en los grandes números, esa ley permanece invisible e incomprensible para los agentes individuales de la producción”.<sup>33</sup>

Así como en el carácter de mercancía, en muchísimas otras categorías económicas puede demostrarse la referencialidad dialéctica entre momento y todo, con las consecuencias que ello implica para el conocimiento profundo del movimiento y de la esencia tanto de los momentos cuanto del todo: sin embargo, en modo alguno es casual que Marx haya iniciado la investigación del capitalismo con la exposición de la estructura de la mercancía. Vimos ya que la “relación social de mercancía” oculta en sí la “célula”, el “germen” del despliegue

<sup>32</sup> *Ibid.*, vol. III, pág. 936.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 882.

de las restantes relaciones. Señalamos también (y lo fundamentaremos con mayor detalle en el capítulo 7) que el proceso de despliegue no se detiene en lo económico, sino que por la dinámica interna de la referencialidad dialéctica se expande hasta la esfera del ser espiritual, de manera que nada puede concebirse como si existiera con independencia de la totalidad social y fuera de ella. Y esta relación dialéctica entre ideología y economía, que parte del conjunto del acaecer y que es discernible sólo sobre la base de la consideración de la totalidad, constituye precisamente la esencia del materialismo histórico, que no, en modo alguno, ese hábito teórico, aún no desarraigado, que consiste en la mera superposición exterior y mecanicista de los elementos de los dos factores estructuralmente contrapuestos: el económico y el ideológico. Siguiendo con nuestro ejemplo de la mercancía, consideremos todavía de manera sucinta la forma del traspaso y de la conexión dialécticos entre el acaecer económico y el ideológico. Vimos ya que la contradicción entre subjetificación y cosificación contenida en la mercancía representaba una función dialéctica de la contradicción, propia también de la mercancía, entre producción privada e intercambio social. (Esta contradicción no debe confundirse con la existente dentro de la empresa privada entre producción social y apropiación privada de los instrumentos del trabajo por parte del propietario; cuando Engels dice que “medios de producción y producción se han hecho esencialmente sociales”, y que “los grandes talleres y manufacturas” constituyen los “medios de producción sociales” del período originario del capitalismo, se refiere precisamente a esta forma de la producción “social” de los bienes dentro de la empresa.)<sup>34</sup> Escribe Marx:

“Los objetos útiles se convienen en general en mercancías solo porque son productos de trabajos privados que se cumplen independientemente unos de otros (...) Puesto que los productores entran en contacto social sólo a través del intercambio de los productos de su trabajo, también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen solo dentro de este intercambio”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus* (Del socialismo utópico al socialismo científico), 1945, pág. 47 y sig.

<sup>35</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág 78.

Esta contradicción, incancelable dentro del capitalismo, entre producción privada y realización de las mercancías en el mercado genera la oposición entre individualización y fetichización, entre “subjetificación” y “cosificación”. ¿Cómo se exterioriza esta contradicción en el plano ideológico, es decir, en la conciencia de los hombres sometidos a ella? Cabe afirmar, en primer lugar, que ella atraviesa la conciencia de los individuos actuantes en la sociedad mercantil capitalista, imprimiéndole una configuración contradictoria. Pero con esto no hemos avanzado gran cosa. La referencialidad dialéctica concreta entre ser y conciencia no reside meramente en el hecho de que el ser se refleja en una conciencia pasiva –el aferrarse a este hecho, con una solución unilateral del problema, es característico de la interpretación mecanicista del materialismo histórico–, sino más bien en que, por la vía de esta reacción de la conciencia sobre el ser, el propio reflejo ideológico se convierte en un factor esencial del ser, el cual, en general, sólo por su intermedio alcanza la forma de existencia contradictoria que hemos descrito. Subjetificación y cosificación son, al mismo tiempo, tanto imágenes reflejas que invierten y transfiguran ideológicamente la realidad, cuanto factores que se incluyen dentro de las condiciones de existencia de ese ser. Sin las formas ideológicas de la subjetificación y de la cosificación, la praxis capitalista no podría mantenerse un solo día. Enseguida veremos que Marx subsumió esta asombrosa función contradictoria de ciertas ideologías –no de todas– bajo el concepto de la “categoría”. En concreto, la situación es tal que la legalidad objetiva se impone sobre la base de la contingencia subjetiva, pero ello en general es posible en la práctica únicamente por medio de aquel comportamiento ideológico de los individuos, dominado por la convicción contradictoria de que existe la libertad subjetiva pero que al mismo tiempo hay leyes naturales “fatales”, cosificadas, que a la vez trascienden y limitan esa libertad. Y ese hecho, a saber, que determinados elementos ideológicos se convierten en “formas de existencia” de la praxis, genera la ilusión de que no es la realidad lo que configura al pensamiento, sino a la inversa. Prueba de la gran importancia práctica de la oposición entre subjetificación y objetivación es también la circunstancia de que los individuos capitalistas, precisamente por razones prácticas, es decir, porque se sienten perturbados en su actuar a causa de esa contradicción y la perciben como tal, se ven obligados a “superarla” imprimiéndole una forma más soportable. La ideología burguesa lo hace con el concepto de “cálculo”.

En este, la contradicción es en apariencia superada en el ámbito de la praxis, sin que lo sea dentro de la conciencia burguesa: aquel concepto está presidido por la idea de que en la práctica es posible calcular, de manera subjetiva y contingente, sobre la base del talento, la astucia y la pericia, esa legalidad objetiva que se sustrae de la voluntad y del conocimiento individuales. Marx caracteriza del siguiente modo esta mezcla de cálculo y especulación, que se define por el reconocimiento simultáneo de las condiciones objetivas y de la libertad personal: “Hasta ahora se ha llamado libertad personal al derecho de gozar de la contingencia sin ser molestado”.<sup>36</sup>

En suma, debe comprenderse que las situaciones contradictorias de la subjetificación y de la cosificación son formas ideológicas no mediadas, y por lo tanto aparentes, de la conciencia burguesa, y al mismo tiempo condiciones necesarias de la praxis capitalista. Es decir que no basta con “desenmascarar” determinadas representaciones como formas del falso reflejo del ser contradictorio del capitalismo, sino que se hace preciso dar un nuevo y decisivo paso; aprehenderlas conceptualmente como formas de existencia necesarias de la praxis capitalista (Marx).

Cuando dentro del proceso económico aparecen fenómenos que exhiben ese carácter dual, mediado por las contradicciones dialécticas de la realidad; fenómenos que son mera ilusión ideológica, pero que por otro lado representan, en la forma de esa ilusión, una condición de existencia del acaecer práctico, Marx habla de “categorías”. La gran importancia que el reconocimiento del papel de las categorías reviste para la teoría del materialismo histórico reside en el hecho de que ellas representan y expresan los puntos de fractura del proceso en que se median ser y conciencia, los lugares en que el ser económico de la sociedad se trueca en su ser ideológico. Esto surge con claridad de la determinación del concepto de las categorías por parte de Marx. Las define con gran nitidez, en su análisis de la forma categorial del movimiento de las mercancías:

“Las formas que imprimen a los productos del trabajo el sello de mercancías, y que por lo tanto son premisas de la circulación de las mercancías, poseen ya la fijeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres procuren explicarse, no el carácter histórico de esas formas, pues ellos las consideran más

<sup>36</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, Kröner, 1932, vol. II, pág. 63.

bien como inmutables, sino su contenido (...) Es por tanto esa forma fija –la forma dinero– del mundo de las mercancías la que encubre el carácter social de los trabajos privados y por lo tanto las relaciones sociales que rigen entre ellos, en lugar de ponerlas de manifiesto (...) Tales formas constituyen precisamente las categorías de la economía política burguesa. Ellas poseen validez social, y por lo tanto son formas conceptuales objetivas para las relaciones de producción de este modo de producción históricamente determinado, la producción de mercancías”.<sup>37</sup>

Como se comprende, estas formas conceptuales no son “objetivas” en el sentido de que ellas reflejarían fielmente la realidad, sino, como se desprende de la exposición de Marx, en el sentido de que las categorías, dentro del acontecer real y económico objetivo, cumplen la función de palanca ideológica en el comportamiento práctico de los individuos. He ahí el significado de la precisión de Marx según la cual ellas son “socialmente válidas, y por ende formas de pensamiento objetivas”. También se comprende que el modo en que las categorías operan está determinado por las leyes generales del desarrollo, y que por eso ellas no poseen autonomía. Pero ante la conciencia social a que pertenecen esas categorías, aparecen como fuerzas autónomas, dotadas de la “fijeza de formas naturales”, mientras que en verdad no son más que ilusión, formaciones de pensamiento fijadas y cosificadas que poseen un gran poder de engañar. Pero en la medida en que representan esa forma de reflejo cosificado y deformado de las relaciones sociales del capitalismo, al mismo tiempo son esas relaciones mismas que operan bajo esa forma; por eso las categorías muestran también una forma de manifestación real. La especificidad de la categoría consiste en que en ella la contradicción entre la abstracción y lo real alcanza la identidad dialéctica. Tomemos como ejemplo el dinero; enseguida observamos que por una parte es un poder real, incluido en el proceso concreto de la economía, pero que por otra parte, y en la misma medida, es una mera formación ideológica, una representación engañosa de algo que no es él: las relaciones sociales de producción (cuya comprensión última se obtiene sólo en el nivel del conocimiento dialéctico).

<sup>37</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 81.

“Respecto del oro y de la plata no se advierte –escribe Marx– que, como dinero, representan una relación de producción social; se los ve en la forma de cosas naturales dotadas de extraordinarias propiedades sociales”.<sup>38</sup>

Y esta última es, sin duda, una forma ideológica, pero al mismo tiempo es la única que permite a los individuos capitalistas obrar en la práctica. Por lo tanto, constituye una categoría. Marx caracteriza del siguiente modo el carácter contradictorio de la categoría: por un lado, ella expresa:

“la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones, sociales, el mundo encantado, invertido y puesto cabeza abajo, en que *monsieur le Capital* y *madame la Terre* proyectan su sombra como caracteres sociales y al mismo tiempo, inmediatamente, como meras cosas”. “Pero, en cambio, es igualmente natural que los agentes reales de la producción se sientan a sus anchas dentro de estas formas irracionales y alienadas del capital-interés, tierra-renta, trabajo-salario, pues ellas son precisamente las configuraciones de la ilusión dentro de la cual se mueven y con la cual entran en contacto diariamente”.<sup>39</sup>

Puesto que tanto la ciencia “burguesa” como el materialismo mecánico, ajenos ambos a la dialéctica, desconocen el carácter dialéctico socialmente condicionado de las categorías, en la determinación teórica de estas incurren en un doble error. Por una parte, discernen en ellas un hecho inmediato de la realidad misma, cuando en verdad “las categorías no son más que la expresión teórica de las relaciones de producción”.<sup>40</sup> Pero, por otra parte, se les escapa el rasgo específico de la categoría, que es el de ser una “forma del ser-ahí”, una condición de existencia de la acción subjetiva; ellos no superan la apariencia de la categoría, que es la de ser una mera cosa natural. Al igual que el análisis de los otros fenómenos del ser social, el análisis de la categoría prueba que cada manifestación singular solo puede ser conceptualizada cabalmente bajo el aspecto de su relación con el todo, y a la inversa, que el todo se refleja siempre (en cualquier forma) en los fenómenos, las “células” del acaecer. En la categoría se refleja ante todo el hecho de que la sociedad representa una unidad dialéctica

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 88; vol. III, pág. 880 y sig.

<sup>39</sup> *Ibid.*, vol. III, págs 884-85.

<sup>40</sup> K. Marx, *Das Elend der Philosophie, Frühschriften*, vol. II, pág. 543.

entre ser y conciencia, y por lo tanto es un todo. Marx desarrolla con detalle el punto de vista metódico del pensamiento dialéctico de la totalidad en la sección de su “Introducción” a *Contribución a la crítica de la economía política*, que lleva el título de “*El método de la economía política*”. También aquí se ocupa Marx del problema de la categoría. Pero antes de abordarlo se plantea la cuestión, previa, de las premisas metódicas de la ciencia económica en general. Unas pocas líneas antes de llegar a la sección mencionada, observa:

“El resultado a que arribamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que todos ellos constituyen otros tantos miembros de una totalidad, diferencias dentro de una unidad”.

En ese pasaje, entonces, Marx entiende la totalidad como unidad de lo diferente. Pero, ¿cómo se alcanza el conocimiento concreto de la unidad de lo diferente y de lo opuesto dentro del todo? Marx tropieza aquí con la misma dificultad metódica que ya Hegel había señalado como la dificultad primaria de toda dialéctica: la de encontrar un comienzo. Cabría –dice Marx– partir del todo, por ejemplo considerando un país con su población, pues esta aparece como la colección de la actividad social en su conjunto, como el “sujeto del acto de producción total”. Pero ese camino sería errado, porque la abstracción vacía del todo, “la población” en este caso, equivale a “una representación caótica de un todo”.

Más bien resulta necesario alcanzar, “mediante una determinación más precisa”, “conceptos más simples”, y pasar “de lo concreto representado”, es decir, del todo, “a elementos abstractos cada vez más finos”. Y desde ellos es preciso –escribe Marx– regresar al todo, que ya no aparece como una mera “representación caótica”, sino como una “rica totalidad que posee múltiples determinaciones y relaciones”. El ascenso desde los “momentos singulares” obtenidos por abstracción y “más o menos fijos” hasta el todo o lo “concreto” “es, evidentemente, el método científico justo”. Ahora se comprende de dónde extrae Marx su igualación de la totalidad con lo concreto:

“Lo concreto es tal porque constituye la composición de muchas determinaciones, y por lo tanto es una unidad de lo múltiple”, –o– “una rica totalidad que posee múltiples determinaciones y relaciones”.

La vía para el conocimiento de esto concreto se presenta como “proceso de la composición, como resultado” o, considerado en su conjunto:

“Siguiendo el primer camino, toda la representación es disuelta en la determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas llevan a la reproducción de lo concreto en el pensamiento”.

El doble movimiento del proceso del pensar descubierto aquí por Marx culmina, entonces, en la relación entre momento y todo, entre lo abstracto y lo concreto. Pero no se agota en eso. Más bien, aquel es sólo la base metódica universal que permite descubrir el movimiento interno de los momentos, su contradictoriedad interna, que a su vez resulta de la contradictoriedad universal del todo. Y la revelación del carácter contradictorio así de los momentos como del todo se vuelve posible sólo mediante la observación de la dependencia recíproca, que de continuo se media a sí misma, de los momentos entre sí y respecto de la totalidad, por la vía de la búsqueda omnilateral de la conexión comprensiva, de la “conexión total”, como dice Engels; este método del conocimiento de la contradictoriedad real de las manifestaciones no es sino el método, opuesto a cualquier ciencia no-dialéctica, de la superación del envoltorio apariencial con que la esencia social de los fenómenos se sustrae de la mirada del “pensamiento ordinario” (científico o no); es el método de la separación de la esencia de una cosa respecto de su forma de manifestación. Esa es la vía cognoscitiva de la dialéctica, parte esencialísima de la cual es el método de la “reproducción de lo concreto en el pensamiento”. Marx señala con mucho acierto que cuanto más la dialéctica de la totalidad, compendio del movimiento pleno de lo real, aparece en su resultado exclusivamente como “producto del sujeto pensante que se apropia del mundo del único modo en que ello le es posible”, tanto más, entonces, el pensamiento no hace otra cosa que reflejar la realidad; y cuanto más ricas son las determinaciones dilucidadas por ese pensamiento, de manera tanto más correcta y profunda se refleja en él la realidad. En no haber comprendido esto, dice Marx, estriba la ilusión de Hegel, quien identificó de manera absoluta e idealista el proceso del pensamiento con el de la realidad. En ese esbozo tan sucinto como asombrosamente rico acerca de los primeros elementos de la dialéctica materialista, Marx allanó el camino para el desarrollo de su

propio pensamiento, y también para el marxismo posterior en general. Entre las geniales *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, y el esbozo de la “Introducción” a *Contribución a la crítica de la economía política*, descubierta sólo a comienzos del siglo XX, trascurrieron doce años. No cabe duda de que, en ese lapso, Marx, en el más estrecho contacto con Engels (*La Ideología Alemana*, *Manifiesto Comunista*, etc.), había alcanzado plena claridad acerca de las premisas metódico-dialécticas de su pensamiento. Por ello la “Introducción” de 1857 debe considerarse una de las fuentes más importantes de la dialéctica materialista. Ya en ese texto se ocupó Marx del problema de las categorías. Con referencia a ello, naturalmente, le interesó la relación dialéctica entre la categoría “abstracta” y lo concreto de las relaciones sociales mediadas. Menciona como ejemplos de tales categorías: trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio, posesión, dinero. Dejaremos de lado las observaciones de Marx acerca de que determinadas categorías simples pueden aparecer en la historia aun antes que las relaciones concretas a las cuales propiamente pertenecen y que, a la inversa, relaciones desarrolladas pueden prescindir de esas categorías (p. ej., el Perú prehispánico no conoció el dinero). Pero importante en grado sumo para nuestro propósito es la referencia a que el conocimiento más profundo y adecuado de lo esencial de una categoría –p. ej., del trabajo, que Marx considera– presupone el máximo despliegue histórico posible de la totalidad de relaciones sociales que le corresponde. Tomemos como ejemplo el trabajo asalariado. Solo allí donde las relaciones de producción respecto de las cuales el trabajo asalariado constituye una categoría esencial –las relaciones capitalistas– han alcanzado su grado más alto de desarrollo, con lo cual se vuelve posible un conocimiento de la recíproca dependencia y de la riqueza comprensiva de la totalidad de la sociedad burguesa, sólo allí el trabajo del pensamiento puede también revelar en su movimiento esa categoría o, lo que es igual, referirla a las relaciones sociales que están en su base, suprimiéndolas dialécticamente como categorías “fijas”. De ahí se infieren dos cosas: en primer lugar, que el avance del conocimiento científico está ligado, según su posibilidad, al despliegue histórico de determinadas relaciones de producción –según su posibilidad, porque según su realidad lo decisivo es la aparición de una clase social orientada, por su ser y sus intereses, hacia el conocimiento objetivo–. En segundo lugar, que en último análisis la disolución plena de la apariencia

categorial de un momento tiene por condición metódica la mediación dialéctica omnilateral de los momentos entre sí dentro de la totalidad de las relaciones sociales desplegada en la plenitud de su riqueza y en relación con ella. Vimos ya que la relación entre momento y todo, entre lo relativo y lo absoluto, está constituida de tal modo que dentro de lo relativo está contenido también lo absoluto. Esta determinación interna del momento por el todo, y por tanto también de la categoría por la totalidad de las relaciones de producción a que ella pertenece, sólo es posible y explicable por el hecho de que los momentos no existen dentro de esa totalidad de modo puramente contingente, sino que representan funciones necesarias de un proceso que exhibe una determinada estructura, un orden determinado, y que posee carácter legal. Marx lo afirma cuando dice:

“Sería falso presentar las categorías en la sucesión en la cual ellas fueron históricamente las determinantes. Más bien su serie se determina por la relación que ellas mantienen entre sí dentro de la sociedad burguesa moderna, y que es precisamente la contraria de la que parece connatural a ellas o corresponde a la secuencia del desarrollo histórico (...) Se trata de la articulación dentro de la moderna sociedad burguesa”.

Pero puesto que las categorías son funciones de un todo al cual están subordinadas y que a su vez posee una determinada estructuración sujeta a leyes, su funcionamiento no está determinado meramente, de modo unilateral, por el lugar que ellas ocupan en la sene, sino mucho más por el movimiento general del todo y, en consecuencia, por su ligazón con todos los momentos de ese todo; para su conocimiento es insuficiente entonces una consideración causal simple. Entre las múltiples formulaciones de Lenin acerca del modo de consideración omnilateral, que sobrepasa los límites estrechos del conocimiento causal, destacaremos aquí sólo esta observación acerca de Hegel, tomada de sus escritos filosóficos publicados póstumamente:

“la causalidad, tal como solemos entenderla, es sólo una pequeña partícula de la conexión universal, pero (agregado materialista) no una partícula de la conexión subjetiva, sino de la objetivamente real”.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, pág. 80.

Sin embargo, el estudio del nexo causal no es superfluo, pues cada relación causal singular representa a su vez una “célula” del todo, algo relativo dentro de lo cual se expresa lo absoluto. Cabe agregar que la conexión causal es la que nos permite reconocer los momentos que desempeñan un papel primario y determinante y aquellos que son solo dependientes y limitados dentro de la estructura total del acaecer, es decir, el lugar que ocupan dentro de esa articulación. Marx da un ejemplo cuando compara la relación causal de la propiedad del suelo y del capital dentro del feudalismo y el capitalismo:

“En todas las formas en que predomina la propiedad del suelo, prevalece todavía la relación natural. En aquella donde domina el capital, lo decisivo es el elemento social, históricamente creado”.<sup>42</sup>

El conocimiento de la articulación estructural de una sociedad, conocimiento que metódicamente precede al análisis genuino del movimiento del todo en su conjunto, y que por lo tanto constituye el comienzo, si bien sólo “provisional” (Hegel), pertenece, como vemos, a la consideración causal. Pero ello tiene aún otro significado. Sí cada totalidad de un régimen social representa una conexión de estructura ordenada según relaciones de dependencia causal, ello implica que la amplitud de las mediaciones y relaciones mediante las cuales los fenómenos individuales entran en una relación determinada con los factores que determinan primariamente al todo, de acuerdo con el lugar que ocupan dentro de la articulación, puede ser mayor o menor, más simple o más complicada. Por lo tanto, cuanto más mediado es un momento, y cuanto más compleja y trabada se presenta su relación con los factores determinantes dentro del todo, tanto más difícil y peligroso se vuelve el camino por el cual debe pesquisarse el movimiento dialéctico de ese momento. Por ello la investigación de la esfera superior y más mediada de la realidad social, el reino de las ideologías, depara tantas dificultades, y de ahí también la tendencia a esquematizar, a desdeñar la dialéctica, que en ninguna parte es tan fuerte como allí donde la concepción materialista de la historia debería acreditarse concretamente; y por eso también critica Engels con vigor a quienes no hacen más que tomar esa “etiqueta” para pegotearla después de manera mecanicista “a todo lo existente”.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 754.

<sup>43</sup> F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus, Einleitung zur englischen Ausgabe* (introducción a la edición inglesa del *Anti-Dühring*).

Hemos visto que Marx caracterizó “el método de ascender de lo abstracto a lo concreto” como “el modo en que el pensar se apropia de lo concreto”. Con este método el pensar se acerca a la verdad, en cuanto se empeña en “reproducir en la mente” la rica multiplicidad del todo.

Tampoco para Lenin lo universal es un “universal abstracto”, sino que se lo debe considerar colmado con toda la “riqueza de lo particular”. En ese contexto, la palabra “abstracto” significa “vacío”. Pero Lenin habla también de “abstracción” pensando en la generalización científica, en la cancelación de lo singular en lo universal. Por ejemplo, como la forma más simple de generalización mediante la ley de las ciencias naturales,<sup>44</sup> en que la manifestación singular experimenta ya una determinación más precisa y más esencial. Es evidente que la forma más elevada de abstracción sólo puede ser para Lenin la dialéctica, que asciende desde el individuo hasta el movimiento del todo. Concibe expresamente el individuo como lo concreto. Por ello puede decir:

“Por el hecho de que el pensar se eleva de lo concreto a lo abstracto, no se aleja (...) de la realidad, sino que se le aproxima”.<sup>45</sup>

Como se advierte, la diferencia entre Marx y Lenin no es esencial y sólo terminológica. Cualquier intento de fraguar aquí una oposición de la teoría dialéctica fracasará ante la univocidad de la concepción marxista de la dialéctica misma.

Pero aun ese concepto del “ascender”, que encontramos en Marx y Lenin, resulta insuficiente si se lo entiende en el sentido de la lógica usual. No se trata, en la dialéctica, del ascenso gradual de un momento al otro, sino de la conceptualización de los momentos que aparecen dentro de la articulación, dentro de la forma concreta de la serie, al mismo tiempo en su oposición y en su identidad.

Pero sería un error creer que la diferencia y la contradicción desaparecen por completo en la identidad, y que por ejemplo la “identidad entre pensamiento y ser”,<sup>46</sup> mencionada por Engels en *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*, sería total.

<sup>44</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, pág. 89.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 1946, pág. 17.

La negación de que el momento persista dentro de la identidad lleva a concebir una identidad absoluta, cuya insuficiencia demostramos ya con relación a Schelling. De ahí la crítica de Marx a James Mill:

“Mientras que la relación económica –por lo tanto también las categorías, que la expresan– incluye opuestos, es contradicción y precisamente la unidad de las contradicciones, él destaca el momento de la unidad de los opuestos y niega estos”.<sup>47</sup>

En el mismo sentido critica Lenin a Bogdanov, en *Materialismo y empiriocriticismo*, por perder de vista el momento de la oposición en su teoría de la identidad de ser y conciencia.<sup>48</sup>

Con lo expuesto esperamos haber aclarado suficientemente la importancia fundamental que el pensamiento de la totalidad posee con relación al método dialéctico. Si, como señalamos, las categorías, en la forma en que se ofrecen al pensamiento ordinario, no son lo que parecen, es decir, no son cosas sino expresión de relaciones sociales que revisten la apariencia de relaciones entre cosas, la disipación de esa ilusión solo puede obtenerse por la vía del estudio de la ligazón dialéctica total de los momentos. Ya la noción general, formulada por Marx en *Miseria de la filosofía*, de que las categorías no son más que expresión de las relaciones de producción supone una comprensión profunda del movimiento dialéctico de la totalidad social. Tregar a la cima despejada del pensamiento de la totalidad implica al mismo tiempo desarrollar teóricamente todas las formas inherentes al movimiento de la realidad, y que se identifican dialécticamente unas con otras, tanto de ese movimiento mismo como del proceso, de la contradicción, de la conversión de la cantidad en calidad (salto), de la identidad, del desarrollo del contenido a partir de la forma (de la esencia a partir de la apariencia), y a la inversa. Por eso, entre las muchas definiciones, coincidentes entre sí, que da Lenin de la dialéctica, la que incluye a todas las otras y es entonces la más comprensiva es aquella que parte de la relación dialéctica entre momento y todo, entre lo relativo y lo absoluto:

“Ella consiste, entre otras cosas, en que en la dialéctica (objetiva) la diferencia entre lo relativo y lo absoluto es relativa”.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*.

<sup>48</sup> V. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, 1947, pág. 350.

<sup>49</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, pág. 286.

Definiciones como, por ejemplo: la dialéctica es “la investigación de las contradicciones dentro de la esencia de la cosa misma”; “la dialéctica es la doctrina que enseña cómo los opuestos pueden ser idénticos”; la dialéctica es “la doctrina de la unidad de los opuestos”; “la escisión de lo unitario y el conocimiento de sus elementos contrapuestos (...) he ahí (...) la esencia de la dialéctica”, etc., esas definiciones, decimos, solo son posibles si suponen un profundo conocimiento del carácter de la realidad, en el sentido de que esta representa una conexión de las manifestaciones, es decir, es esencialmente totalidad. El entusiasmo de Lenin por aquellas expresiones de Hegel en que lo universal es concebido “no sólo” como “universal abstracto, sino como lo universal que comprende dentro de sí la riqueza de lo particular”, es decir, como la dependencia dialéctica y recíproca de cualidad y totalidad, se explica por su correcta apreciación de la importancia fundamental que esa definición conceptual reviste para la dialéctica. En el margen de esa cita escribe Lenin:

“p. ej., “capital”, y prosigue: “magnífica fórmula”: “No sólo como universal abstracto, sino como tal que incluye dentro de sí la riqueza de lo particular, de lo individual, singular (¿toda la riqueza de lo particular y de lo singular?)!! Très bien!”.<sup>50</sup>

Que Lenin identifica de hecho aquí lo universal con la totalidad puede advertirse fácilmente por el texto del octavo de sus dieciséis principios de la dialéctica:

“Las relaciones de cada cosa (fenómeno, etc.) no sólo son múltiples, sino, en general, universales. Cada cosa (fenómeno, proceso, etc.) está ligada con *todas* las otras”.<sup>51</sup> (Es sugerente que Lenin subraye la palabra “todas”.)

Mucho difieren estas ideas de aquella reducción de la dialéctica, harto difundida aún, a “insípidas tricotomías” (Marx) y a “la manipulación de triviales artificios” (Engels), en que de la concepción de la historia de Hegel, que hizo época desde el punto de vista del método, apenas resta un esquematismo vacío, que Lenin caracteriza como “inerte, pobre, reseco”.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 17.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 145.

## 5. LA ESTRUCTURA DIALÉCTICA DEL ENTENDIMIENTO

*“La actividad del entendimiento entra así en oposición con la realidad: se empeña en aislar aquello que en la realidad está unido”. Chasschatschich.*

Como hemos visto, “contradicción”, “identidad”, “acción recíproca”, etc., son conceptos que en la teoría de la dialéctica adquieren un significado por completo diverso del que poseen en la lógica formal. Ya la forma metódica de consideración y apropiación de esos conceptos muestra la profunda diferencia de ambos sistemas. Mientras que en la lógica formal se los entiende solo como procesos singulares, aislados, de un campo de realidad limitado, en la dialéctica solo son concebibles, al contrario, como funciones del proceso total, y su campo de validez atañe a una conexión de fenómenos y procesos más o menos vastos. Con ayuda de la dialéctica es posible reflejar la realidad de manera más ajustada y profunda. Pero si ello es así, de inmediato surge la pregunta: ¿A qué se debe propiamente que el punto de vista de la lógica formal y de la ciencia “metafísica” –según el concepto de la dialéctica– basada en ella, no sólo sea el más antiguo, y durante un largo período el que dominó casi exclusivamente, sino que todavía hoy aparezca al “sentido común” y a gran parte de la ciencia como el más natural y lógico? ¿Cómo explicar que la teoría de la dialéctica tropiece con dificultades de reconocimiento y de comprensión tan grandes y reiteradas, cuando ella por su parte sostiene que es la única en condiciones de mostrar el verdadero camino hacia un conocimiento justo de la realidad objetiva?

He aquí la única respuesta concebible desde el punto de vista de la dialéctica misma: ello se debe a la índole específica de la capacidad humana de pensar, a la estructura del entendimiento. No consideraremos aquí el argumento que atribuye la resistencia a reconocer la dialéctica a su carácter profundamente revolucionario; el hecho de que movimientos, teorías y épocas revolucionarios nada supieran de la dialéctica prueba que tiene que haber otra razón, además de la meramente histórica, para la dificultad con que tropieza su admisión y difusión; sin embargo, no desdeñaremos esa explicación. Ya Vico observó que el entendimiento tiene la peculiaridad de parcelar la

realidad unitaria. La crítica, que debe considerarse genial para su época, al principio de parcelamiento de la realidad en el racionalismo cartesiano, llevó a Vico a descubrir por sí mismo el significado metódico de la totalidad y lo convirtió en uno de los precursores más importantes de la dialéctica. La profundidad de su pensamiento se demuestra sobre todo en que formuló teóricamente el papel parcelante de la función del entendimiento (que se manifiesta de la manera más clara en la ciencia natural matemática), empeñándose, aunque con recursos insuficientes, en hallar una vía de regreso al pensamiento de la totalidad. Su error consistió principalmente en detenerse ante la ciencia natural y en considerar que aquel camino sólo era posible para el mundo histórico. Después de Vico, sólo Hegel recogió esos hilos y siguió urdiéndolos. Su teoría del “entendimiento” es, por así decir, el reverso negativo de la teoría de la totalidad, y constituye junto con esta la base genuina de todo su sistema de dialéctica. ¿Qué tiene que decir la teoría de la dialéctica ante ese problema?

Cabe dejar sentado, en primer lugar, que todo el problema de la dialéctica no sería tal si no existiera la contradicción entre la unicidad esencial del proceso real y la unilateralidad de la facultad humana del entendimiento, orientada hacia el fenómeno parcial. Pero las cosas son mucho más complejas. En efecto, ni la realidad es mera unidad y totalidad indiferenciada en cuanto al contenido, ni el pensamiento reacciona frente a aquella únicamente parcelándola; más bien sucede que la realidad tiene como momentos la parte, la cualidad, la manifestación singular, y que el pensamiento puede reaccionar frente a la conexión de los fenómenos de una manera particular, representándola: ella se refleja como unidad ya en la acción espontánea, preteórica e inconsciente del pensamiento ordinario. Así como la realidad objetiva está recorrida por la contradicción entre particularidad y unidad, también el entendimiento que la refleja es dialécticamente contradictorio por cuanto, según su naturaleza misma, se comporta en relación con ella al mismo tiempo de manera unificante y parcelante. ¿De dónde proviene esta estructura dialécticamente contradictoria de nuestra conciencia? Se explica por la función natural y práctica de esta, es decir, por el hecho de que la inteligencia humana, en su origen y desarrollo histórico-biológico, y ante la necesidad de habérselas con la realidad, se adecuó a la índole contradictoria de esta y se forjó una forma de reacción conceptual congruente con ella. El

carácter contradictorio de la conciencia se explica, entonces, del modo más natural. En primer lugar, ella debe facultar al individuo para que en su actividad, sobre todo en la actividad práctica, en el trabajo dirigido a satisfacer las necesidades de la vida, pueda separar y por así decir abstraer lo individual que en un instante dado cautiva por alguna razón su interés, de la multiplicidad y del confuso entrecruzamiento de las relaciones y nexos reales. Por otro lado, toda actividad humana está siempre ligada a los fenómenos que se encuentran fuera de su interés inmediato; aun para la conciencia orientada unilateralmente hacia un objeto determinado de la actividad, este permanece siempre, al mismo tiempo, en estrecho contacto con la gran masa de los fenómenos, al menos de los que se mueven en su inmediata cercanía. Y ello no podría ser de otro modo, puesto que solo así el trabajo alcanza esa movilidad que es su rasgo propio, y que se expresa sobre todo en la tendencia, inherente a toda actividad, a comportarse de manera “creadora” y a descubrir espontáneamente nuevos caminos, más allá de las tareas bien delimitadas que le han sido fijadas de modo consciente. Pero aun si imaginamos un acto de trabajo basado en un propósito delimitado estrictamente y proyectado con todo detalle, resultaría imposible ejecutarlo sin mantener contacto con la conexión general de los fenómenos, lo que por lo demás sucede de manera espontánea, es decir sin que el individuo sea consciente de ello. Por consiguiente, aun allí donde observamos el modo de reacción de la conciencia en su forma más simple y originaria, advertimos la contradictoriedad interna de la apropiación del mundo circundante por parte de la conciencia, lo cual responde cabalmente a la estructura contradictoria de la realidad misma, que consiste en ser tanto plenitud cualitativa (oposición) cuanto unidad. En el lenguaje de la dialéctica podemos decir que el entendimiento se comporta a la vez de manera inmediata y mediadora.

Pero como la praxis exige que la actividad se concentre, de manera unilateral aunque de continuo cambiante, en un objeto aislado –p. ej., en la recolección de frutos–, la forma de reacción primaria y dominante es la que sirve a un fin inmediato, determinado y deslindado con precisión, y que por lo tanto abstrae de la multiplicidad de la conexión de los fenómenos. En cambio, la capacidad de inspirarse “mediadoramente” en la totalidad del mundo de las manifestaciones se rebaja hasta convertirse, por así decir, en “fenómeno concomitante” de la

*ratio*, en una tendencia que aflora tan pronto como lo impone la premiosa necesidad vital de enseñorearse de la realidad. Pero nunca se insistirá bastante en que esa tendencia está presente siempre y en toda acción, aunque solo opere de manera inconsciente y espontánea y se piense que permanece en el trasfondo de la acción de la conciencia —en particular, cuando se la compara con el aspecto abstractivo y aislante del entendimiento—. A la facultad del pensamiento de inspirarse en la conexión general de los fenómenos, que pertenece al círculo de vivencias (aunque inconsciente) de la conciencia, se llama “intuición”, si bien las más de las veces no se percibe el verdadero significado de este concepto, que de hecho sólo dentro de la dialéctica se vuelve comprensible. Esa facultad de la conciencia, tan misteriosa para muchos, de producir “ocurrencias” que de manera repentina e inesperada se presentan en el proceso como ideas nítidamente delineadas, no es más que la capacidad de inspirarse de modo espontáneo en la vivencia de la conexión real de los fenómenos que acompaña a toda la actividad del entendimiento.

Las dos formas de reacción contrapuestas de la conciencia son también idénticas en la medida en que el entendimiento sólo puede existir bajo la condición de la vivencia “intuitiva” de la totalidad, y esta, sólo bajo la condición de apropiarse de la realidad por vía de separarla en partes aisladas. Ambos aspectos se copertenecen, y solo cuando la filosofía destaca *a posteriori* un aspecto contra el otro puede generarse la ilusión de que dependería de una actitud concierne el emplear una u otra forma de pensamiento, la “racionalista” o la “intuitiva” (la “ilustrada” o la “romántica”).

Por otra parte, desde el punto de vista histórico el pensamiento de la totalidad se conoce después de su opuesto, el pensar “ajustado al entendimiento”, parcelante, que se impone al comienzo por las razones dichas; y ello no se debe solo a causas históricas, sino a que el hecho de la vivencia de la totalidad permanece naturalmente oculto por más tiempo al espíritu teórico que el comportamiento parcelante del “sano entendimiento común”. Ya en épocas tempranas algunos pensadores geniales, aislados, llegaron a conjeturar que sería posible conceptualizar los fenómenos como unidad, y que esto representaría una forma más elevada de conocimiento. La “coincidencia de los opuestos” de Nicolás de Cusa es una prueba de esto. Pero solo bajo el supuesto de que el pensamiento filosófico haya alcanzado cierto nivel, condicionado a su

vez por determinado grado de madurez del desarrollo social –Lukács destaca la influencia de la Revolución Francesa y de la situación inglesa sobre desarrollo de la dialéctica en el joven Hegel–, podía superarse esa oscilación entre los dos polos, en apariencia por completo excluyentes, del “racionalismo” unilateral y del “intuicionismo” unilateral, y demostrarse su identidad dialéctica. Visto entonces desde este punto de vista dialéctico, cualquier modo de consideración que por su método se funde en uno solo de estos aspectos se llamará metafísico únicamente porque no puede ser adecuado al carácter de la realidad, que es unidad entre momento y todo.

Engels en *Dialéctica de la naturaleza* subrayaba, contra el empirismo obstinado que acepta de manera acrítica la realidad en su modo de manifestación metafísico –y del cual el racionalismo en el fondo no es más que una variedad–, la peculiar capacidad del pensamiento para anticipar de manera creadora, y por cierto en la forma de la hipótesis, el resultado que después se comprobará con exactitud; esa capacidad solo puede entenderse a partir de la propiedad de la conciencia, ya señalada, de vivenciar la realidad como todo, como conexión fluyente, en la que todos los fenómenos se condicionan y se apoyan mutuamente y traspasan unos a otros, vivencia que es aun anterior a la “experiencia” consciente, parcelante y por lo tanto metafísica, que se apodera luego de la realidad.

Comprendiendo muy bien la unilateralidad e insuficiencia del conocimiento que procede únicamente por vía inductiva y “empírica”, Engels exige que se complete esa generalización inductiva mediante la deductiva. Pero ello sólo es posible porque el pensar posee la capacidad de inspirarse en la conexión de la realidad, que siempre se encuentra presente en él de manera inconsciente, y de formular generalizaciones hipotéticas con auxilio del razonamiento y la deducción, es decir, de tomar plena conciencia de lo dado inconscientemente, relacionándolo con lo ya conocido. No otra cosa quiere decir Engels cuando escribe, en *Anti-Dübring*, que “aquí fracasan los métodos del empirismo, y sólo el pensamiento teórico puede servir de ayuda”.<sup>52</sup>

Acerca de esto, Engels se pronuncia de manera todavía más clara y explícita en *Dialéctica de la naturaleza*:

<sup>52</sup> F. Engels, *Anti-Dübring*, 1948, pág. 410.

“Se advierte con toda evidencia cuál es el camino más seguro que lleva de la ciencia natural al misticismo; no es la teoría de la filosofía de la naturaleza, que tiene la pretensión de abarcarlo todo, sino el pedestre empirismo que desprecia toda teoría y desconfía de todo pensamiento (...) Y ese desprecio empirista por la dialéctica tiene su castigo en el hecho de que algunos de los insípidos empiristas se ven llevados a la más huera de las supersticiones, al espiritismo”.<sup>53</sup>

Por consiguiente, la peor de las metafísicas no es la filosofía natural, que al menos considera la naturaleza como conexión y procura captarla de manera “intuitiva”, sino más bien el punto de vista:

“que proclama la mera experiencia, que trata al pensamiento con soberano desprecio y que realmente ha caído en la más total orfandad de ideas”.<sup>54</sup>

Desde luego, el método de la aprehensión de la totalidad en la dialéctica no es el mismo que en la filosofía de la naturaleza. Lo que en esta se presenta de manera inconsciente, esporádica, caprichosa y contingente, por lo cual no sale de la metafísica ni posee gran valor científico, procede en aquella mediante hipótesis deductivas –basadas por cierto en la inducción–, que luego se someten a verificación, sea por vía del experimento, como en la ciencia natural, o de las fuentes, como en la historiografía. (Lo que en la ciencia histórica recibe el nombre de “interpretación” es básicamente lo mismo que en la ciencia natural se llama “hipótesis”.) No obstante, la función parcelante del entendimiento constituye el límite especial de las ciencias no dialécticas, y explica también la incompreensión de la dialéctica. Consideremos ese hecho con mayor detenimiento.

El epistemólogo soviético Chasschatschich se pronuncia con toda claridad sobre este punto:

“La actividad del entendimiento entra así en oposición con la realidad: se empeña en aislar aquello que en la realidad se encuentra unido”.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur, Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1935, pág. 715 y sig.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 707.

<sup>55</sup> F. Chasschatschich, *Ueber die Erkennbarkeit der Welt*, 1949, pág. 56

No menos nítida es la posición formulada por Lenin. Vimos ya que él atribuye al pensamiento la capacidad de aproximarse a la verdad por la vía de la generalización, del ascenso desde lo concreto hasta lo abstracto. Pero esa capacidad de generalización supone la otra, la capacidad de aislar, porque lo que no se pensó antes como aislado no puede introducirse luego en una conexión general. Lenin cita un pasaje de *Lecciones de filosofía de la historia*, de Hegel:

“Lo que presenta la dificultad es siempre el pensamiento, porque él mantiene separados en su distinción los momentos de un objeto ligados en la realidad”.

(Es conveniente señalar que Hegel en numerosos pasajes de sus obras caracteriza como “acorde al entendimiento” esta manera de proceder del pensamiento, e incluso simplemente lo identifica con el “entendimiento”.) Ahora bien, Lenin escribe al margen de esa cita: “¡correcto!”, y sigue explicando:

“No podemos representarnos el movimiento, no podemos expresarlo, medirlo, copiarlo en nuestra mente, sin romper lo continuo, sin desmontarlo, simplificarlo, parcelarlo [!]; sin matar lo vivo. La copia del movimiento por el pensar es siempre una simplificación, una destrucción de lo vivo; y ello no vale únicamente para el pensamiento, sino también para la sensación, y no sólo respecto del movimiento, sino de cualquier concepto. Precisamente en ello reside la esencia de la dialéctica, que se expresa en la fórmula: unidad, identidad de los opuestos”.<sup>56</sup>

Todos los clásicos del marxismo coinciden en su juicio acerca del modo parcelante y “metafísico” en que opera el entendimiento. Así como Hegel ya había identificado el modo de reacción unilateral y por lo tanto metafísico del entendimiento con el “sentido común” no científico,<sup>57</sup> Engels habla en parecidos términos del “sano entendimiento del hombre”, que permanece atascado en los “opuestos no mediados”.<sup>58</sup> Engels observa allí que ese modo de pensar metafísico predomina todavía en la investigación. De igual modo, en su ensayo sobre *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx, Engels critica la metafísica del “entendimiento burgués ordinario”,<sup>59</sup> y Marx, en el tercer libro de *El Capital*, se refiere irónicamente a lo “racional

<sup>56</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, 1949, pág. 195.

<sup>57</sup> G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. i, 1948, pág. 26.

<sup>58</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, pág. 24.

abstracto de la representación burguesa”.<sup>60</sup> Un pasaje interesante encontramos en *La Sagrada Familia*, donde Marx contrapone el materialismo ingenuo de Roger Bacon al materialismo posterior. Mientras que en el primero –dice– “la materia sonríe al hombre en un destello poético sensorial” y contiene en sí “los gérmenes de un desarrollo omnilateral”, el materialismo posterior se vuelve “unilateral” y “se presenta como intelectualismo”. “La sensoriedad pierde su colorido y se convierte en la sensoriedad abstracta del geómetra”.<sup>61</sup>

El descubrimiento del carácter de la función “acorde al entendimiento”, metafísica, de nuestra conciencia, puso bajo una luz por completo nueva sobre todo el concepto de hecho, ese concepto que introduce sus fantasmagorías metafísicas bajo la cubierta de un intelectualismo armado de la exactitud y de la claridad cristalina. La fuerza de esta categoría del “hecho”, divinizada por la ciencia histórica, reside en que le es connatural la ilusión de dar la espalda a toda metafísica, y aun de representar un *deus ex machina* en la superación de cualquier modo de pensar metafísico. Pero si en el pensamiento burgués, y por razones históricas que aquí no hemos de exponer, la investigación teórica se concentró cada vez más, hasta llegar a un grotesco fanatismo, en lo “tácticamente dado”, es decir, en lo aprehensible como aislado y descriptible con “exactitud” (ello sucedió primero en la ciencia natural desde los siglos XVI y XVII, en la filosofía desde los siglos XVII y XVIII, y desde el siglo XIX en máximo grado también en la ciencia histórica), muy pronto apareció en escena la consiguiente reacción. Se tuvo la sospecha de que esos hechos singulares perfilados con exactitud debían ser introducidos dentro de una conexión provista de sentido, y que la ciencia de hechos, tan pagada de sí en su pedantería, raras veces reconoce los hechos en su contenido interno, por lo cual con frecuencia entra en colisión con la verdad objetiva. La creciente incertidumbre se expresó en el siglo pasado y se expresa en el actual en fenómenos indicativos de una crisis como las discusiones sobre el método de la historiografía y sobre la llamada “comprensión”. En ese sentido se destaca la polémica de los economistas acerca de si la investigación de lo singular o la de leyes debe constituir el objeto principal de la ciencia económica, y la de los historiadores, relativa a si

<sup>59</sup> F. Engels, Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, reimpress en K. Marx, *Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*, 1947, pág. 151.

<sup>60</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, 1949, pág. 871.

<sup>61</sup> K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie, Friibschriften*, Kröner, 1932, vol. I, pág. 389.

es preciso elegir el hecho singular o bien el todo como base metódica del estudio.

En un discurso pronunciado con motivo del 70° aniversario del natalicio de Adolf Wagner, su opositor en la teoría, Gustav Schmoller, explicó lo siguiente: Wagner es uno de aquellos eruditos:

“que se imponen por misión dominar racionalmente la materia dada al conocimiento, concebirla como algo unitario y ordenarla sistemáticamente bajo conceptos y principios. El núcleo de su procedimiento es especulativo; quieren comprender el presente y el pasado como un todo”.<sup>62</sup>

Below, por su parte, pretendía disolver la historia económica en los hechos singulares, comprobados por la crítica de fuentes y que solo a *posteriori* y con muchas reservas debían ser incluidos en una serie de acontecimientos; juzgaba que Schmoller había ido demasiado lejos pretendiendo que las cosas fuesen consideradas como una “conexión histórica y orgánica”. En polémica contra Sombart, se expresa Below del siguiente modo contra Schmoller:

“Por último, la explicación del error cometido por Sombart hemos de buscarla en el hecho de que él no observa aquellos principios de la investigación de fuentes que solo la actual historiografía reclama. Decía su maestro Schmoller, en una reseña sobre *Universalgeschichte des Handelsrechts* (Historia universal del derecho comercial) de Goldschmidt; "Goldschmidt, en lo esencial, busca sólo los documentos totalmente acreditados y los interpreta por sí mismos, o de acuerdo con el círculo de representaciones que le es familiar. Por mi parte, a partir del conjunto de las fuentes procuro forjarme una imagen de la época y de los hombres, y de allí extraigo inferencias con la ayuda de los documentos. El parte siempre de lo singular; yo procuro avanzar desde el todo (...) El primer camino es el más cauto y seguro; el segundo se encuentra más expuesto al error, pero quizá rinde también, con mayor frecuencia, una imagen más justa de la conexión orgánica e histórica de las cosas" (*Jahrbuch für Geschichte*, 1892, pág. 302). Quiero agregar que Schmoller llama "exacto" a su procedimiento (...) Es evidente que él no tiene una idea clara acerca del modo en que se estudian las fuentes (...) Por regla general, en Schmoller la

<sup>62</sup> *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 29, 1905.

visión de conjunto aparece primero (...) Desde el punto de vista de la consideración retrospectiva del historiador no valoramos en poco las explicaciones y sugerencias que debemos a Schmoller. Pero con relación al juicio despectivo que Schmoller y Sombart repetidas veces pronunciaron contra el "historiador" debemos recordar, por fuerza, que solo la diligente aplicación del método histórico nos lleva con seguridad a puerto (...) Sigamos el modelo que nos han trazado Niebuhr y Ranke..."<sup>63</sup>

Si ponemos la oposición teórica que acabamos de documentar bajo la lupa crítica de la dialéctica, arribamos a este resultado: ninguno de esos dos puntos de vista acierta, pues ambos reposan en una base hartamente insegura. En verdad, esa oposición no es tan profunda como a primera vista pudiera parecer. Por más esfuerzos que hagan por traspasar los límites del fenómeno singular, esos historiadores que tienden a captar el acaecer como un todo siguen prisioneros en la superficie de las manifestaciones, lo mismo que los representantes, más cautos, de la investigación de lo singular. La base metódica no dialéctica de su pensamiento les impide ver el problema de la oposición entre fenómeno y esencia, que ellos reducen a la antítesis puramente técnica entre documentos seguros e inseguros, fieles y desfigurados, o bien procuran resolver mediante una "interpretación" arbitraria, fundada en puntos de vista subjetivos. Su pensamiento de la totalidad no significa en lo esencial otra cosa que su aspiración a descubrir los contornos de la realidad, y a hacerlo con mayor audacia que los científicos que se atienen a su método de crítica de fuentes y se aferran a él.

Pero la osadía es un factor puramente subjetivo y no reemplaza al método correcto. Aquello cuyo contorno ellos trazan no es más que la superficie, la silueta exterior. Y el hecho de que su "interpretación" encierre el peligro de una construcción arbitraria, como acertadamente lo reconocieron sus enemigos, deriva de la contradicción entre el atascamiento efectivo en el modo de manifestación exterior de los hechos, la aceptación acrítica de su facticidad y la errónea creencia en que es posible acercarse a la esencia de los fenómenos por la mera "elaboración" formal de una conexión. Y esa aceptación de lo fáctico, de la apariencia engañosa con que los hechos se presentan al pensamiento metafísico "ajustado al entendimiento", se refuerza

<sup>63</sup> G. von Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, 1920, pág. 494 y sig.

todavía más con la depuración “crítica” de las fuentes de todos los errores y desfiguraciones en cuanto a los hechos. Se trata justamente de ese concepto no dialéctico y equivocado de la conexión, defendido por los historiadores; de ese concepto mecánico del todo, que confunde con la verdad las propias imaginaciones y las de los individuos históricos que transmiten los documentos, y que pasa por alto la circunstancia de que cualquier “hecho” histórico que signifique algo más que la harto frecuente reproducción de “trivialidades y lugares comunes de la peor especie” (Engels) representa ya un “jeroglífico social” (Marx). La oposición insalvable entre la consideración metafísica y la consideración dialéctica de la historia en nada disminuye porque ciertos científicos se aproximan superficialmente al punto de vista de la totalidad. Más bien lo contrario es cierto, porque tras la máscara de la afinidad se abre un profundo abismo.

Para aclarar nuestro punto de vista nos serviremos de un ejemplo: la descripción que Von Martin hace del Renacimiento. Ello nos parece particularmente apropiado, porque este autor se esfuerza por presentar como conexión y por explicar a partir de un principio unitario todo el universo de manifestaciones del Renacimiento.

Ya Jacob Burckhardt percibió que la especificidad del Renacimiento no se agota en su historia política. Y debe reconocerse a Von Martin el mérito de no haberse limitado a proseguir el pensamiento de Burckhardt, sino que procuró llevar al terreno sociológico las intuiciones estetizantes y subjetivistas de este. Pero ese intento fracasa por desconocimiento de la dialéctica. Pese a las duras inectivas que dirige a aquellos “cuyo ideal científico es una “perfección” carente de vida”, Von Martin naufraga en su declarada intención de descubrir la “esencia”<sup>64</sup> de los fenómenos. Aunque en el arte con que caracteriza los diferentes fenómenos del Renacimiento se discierna un paso decisivo hacia la superación de los límites tradicionales de la historiografía, es imposible no reconocer que este autor permanece cautivo en la descripción “ajustada al entendimiento” y que le es todavía extraña la explicación y el reconocimiento dialéctico de la esencia de los hechos a partir de su apariencia jeroglífica. Y tampoco podría aducirse que la culpa de ello reside en su falso método sociológico, aferrado a lo típico<sup>65</sup> y a lo “típico-ideal”<sup>66</sup>, pues esa

<sup>64</sup> A. von Martin, *Soziologie der Renaissance*, 1949, pág. 15.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 23.

construcción metodológica apenas si es empleada en la investigación misma. Más bien la exposición se caracteriza por el serio esfuerzo de conceptualizar los fenómenos en su unidad y en sus nexos fluyentes. El principio que Von Martin escoge, y con cuya ayuda se propone comprender la época del Renacimiento como algo unitario, es por cierto económico: la “economía monetaria”.<sup>67</sup> En él discierne Von Martin la raíz última de la “objetificación” (*Versachlichuttg*) de la vida social del Renacimiento. Y aun, si se compara la concepción de Von Martin con otras obras históricas sobre el mismo tema, es preciso reconocerle cierta penetración cuando comprueba que en el Renacimiento la sociedad estaba “objetificada”, pese a lo cual “la *ratio* no había dominado aún al hombre” y las relaciones humanas no estaban todavía “deshumanizadas”,<sup>68</sup> expresiones con que él sin duda reemplaza los conceptos marxistas de “alienación” y “cosificación” (*Verdinglichung*). Se tiene aquí la casi certeza de que Von Martin se inspira en la caracterización que hizo Engels de la burguesía renacentista, tema este que constituía su principal interés. Escribe Engels en la Introducción a *Dialéctica de la naturaleza*:

“Fue la mayor revolución que la humanidad había conocido hasta entonces: una época que necesitaba de gigantes, y los produjo; gigantes en fuerza de pensamiento, pasión y carácter, diversidad de intereses y sabiduría. Los hombres que echaron las bases del moderno poder de la burguesía en modo alguno estuvieron sujetos a las limitaciones burguesas (...)

Los grandes de aquella época aún no habían sido sometidos a la servidumbre de la división del trabajo, cuyo efecto limitador, unilateralizante, descubrimos con tanta frecuencia en sus epígonos (...) De ahí esa plenitud y fuerza de carácter que hacen de ellos hombres completos”.

Comparemos la explicación que da de ello el método dialéctico con la de Von Martin, y se nos presentará en toda su dimensión la diferencia entre ambos métodos. Para los marxistas, ese peculiar fenómeno se explica dentro del nexo de una producción de mercancías en expansión y por el hecho de que el hombre renacentista aún no había caído en la “sumisión servil de los individuos a la división del trabajo” (Marx). Por un lado, en el terreno de la economía mercantil el individuo

<sup>67</sup> *Ibid.*, págs. 21, 25, 26, 30, 33, 39, 47, 48.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 22.

rompe los lazos que lo unían con la economía natural y se opone a los otros individuos como poseedor de mercancías con iguales derechos (formales); con ello, la individualización y racionalización de la conciencia así cumplida se prolonga en un fuerte sentimiento de libertad y de la propia personalidad. Por otro lado, y precisamente sobre la base del comercio de mercancías, se despliega una forma de convivencia más vasta, rica y viviente, que ejerce una influencia tanto más fecunda sobre la vida espiritual y el desarrollo de la personalidad cuanto que todavía es imperceptible el efecto de la división del trabajo, establecida más tarde, que rebaja al individuo a la condición de “trabajador parcial” y fragmenta la actividad aun en la esfera de lo espiritual. Nada de eso observamos en Von Martin. La “economía monetaria” le parece la instancia explicativa última. Con ello ciertamente procura dar una explicación económica, pero no puede evadirse del economismo mecanicista y fetichista, eterno reverso del idealismo histórico –piénsese sólo en la importancia adjudicada a las condiciones geográficas dentro de la historiografía burguesa–. Es evidente que Von Martin formula su principio de la economía monetaria bajo la influencia directa de *La filosofía del dinero*, de Simmel, lo que significa que puede concebirlo sólo en su carácter de jeroglífico fetichizado y cosificado, en su aspecto más grosero, o sea, el que se ofrece al entendimiento ordinario, metafísico, en una visión superficial y engañosa. Y el autor mismo expresa esto de manera explícita, por ejemplo cuando habla del “poder del dinero”, que “confiere” autonomía a los individuos.<sup>69</sup> El mismo explica el sentido que da a esa expresión:

“Mientras que en el estadio de la economía natural predominan todavía dondequiera las relaciones humanas, personales, la economía monetaria implica una “objetificación” de todas las relaciones”.<sup>70</sup>

Pero Von Martin no advierte –y lo prueba su exposición, que permanece encasillada dentro de la apariencia categorial de la “objetificación”– que tal “objetificación” no cancela las relaciones humanas, sino que solo las encubre, y que la ciencia tiene justamente por misión descubrir las relaciones humanas y sociales que están en la base de esas formas aparienciales de la cosificación, que las ocultan con una cubierta de circunstancias “no humanas”.

<sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 25, 30.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 25.

Von Martin no debería haberse atendido al “poder del dinero”; al menos habría debido tener en cuenta esta importante observación de Marx:

“No se advierte en el oro y la plata que ellos, como dinero, representan una relación de producción social”.<sup>71</sup>

Y con mayor razón aún, los conceptos fundamentales de estructura de la mercancía y de economía mercantil no expresan en Marx y Engels otra cosa que relaciones vivientes entre hombres, si bien se trata de relaciones que brotan de la vida humana en cuanto depende de la naturaleza y de las cosas, de la necesidad de satisfacer las necesidades materiales. Es característico que Von Martin reemplace la producción mercantil por la “economía monetaria”, lo que se evidencia en el hecho de que sólo en una ocasión mencione aquel concepto (pág. 37), y que lo haga además en una nota consistente en una cita de Kautsky.

Resumamos ahora nuestra breve exposición del método de Von Martin. Cuanto más profundamente cree él haber penetrado en los nexos de los fenómenos históricos, tanto más sujeto está a los “jeroglíficos” –según la expresión de Marx– que dominan la imagen de ese proceso histórico, es decir, a las representaciones ordinarias que someten la conciencia a una figura alienada. Por lo que atañe a su investigación concreta, el error de Von Martin es doble: por un lado, es víctima de la apariencia alienada de su propia época, que él adscribe a otras, engañado por cierto parentesco natural que presentan todas las etapas de la historia burguesa. Lo prueban sus ideas acerca del “poder del dinero” y de la “objetificación”. Por otra parte, se atiene a estos fenómenos, que atribuye al Renacimiento como esenciales –es decir, a esas formas alienadas de manifestación–, y lo hace de manera acrítica, sin intentar lo único que lleva al conocimiento de la esencia: descubrir, por vía de una mediación comprensiva de todos los momentos dentro de la totalidad social, la raíz última de esos fenómenos a fin de “superarlos” como fenómenos. De tal modo, Von Martin en primer lugar traslada representaciones pertenecientes a la ideología cosificada del presente a situaciones muy diversas; en efecto, el Renacimiento no conoce aún una conciencia de la cosificación que brote de la estructura interna de las relaciones sociales. Aquella idea simple acerca de la virtud que el dinero tendría

<sup>71</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, 1947, pág. 88.

de parir dinero no alcanza a encubrir las relaciones sociales entre los hombres, y nada tiene que ver con la concepción de que fuerzas económicas “no humanas” intervendrían en el destino del hombre. Las relaciones sociales y las consecuencias del hacer humano son todavía demasiado transparentes y comprensibles para que pueda aparecer en el proceso social una contradicción seria entre el ser individual y el ser objetivo, contradicción que es la indispensable premisa de la cosificación y objetificación de la conciencia. Sólo mucho más tarde se llega a una vivencia efectiva de esa contradicción; en verdad, solo desde el siglo XVIII:

Escribe Marx “solo en el siglo XVIII, en la “sociedad burguesa”, las diferentes formas de nexos sociales se enfrentan al individuo como un mero medio para alcanzar sus fines privados, como necesidad exterior”.<sup>72</sup>

La conciencia del hombre renacentista es la del poder irrestricto de la *ratio* y de la libertad individuales (con la única limitación, marginal, del temor a los poderes naturales, y es característico que se considerase tales a las guerras). Y en la escasa medida en que se concebía ya la existencia de una legalidad social, ella consistió, como lo demuestra Cassirer en sus acertadas observaciones sobre la astrología del Renacimiento, en la transposición al mundo humano de las leyes desarrolladas en la filosofía de la naturaleza y la astrología. El modo de pensar de Von Martin no es otro que el de las “representaciones ordinarias”, burguesas, de su propia época, que él transporta de manera acrítica a un período histórico por completo diferente. Lo dicho por Marx acerca de la economía política vulgar se aplica también a la historiografía vulgar:

“Por tanto, cuanto más concibe de manera alienada las formaciones de la producción capitalista, tanto más se aproxima al elemento de la representación corriente y nada en este como en su elemento nativo”.

Ahora bien, ¿cuál es el punto de vista de la dialéctica concreta? Hegel no advirtió que en verdad había tomado del movimiento práctico del mundo burgués su revolucionaria doctrina acerca de los grados necesarios por los cuales avanza el conocimiento, y del movimiento de

<sup>72</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1909, pág. XIV

este “desde el sujeto hacia el objeto”<sup>73</sup> o, lo que es lo mismo, desde el fenómeno hacia la esencia. No sospechó que el desarrollo del proceso cognoscitivo, por él investigado, es inaplicable en idénticos términos a una formación social que no sea la burguesa. A diferencia de esta, las sociedades precapitalistas se caracterizan por el hecho de que en el ámbito de las relaciones entre los hombres, y como resultado de la relativa transparencia del proceso económico, fenómeno y esencia coinciden en mayor o menor grado, o al menos exhiben una relación recíproca más simple e inmediata. Justamente porque la sociedad burguesa presenta una diferencia de estructura tan tajante respecto de las sociedades precapitalistas, y porque en estas no existía aún esa profunda contradicción entre la apariencia de los fenómenos singulares, cristalizada en lo “fáctico”, y la totalidad que se oculta al entendimiento ordinario, tampoco en la filosofía existió una oposición esencial entre el pensamiento parcelante y el pensamiento de la totalidad. La concepción irracionalista y mistificadora de la realidad respondió mucho más a la necesidad de las clases dominantes, y en todo caso, en su forma concreta medieval y feudal, fue posibilitada por el hecho de que el hombre de esa época no solo dependía de manera mucho más directa que hoy de la naturaleza circundante, sino que no podía experimentarla de otro modo que como un poder que obraba de manera irracional y mística.<sup>74</sup> La paulatina emancipación de esta dependencia directa de la naturaleza y, sobre todo, del interés práctico de la burguesía, que desde el siglo XVI participó en el proceso productivo y mantuvo una posición revolucionaria antifeudal, ocasionaron un despliegue sin precedentes del conocimiento objetivo, si bien no puede hablarse de una superioridad radical de la capacidad de conocimiento burguesa respecto de la preburguesa.

Es característico que la ciencia burguesa anotara sus triunfos en el campo de la ciencia natural, y que la filosofía burguesa se inspirase principalmente en los conocimientos matemáticos y de ciencia natural. Sabemos que el pensamiento espontáneo de la totalidad, que como tendencia se mostró vigoroso en la época preburguesa y en los primeros tiempos de la burguesía, se perdió cada vez más con la individualización y la atomización crecientes del proceso social, y que dondequiera se impuso la especialización de la ciencia con su fenómeno concomitante: la divinización del hecho singular y aislado.

<sup>73</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, pág. 248.

<sup>74</sup> cf. Véase mi libro *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, capítulo 1

Eso que la conciencia moderna suele reconocer como el triunfo gigantesco de la ciencia desde los siglos XVI y XVII, en verdad se conquistó al precio de renunciar al conocimiento de la realidad como un todo unitario. La riqueza y variedad de las visiones parciales encubrió la indigencia del conocimiento de la esencia del todo.

Por cierto que, comparada con la ciencia del espíritu, la ciencia natural no se resiente tanto por este desarrollo; en efecto, bajo el supuesto de que en la naturaleza los fenómenos se repiten infinitas veces,<sup>75</sup> cualquier estudio de un aspecto singular del proceso natural implica ya una generalización de vastos alcances. Aquí la dialéctica se impone en mayor o menor medida, aunque sea por vías inconscientes.

Esencialmente diversa es la situación en el caso de las ciencias del espíritu. Pero ello no se debe sólo a que el interés de la burguesía opere como un obstáculo, porque ese estado de cosas se presentó también en una época en que ella se encontraba empeñada en la revolución.

Lo que en la época precapitalista, en que la conciencia aún no se había deformado en sentido unilateral e individualista, no significaba otra cosa que la forma dialéctica y contradictoria en que el entendimiento se apropia de la realidad, bajo la condición del desgarramiento objetivo del acaecer en el capitalismo se convierte en un límite infranqueable: de las dos capacidades espontáneas de la conciencia que ya hemos descripto (enseñorearse conceptualmente de la realidad en sus partes o en su totalidad), en las particulares condiciones de la sociedad burguesa una de ellas, y por cierto la capacidad parcelante, transgrediendo los límites de su función natural y psicológica, se convirtió en la base de formaciones de naturaleza ideológica, es decir “metafísicas”, en el sentido de que representaban una captación inadecuada, por racionalista y parcelante, de la realidad.

Si consideramos el pasado de la especie humana advertimos que también es posible lo contrario. Sabemos que en las formaciones simples de la sociedad el hombre se experimentó menos como individuo que como ser colectivo, como mero órgano de un todo superior.

<sup>75</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, pág. 107.

“Cuanto más retrocedemos en la historia –escribe Marx–, tanto más aparece el individuo, y por lo tanto también el individuo productor, como no autónomo, como perteneciente a un todo más vasto”.

En buena ley, es decir, sin incurrir en una construcción arbitraria, puede suponerse que, en esas condiciones que Marx describe, semejante disposición de la conciencia en los individuos de las épocas más antiguas hubo de promover particularmente formaciones ideológicas tendientes a captar la conexión de los fenómenos. Al menos, el estudio de las relaciones sociales del capitalismo autoriza esa inferencia retrospectiva. Cuando Lenin adhiere al pensamiento de Hegel que dice: “La dificultad reside siempre en el pensamiento”, porque él parcela la realidad, piensa sin duda solamente en la función formal de la conciencia, de carácter psicológico suprahistórico, propia de todo pensamiento (y que, como señalamos, entre las dos funciones contrapuestas es la primaria). Pero que ese hecho se haya convertido justamente en nuestra época en un problema filosófico particular, y hasta en el destino de toda nuestra ciencia, y que a la vez el reconocimiento y la comprensión de la dialéctica tropiece con especiales dificultades, he ahí fenómenos en los que contribuye no poco la individualización y atomización de la sociedad burguesa, que desvía la mirada de la totalidad del proceso.

Pero también lo contrario es cierto: sólo porque la estructura de nuestro entendimiento es tal que tiende primariamente a parcelar la realidad se vuelve posible que, en las condiciones de extremo individualismo del ser burgués, esa tendencia de la conciencia, que tiene sólo raíz psicológica, se imponga al pensamiento ideológico como la única válida y engendre la apariencia de que el entendimiento es unilateral por su índole misma. Y aquella función dialéctica de la conciencia, que caracterizamos como formal porque es propia de todo pensamiento y nunca ni en modo alguno determina por sí los contenidos ideológicos, permanece naturalmente inadvertida; opera de manera espontánea, y el pensamiento no se hace consciente de su acción. Sólo *a posteriori* la ciencia comprende ese fenómeno y se vuelve consciente de su propia legalidad; pero esa reflexión del pensamiento sobre sí mismo pertenece a un plano de consideración por entero diverso y no cancela el hecho de la espontaneidad, así como la digestión no queda anulada porque se reflexione sobre ella.

Como quiera que sea, y como quiera que nos representemos la relación, aún no aclarada, entre la función formal-psicológica del pensamiento, por un lado, y su función histórico-ideológica, por el otro, hay algo indiscutible: en ninguna sociedad pudo el fenómeno de la función parcelante del “entendimiento” plantearse como problema con igual radicalismo que en aquella en la cual, a consecuencia de la fragmentación del proceso en innumerables funciones parciales, la forma “contingente” y unilateralmente “ajustada al entendimiento” de la actividad tiene que imponerse por fuerza al observador teórico mismo como el problema máximo; y esa es la sociedad burguesa. Ello explica que el problema de la dialéctica sólo pudiera hacerse consciente como tal, en todo su alcance y en toda su significación, en un nivel relativamente alto del desarrollo del capitalismo. El error de Hegel consistió en no haber advertido que las etapas del conocimiento que él estableció, identificándolas con los niveles del ser de la realidad objetiva, pertenecen exclusivamente al mundo burgués y no poseen validez eterna. Pero con ello se han descubierto al mismo tiempo también las condiciones formales de movimiento de cualquier conocimiento. La diferencia básica entre el grado de la “existencia” (en que se toma un momento en su ser-así fáctico) y el de la “realidad efectiva” (en que ese momento es conceptualizado en su relación mediada con el todo) tiene, dentro de esa serie de etapas, igual significado respecto de la investigación del feudalismo que respecto de la del capitalismo. Pero los contenidos concretos, y con ellos la riqueza y la variedad cualitativa del movimiento interior tanto de la existencia categorial, aparente, de la realidad efectiva, como de la realidad efectiva misma, son por completo distintos en las diversas formaciones sociales. De ello se desprende que los niveles del conocimiento (psicológico), que se presentan como formales y suprahistóricos, poseen validez universal solo en su sentido más lato, pero que en verdad es preciso elaborar una teoría del conocimiento científico apropiada al ser concreto de cada régimen social. Por ejemplo, la doctrina de las categorías que encontramos en Marx apenas resulta aplicable, en esa forma, a las épocas no capitalistas; la apariencia categorial está en ella demasiado ligada con el fenómeno de la cosificación como para que se la pueda encontrar, digamos, en el feudalismo. Si esas teorías apropiadas a cada época resultan prescindibles en la práctica del trabajo científico, ello únicamente se debe a que el nivel máximo de desarrollo del conocimiento alcanzado

en cada caso contiene en sí de manera natural y automática las formas más profundas del conocimiento, y lo posibilitan sin más preparativos; en sus escritos, Marx señaló muchas veces ese hecho.

En todo caso no caben dudas, al menos para el dialéctico, de que el primer nivel de aproximación a la realidad, y el más inmediato (la aceptación del momento aislado en su facticidad apariencial), corresponde al fenómeno que se llama “hecho”. Cuanto más “puro y exacto” es el “hecho” que se obtiene por vía de la apropiación y confrontación crítica de las fuentes, tanto más unívocamente promueve esa ilusión categorial cuya expresión es. Por cierto que comprender esto no implica desechar por superfluos el establecimiento y la recolección técnicos de los hechos. Al contrario: ese acto significa el primer paso para avanzar hacia la superación, en el conocimiento, de esa barrera apariencial, inevitablemente constituida por el “hecho”. La diferencia entre la consideración metafísica y la consideración dialéctica de la historia consiste en que, mientras que la primera confía de manera irrestricta en los hechos, la dialéctica, en cambio, los concibe como expresión del nivel más primitivo y menos mediado del modo de manifestación de la realidad histórica, y se acerca entonces a ellos con la máxima desconfianza concebible. En la teoría de la dialéctica histórica, apariencia y esencia no se destruyen de manera contingente, sino que exhiben una diferencia necesaria e infinita, deducible siempre a partir de las condiciones concretas en su forma concreta; pero al mismo tiempo son también idénticas, tan pronto como, a partir de esas mismas condiciones, se puede discernir su necesaria copertenencia. El método dialéctico que permite descubrir esa compleja relación concreta entre apariencia y esencia, y de ese modo revelar la esencia de los fenómenos, es el método de la investigación de la mediación real de los hechos contrapuestos dentro del proceso del todo.<sup>76</sup>

Pero si el llamado “hecho” no expresa más que una categoría ideológica, que refleja de manera rígida y desfigurada, con una determinada necesidad, algún aspecto de lo real, se vuelve entonces claro que él mismo tiene que significar algo por completo diverso dentro de relaciones sociales diferentes. Un ejemplo: la idea de la ciudadanía del mundo (el cosmopolitismo), simple y fácil de comprender, se difundió al comienzo de nuestra era; pero ese hecho

<sup>76</sup> Cf. el capítulo anterior.

recubre un contenido en todo diferente que el hecho en apariencia idéntico que conocemos en el presente. El hecho del ataque “imperialista” a un país extranjero en la Edad Media significa algo muy distinto que ese mismo acontecimiento en la época del imperialismo. Movimientos de liberación semejantes por su configuración “táctica” pueden tener un significado opuesto en condiciones diferentes. Esa diferencia se vuelve patente si comparamos el movimiento emancipador de los campesinos franceses de la Edad Media –la *Jacquerie*– con el levantamiento reaccionario, aunque en apariencia también al servicio de la “libertad”, de los campesinos de la Vendée en tiempos de la Gran Revolución. O bien recordemos cómo, tras la ilusión categorial de representaciones inmutables, jurídicas, religiosas y morales, se ocultan contenidos altamente cambiantes. Y hasta la más simple cantidad estadística expresa solo una apariencia cuando no se la resuelve, de acuerdo con su “sentido”, como un momento del todo, subordinándola a la estructura de conjunto del proceso al cual pertenece. Con razón destacó Jdanov, en su crítica a la obra de Alexandrov sobre filosofía de la historia, que el intento de este de inferir el atraso de Alemania a fines del siglo XVIII del hecho de que la población urbana solo alcanzaba en ella al 25 % es erróneo. Jdanov aduce, a manera de comparación, que la Francia de esa misma época, mucho más adelantada que Alemania, apenas tenía un 10 % de población urbana.<sup>77</sup>

En 1822 expresó Hegel su juicio, que todavía hoy acredita su justeza, contra el método de crítica de fuentes de Niebuhr, el maestro de Ranke:

“Aun el más corriente y mediocre de los historiadores, que crea y pretenda comportarse sólo pasivamente recogiendo hechos, no es pasivo en su pensamiento; aporta sus categorías y a través de ellas ve lo existente”.<sup>78</sup>

El “más mediocre de los historiadores” produce esas categorías al igual que el historiador “genial”; pero no lo hace de manera caprichosa, sino que la realidad se las impone con una determinada necesidad, sin que él tenga participación en ello. Ahora bien, esa realidad es el hombre mismo, con sus determinadas relaciones sociales. Es la índole

<sup>77</sup> “Marxistische Forschung”, *Mitteilungen des Forschungsinstituts für den wissenschaftliche Sozialismus*, 1949, pág. 106.

<sup>78</sup> G. W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 1917, pág. 7.

de la apropiación de la realidad por parte del hombre, apropiación formal, unilateral, metafísica, “adecuada al entendimiento”, lo que en determinadas condiciones se condensa en una forma ideológica y categorial de experimentar la realidad dada, y se impone luego al científico. Los científicos que no pueden evadirse de su propio cautiverio categorial suelen sucumbir al engaño de que “cuanto más simple, natural y desinteresado” sea su comportamiento, cuanto más “alejados de toda sofistería” –como dice Marx– se figuren estar, tanto más quedarán a salvo de cualquier desviación subjetiva. Por eso consideran que la dialéctica, opuesta a sus concepciones, es mera sofistería metafísica, así como les parece caprichoso el tratamiento del material que brota del método dialéctico, que se mueve libremente en aquel, violando muchas veces la cronología y socavando el fundamento en apariencia seguro de la “facticidad”. No pocos historiadores marxistas se amilanan ante esta “crítica”.

El profundo abismo que media entre la consideración dialéctica y la metafísica de la historia se expresa, y no en último término, en la forma de exposición. Lo que suele incomodar a los representantes de la “investigación exacta de los hechos”, y que consideran mera confusión, es la movilidad y la aparente arbitrariedad que muestra la dialéctica en el tratamiento del material. Pero en realidad este es el único camino que permite captar de manera adecuada la realidad. Dijimos ya que el proceso social no conoce un orden causal simple, sino que constituye una formación compleja, una trama de puntos nodales cuya legalidad interna se expresa en una articulación estructural. Marx dice que los fenómenos sociales al mismo tiempo son y se condicionan todos entre sí. También la ciencia racionalista comprendió que el orden cronológico del acaecer contradice al curso efectivamente real. Pero no alcanzaron a concebir que la ligazón unilateralmente causal de los acontecimientos revela solo la existencia aparente, la facticidad categorial de los momentos, y permanece atascada en esta. Un método que quiera dar cuenta del movimiento complejo de la realidad debe ser en extremo móvil, superar la rigidez del pensamiento categorial aferrado a los hechos y desarrollar la capacidad de orientarse en los intrincados caminos de la realidad. Marx expresa esto en una carta a Kugelmann: Lange “no sospecha que “el libre movimiento dentro del material” no es otra cosa que la paráfrasis del método de tratamiento del material: el método dialéctico”. Apenas se ha reparado hasta hoy en que Marx ha

dejado importantes indicaciones explícitas sobre esta cuestión. No pensamos aquí en el método que se espiga en las obras de Marx y Engels, y que es inherente a ellas. Por lo que atañe a este método, observó ya Lenin:

“Si es verdad que Marx no nos dejó una “lógica”, no es menos cierto que tenemos la lógica de *El Capital*”.<sup>79</sup>

De algunos aspectos de esa lógica nos hemos ocupado ya. Queremos referirnos todavía a dos pasajes en los que Marx toma posición expresa con relación a nuestro problema.

En *La Ideología Alemana* Marx reprocha a Feuerbach que su “concepción del mundo sensible se limita (...) a la mera contemplación de este”, y que allí donde procura “avenirse con lo sensible” lo hace sólo a través de las anteojeras del filósofo, es decir, con la ayuda de un concepto metafísico de la “verdadera esencia de las cosas”.<sup>80</sup> Por “lo sensible” entiende Marx, en este contexto, “lo inmediato, la *apariciencia* sensorial” (es Marx quien subraya), e insiste en que el error de Feuerbach consistió en no subordinar esta *apariciencia* “a la realidad sensible comprobada mediante una investigación más precisa del hecho sensible”. En un pasaje anterior ha explicado Marx en forma sucinta el método que hace posible avanzar desde la “apariciencia sensible” hasta la “realidad sensible”. Contrapone los “empíricos abstractos” a los “idealistas”. Mientras que estos se ocupan de “acciones imaginarias”, “sujetos imaginarios”, los “empíricos abstractos” se empeñan en la “recolección de hechos inertes”. Por el contrario, la consideración dialéctico-materialista apresa la historia como “proceso activo de vida”, como “proceso de desarrollo real, intuible empíricamente”. (Las expresiones “intuitivo” (*anschautlich*) y “contemplativo” (*anschauend*) son exactamente opuestas en el lenguaje de Marx; más adelante volveremos sobre esto.) Particular importancia reviste la exposición que hace Marx luego del pasaje mencionado. Sostiene que el conocimiento de ese proceso y “la dificultad” de ese conocimiento “por el contrario, [empiezan] donde nos entregamos a la exposición real”<sup>81</sup> es decir, donde nos empeñamos en disolver, en cuanto tal, la *apariciencia* inmediata, y en dejar paso a la esencialidad que ella oculta: la realidad sensible. En idéntico sentido se pronuncia Marx en *El*

<sup>79</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, pág. 249.

<sup>80</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, vol. II, pág. 15.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pág. 14. 92

*Capital*. También aquí insiste en que, pese a los malentendidos de quienes puedan ver en ello una “construcción *a priori*”, interesa exponer “*el movimiento real*” que preside el material o, como él también dice, la “vida del material”.<sup>82</sup> La apropiación en detalle del material; la tarea de “analizar sus diversas formas de desarrollo y de perseguir su ligazón interna” es, según Marx, un mero trabajo preparatorio. La verdadera labor empieza “solo después de cumplido aquel trabajo”. Eso que los filisteos que desfiguran el materialismo histórico hasta convertirlo en un mecanicismo vulgar consideran tan a menudo como la esencia de la dialéctica, a saber, la pesquisa de la ligazón interna, causal, de los fenómenos, para Marx es sólo un trabajo preparatorio, una operación meramente descriptiva que no disuelve todavía la apariencia, y que precede a la genuina labor dialéctica. Sería por completo erróneo entender que la marcha dialéctica, que parte de los “hechos” y su orden para llegar a la esencia de los fenómenos, infringe la exigencia de precisión y “exactitud” de la investigación. Más bien, y pese a la dificultad que supone su manejo, nada hay más exacto que la dialéctica, único método adecuado al carácter dialéctico de la realidad. Por el contrario, es la investigación “racionalista” (abstracta y subjetiva) la que, tan pronto como se siente insatisfecha con la compilación corriente de hechos y pretende alcanzar una “concepción” viviente y referida a la esencia de lo fáctico, inevitablemente cae en el subjetivismo más arbitrario y contrario a cualquier regla. Ella suele invocar entonces el “arte” de la exposición historiográfica. “Esa es mi concepción”, se suele decir. A eso apunta Ranke, cuando en el Prólogo a su *Englischen Geschichte* (Historia de Inglaterra) indica las dos tareas posibles de la historiografía: o bien “comunicar informaciones todavía desconocidas acerca de hechos”, o bien “presentar una nueva concepción de lo ya conocido”.

Para el dialéctico, ambas cosas son por fuerza idénticas. Es verdad que el trabajo preparatorio de la llamada comprobación “pura” de los hechos es insoslayable; pero en su genuino fundamento no es todavía labor científica, sino técnica, por más que para dominarla se requieran muchos “conocimientos”. Los hechos obtenidos por esa vía no son más que “jeroglíficos”, o sea, figuras abstractas de carácter ideológico y apariencial, y seguirán siéndolo hasta que no se logre reproducirlos, en e) nivel de su determinación, como momentos de una totalidad

<sup>82</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 17.

articulada en la plenitud de su riqueza y mediada dialécticamente; solo así se supera el atascamiento metafísico en los “opuestos no mediados” (Engels), que es propio de la historiografía “racionalista”. Luego definiremos esta tarea con más precisión. En este punto de nuestra exposición tenemos que volver a considerar aquella capacidad de la conciencia, ya descrita, que consiste en proceder no solo “de acuerdo con el entendimiento” (de manera “racional subjetiva”) y parcelando los hechos, sino también inspirándose en la conexión de los fenómenos. En relación con esto último aludimos a la “intuición”, atender a la cual reviste particular importancia para el conocimiento de la esencialidad de la dialéctica. Pudo engendrarse entonces un malentendido, que amenaza afectar nuestra tentativa de deslindarnos críticamente del procedimiento metafísico, “racional subjetivo”, que caracteriza al pensamiento no dialéctico; en efecto, podría creerse que el marxismo, cuyo método dialéctico estudiamos e interpretamos en este libro, por el hecho de referirse a la totalidad se vería precisado a basarse, no en la consideración “acorde al entendimiento”, sino en la pura intuición. Esto implicaría que la dialéctica marxista opone a la “*ratio*” metafísica el irracionalismo en el método. Pero semejante suposición sería, además de errónea, trágica, pues contradiría toda la concepción fundamental de la doctrina marxista. En contra de esa interpretación corresponde insistir en que la dialéctica científica marxista se mueve estrictamente dentro del marco de lo deducible por la vía del concepto, es decir, de lo racional (empleando ahora esta expresión como lo opuesto a cualquier irracionalismo del método).

En el caso de la orientación “intuitiva” de nuestra conciencia nos referíamos a un hecho psicológico básico, que presentaba para nosotros particular interés por cuanto nos permitía conocer la estructura contradictoria del entendimiento, y en especial la orientación de la conciencia hacia la realidad considerada como conexión y proceso. Por el contrario, en el caso del modo de pensar científico-dialéctico aludimos al uso –siempre consciente y subordinado a la lógica, es decir, “racional”– de la facultad que tiene el entendimiento para apropiarse de la realidad, no solo parcelándola, sino “mediando” sus momentos articulados en la totalidad. Este método alcanza su expresión más clara en el materialismo histórico.

Precisamente en virtud de él lo singular y el todo, momento y proceso, aparecen como relaciones conceptualizables de manera científica y racional. Es que solo dentro de la dialéctica puede el concepto de lo “racional subjetivo” alcanzar un significado muy diferente, por virtud de su función lógica en el conocimiento de la conexión.

## 6. LA ESTRUCTURA DIALÉCTICA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

*“En segundo lugar, todo lo que mueve a un hombre tiene por fuerza que pasar por su cerebro; también el comer y el beber”.*

Engels.

Durante una discusión, un enemigo del marxismo, queriendo tachar de mecanicista y metafísica la contradicción entre las fuerzas productivas y las que él llamó “relaciones sociales”, echó mano de esta absurda comparación: la “contradicción” entre el bastón que golpea y el perro golpeado. No es nueva esa manera de interpretar el concepto de las fuerzas productivas suponiendo en ellas una actividad autónoma de carácter objetivo y mecánico, como si fuesen un poder de la naturaleza. Antes bien, se trata de uno de los malentendidos más antiguos. Pero no puede desconocerse que la persistencia de ese “argumento” es atribuible sobre todo a la supervivencia de residuos mecanicistas tomados del universo de ideas del viejo materialismo no dialéctico. Aunque es raro que las cosas se presenten de manera tan extrema y caricaturesca, es sintomático que, en la discusión a que aludíamos, los partidarios del marxismo no aprobaran, por considerarlo idealista, el juicio que hemos reproducido en el epígrafe, y que fue citado por uno de los presentes como respuesta al crítico. No sabían que esa formulación pertenecía a Engels,<sup>83</sup> y defendieron su “materialismo” con esta objeción: el comer y el beber no corresponden al cerebro, sino al estómago.

El hecho de que, según la expresión de Engels, todo lo que mueve al hombre tenga que pasar por el cerebro; en resumidas cuentas: la conciencia, constituye, como demostraremos, un concepto básico de toda la doctrina marxista de la sociedad. Y si muchos socialistas temen aceptarlo, ello se debe casi siempre a que no han arrojado de sí el lastre mecanicista. Una de las raíces más firmes de ese mecanicismo tan difícil de extirpar es la confusión entre dos concepciones: la idealista, para la cual la historia es configurada por la conciencia, y la materialista-dialéctica, para la cual ella se configura pasando por el cerebro del hombre, por la conciencia.

<sup>83</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 1946, pág. 25; en el mismo sentido, pág. 43.

Un logro fundamental del materialismo histórico reside en haber reconocido la importancia de la conciencia social, explicándola en términos materialistas: hasta entonces la conciencia era reivindicada con exclusividad por el idealismo y negada por el materialismo. Para comprender el materialismo histórico es indispensable saber que el conocimiento de ese papel de la conciencia surge de manera directa y necesaria de los principios generales de la filosofía dialéctica. Veamos de qué modo lo hace.

Explicamos ya que la dialéctica concreta nunca procura averiguar la esencia de la conciencia de manera subjetiva y abstracta, sino que lo hace de modo objetivo y concreto, en conexión con su historia genética. Así considerada, la conciencia aparece como producto de un proceso natural objetivo, pero al mismo tiempo como una cualidad completamente nueva; y ella no solo es el comienzo de una nueva etapa del ser, en un todo diferente de las demás, sino que por sí constituye la plenitud de esa etapa. (Recordemos los experimentos de Pavlov y su opinión, aceptada en la Unión Soviética, acerca de la irreductibilidad cualitativa de la conciencia al nivel del instinto animal.) Huelga repetir en este punto la idea, indiscutible en cualquier dialéctica, según la cual la génesis de una cualidad nueva es el resultado de un desarrollo que se produce por saltos y contradicciones. Pero siendo ese el caso de la conciencia, y habiéndose convertido esta cualidad en rasgo constituyente de un nuevo grado del desarrollo natural, es indispensable investigar su presencia y su acción hasta las últimas ramificaciones de esta etapa del ser. He ahí un principio de toda dialéctica, incluida la materialista, cuyo descuido suele ser motivo de las más fantásticas inconsecuencias.

Nos hemos impuesto como tarea de este capítulo demostrar que el reconocimiento del hecho de la conciencia, en cuanto factor que caracteriza cualitativamente el nivel del ser social, en modo alguno contradice la concepción del materialismo dialéctico; y que si bien, fuera de la dialéctica, hay buenas razones para invocar la cualidad del ser consciente como justificación de una concepción idealista de la historia, ello descansa en un error radical.

Hegel observó cierta vez que se debía concebir la sustancia también como sujeto, es decir, captar la realidad como proceso activo que se pone a sí mismo por vía de contradicciones cualitativas y de la superación de estas o, lo que es lo mismo, como legalidad cognoscible

conceptualmente a partir del movimiento dialéctico interno de la relación de los momentos. Es evidente que semejante exigencia, planteada desde el comienzo, conlleva la historización de todos los objetos de conocimiento; estos han de ser considerados en su génesis. Partiendo de esta base desaparece “la” conciencia; nos queda solo la génesis de esta y sus rasgos esenciales, que aquella nos permite deducir. Examinamos ya la importancia revolucionaria que el abordaje histórico-genético tiene para resolver la problemática gnoseológica (en sentido estricto). Ahora debemos considerar otro aspecto, discernible también a partir de la consideración del nexo genético existente entre ser y conciencia: aquél en el cual se funda el materialismo histórico desde el punto de vista gnoseológico.

Tan pronto como en el fenómeno de la conciencia se ve el resultado de un proceso de desarrollo natural que avanza por vía de contradicciones, fenómeno que por la índole de su ser aparece esencialmente ligado con el nivel de existencia más alto alcanzado por la vida –la “praxis”–, al mismo tiempo se descubre su función por esencia práctica, es decir, inserta por esencia en una conexión universal de ser. Desde el punto de vista de la consideración genética, la conciencia y su actividad solo pueden concebirse, sin incurrir en inconsecuencia lógica, como función de un proceso de vida práctico. Y esta función se distingue radicalmente de todas las funciones vitales que pertenecen a niveles anteriores del desarrollo, por ejemplo, el instinto de los animales. Por eso equivaldría a una recaída en el materialismo mecanicista el que se pretendiese reducir la conciencia al instinto, y aun este a procesos de índole mecánica, tal como de hecho se intentó hacerlo a lo largo de la historia de la filosofía (Hobbes, en parte Descartes, algunos materialistas del siglo XVIII). La imagen dialéctica del mundo preserva intacta la especificidad cualitativa de la naturaleza humana dotada de conciencia. Y frente a los continuos malentendidos que a este respecto se suscitan, ello ha de tenerse bien en cuenta.

Pero esta particularidad cualitativa, por otra parte, no ha de entenderse abstractamente, sino solo como lo específico de un nivel determinado de desarrollo de la vida, es decir, como no-particularidad, como momento de un todo general de relaciones. Y ese es el nivel social, en el cual el enfrentamiento de la vida con la naturaleza –y la vida nunca es otra cosa que enfrentamiento activo con la naturaleza– adopta la

forma de una actividad dirigida a fines o, dicho de otro modo, del trabajo. El conjunto de esa actividad basada en el trabajo se llama praxis.

No hemos de investigar aquí la génesis del hombre –respecto de la cual habría que considerar especialmente el papel del trabajo y de los instrumentos–, pues ello implicaría repetir lo expuesto tantas veces por Engels y autores posteriores. En cambio, debemos concentrarnos en la ligazón funcional de la conciencia con la praxis, discernible a partir de esa génesis. El hombre sólo puede actuar en el ámbito práctico valiéndose de su cerebro; dicho de otro modo: la actividad del hombre sería inconcebible si él no estuviese dotado de conciencia. La capacidad de actuar con conciencia no significa, empero, más que la de proponerse determinadas metas y empeñarse en alcanzarlas. Escribe Engels con relación a esto:

“Ahora bien, la génesis de la sociedad nos aparece en un punto como esencialmente diversa de la naturaleza. En la naturaleza existen (...) potencias carentes de toda conciencia, que influyen unas sobre las otras (...) Por el contrario, en la historia de la sociedad los agentes son los hombres dotados de conciencia, que obran previo examen o apasionadamente y que persiguen determinados fines; nada acaece sin deliberación consciente, sin un propósito buscado”.<sup>84</sup>

Pero a su vez esa meta está determinada por las necesidades del momento y por las condiciones en que el individuo se mueve; la actividad hecha con conciencia resulta un elemento de la praxis. Por otra parte, mientras más desarrollada es una sociedad, tanto más el acto de proyección consciente de fines es precedido por un examen del sentido y el valor de estos, es decir, de su justeza y acuerdo con las circunstancias y condiciones, ya dadas, de la propia existencia. Ese examen supone el ensayo de esclarecerse acerca del propio ser con relación a los fines que han de escogerse (lo que en modo alguno implica la justeza objetiva del resultado). Podemos caracterizar ese acto como un acto del conocimiento de sí. En efecto, en él nace una determinada representación acerca del propio ser; este se refleja en el pensamiento, pero no por mera curiosidad ni arbitrariamente, sino por una necesidad de vida y de una manera por fuerza acorde con ese ser.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pág. 41.

Más adelante expondremos el modo en que se desenvuelve el proceso ideológico a partir de esas condiciones primarias; diremos solo que se mueve por vía de contradicciones y dentro de la oposición entre el pensamiento subjetivo y consciente, y el objetivo e inconsciente. Para lo que ahora estamos considerando, de lo ya expuesto se infiere suficientemente que tan pronto como el fenómeno de la conciencia no se investiga en abstracto, sino de manera genética, se impone con necesidad incontrastable la evidencia de que la actividad consciente representa solo una función que se determina por completo dentro de la praxis y a través de ella, es decir, que está ligada a las condiciones generales de la existencia social. Comprendido esto, puede emprenderse la verificación concreta de esa evidencia en el material histórico mismo.

La unidad dialéctica entre ser y conciencia, discernible a partir de la consideración de la génesis de esta y que se exterioriza como praxis, se nos presenta dentro de la conexión, y en el nivel de complejidad estructural a que hemos arribado, como unidad entre causalidad y proyección de fines. Por cierto que no se trata de una representación más o menos teleológica, en que el movimiento del cosmos se concebiría como dirigido hacia un fin final que le sería inherente, y que determinaría una trama causal a la que habría que someterse pasivamente. Todavía en Vico, el genial fundador de la filosofía de la historia de la Edad Moderna, la idea teológica de fin desempeña un papel decisivo. Y Lamarck, el fundador de la teoría de la filogenia, tampoco pudo liberarse del todo de ella, lo que en su época era comprensible puesto que él no podía representarse el desarrollo de las especies ajustado a un orden como no fuese por virtud de un fin oculto. Pero esa disculpa no vale para científicos de nuestra época que piensan como si viviesen en el siglo XVIII.

Sí se la estudia con más cuidado, se advierte que esta concepción se basa en la transferencia acrítica de rasgos del mundo histórico humano al conjunto de la naturaleza. Es en el mundo humano, efectivamente, donde rige el principio de la proyección de fines. Pero sería un completo error extralimitar el modelo de la acción dirigida a fines, arrancándolo de su marco subjetivo para aplicarlo al acaecer objetivo supraindividual. Más bien, la conexión entre la actividad subjetiva orientada a fines y el proceso objetivo configura una contradicción en el sentido de que ni siquiera su aparición como unidad dialéctica en el

curso concreto del acaecer cancela sus rasgos contradictorios: estos constituyen una unidad dialéctica, no absoluta, que precisamente es posible por la contradicción como tal.

Si el acaecer objetivo estuviera orientado a fines en el sentido de un *telos* metafísico, el fin subjetivo no sería más que reflejo del fin objetivo; la actividad misma se esfumaría en mera ilusión en cuanto carácter del ser social, y de hecho se volvería inexplicable. En ello precisamente reside lo significativo de la dialéctica de la concepción materialista de la historia: ella no cercena en cuanto tales los elementos contradictorios; en otras palabras, no concibe su unidad como absoluta y metafísica; sino que la apresa, justamente, como unidad de lo contradictorio.

Pero antes de llegar a la dialéctica materialista hubo que recorrer un largo camino. En él constituyó sin duda uno de los principales progresos el hecho de que la filosofía burguesa de los siglos XVII y XVIII insistiese en el principio causal en contra de la idea teológica de un fin divino omnipotente. Hobbes y Spinoza recusaron el fin como mera ilusión subjetiva generada por el hecho de que los individuos se figuran obrar por motivos libremente escogidos. A juicio de esos pensadores, todo lo existente, incluido el mundo humano, se mueve exclusiva y estrictamente según el principio de la causalidad mecánica. Descartes considera que sólo puede ser objeto efectivo del interés científico lo aprehensible como idea clara; y respecto de los procesos concretos del mundo exterior, ello significa que solo podrán serlo aquellos susceptibles de una formulación matemática y mecánica; el mundo "moral" del hombre, que se mueve en un plano diverso (manifiestamente, el del fin), no admite ser ordenado según principios claros (físico-matemáticos, es decir, causales) y por lo tanto no es apto para convertirse en objeto de ciencia. Si por su parte Hobbes y Spinoza, aplicando de manera consecuente a la sociedad los conocimientos de la ciencia mecánica de la naturaleza, habían rechazado el fin como mero engaño, el materialismo del siglo XVIII, puesto que no podía negar la realidad efectiva del aspecto transformador activo y consciente dentro de la vida social, se enredó en esta contradicción: por un lado afirmó que la sociedad dependía de leyes estrictas, pero por el otro hubo de admitir inopinadamente, junto a esa legalidad, una esfera de pensamiento y de acción guiados por el libre albedrío. Lo que a la posterior filosofía subjetivista de Kant y de

Fichte apareció como oposición inamovible entre naturaleza y mundo humano, causalidad y finalismo, acción determinada legalmente y deber-ser libremente elegido, necesidad y libertad, naturaleza ciega y eticidad, en la filosofía social del viejo materialismo permaneció como oposición antinómica no resuelta dentro de lo social mismo. Con justicia aludió Plejanov a las antinomias de esta filosofía.<sup>85</sup>

El idealismo (subjetivo) tuvo el mérito de prestar atención al lado activo del hombre, pero él mismo arruinó su logro separando con rigidez vida natural e ideal libremente elegido; como resultado de esta posición unilateral y subjetivista cobró vigencia un concepto de la praxis humana por completo insuficiente. Comparando este idealismo con el materialismo del siglo XVIII advertimos que si tampoco este pudo superar la oposición entre ley y libertad, ello se debió a su tendencia a adoptar el punto de vista opuesto al de aquel, consistente en sostener que el mundo humano está regido por leyes de tipo mecánico; así, y por la razón contraria, permaneció atascado en el parcelamiento de los fenómenos. Ser objetivo y voluntad subjetiva no alcanzan en él mayor unidad que en el subjetivismo de Kant y de Fichte. Y por eso también el humanismo materialista, que alcanza su culminación con la idea del desarrollo armónico de la personalidad humana dentro de una sociedad armónica, cobra un carácter visionario y utópico en un todo semejante al de los idealistas subjetivos (en particular, Fichte) y de todos los utopistas, por más que estos contrincantes idealistas se le opusieron con violencia tanto en ejecución como en objetivos. De ahí que Marx caracterice así el punto de vista del viejo materialismo:

“La doctrina materialista (...) tiene por fuerza que separar la sociedad en dos partes, de las cuales una se eleva por encima de la sociedad”.<sup>86</sup>

Sin embargo, el materialismo del siglo XVIII fue una concepción sumamente progresista, y por supuesto encontró sus mejores apoyos en la ciencia de la naturaleza, que ya podía computar grandes éxitos en física, química, astronomía y medicina, y que había obtenido sus conocimientos por vías empíricas, sin ayuda de Dios, la teología o la especulación mística.

<sup>85</sup> G. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1946, pág. 51.

<sup>86</sup> K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, tercera tesis; reimpresso en F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, pág. 56.

No es casual que François Quesnay, el creador del primer cuadro de conjunto de la economía política, fuera médico de profesión. Comparando la sociedad con la circulación de la sangre esbozó un cuadro del proceso económico en sus relaciones sujetas a leyes rigurosas.

La gran escuela de los fisiócratas, de la que se declararon partidarios hombres tan espectables como Turgot y Mirabeau el mayor, se enorgullecía de haber aplicado a la sociedad el método de la ciencia natural. Pero en general los representantes de la filosofía social del siglo XVIII, por más contrapuestas que en otro sentido fuesen sus ideas, se inspiraron de un modo u otro en la imagen mecanicista del mundo. Ya un siglo antes el empirista Gassendi, riguroso investigador de la naturaleza, había reunido en cerrada trama sus intuiciones naturalistas con su doctrina ética inspirada en Epicuro; y el investigador de la naturaleza y teólogo Mersenne había emprendido la refutación de las opiniones de los negadores de Dios con argumentos tales que los ateos no habrían podido hallar otros mejores a favor de aquellas (F. A. Lange): a la inversa de esos pensadores, los representantes de la teoría social del siglo XVIII fácilmente pasaron de concebir la sociedad según la ciencia natural a aplicar en su estudio el método de esta. Muchos de ellos se ocuparon de problemas de ciencia natural, en especial de física; tal el caso de Voltaire y de Rousseau y, desde luego, de los materialistas. Pero llevaron tan lejos su aplicación de la ciencia natural que directamente vieron en factores extrahumanos, como las condiciones geográficas o los procesos de la atomística, lo determinante del ser individual y social del hombre. Montesquieu ejemplifica lo primero: entendió que clima y geografía eran los factores que informaban las leyes de desarrollo de la sociedad. Por su parte, el materialista Holbach, de origen alemán pero de cultura francesa, intentó aplicar al hombre la teoría de los átomos; su obra principal lleva el significativo título de *Système de la nature* (Sistema de la naturaleza). Plejanov analizó en detalle sus concepciones. Según Holbach, el hombre es un ser material, casi podríamos decir físico. Las acciones y la moral humanas pueden ser explicadas por la medicina y la fisiología. En último análisis no hay más que átomos y moléculas que determinan el curso de los acontecimientos históricos. Un grano de arenilla en la vejiga de Cromwell habría modificado la faz del mundo. De manera consecuente desarrolló Holbach sus puntos de vista: así

como la composición de los átomos produce al hombre en su figura concreta, de igual modo los individuos son también átomos a partir de los cuales se compone la sociedad.

Una ardiente pasión por considerar todo como parte de la naturaleza y según el modelo de la mecánica se apoderó de la filosofía avanzada del siglo XVIII. Descartes no se había atrevido a concebir al hombre como máquina; por eso sólo en los animales vio máquinas complejas. Lamettrie osó dar el paso decisivo. Ya el título de su obra principal, *L'homme machine* (El hombre máquina), descubre su punto de vista. Pero Descartes, como es sabido, había situado el alma en la glándula pineal, con lo que imprimía un sesgo materialista a su concepción del hombre. Podemos imaginarnos la influencia que debieron de ejercer en su época Descartes, Galileo y Newton, comparándola con la impresión que un siglo después provocó en el gran público, y aun en los especialistas, el descubrimiento de Darwin: todos procuraban trasponer a la sociedad el principio de la "lucha por la existencia". Por revolucionaria que haya sido esta concepción, la filosofía social del siglo XVIII fracasó por completo en cuanto a fecundidad científica. Aun Helvecio, que tuvo una concepción menos ingenua acerca de la legalidad social, se enredó en graves contradicciones. Superó genialmente los límites con que tropezaron la mayoría de los materialistas de su tiempo, límites que, a juicio de Plejanov, residían en el "carácter metafísico del materialismo de su época".<sup>87</sup>

La importancia de la concepción de Helvecio está en que no buscó la raíz de las leyes sociales en factores extrasociales (climáticos, físicos o fisiológicos), sino ya en la esfera del acaecer social mismo. Vio en el medio social, y a veces hasta en las relaciones económicas, la base del acaecer social. Enseña que los pueblos, encontrándose en situaciones idénticas, poseen el mismo espíritu e iguales pasiones. Por eso entre los indios de América encontramos las mismas costumbres que entre los antiguos germanos. Por su carácter, un pueblo agricultor necesariamente se diferencia de un pueblo nómada. Además, Helvecio ha comprendido ya que toda sociedad se divide en grupos sociales, lo cual no deja de configurar los intereses y las ideas de los individuos que pertenecen a cada uno de ellos. Se creería estar frente casi a un representante del materialismo histórico. Pero en ese "casi" reside toda la diferencia. En efecto, en cuanto Helvecio, en un todo de acuerdo con

<sup>87</sup> G. Plejanov, *Beitrag zur Geschichte des Materialismus*, pág. 79.

las ideas de su época, entiende las leyes de la sociedad de tal modo que por virtud de ellas el aspecto activo del proceso se rebaja a la condición de objeto pasivo y existe sólo como ilusión, cae en la misma contradicción que el idealismo subjetivo, que divorcia completamente el aspecto activo (cuya importancia es innegable) del legal, atribuyéndole una esfera de acción propia, preferentemente en el campo del pensamiento. Cae en el error de separar de su base social todas las ideas que pertenecen al ámbito de la “razón”, de la filosofía y del llamado “interés bien entendido” –concepto este que desempeñó un importante papel en el pensamiento del siglo XVIII–, confiriéndoles un carácter enteramente libre.

En los grandes utopistas opera la misma contradicción, y en idéntica forma: la contraposición rígida entre la realidad y el ideal; pero una exigencia práctica lleva a superar en apariencia esta contradicción mediante la esperanza ingenua en que la realidad se someterá al ideal. “En los utopistas abstractos la luz de los sueños alumbró un espacio vacío: lo dado habría de adecuarse a la idea”, observa con acierto Ernst Bloch.<sup>88</sup> Sobre este trasfondo filosófico se destaca el genio de Hegel con su intento de reunir la causalidad y la proyección de fines dentro de una conexión dialéctica. En *El joven Hegel*, Georg Lukács mostró en profundidad los logros de este pensador. Desde luego que el punto de vista de Hegel contiene aún numerosas deficiencias y que los esbozos correctos están ocultos por un espeso velo de desfiguraciones idealistas. Solo su depuración, “inversión” y reformulación aportó las soluciones. Concluimos ya que la función de la conciencia solo puede concebirse en su aspecto esencial investigando su génesis. Pero ello implicaba que cualquier aspecto singular de la conciencia puede entenderse sólo en función de su origen genético. Por consiguiente, si inquirimos por el carácter de la relación general entre causalidad y acción por fines dentro del proceso social, nos vemos precisados a descubrir en primer lugar el origen genético de esa relación, es decir, a atender a aquellas de sus formas que fueron las primeras en el tiempo, y por tanto las primarias desde el punto de vista funcional.

Remontémonos entonces a los elementos últimos del ser del hombre en la serie de su génesis. Así como al animal, también al hombre ofrece la naturaleza los recursos que le permiten mantener su vida. Pero mientras que el animal se apropia de esos medios de vida

<sup>88</sup> E. Bloch, *Freiheit und Ordnung*, 1947, pág. 150.

pasivamente, por instinto, es decir siguiendo estimulaciones nerviosas, para obtener su fin el hombre precisa de una reacción en que intervenga la conciencia, de la mediación de su pensamiento. Esta mediación consiste en tomar conciencia previa del acto que ha de cumplirse y, como necesaria consecuencia de ello, en dirigir el pensamiento hacia un fin. Dice Marx en *El Capital*:

“Lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquel construye la celdilla en su cabeza antes de hacerlo en la cera. Al final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que ya desde el comienzo existía en la representación del trabajador, es decir, idealmente. No se trata de que este opere un mero cambio de forma en lo natural: realiza en lo natural al mismo tiempo su fin”.<sup>89</sup>

Pero la realización activa del fin práctico anticipado es el trabajo. El animal nada sabe de fines, y por lo tanto tampoco del trabajo. Pero, puesto que los fines no se establecen de manera caprichosa, sino que dependen de los objetos naturales y están, por eso, determinados causalmente, lo mismo sucede con el trabajo. En primer lugar debe el trabajo dirigirse a sus objetos, y en segundo lugar a los medios con los cuales hace de las cosas naturales objetos suyos, transformándolas: los instrumentos. Ya en este punto de la relación entre naturaleza y hombre se vuelve manifiesta la unidad de la contradicción entre causalidad y acción por fines. Pero es tan cierto que con ello se ha obtenido un conocimiento dialéctico decisivo, como falso sería detenerse en este punto. Aferrarse a las condiciones objetivas como el factor determinante último equivale a una recaída en el materialismo mecánico, por más que ese punto de vista se sostenga hoy con harta frecuencia. Las condiciones objetivas representan un factor más o menos constante a partir del cual no puede deducirse la dinámica social. Aludimos con esto a las condiciones naturales externas. Los instrumentos son principalmente productos de la actividad humana y elementos de un mundo de condiciones creado por el hombre mismo.

Uno de los descubrimientos más importantes de la doctrina marxista de la sociedad es que la legalidad económica nunca se sale de los marcos de las condiciones sociales. Por ese motivo Marx resuelve en los términos de condiciones sociales aquellas que, según su apariencia,

<sup>89</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, 1947, pág. 186.

estarían determinadas por las cosas; en ese sentido, las muestra como fenómenos categoriales de la cosificación (dinero, máquina, capital, mercancía, valor). Sin embargo, la ligazón con las cosas persiste al mismo tiempo, en la medida en que todas las relaciones económicas presentan esta forma específica, única a partir de la cual son concebibles: la actividad económica del hombre se orienta por fuerza hacia objetos de la naturaleza. Pero la sociología vulgar olvida que el trabajo, que sirviéndose del instrumento se apropia de los objetos que encuentra en la naturaleza, sólo domina las propiedades específicas de estos cuando lo permite el nivel de desarrollo alcanzado por la sociedad, que como es notorio no está determinado por los objetos de la naturaleza sino por las relaciones que los hombres entablan “en la producción social de su vida”, relaciones que a su vez corresponden a “un nivel determinado de las fuerzas productivas materiales”.<sup>90</sup> Y puesto que la serie de los “niveles” de las fuerzas productivas, su desarrollo, solo puede captarse como el desarrollo de los modos de empleo de las fuerzas de la naturaleza en la producción (bajo relaciones de producción dadas, con las cuales entran luego en contradicción las fuerzas productivas superiores desarrolladas sobre la base de ellas), entonces tampoco aquí nos salimos para nada de los marcos de lo social-activo. Por desarrollo de las fuerzas productivas no ha de entenderse otra cosa, en términos generales, que el desarrollo de los instrumentos de producción por parte del hombre mismo; y estos, en sentido lato, incluyen los factores orgánicamente integrados a ellos, como el hombre y la experiencia del trabajo. Marx, que en lugar de instrumentos de producción dice “medios de trabajo”, subraya con ello el aspecto activo en la relación entre hombre y naturaleza: el obrero:

“utiliza las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para que ellas operen, de acuerdo con el fin del obrero, como medio para dominar otras cosas”.<sup>91</sup>

En este proceso, la naturaleza, con toda su riqueza, es la premisa universal y el objeto de la actividad humana; pero esta no es objeto de aquella. La naturaleza es solo –dice Marx– “el objeto universal del trabajo humano”, subrayando así esa caracterización.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1909, pág. IV y sig.

<sup>91</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 187.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pág. 186.

El siguiente pasaje deja ver con claridad cuán consecuentemente refiere Marx las cosas naturales a su carácter de objetos de la actividad:

“Lo que diferencia las épocas económicas no es lo que se hace, sino el modo y los medios de trabajo con que se lo hace”.<sup>93</sup>

Por lo tanto, si se quiere discernir un factor último en la búsqueda de la raíz genética de las “relaciones económicas”, se lo encontrará en el trabajo, en la actividad dirigida a la apropiación de las cosas de la naturaleza.

“Por consiguiente, en el proceso de trabajo la actividad del hombre opera, con el medio de trabajo, una transformación de los objetos del trabajo proyectada de antemano”.<sup>94</sup>

Y no a la inversa! Por su parte, la tierra suministra el objeto pasivo, es decir, la premisa material, “el medio de trabajo universal”, “pues proporciona al obrero el *locus standi*, y a su proceso [de trabajo] el espacio de acción (*field of employment*)”.<sup>95</sup>

Pero, concebido en esos términos generales, el concepto de trabajo es todavía una abstracción vacía. En efecto, todo trabajo es social. Si el “trabajo es ante todo un proceso entre hombre y naturaleza, un proceso en el que el hombre procura, regula y controla su intercambio de materias con la naturaleza mediante su propia acción”, y si el hombre despliega en el trabajo las “potencias dormidas en la naturaleza y somete el juego de sus fuerzas a su propio imperio”,<sup>96</sup> esa “acción” solo es posible como acción social, pues el hombre es un ser *sociado*, es decir, un ser “que sólo en la sociedad puede individualizarse”.<sup>97</sup> Pero, ¿cuál es ese principio que produce el estado de *sociación* por el cual el hombre entra en una relación necesaria e indisoluble con sus prójimos? El trabajo. Puesto que el animal no trabaja, puede decir con acierto *La Ideología Alemana*. “Para el animal, la relación con otros no existe como tal relación”.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> *Ibid.*, pág. 188.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pág. 189.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pág. 188.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pág. 185.

<sup>97</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, pág. XIV.

<sup>98</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Frühschriften, 1932, vol. II, pág. 21.

Trabajo y sociedad mantienen por lo tanto una relación recíproca, dialéctica y funcional. Este resultado arroja nueva luz sobre el problema de la relación entre actividad dirigida a fines y ligazón causal. Si con algún derecho pudimos afirmar que el trabajo muestra cierta dependencia causal de los objetos naturales, esa determinación resulta ahora, en caso de que se pretenda considerarla suficiente por sí misma, unilateral en grado sumo y por eso mismo falsa. En efecto, la forma de la ligazón causal del proceso del trabajo con las propiedades de los objetos de la naturaleza no está determinada por la forma de estos solamente; no es rígida, sino variable en extremo: una misma cosa natural, provista de cualidades bien delimitadas e inmutables, puede convertirse en objeto del trabajo de las más diversas maneras, según el nivel de desarrollo del modo de empleo social de las fuerzas productivas. No puede desconocerse el condicionamiento causal del trabajo por el objeto, pero la forma concreta de esta causalidad no está determinada por el objeto como si este poseyese autonomía metafísica, sino por el movimiento interior, legal, de la sociedad, que constituye la base efectiva de todo el proceso de la acción recíproca entre naturaleza y hombre.

El modo en que el hombre emplea en el trabajo los objetos y las fuerzas de la naturaleza contiene una contradicción dialéctica. Ya lo observó Hegel, según demuestra Lukács. Lo que el trabajo produce es “al mismo tiempo nuevo y no nuevo”.<sup>99</sup> Por una parte, el hombre no puede agregar nada al ser de las fuerzas naturales: las leyes de estas permanecen idénticas. Por otra parte, justamente la proyección de fines efectuada por el hombre otorga a los objetos de la naturaleza una nueva determinación, “arrancando a las leyes de la naturaleza posibilidades de acción nuevas, desconocidas hasta entonces o que se habían presentado solo de manera contingente”. Pero justamente ese aspecto dinámico es el que incorpora al proceso social las leyes rígidas de la naturaleza (desde luego, esta “rigidez” es solo relativa, por comparación con la dinámica social), “superándolas” y encaminándolas. Pero ello no sucede de manera contingente; la incorporación y socialización de los objetos de la naturaleza no es un resultado arbitrario de un impredecible juego de azar de la naturaleza, sino el fruto necesario de un salto dialéctico que engendra una nueva cualidad, la conciencia, como característica de la existencia de un

<sup>99</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948, págs. 439-41.

nuevo nivel del desarrollo natural: el mundo humano “dotado de conciencia”. El desarrollo de esta cualidad es una función del nuevo modo de comportamiento de los individuos hacia la naturaleza, el trabajo, producido por un salto dialéctico desde el nivel de la animalidad. Pero una vez aparecida la conciencia, ocurre lo mismo que en los demás niveles: la cualidad más alta dentro del desarrollo lo penetra todo, de manera que la legalidad propia de este nivel se presenta como esencialmente configurada por el modo de acción de esa cualidad. Para la ley de desarrollo y de vida del género animal determinada por la cualidad del instinto, las leyes mecánicas revisten tan poca importancia como la que tiene la fuerza de atracción de la Tierra, que influye sobre nosotros permanentemente y en la que se basa la ley de la gravedad, respecto de la ley de la baja tendencial de la cuota de la ganancia; lo que en el primer caso son las leyes del mundo del instinto, lo son en el segundo las leyes del mundo de la conciencia; y es tan imposible referir unas a las otras como reducirlas a la legalidad física. Lo que llamamos unicidad de las leyes de un nivel de la naturaleza, ese fenómeno a primera vista asombroso de que las leyes vigentes en un determinado nivel configuren entre sí un sistema cerrado y ordenado según ciertos principios, se explica por el hecho de que todas esas leyes tienen su raíz en una cualidad que penetra enteramente el nivel respectivo. Y aquí también encuentra su explicación natural la pregunta, que se plantea en vista de la unidad legal de cada nivel, por la posibilidad de que los fenómenos contradictorios pertenecientes a ese nivel configuren una unidad. Partiendo de esta comprensión epistemológica se vuelve imposible no reconocer que la conciencia es esa cualidad que diferencia la vida social de los demás niveles del ser y que la constituye cabalmente como un nivel. Pero ello significa que no puede haber ningún aspecto de la vida social, se trate de una relación o de una actividad, que no se configure a través de la conciencia (repárese en el giro “a través de”). En este punto puede vanagloriarse el mecanicismo materialista de sus fáciles triunfos: él realza de manera indebida y no dialéctica el papel de las condiciones naturales porque entiende, erróneamente, que aquel punto de vista implica por fuerza y en último análisis una recaída en el idealismo. Sin embargo, tales temores carecen de fundamento. La referencia a la funcionalidad omnipresente de la conciencia dentro de la totalidad social es plenamente compatible con un materialismo estricto e intransigente. En efecto, el carácter “materialista” de esta

concepción reside en que, si bien destaca el importante papel que dentro de la conexión dialéctica desempeña el aspecto activo –y dirigido a fines– del proceso social, lo entiende como dependiente en último análisis de las condiciones sociales objetivas que brotan de esa actividad y como básicamente determinado por estas. (Más adelante volveremos sobre este tema.) Así considerado, y en oposición al viejo materialismo (que veía en el aspecto activo una mera ilusión o lo concebía como refractario a cualquier legalidad, remitiéndolo a una esfera puramente conceptual), el proceso social aparece en su totalidad como praxis realizada con intervención de la conciencia y en la que el aspecto objetivo y subjetivo del proceso son idénticos o, expresado esto filosóficamente, como relación sujeto- objeto.

La relación sujeto-objeto, como aquel principio dialéctico del proceso social en que todos los momentos se reúnen en una totalidad dialéctica, solo puede entenderse correctamente como una relación en que la actividad subjetiva es condición del nacimiento de un ámbito objetivo sujeto a leyes; y, a la inversa, la legalidad objetiva es al mismo tiempo condición de la actividad subjetiva. La dificultad no consiste en comprobar y describir empíricamente la relación sujeto-objeto. Más bien estriba en explicar y comprender la razón por la cual el ser social y esta relación coinciden, es decir, expresan lo mismo, y por la cual todos los momentos del proceso social no pueden representar otra cosa que momentos de esa relación sujeto-objeto. Para esclarecer este punto debemos reconsiderar la relación entre hombre y naturaleza. Vimos ya que en esta, y en general en el conjunto de las relaciones sociales, aun la realización más ínfima solo puede ser producto de la actividad, y por cierto de la actividad social. Las condiciones naturales pueden estorbar o acelerar el desarrollo social; harta confusión ha traído la insuficiente comprensión de esa circunstancia: se infirió de ella que la objetividad de la naturaleza era como tal un dato último, no deductible de otros. Con ello se omitió que la actividad, necesariamente dirigida a los objetos de la naturaleza, incorpora empero estos a su propia esfera; lo contrario nunca es cierto, como ya expusimos.

Considerado abstractamente, el mundo de objetos de la naturaleza parece dominar a la actividad. Esta apariencia surge del hecho de que el hombre sólo puede convertir en objeto de su propia actividad lo que encuentra ya dado, y esto es naturalmente inmutable en su legalidad

cualitativa. Pero esa ilusión se disipa en cuanto inquirimos por las leyes de movimiento de la sociedad, es decir, dirigimos nuestra atención al proceso total en lugar de atenernos a la relación singular entre individuo y naturaleza en su aislamiento metafísico respecto de la totalidad social. Pero con ese cambio de la perspectiva teórica se nos impone al punto este hecho: por más atado que esté el hombre a las condiciones naturales, y aun entendiéndolo que el espacio natural de movimiento está ya dado (lo que apenas es válido aun en el caso de las tierras baldías), la legalidad interna de este proceso se impone tanto contra la unicidad y rigidez de la naturaleza cuanto contra la diversidad de situaciones geográficas. En Inglaterra el desarrollo del capitalismo responde a las mismas leyes inmanentes que en Suiza.

“Así, puede hablarse de una base natural de la plusvalía, pero solo en el sentido totalmente general de que no existe un obstáculo natural absoluto que impida a alguien aliviarse del trabajo necesario para su existencia e imponérselo a otro”, —escribe Marx<sup>100</sup> y más adelante—: “Condiciones naturales favorables ofrecen solo la posibilidad, y nunca la realidad, de la plusvalía”.<sup>101</sup>

La diferencia establecida aquí por Marx entre posibilidad y realidad descubre todo el secreto que rodea la relación entre sociedad y naturaleza. Esa realidad efectiva consiste en el aprovechamiento activo, es decir hecho con conciencia y por lo tanto dirigido a fines, de la posibilidad natural que ya es inagotable e infinita aun en situaciones corrientes y cuya realización, en consecuencia, no depende esencialmente del carácter de los objetos mismos sino de la legalidad inmanente al proceso social. Entonces lo que desempeña “el papel decisivo en la historia de la industria” no es la existencia de una fuerza natural en sí, sino “la necesidad de controlar socialmente una fuerza natural, de administrarla y de apropiarse de ella o bien dominarla mediante obras de la mano del hombre y en vasta escala”.<sup>102</sup> Las llamadas “condiciones económicas” son las relaciones sociales que brotan del trabajo activo puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades materiales, de la “producción y reproducción de la vida inmediata”.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 537.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pág. 540.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pág. 539.

Lo que Proudhon “no ha entendido –dice Marx– es que las relaciones sociales determinadas son productos del hombre a igual título que la tela, el lienzo, etcétera”.<sup>104</sup> Pero al mismo tiempo estas relaciones preceden desde el punto de vista histórico-concreto a una determinada forma de la actividad en la misma medida en que la actividad de la cual surgieron fue a su vez posible, únicamente, bajo determinadas condiciones previas.

En *La Ideología Alemana* se describe con claridad esta situación:

“Esta concepción [materialista] de la historia muestra que (...) en cada nivel existe ya un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación creada históricamente entre la naturaleza y los individuos, que cada generación recibe de sus predecesoras; una masa de fuerzas productivas, de capitales y de circunstancias que por cierto cada nueva generación modifica, pero que a su vez le prescribe sus propias condiciones de vida y le confiere un determinado desarrollo, un carácter especial. Puede decirse entonces que las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hacen a las circunstancias”.<sup>105</sup>

Marx no se limita a destacar en general el carácter social de la relación con la naturaleza, interiormente cerrado en cada uno de sus niveles por cuanto descansa en un principio unitario y configura en consecuencia un todo orgánico. Dice en *Miseria de la filosofía*:

“Las relaciones de producción de cada sociedad configuran un todo (...) en el cual todas las relaciones existen y al mismo tiempo se apoyan unas a otras”.<sup>106</sup>

Precisa aún más su punto de vista cuando insiste en la imposibilidad de superar las fronteras de un nivel de la actividad social, de la autoproducción del proceso. En ese sentido afirma muchas veces que la relación entre naturaleza y hombre puede darse solamente dentro de las fronteras del acontecer social:

“En la producción los hombres no actúan solo sobre la naturaleza, sino también entre sí. Solo producen si cooperan de un modo determinado e intercambian su actividad unos con otros. Para

<sup>103</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, prólogo a la primera edición.

<sup>104</sup> K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, Frühschriften, vol. II, pág. 547.

<sup>105</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Frühschriften, vol. n, pág. 32.

<sup>106</sup> K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, Frühschriften, vol. II, pág. 549.

producir establecen entre ellos determinadas relaciones y condiciones, y solo dentro de estas relaciones sociales sobreviene su acción sobre la naturaleza, la producción”

Y esa fórmula no es fruto del azar, como lo demuestra su repetición en otro pasaje:

“Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro de una determinada forma de sociedad y por medio de ella”.<sup>107</sup>

Si consideramos tan en detalle la relación entre naturaleza y sociedad, fue para corregir las desfiguraciones del materialismo histórico, que casi siempre derivan de una errónea solución de ese problema. La mala interpretación mecanicista ha provocado, por vía de rechazo, una mala interpretación idealista. Así se explican formulaciones erróneas como la siguiente, de alguien que por lo demás es un buen conocedor del marxismo:

“Aquello por lo cual el marxismo se diferencia decisivamente de la ciencia burguesa no es la primacía del método económico en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”.

Estas palabras, escritas hace casi tres decenios, constituyen un ejemplo de desviación hacia el idealismo. Su error deriva de no haber reparado en que la concepción de la historia como un proceso dialéctico idéntico a sí mismo y que transcurre según una ley unitaria, es decir, como “totalidad”, solo es posible si dentro del auto-movimiento de esa totalidad las “condiciones económicas” (tal como las hemos interpretado aquí) constituyen el factor que determina y unifica todos los otros momentos, el factor que produce la totalidad. Ahora bien; aceptar esta opinión no implica enzarzarse en una polémica que sería interminable, siguiendo el método empirista de la presentación de ejemplos, acerca de si el factor económico o bien el ideológico es el prioritario. Por lo demás, una polémica de esa índole difícilmente podría decidirse por esa vía empirista; en efecto, como demuestra la experiencia, cada bando se afana en aportar a su tesis todas las “pruebas” que puede, cosa fácil de lograr con un poco de maña ya que nada es más dúctil que la historia. Más bien lo que corresponde es demostrar primero, es decir antes de verificar esa concepción por medio del material fáctico, la prioridad de lo económico en sentido

<sup>107</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, pág. XVIII.

epistemológico a partir de la índole de lo social y como necesidad incondicionada. Por eso criticó Lenin el hábito de exponer la esencia de la dialéctica echando mano de simples ejemplos, lo cual en su opinión podía aceptarse solo con fines de vulgarización y “para facilitar su comprensión”.<sup>108</sup>

Una prueba suficiente de que los fenómenos espirituales dependen de manera necesaria de las condiciones sociales no puede alcanzarse, sino solo corroborarse, por un camino unilateralmente descriptivo. Más bien, el único medio para obtenerla es descubrir la raíz genética del hombre; dicho con más precisión, de los factores que lo “producen”, entre los cuales revistan en primera línea aquellos que lo diferencian esencialmente de los animales, como el trabajo y la conciencia. A partir de allí la investigación puede proceder a la exposición concreta del ser histórico de la conciencia, de sus contenidos y formas. Una investigación de esa índole, que, como demostramos en capítulos anteriores, es la única correcta en cuanto parte de la génesis, lleva por fuerza a comprender como “praxis subvirtiente” la actividad humana y su coincidencia con la transformación de las circunstancias según leyes.<sup>109</sup> Pero esto equivale, lisa y llanamente, a concebir el aspecto ideal del proceso, el factor espiritual, en su carácter determinado y su dependencia de las condiciones sociales dentro de esta auto-producción práctica de la sociedad. O formulado de manera más concreta: puesto que el trabajo orientado hacia la apropiación y transformación (al servicio de la vida) de los objetos naturales inicia el proceso de hominización (como lo demuestra el análisis de la génesis de la especie humana), el pensamiento sólo puede comprenderse como un elemento dependiente del trabajo y de la praxis; sólo como medio de estos. Y el hecho de que las relaciones sociales se vuelvan más complejas como consecuencia del desarrollo de la sociedad en nada puede modificar este principio. Precisamente la elaboración de la relación concreta entre ser y conciencia dentro del concepto de la praxis funda ese otro concepto, el de la totalidad social, que tanta importancia tiene en el materialismo histórico y que es sin duda genuino, no vacío, por cuanto se adecua de manera efectiva a la realidad. Pero justamente porque el materialismo histórico muestra el modo en que es posible en la práctica la unidad de lo contrapuesto, en

<sup>108</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, 1949, pág. 285.

<sup>109</sup> K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, novena tesis, reimpressa en F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, pág. 56.

nuestro caso de ser y conciencia, probando así que la sociedad constituye un todo de relaciones que media dialécticamente sus momentos opuestos, la insistencia unilateral en el “factor económico” es tan falsa como su desestimación en favor de la totalidad, ejemplificada en la cita que transcribimos antes.

El descubrimiento del factor económico no agota por sí solo la concepción materialista de la historia. Aun para destacar la especificidad y la corrección del concepto marxista del factor económico en contra de aquellas corrientes no marxistas que sin embargo aceptan un concepto semejante, sería preciso decir con precisión en qué consiste la ventaja de aquel; y esto no es algo evidente sin más. En 1894, en una carta dirigida a Starkenburg, observa Engels:

“Cuando Marx descubrió la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot y toda la historiografía inglesa hasta 1850 eran otros tantos testimonios de que los esfuerzos apuntaban en ese sentido; y ese mismo descubrimiento prueba que la época estaba madura para él y que debía sobrevenir”.

Por su parte, Mehring destaca que desde 1815 por lo menos, si no desde la implantación de la gran industria, para nadie en Inglaterra constituía un secreto que toda la lucha política giraba en ese país en torno de las aspiraciones de poder de dos clases sociales. En Francia, los historiadores de la Restauración admitían ese hecho como decisivo para la historia francesa desde la Edad Media.<sup>110</sup> Y si a los historiadores mencionados por Engels añade Mehring el nombre de Thiers, podrían indicarse todavía otros que vieron en la oposición de clases la institución decisiva de la sociedad: Disraeli, Carlyle, Tocqueville, Lorenz von Stein. En una u otra forma, ya Montesquieu, Helvecio, Iselin, Pagano, Herder, los románticos, Kant, Schlözer, Louis Blanc, etc., conocieron el factor económico. Por ejemplo, Schlözer afirmó que tanto el lenguaje como el desarrollo de la razón son fruto de la vida social, y que la historia de la humanidad debe concebirse en primer lugar como historia de las invenciones, los descubrimientos y la técnica. Pero con relación al descubrimiento del factor económico, Marx y Engels se diferencian esencialmente de sus predecesores. Si su logro hubiera consistido sólo en descubrir “también” un factor

<sup>110</sup> F. Mehring, *Ueber den historischen Materialismus*, 1947, pág. 23 y sig. Mehring se apoya en F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, pág. 44.

económico, haría mucho tiempo que se los habría olvidado. Y el mérito de su descubrimiento tampoco consistió en que alcanzaran una visión más precisa de las bases del acaecer social –desde luego, esa es la premisa–; más bien se debió a que mostraron por primera vez la manera de concebir como unidad la multiplicidad de los momentos contradictorios, y de captar los aspectos y manifestaciones del ser humano, en apariencia por completo ajenos entre sí, como factores que necesariamente se compenetran dentro de un todo único. Ya Plejanov comprendió en profundidad la esencia del materialismo histórico. Escribe en *Acerca de la concepción materialista de la historia*, después de someter a una crítica detallada la teoría del factor económico sostenida por la sociología vulgar:

“El factor histórico-social es una abstracción (...) Merced al proceso de abstracción los diferentes aspectos del todo social cobran la figura de categorías separadas, y los diversos modos de expresión y las exteriorizaciones de la actividad social –moral, derecho, formas económicas, etc.– devienen en nuestro cerebro fuerzas particulares que por así decir suscitan y condicionan esa actividad y aparecen como sus causas últimas. Una vez surgida la teoría de los factores, por fuerza han de sobrevenir discusiones acerca de cuál de ellos ha de considerarse el dominante”.<sup>111</sup>

Y Plejanov arriba a esta conclusión:

“Pero por más justa y útil que haya sido en su época la teoría de los factores, hoy no resiste la crítica. Ella desmembra [léase: “desgarra”, “despedaza”] la actividad del hombre social y transforma sus diversos aspectos y exteriorizaciones en fuerzas particulares que supuestamente determinarían el desarrollo histórico de la sociedad. Esta teoría desempeñó, en la prehistoria de la ciencia de la sociedad, el mismo papel que la teoría de las fuerzas físicas singulares cumplió en las ciencias de la naturaleza. Los progresos de estas aportaron la teoría de la unidad de esas fuerzas: la moderna teoría de la energía. Y de igual modo los progresos de la ciencia de la sociedad tendrían que provocar, como resultado de un análisis social, el reemplazo de la teoría de los factores por una concepción sintética de la vida social. Por otra parte, esta última no es exclusiva del materialismo dialéctico. La

<sup>111</sup> G. Plejanov, *Ueber die materialistische Geschichtsauffassung*, 1946, pág. 10.

encontramos ya en Hegel, quien le asignó por tarea explicar científicamente el proceso histórico-social en su conjunto, incluidos aquellos aspectos y exteriorizaciones de la actividad del hombre social que se presentan al pensamiento abstracto como factores singulares”.<sup>112</sup>

Para entender bien ese pasaje es preciso poner entre comillas la palabra “factores”. En efecto, Plejanov no niega que la vida social presente aspectos diferentes; sólo rechaza la idea de que se pueda atribuirles una autonomía especial, pues con ello se aniquilaría la unidad del proceso. La crítica de Plejanov conserva toda su vigencia, pues los sociólogos vulgares han vuelto a “olvidar” por completo el nivel de comprensión ya alcanzado por el marxismo, que difiere esencialmente de las concepciones “semejantes” que le precedieron. Podemos sintetizar así la relación entre el factor económico y el todo social: la “economía”, que, como lo demuestra la investigación de la génesis del hombre, es la praxis puesta al servicio de la producción y reproducción de la vida social, representa aquella fuerza determinante por la cual se constituye el proceso histórico como una totalidad que configura en unidad dialéctica todos los momentos. De aquí deriva una conclusión, decisiva para el tema que estamos tratando: dentro de una teoría, así concebida, del todo unitario o de la totalidad del proceso, ya no cabe una comprensión unilateral “bajo la sola forma del objeto”, o sea mecanicista, con exclusión o desvalorización del papel de la actividad que se realiza por intermedio de la conciencia, en el estilo de la que Marx reprochó al viejo materialismo en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*; pero tampoco se admite una comprensión basada en la sola forma de la actividad subjetiva, como se sostiene en el idealismo. Sensibilidad y actividad, legalidad causal y proyección consciente de fines constituyen más bien una unidad dialéctica y contradictoria: la “actividad sensible, la praxis”. Cuando se concibe el proceso como cumplido sin la cooperación de la conciencia, es decir como si el hombre no participara en el acaecer introduciendo en el proceso su pensamiento y su conciencia de sí, sino considerando a *posteriori* y de manera contemplativa lo ya cumplido, Marx y Engels hablan del punto de vista de la “contemplación” o lo llaman “contemplativo” (sobre esto, véase la diferencia entre “intuitivo” y “contemplativo”, ya expuesta). Tanto en las *Tesis sobre Feuerbach*

<sup>112</sup> *Ibid.*, pág. 12.

como en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels reprochan al materialismo, especialmente al de Feuerbach, que su “concepción del mundo sensible se limite (...) a su mera contemplación pasiva”.<sup>113</sup>

El concepto marxista de la “actividad sensible” o de la “praxis” rechaza tanto la interpretación mecanicista del materialismo histórico, que “omite” el verdadero papel de la conciencia dentro del proceso social, como la idealista y subjetivista, que excluye la ligazón con lo “económico” de todo el acontecer social.

El malentendido idealista es tan tradicional como el mecanicista. Pero mientras que el idealismo se encuentra fuera del campo marxista, la sociología vulgar mecanicista impregna las ideas de muchos partidarios del marxismo; y poco importa que estos, cuando no pueden negar la debilidad de su posición, suelen empeñarse en justificarla mediante la admisión verbal de la “cooperación del pensamiento”. En efecto, lo característico del dialéctico materialista no es aceptar formalmente el papel de la conciencia, sino concebir en toda su complejidad y contradictoriedad dialéctica la relación entre “sensibilidad” y “actividad” dentro de la praxis humana. Si se la considera más atentamente, esa admisión formal implica una concesión al idealismo racionalista. Así como en el materialismo del siglo XVIII la interpretación mecanicista unilateral del proceso social llevó a la antinomia entre sujeción de la sociedad a una ley y libre movimiento del pensar, encontramos una tendencia semejante, aunque más encubierta, en el concepto “vacío” y por lo tanto “estéril” de la “acción recíproca”, aducido con predilección por la sociología vulgar. La “reacción” sobre la base material se entiende aquí como un acto enteramente autónomo de pensamiento, y por lo tanto de manera idealista. Por cierto que ese es un resultado no querido, pero es la consecuencia inevitable de la posición mecanicista de que se parte.

Pero si se inquiera por la raíz de las falsas interpretaciones mecanicistas, se la encuentra en la confusión vulgar entre los conceptos de “consciente” y “hecho con conciencia”. Sin duda, afirmar que el hombre configura el proceso histórico con plena conciencia es idealismo, y aun idealismo subjetivista.

<sup>113</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, vol. II, pág. 15.

Ello es inadmisibile hasta para una dialéctica idealista: recordemos la “astucia de la razón”, de Hegel, según la cual el resultado objetivo proporciona algo por completo diverso de aquello que los individuos deseaban y esperaban y por lo cual bregaban. El comportamiento activo, que en cuanto tal debe pasar por la conciencia; el comportamiento que proyecta fines y es por lo tanto “hecho con conciencia”, se cumple al mismo tiempo y prevalentemente de manera inconsciente, puesto que esa actividad es causada por condiciones de que el individuo no es consciente y arroja resultados que no pueden considerarse previstos por él ni fruto de su propia actividad.

Recordemos también la contradicción señalada por Marx en la mercancía entre subjetificación y cosificación (véase *supra*), y percibiremos con toda claridad la oposición entre lo consciente y lo hecho con conciencia. Marx muestra que la relación dialéctica entre contingencia y ley coincide precisamente con la que existe entre el capricho de los individuos y el proceso objetivo, que trasciende la conciencia subjetiva y se impone por lo tanto de manera inconsciente. Aquí estamos al mismo tiempo frente al principio de la unidad dialéctica de la contradicción entre sujeto y objeto. La base última de la realización de ese principio es el trabajo.

Trabajo es aquel comportamiento activo hacia el mundo de las cosas, a partir del cual se desarrolla una relación de índole determinada hacia el prójimo. Por esa vía el trabajo deviene “punto nodal de los esfuerzos individuales” e “intereses sociales”, y en él “lo subjetivo se trueca en lo objetivo”.<sup>114</sup> Pero este vuelco de lo subjetivo a lo objetivo se cumple de manera enteramente inconsciente. La copertenencia dialéctica entre el vuelco de la actividad subjetiva en acaecer objetivo y el vuelco de este acaecer objetivo, que deviene condición, en actividad subjetiva constituye la forma más general de la legalidad social, que se impone por encima de la conciencia de los individuos y que permanece enteramente inconsciente para ellos. La contradicción entre lo que se cumple a través de la conciencia y aquello que se cumple por encima de ella; entre subjetividad y objetividad, actividad dirigida a un fin y dependencia sujeta a leyes, se suprime dialécticamente dentro del movimiento universal de la totalidad social.

<sup>114</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, pág. 613.

Pero, como bien se sabe, la falta de conciencia acerca, de la propia historia en modo alguno significa que el hombre no se forje alguna idea acerca de ella. Muy por el contrario, cuanto más contradictorio se vuelve el proceso social y más impenetrable y oscura es la configuración que adquiere, con fuerza tanto mayor reacciona el pensamiento frente a las fuerzas indominables que se oponen al hombre. No es casual que la economía política solo apareciera en el siglo XVIII, si dejamos de lado a Petty, cuya obra data de fines del siglo XVII y que puede considerarse un importante precursor de ella a causa de su concepción del trabajo y de la naturaleza. Es decir que surgió en aquel nivel del desarrollo social en el cual se profundizó enormemente y se impuso a la conciencia de los hombres, a causa de la complicación del proceso económico, la contradicción dialéctica (que está formalmente en la base de todo ser social) entre actividad subjetiva y ley objetiva, en cuanto adoptó la forma histórico-concreta de la oposición capitalista entre la voluntad de los individuos y las posibilidades económicas objetivas. Solo entonces esa dialéctica, antes encubierta, entre el ser individual y el ser social, comenzó a convertirse en problema conceptual. El resultado fue la tendencia general a descubrir la esencia de esos poderes supraindividuales que operan según leyes; primero se procuró lograrlo proyectando a la sociedad la noción de ley ya desarrollada en las ciencias naturales. Marx corrobora de manera indirecta esta concepción acerca del nacimiento de la economía política:

“Solo en el siglo XVIII, en “la sociedad burguesa”, las diferentes formas de nexos sociales se contraponen al individuo como (...) necesarios en grado extremo”.<sup>115</sup>

Sabemos ya cuán optimistas fueron los pensadores del siglo XVIII, en especial los fisiócratas, con respecto al reciente descubrimiento de la separación entre interés individual y ley objetiva: creyeron que estableciendo la libertad individual, el “*laissez faire*”, sobrevendría el equilibrio natural de los intereses y la sociedad alcanzaría la dicha de la armonía perfecta. Agreguemos que de hecho Marx y Engels datan en Quesnay el nacimiento de la economía política<sup>116</sup> y que llamativamente también la filosofía de la historia inspirada en la búsqueda de leyes nace solo en el siglo XVIII –la filosofía social

<sup>115</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1909, pág. XIV.

<sup>116</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, pág. 183 y sig.

anterior, pese a su invocación formal de la ley, fue por entero individualista—,<sup>117</sup> y obtendremos un cuadro completo. Ese hecho histórico reviste para nosotros particular interés porque nos proporciona un notorio ejemplo de la contemporaneidad entre el incremento del grado de inconsciencia y los esfuerzos por tomar conciencia de la esencia del acaecer. Este resultado posee una doble importancia teórica:

1. De él se sigue que el intento, determinado por el ser económico, de procurarse esclarecimientos acerca de la propia existencia necesariamente adopta la forma de la “conciencia falsa” y por lo tanto no abandona la esfera de lo inconsciente. El estado de cosificación y alienación se refleja en el pensamiento, pero ese reflejo no puede ser inmediato y directo, rectilíneo, porque a) la cosificación y la alienación ya en sí mismas constituyen un estado que hace irreconocibles las relaciones sociales genuinas como tales; b) el interés particular de las diferentes clases, en la base de cuya conciencia está la cosificación, contribuye a configurar aquel reflejo, y c) el modo contingente y subjetivo en que se reacciona sobre las condiciones generales desempeña también su papel. Por lo que atañe a esto último, para comprenderlo no tenemos más que recordar la oposición entre Schelling y Hegel, que expusimos en el primer capítulo: ambos vivieron en las mismas condiciones sociales y compartieron la misma ideología de clase. Sin embargo, con relación a ello no debemos descuidar que también aquí el momento de lo contingente no es más que un factor de lo necesario; para seguir con nuestro ejemplo: el desarrollo de la dialéctica de tipo hegeliano era una necesidad socialmente condicionada, y la personalidad contingente de Hegel no ofreció más que el medio para el cumplimiento de aquella. Y por lo que atañe a la índole de la alienación objetiva del proceso con respecto al individuo y al interés de clase, no ha de entenderse este, por más que representa el factor determinante, como si dominase de manera directa, sino que a su vez se lo debe comprender en el caso concreto a partir de su carácter de momento dentro de una conexión general, dialécticamente estructurada. Marx califica de concepción estrecha la referencia simplificadora, no dialéctica y fraseológica, de las ideologías históricas al interés de clase:

<sup>117</sup> Cf. L. Kofler, *Zur Geschichte der bürgerliche Gesellschaft*, 1948-49.

“No hay que forjarse la idea estrecha de que la pequeña burguesía pretendería imponer por principio un interés de clase egoísta. Más bien ella cree que las condiciones particulares de su emancipación son las condiciones generales, las únicas dentro de las cuales puede salvarse la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases”.<sup>118</sup>

El recurso de la sociología vulgar, consistente en aducir el interés de clase para explicar las corrientes ideológicas, en verdad nada explica. Primero es preciso explicar este a partir de las condiciones sociales concretas, antes de que pueda a su turno aducirse como explicación. La reducción formalista y fraseológica de las ideologías y movimientos históricos al interés de clase trae a la memoria una crítica de Marx referida al empleo, en ese mismo sentido, de la idea de la “lucha por la existencia”. Con esa crítica, Marx deja bien en claro que cuando los procesos históricos concretos y complejos que se despliegan sobre la base de las condiciones económicas discernibles, a su vez en perpetuo movimiento, son sustituidos por una abstracción degradada hasta la vulgaridad, por ejemplo, “el” interés o “la” lucha por la existencia, con la intuición que está en la base de esa abstracción es imposible explicar nada, por más que ella parezca tomada de la realidad efectiva. El 27 de junio de 1870, en una carta dirigida a Kugelmann, Marx se pronuncia contra el método de Albert Lange: “Por consiguiente, en lugar de analizar la *struggle for life* tal como ella se presenta históricamente en diferentes formas determinadas de sociedad, él no encuentra nada mejor que reemplazar aquella lucha concreta por la frase “lucha por la vida” (...) Hay que admitir que se trata de un método muy digno... de la ignorancia y la torpeza conceptual alambicada,seudocientífica y pretenciosa”.

2. Las formas complejas de los ensayos de reconocer el ser social, coincidentes con los movimientos de la conciencia falsa, no son algo contingente –aunque se presenten en figuras a menudo accidentales–, sino resultados necesarios del proceso social. Pero su necesidad resultaría incomprensible si las ideologías fueran meras “imágenes especulares” del ser: puesto que ellas de todos modos desfiguran y reflejan de manera apariencial ese ser, carecería de toda importancia la forma contingente en que ello sucede. Solo si nos apercebimos de que la conciencia ideológica tiene que cumplir una tarea práctica en la

<sup>118</sup> K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire*, 1946, pág. 40.

sociedad, comprenderemos que su forma no puede ser arbitraria sino que ha de adecuarse de algún modo a la totalidad del proceso, tal como un ladrillo dentro de una construcción. Las ideologías no son imágenes especulares meramente pasivas en las que el hombre se regocijaría veleidosamente, sino más bien la expresión de aquel pasaje a través de la conciencia que por fuerza han de recorrer la acción y la voluntad del hombre. A fin de actuar, la sociedad (tal como sucede en el caso de la célula madre de cualquier actividad, el trabajo) tiene que representarse el plan que sólo después podrá convertir en actos. Por lo tanto, el pensamiento del hombre no se limita a considerar *a posteriori* lo ya sucedido; según una expresión de Marx, no se comporta de manera puramente “contemplativa”, sino que participa del acaecer mismo. La toma de conciencia acerca del propio ser es la forma (mejor sería decir la condición, siempre que se entendiese correctamente este término) mediante la cual se proyecta el fin dentro de la actividad práctica inmediata; pero más todavía, y considerándola en la vasta perspectiva histórica, es la forma por cuyo intermedio una clase puede plantearse metas históricas y dar los pasos que su destino le indica.

La complejidad y la diversidad de los fenómenos ideológicos concretos pueden velar esta función de las ideologías, y los propios ideólogos pueden figurarse que están exclusivamente al servicio del conocimiento “puro” de la realidad y persiguen un fin desinteresado; no obstante, sus ideas acerca del objeto son en verdad las ideas del objeto, son momentos necesarios, y por ende dependientes, en el proceso de la autocreación de la historia. El aspecto activo de ese proceso que media dialécticamente actividad y pasividad, sujeto y objeto, pensamiento y ser, llevándolos a la unidad, no es concebible sin la inmisión de la actividad pensante. Y mando se concibe la actividad social de manera puramente mecanicista, como expresión pasiva de la “ley”, y en consecuencia de modo objetivista, es decir, sin considerar el hecho de que la actividad solo puede ser subjetiva y obrar con ayuda del pensamiento siguiendo fines conscientes, la admisión del papel esencial de la actividad dentro del proceso social se convierte en una afirmación vacía y en una mera frase teórica. Dentro de tal concepción, el hombre sólo en apariencia actúa; él se cristaliza en la pasividad, puesto que su pensamiento no es más que una serie de ideas acerca de algo ya cumplido y en modo alguno puede trocarse en actividad.

Ni aun Hegel, el fundador de la doctrina de la unidad dialéctica entre sujeto y objeto, pudo resolver este problema; se lo impidieron los límites idealistas de su concepción. Es muy instructiva la crítica que Marx y Engels le hicieron. En *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*, Engels observa que Hegel se represento la realización de la idea absoluta como la de una finalidad establecida de antemano. Y sin duda, ese supuesto de un *telos* establecido de antemano, y que por lo tanto dirige la historia por así decir desde fuera, está en flagrante contradicción con la propia concepción fundamental de Hegel acerca de la realización de sí de la historia en la forma de la identidad entre el sujeto y el objeto del acaecer. También, Marx reprocha a Hegel el que no haya suprimido la escisión entre pensamiento y ser, sujeto y objeto; le reprocha que su sujeto no participa verdaderamente en el “hacer” de la historia porque sólo con posterioridad –sólo en la filosofía– se recobra a sí mismo; porque en lugar de participar directamente en la historia como portador subjetivo del autoconocimiento histórico del proceso objetivo no puede hacer otra cosa que reconocer con posterioridad lo cumplido. Marx critica a Hegel el que su Espíritu absoluto “solo en apariencia hace la historia”:

“Ya en Hegel tiene el *Espíritu absoluto* su material en las masas y su expresión correspondiente en la filosofía. El filósofo aparece entonces sólo como el órgano con que el *Espíritu absoluto*, que hace la historia, alcanza la conciencia con posterioridad, después de terminado el movimiento. A esta conciencia posterior del filósofo se reduce su participación en la historia, pues el movimiento efectivo actualiza al Espíritu absoluto por vías inconscientes. El filósofo entra en escena *post festum*.

”Hegel incurrió en una doble equivocación: primero cuando declaró que la filosofía es el ser-ahí del Espíritu absoluto y al mismo tiempo se rehusó, en cambio, a proclamar al individuo filosófico real como el Espíritu absoluto; y después cuando sólo en apariencia admitió al Espíritu absoluto en cuanto tal como hacedor de la historia. En efecto, puesto que el Espíritu absoluto sólo *post festum*, como Espíritu del mundo creador, alcanza la conciencia, su fabricación de la historia no existe más que en la conciencia, en la imaginación especulativa”.<sup>119</sup>

<sup>119</sup> K. Marx-F, Engels, *Die heilige Familie, Frühschriften*, volumen I, página 381 y sig.

Con relación al tema del presente capítulo, reviste extrema importancia observar que esa dualidad señalada por Marx consiste en ese mismo desgarramiento metafísico y esa contraposición mecánica entre principio moviente y principio movido, y con ello también entre pensar y ser, que caracterizan a la sociología vulgar materialista y burguesa. Y desde el punto de vista de la dialéctica no representa una diferencia radical el hecho de que en Hegel sea el *Espíritu absoluto*, es decir un principio mitológico y no materialista, el que cumpla la función que el medio natural desempeñaba en el viejo materialismo o que el “factor económico” cumple en la desfiguración actual del marxismo por la sociología vulgar. En cuanto el método, ambas concepciones llegan a lo mismo: la incapacidad de la historia para apropiarse del aspecto pensante y activo, es decir, la incapacidad, tanto de los filósofos idealistas como de los materialistas vulgares, para concebir el proceso histórico como unidad dialéctica de actividad y “ley”, de pensar y ser. Si en la teoría mecanicista de la historia una “ley” mecánicamente concebida mueve aquella desde fuera, en la filosofía hegeliana lo hace el “Espíritu absoluto”; en ambos casos el carácter contemplativo permanece incólume. Por eso puede Marx reprochar a Hegel, quien pese a su muchas veces fructífero esfuerzo por desentrañar la esencia de la relación sujeto-objeto no se atuvo consecuentemente a sus propias conclusiones, que su Espíritu absoluto cumple el movimiento efectivo por vías “inconscientes”, y que, puesto que permanece en cierto modo fuera de la historia, solo en apariencia crea esta; por eso el movimiento de la historia es en Hegel tan ciego como en la teoría mecanicista de la historia. En la realidad, y no meramente en la ilusión, produciría el Espíritu absoluto la historia si por medio de su papel, que Hegel le asigna, de ser el conocimiento de sí de ella, adquiriese dimensión práctica, es decir, si en cada instante del proceso histórico deviniese momento necesario de la autocreación dialéctico-legal de ese proceso: precisamente, de la relación dialéctica entre sujeto y objeto.

## 7. LA DIALÉCTICA DE LA COSIFICACIÓN

*“La civilización misma infligió a la nueva humanidad el peor daño”.*

Schiller.

Como ya vimos, en el trabajo la actividad subjetiva de los individuos se trueca en condiciones objetivas que se imponen por encima de la voluntad consciente de aquellos. En una ulterior generalización teórica de su carácter dialéctico, ese proceso puede formularse (lo demostramos ya) como la unidad de la contradicción entre contingencia y legalidad, entre el ámbito de lo consciente subjetivo y el de lo inconsciente objetivo, y en definitiva entre el “hacer” subjetivo y objetivo de la historia. El próximo paso que hemos de dar en la determinación del carácter dialéctico fundamental de lo social, determinación universal que resulta de los rasgos universales del trabajo, es demostrar que el modo concreto de manifestación de la relación dialéctica entre sujeto y objeto depende de las condiciones históricas cambiantes y por lo tanto se modifica permanentemente. Su carácter dialéctico-contradictorio se complica y ahonda con el desarrollo de las fuerzas productivas. La forma suprema de esta contradictoriedad se alcanza en la sociedad capitalista, en la cual el carácter de las contradicciones acrece a punto tal que los elementos contrapuestos aparecen como independientes unos de otros. Por eso para la conciencia de esta época subjetividad y objetividad caen una fuera de la otra; se contraponen rígidamente como entidades ajenas; por ejemplo, como libertad y necesidad, libre albedrío y cosificación, espíritu y naturaleza, etc. Hacerse consciente acerca de la contradicción entre subjetividad y objetividad representa la forma más alta de la toma de conciencia social dentro de los cuadros de la “falsa conciencia” de la sociedad de clases; y es al mismo tiempo la forma más profunda, puesto que la aceptación de las oposiciones no mediadas, tal como ellas se presentan al pensamiento, implica el máximo alejamiento respecto de la conceptualización del proceso como unidad dialéctica. Si se repara en que las premisas formales y técnicas para el cultivo de la ciencia son en nuestra época mucho más propicias que en la Edad Media, particularmente merced a la educación que las ciencias naturales exactas proporcionan a nuestro

pensamiento, y se considera además que en aquella no podía surgir todavía una filosofía social en el genuino sentido del término porque no había pasado aún a primer plano la contradicción entre actividad y ley, por fuerza tiene que asombrarnos la mezquindad de logros de la ciencia burguesa de la sociedad, aun comparándola con los sistemas medievales de Marsilio de Padua y Tomás de Aquino. Eso que debía permanecer oculto a los hombres de épocas pasadas, hoy lo reconocemos con relativa facilidad; en efecto, así como según la expresión de Marx la anatomía del hombre proporciona la clave de la anatomía del mono, la economía burguesa, en cuanto es la más alta y desarrollada, permite comprender “la articulación y las relaciones de producción de todas las formas sociales desaparecidas”.<sup>120</sup> También en las formaciones sociales más simples, cuya división del trabajo es más elemental y en que las relaciones son todavía enteramente visibles, existe la contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo, así como su dialéctica. Pero los hombres no se hacen conscientes de esa contradicción, y ello precisamente a causa de su transparencia, es decir, porque el proceso objetivo no se les contraponen como algo incomprensible y ajeno. Y la dependencia de los individuos, en cuanto a su existencia, de las condiciones generales de la sociedad, les aparece todavía naturalmente como una dependencia creada por los hombres mismos. Aquí surge la ilusión de que las condiciones objetivas de dependencia recíproca son producidas con plena conciencia y deliberadamente; es decir, la ilusión del predominio de la actividad consciente del hombre. Y en la medida en que, al mismo tiempo, poderes indominables desempeñan un papel esencial en la configuración de la ideología, ellos no se presentan como poderes sociales, sino como poderes que influyen sobre la sociedad desde fuera, como naturaleza y Dios, ambos expresión irracional de una coacción natural indominable y que somete al hombre a sus leyes inescrutables, y ambos idénticos en último análisis.

Cuando se expanden la producción de mercancías y la división del trabajo que es su consecuencia, esa situación se transforma por completo hasta manifestarse en la plenitud de sus rasgos esenciales en el estadio del capitalismo desarrollado. Como es natural, el hecho de la división del trabajo fue observado y descrito aun antes de que Marx y Engels descubrieran su función central para la configuración de

<sup>120</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1909, pág XLI y sig.

la estructura de la sociedad de clases capitalistas. Constituyó un factor demasiado importante dentro del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas como para que no se reparase en él. Ya antes de Adam Smith, e independientemente de él, filósofos y economistas del siglo XVIII prestaron maravillada atención al inaudito crecimiento de las fuerzas productivas por medio del perfeccionamiento de la división del trabajo en el proceso de la producción. Y precisamente en virtud de la esperanza optimista puesta en el mejoramiento de las fuerzas productivas y en la instauración de la plena libertad de movimiento de los individuos, pensadores penetrantes llegaron a reconocer la contradicción interna oculta en la división del trabajo. El humanismo revolucionario de los ideólogos de la burguesía en ascenso extrajo principalmente sus fuerzas de la convicción de que el equilibrio natural de los intereses individuales dentro del libre juego de las fuerzas habría de llevar automáticamente a una armonización de la sociedad en su conjunto sobre la base de la participación de todos sus miembros en la riqueza en continuo crecimiento y en los bienes de la cultura. Pero, por más que se aferrase a ello, el humanismo tropezaba con el hecho evidente de que la división del trabajo multiplicadora de la riqueza no solo estorbaba el despliegue de la individualidad del obrero sino que directamente la aniquilaba, sometiéndolo por completo a un proceso mecánico, que adquiriría autonomía cada vez mayor en relación con aquel.

Como señala Marx, ya en Adam Smith aparece esa contradicción; en efecto, si en su obra principal comienza con “una apoteosis de la división del trabajo”, la denuncia luego siguiendo las huellas de su maestro Ferguson.<sup>121</sup> Con referencia a este pasaje, Lukács señala la “situación paradójica” del viejo humanismo burgués que, junto al papel económico progresivo de la división del trabajo, reconoció sus efectos “inhumanos”.<sup>122</sup> Sin embargo, solo unos pocos entre los viejos humanistas parecen haber experimentado esa contradicción como insoportable. La verdadera paradoja consistió más bien en el hecho de que por una parte se admitía el ideal humanista de la sociedad burguesa del futuro que haría la felicidad de todos, pero por la otra no se vacilaba en imponer al proletariado, ese instrumento indispensable para el desarrollo del capitalismo, una división del trabajo inhumana.

<sup>121</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. i, 1947, pág. 128.

<sup>122</sup> G. Lukács, *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, 1949, pág. 165.

Es un prejuicio tradicional sobrevalorar el carácter humanista de la vieja ideología de la burguesía revolucionaria. Pero hallamos un testimonio abrumador de la índole contradictoria de ese humanismo burgués en el hecho de que, si bien su filosofía del derecho elaboró la doctrina revolucionaria de la soberanía popular, sostenida durante siglos por la burguesía, las ideologías burguesas no tuvieron escrúpulos en excluir al pueblo del goce de las libertades ciudadanas. Esta actitud puede rastrearse en numerosos ideólogos: desde John Milton, pasando por John Locke, hasta llegar a Kant y después de él. Tomemos un ejemplo característico de la época en que la burguesía realizó sus ideales, la época de la Revolución Francesa. El 22 de octubre de 1789 sostuvo el diputado Dupont de Nemours, partidario de los fisiócratas:

“Quien nada tiene, no pertenece a la sociedad (...) La administración del Estado y la legislación incumben a la propiedad; por lo tanto, solo los propietarios pueden tener un interés real en ellas”.

También Locke había sostenido, en *“Dos ensayos acerca del gobierno”*, que los esclavos no podían ser miembros de la sociedad por carecer de toda propiedad y estar al servicio de otros. El desposeído no es “persona”, no pertenece a la sociedad. Esta peculiar actitud frente al hombre, que es identificado con su propiedad, fue advertida ya por Marx y Engels, que reprocharon a la burguesía que ella “por persona solo entiende al burgués, al propietario burgués”.<sup>123</sup> Y es en grado sumo característico del pensamiento contradictorio de los ideólogos de la burguesía el hecho de que en las dos primeras asambleas nacionales siguieran invocando en sus discursos el concepto de la voluntad general, después de haber excluido de los derechos electorales a las dos terceras partes del pueblo francés sobre la base de la moción de Dupont de Nemours. Ya Lorenz von Stein pudo plantear, frente a ello, esta atinada pregunta:

“¿Con qué derecho se divide a los ciudadanos en activos y pasivos, cuando la *Declaración de los Derechos del Hombre* establece, en su artículo 1, que “los hombres tienen iguales derechos por nacimiento, y los conservan”? ¿Cómo se pudo excluir del poder legislativo a la gran masa de los desposeídos,

<sup>123</sup> K. Marx-F. Engels, *Das kommunistische Manifest*, 1946, pág. 19.

cuando en el artículo 6 de esa *Declaración* se dice que la ley es expresión de la voluntad general? ¿Con qué derecho se excluye de la Nación, a la que se adjudica la soberanía, a quienes no prestan contribuciones directas, cuando ellos tienen que pagar contribuciones indirectas y están obligados a cargar armas? ¿Y cómo se pretenderá salvar la contradicción de que en el artículo 1 del Título 1 se diga “que los ciudadanos no conocen entre sí otra diferencia que la de la virtud y el talento”, y al mismo tiempo se adjudique un papel tan esencial a la diferencia de fortuna?”<sup>124</sup>

Con estas observaciones quisimos destacar el carácter contradictorio del viejo humanismo burgués, al que la historiografía aún no ha prestado suficiente atención, y ello a fin de guardarnos de la errónea opinión según la cual los ideólogos revolucionarios del siglo XVIII habrían deplorado el efecto deshumanizante de la división del trabajo y habrían combatido esta. Ello fue cierto solo en casos excepcionales. Es correcto hablar de una ilusión heroica de los humanistas burgueses, que creyeron a *pie juntillas* en su ideal de una sociedad burguesa libre y armónica, que sería la base de un inaudito despliegue de la personalidad de todos sus miembros. Pero la realidad capitalista fue más poderosa que sus sueños, engendrados por la superación crítica de las trabas feudales; entre la praxis y el ideal subsistió un abismo infranqueable, como por fuerza debía suceder en el intento de conciliar el régimen de propiedad burgués con el humanismo. Por eso fueron los menos quienes emprendieron el enjuiciamiento crítico de la división del trabajo; en el dilema entre su endiosamiento o su crítica, casi siempre prevaleció lo primero. Tanto más meritorias son entonces las excepciones. Debemos ocuparnos someramente de ellas, pues el elogio que merecen es el fondo histórico sobre el cual se recortan con mayor nitidez la originalidad y la hondura de la concepción de Marx. Como uno de los primeros críticos de la división capitalista del trabajo, Marx menciona a John Bellers:

“un fenómeno en la historia de la economía política, que ya a fines del siglo XVIII comprende con total claridad la necesidad de superar la educación y la división del trabajo de su época”.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, vol. I, pág. 243.

<sup>125</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 514.

Entre John Bellers y los grandes utopistas del siglo XIX que criticaron la división del trabajo y fueron apenas anteriores a Marx y Engels, Rousseau, Schiller y Hegel constituyen los hitos más destacados. Y lo son porque no se detuvieron, como la mayoría de los pensadores, en el mero efecto subjetivo de la división del trabajo sobre los individuos, sino que ya vieron el problema de su influencia objetiva sobre el conjunto de la sociedad, aunque por cierto no en todos sus aspectos. En este sentido fue sin duda Hegel quien llegó más lejos, pero su teoría de la alienación carece de la intención consciente de crítica social. Ya el joven Marx observó, sin embargo, que la crítica de la concepción hegeliana es immanente. En los *Manuscritos económico-filosóficos* escribe:

“Pero en la medida en que [la fenomenología] establece (...) la alienación del hombre, ella contiene en estado latente todos los elementos de la crítica, y hasta muchas veces el punto de vista de Hegel la prepara y elabora asombrosamente”.

Con ello queda establecido también el programa a cuyo cumplimiento tiende el propio Marx. Hegel desarrolla su concepto de la alienación partiendo del trabajo, lo que le atrae el elogio de Marx. En numerosos pasajes habla Hegel del trabajo. Las conclusiones a que llega revisten gran importancia. He aquí la marcha (aproximada) de su pensamiento. Inicialmente el trabajo sirve a la satisfacción de las necesidades individuales, pero poco a poco se convierte en la actividad que permite satisfacer, no solo las necesidades momentáneas de los individuos, sino necesidades generales, posibles solo en la comunidad. Así se genera una dependencia general de los trabajadores entre sí. El punto de inversión dialéctica de ese trabajo devenido universalidad supra-individual es la división del trabajo, expresión directa de la dependencia recíproca de los individuos. Pero con ello se complica también la relación del hombre con los objetos de su trabajo, con las cosas de la naturaleza. Y esa relación más compleja entre hombre y naturaleza trae por consecuencia que aquel domine a esta, pero también que el hombre caiga en una dependencia cada vez mayor de otras formas naturales. La naturaleza ya no se le enfrenta como tal, sino como una relación entre objetos producida por la división del trabajo y a la cual el individuo tiene que subordinarse. Reconocemos aquí con claridad cuánto avanzó Hegel en el tratamiento del problema que en la doctrina de Marx y Engels se presentará como el del aniquilamiento de la

autonomía y de la personalidad del hombre por una necesidad cosificada, que rige una sociedad en la que se ha impuesto la división del trabajo.

Algo muy diferente ocurre con Rousseau y Schiller. Ambos entienden la alienación en términos todavía demasiado subjetivos y unilaterales, aunque su concepción de ella llega a trocarse en objetiva.

La defensa que Rousseau hizo del sentimiento en contra del racionalismo de los "filósofos" se ha intentado explicar como una excentricidad incomprensible, fruto de sus características personales. En realidad, ese punto de vista es la expresión metódica del rechazo de la artificiosa justificación de la sociedad burguesa, que no podía satisfacer a Rousseau, cuya posición crítica requería una visión más profunda. Si puede aducirse la psicología de Rousseau, será únicamente en el sentido de que su destino personal despertó en él sensibilidad para el enjuiciamiento de situaciones sociales y lo llevó a una crítica aguda y penetrante, característica, desde el punto de vista sociológico, de la pequeña burguesía revolucionaria. Lo que para la mayoría de los ideólogos de su época era una bendición constituía para Rousseau una atrocidad, principalmente la división del trabajo, de la que por lo demás no pudo forjarse una idea clara. A su juicio, aquella era esencialmente la culpable de la degeneración de la sociedad en el estadio de la civilización. Juzgó que esta última era resultado de la división del trabajo. Pero entonces Rousseau debía procurarse un criterio seguro para la crítica, criterio que no podía hallar en el ámbito de la "razón". Si la propia división del trabajo aparecía como la encarnación más pura de la *ratio*, lo mismo sucedía con las otras formas de la vida que en su opinión corrompían lo originario y auténtico. Por consiguiente, solo en lo superracional o en lo prerracional podrá encontrarse lo verdadero y lo bueno. No fue pequeña empresa el ataque que llevó Rousseau contra la razón, sustituyéndola por el sentimiento: contrariaba con ello las ideas prevalecientes en su siglo y que, si bien en otro sentido, no carecían de orientación crítica. Pero en la situación teórica de su época, y desde su punto de vista de crítica intransigente a la deformación del hombre, no le restaba otro recurso que el retroceso teórico respecto del nivel ya alcanzado por el racionalismo. Pero ese retroceso fue apenas formal, solo un recurso metódico puesto al servicio de su crítica de la sociedad. Rousseau debió inculpar a la razón porque ella se había

puesto al servicio de la deformación del hombre. Lo que él necesitaba no podía ofrecérselo el racionalismo de la Ilustración: un criterio universalmente válido, independiente de cualquier apologética unilateral y justificadora de la producción capitalista; lo encontró en la “naturaleza”, que en su estado prístino sólo se deja ver en su esencia con el sentimiento, es decir, irracionalmente.

Que Rousseau empleó su concepto de naturaleza con propósitos metódicos –lo que de ningún modo contradice su valor pedagógico, que no es ajeno al racionalismo– lo demuestra el Prólogo a su ensayo *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Allí se aclara que lo natural es meramente una idea, una medida conceptual de la perfección del hombre mediante la cual pueden juzgarse los estados artificiales del presente y debe poder erigirse un fin deseable de perfección humana. El humanismo de Rousseau no queda enredado en el dilema de la imposibilidad de reunir el ideal con la realidad; constituye un serio intento de posibilitar la realización de aquel, superando críticamente la praxis que le es hostil. Es llamativo que Schiller, quien, de acuerdo con las condiciones sociales imperantes en Alemania, reviste sus ideas de una exterioridad todavía más idealista que Rousseau, adopte un método muy semejante al de este a fin de hallar una base segura para su crítica social. Desde luego, no podemos pasar por alto la radical diferencia de sus puntos de vista teóricos; como es natural, para el kantiano Schiller los conceptos significan muy otra cosa que para Rousseau, quien se desenvuelve dentro de una atmósfera mucho menos orientada hacia lo abstracto. Pero justamente por ello sorprende tanto más aquella semejanza, prueba de que una actitud crítica adoptada en condiciones sociales semejantes en sus rasgos generales suele llevar a resultados parecidos. Al comienzo de su ensayo *Über naive und sentimentale Dichtung* (Acerca de la poesía ingenua y sentimental) escribe Schiller:

“Según esta manera de considerarla, la naturaleza no es otra cosa que (...) el subsistir de las cosas por sí mismas, la existencia según leyes propias e inmutables”. [Pero] “lo que amamos en los objetos de la naturaleza es una idea encarnada en ellos”.

Con esta definición no se refiere Schiller a la naturaleza misma sino al hombre, quien se ha alejado de su perfección originaria y necesita de una guía para recuperar su totalidad humana perdida. Así, Schiller relaciona directamente la naturaleza con el hombre.

“Ellos [los objetos naturales] son lo que nosotros éramos; son lo que debemos volver a ser”.

Y añade significativamente:

“Fuimos naturaleza como ellos (...) Ellos son entonces, al mismo tiempo, figuración de nuestra niñez perdida, que es siempre lo más grato a nuestro corazón; por eso tienen la virtud de colmarnos de cierta melancolía. Y a la vez encarnan nuestra consumación en lo ideal”.

En esta identificación de naturaleza e ideal se ve el parentesco con Rousseau, aun en el propósito crítico envuelto. Desde luego, ni Schiller ni Rousseau fueron conscientes de que su contraposición crítica de naturaleza y civilización tenía por único contenido la comparación, revestida de una forma idealista, entre situaciones precapitalistas y el estado de cosas del capitalismo, basado –como enseguida veremos– en la división del trabajo. A juicio de Schiller, el ideal de la naturaleza encontró su realización más perfecta en el mundo griego. La idealización de la Antigüedad por parte de Schiller se convierte en un arma tan filosa como hábil, que alcanza el núcleo de las relaciones inhumanas del capitalismo. Esa posición se revela de la manera más clara en la poesía.

Si la poesía de los griegos –sostiene Schiller– fue “ingenua” porque espontáneamente podía hacer del hombre total, originario y no fragmentado, su objeto, la poesía moderna es “sentimental” porque la aflige la añoranza por ese hombre que ya no existe y que ha caído en la “depravación” a causa de la división del trabajo.

Schiller se empeña en determinar con precisión esa individualidad humana que él considera perdida. Reconoce su esencia en la totalidad, en el despliegue imperturbado de la armonía de sus múltiples disposiciones. Para hallar expresión a ese todo, a la totalidad individual, Schiller distingue entre el trabajo deformador, cuya índole conoce por observación de la realidad misma, y aquel tipo de actividad propio del hombre que aún no ha caído víctima de la división del trabajo: el llamado “impulso de juego”.

Según Schiller, el hombre sólo es tal cuando “juega”, es decir, cuando afirma, desarrolla y enriquece la plenitud de su persona en el uso libre y omnilateral de sus fuerzas y disposiciones.

La burla de que lo hizo objeto el “famoso” representante de la estética formalista, Benedetto Croce, prueba cuán poco se ha comprendido la importancia que el concepto de impulso de juego tiene para la concepción de Schiller. Y por cierto que es imposible obtener esa comprensión partiendo de un modo de juzgar ahistórico que ignora la crítica social de Schiller. Ese concepto de juego, que ha de entenderse y apreciarse sólo como instrumento de la crítica social, fue tomado sencillamente por Schiller, con asombrosa coherencia, de la crítica a las condiciones de trabajo imperantes en su época. En el fondo, Schiller dice lo mismo que expresó Marx en *El Capital* acerca del “juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida”.<sup>126</sup>

Acerca de este problema de la división del trabajo, Schiller se pronuncia con mayor claridad en sus cartas sobre la educación estética del hombre, escritas entre 1793 y 1794. Leemos en las cartas decimoquinta y decimosexta:

“Por otra parte, las clases civilizadas nos dan el espectáculo todavía peor de la molicie y de una depravación del carácter, tanto más indignante cuanto que tiene su fuente en la civilización misma (...) En medio de la sociabilidad más refinada ha fundado el egoísmo su sistema”.

¿No recuerda esto a Rousseau? Schiller *encomia* la forma de sociedad “griega”, “prístina”, es decir, pre-civilizada y, tal como la concibe, precapitalista; le “asombra” su contraste con la “forma actual de la humanidad”. Pero, ¿en qué consiste ese contraste?

“La civilización misma infligió a la nueva humanidad el peor daño (...) Entonces fueron separados Estado y religión, ley y costumbres; el goce fue divorciado del trabajo; el medio, del fin, y el esfuerzo, del premio. Aherrojado para siempre a un fragmento del todo, el hombre mismo cree ser un mero fragmento; oyendo eternamente el monótono chirrido de la noria que él empuja, nunca desarrolla la armonía de su esencia; y en lugar de traducir en su naturaleza la humanidad, se convierte en mero reflejo de su oficio o de su ciencia. Pero aun la fragmentaria y mezquina participación que ata todavía los miembros al todo, no depende de formas que se generarían autónomamente (...) sino que están prescriptas con escrupulosa minucia en un formulario donde

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pág. 275; en el mismo sentido, pág. 186.

permanece cautiva su capacidad de comprensión libre. La letra muerta reemplaza al entendimiento vivo, y una memoria ejercitada vale más que el genio y la sensibilidad”.

Y en ese hecho de que “el hombre mismo se cree un mero fragmento” discierne Schiller la estructura fundamental del pensamiento del individuo burgués: racionalizadora, apresa solo la parte, nunca la conexión, y muestra una total ceguera para la totalidad de los fenómenos. Por eso dice: si la moderna comunidad:

“erige a la función en criterio del hombre (...) y honra en uno de sus ciudadanos sólo la memoria; en otro, el entendimiento clasificatorio y, en un tercero, la mera facilidad mecánica; si ella, indiferente hacia el carácter, valora solo los conocimientos (...) y si al mismo tiempo quiere que aquella facilidad se lleve a una intensidad todavía mayor, ¿puede maravillarnos que las otras disposiciones del ánimo resulten aniquiladas?”.

No obstante, con asombrosa perspicacia histórica Schiller reconoce en la fragmentación de las disposiciones humanas originarias, en su pulverización individualizante bajo el imperio de la razón abstracta, un inevitable estadio transitorio del desarrollo; lo dice ya con relación al desgarramiento de la totalidad social en actos parciales que operan de manera antagónica:

“Este antagonismo de las fuerzas es el gran instrumento de la civilización, pero sólo el instrumento, pues mientras [ese estado de cosas] dura se está apenas en el camino hacia ella”.

Y Schiller concluye su decimosexta carta con esta reflexión:

“Por más que para el todo del mundo pueda ganarse mucho con esa configuración, escindida, de las fuerzas humanas, no puede desconocerse que los individuos a quienes ella afecta padecen bajo el azote de esa finalidad del mundo. Sin duda, el cuerpo se vuelve atlético mediante la gimnasia, pero sólo el juego libre y armónico de los miembros alcanza la belleza”.

Con esta contraposición extraordinariamente plástica entre la gimnasia como ejercicio unilateral regido por la razón subjetiva y la belleza obtenida en la formación de la totalidad de la. disposiciones, Schiller realiza la crítica más aguda del abuso, que él pudo observar, a que el hombre es sometido por el régimen burgués.

He aquí las últimas palabras de la carta mencionada:

“Por eso tiene que ser falso que la educación de fuerzas particulares tenga que hacerse inevitablemente a costa de la totalidad; pero si también la ley de la naturaleza tiende hacia ella, a nosotros cabe recrear mediante un arte superior esa totalidad en nuestra naturaleza, totalidad que el arte [es decir, esa construcción de la sociedad que es artificiosa en cuanto alejada de la naturaleza] ha destruido”.

Así, el camino que permite escapar de la miseria de la realidad es la huida resignada en el arte. Y puesto que este sólo puede ser asunto de los menos, el Estado debe ocuparse de la educación estética del hombre. Pero no el Estado tal como es, no el “Estado de la necesidad”, sino el futuro “Estado de la libertad”. Al final de la cuarta carta dice Schiller, en una anticipación revolucionaria:

“Totalidad del carácter encontraremos por eso en un pueblo que sea capaz y digno de cambiar el Estado de la necesidad por el Estado de la libertad”.

La crítica de Schiller a la división capitalista del trabajo lo llevó casi hasta reconocer el desamparo con que el pensamiento del hombre esclavizado per aquella enfrenta la totalidad desgarrada. El individuo sometido a la división del trabajo y constreñido a la abstracción unilateral despedaza la realidad también cuando la hace objeto de ciencia. En su *Alocución Inaugural* correspondiente al año académico de 1798, Schiller aborda en varios pasajes ese tema. Nos limitamos a transcribir el siguiente:

“Sólo el entendimiento abstractivo ha erigido esos límites y ha separado entre sí aquellas ciencias. Donde el erudito pedestre disecciona, el espíritu filosófico reúne”.

Como vimos, en la apreciación crítica de la división del trabajo algunos pensadores superaron a Hegel. Pero este fue superior a ellos en el conocimiento de la copertenencia dialéctica entre el trabajo dividido del individuo y el proceso objetivo de la alienación. Sin embargo, Hegel apenas proporciona una formulación muy general del problema, y por añadidura en un ropaje a menudo idealista. Únicamente el pensamiento histórico-crítico de Marx y Engels encontró la solución concreta, con todas las posibilidades allí contenidas de revelar el

movimiento dialéctico oculto del proceso social del capitalismo. El descubrimiento de la dialéctica de la contradicción dentro de la relación entre sometimiento subjetivo a la división del trabajo y alienación objetiva y cosificación del proceso total es entonces el patrimonio intelectual exclusivo de los maestros del marxismo. El materialista Feuerbach ni siquiera se acercó a esa solución, porque su concepto de la alienación no se deducía del movimiento concreto de la economía, que él ignoraba. Premisa insoslayable de ese descubrimiento era comprender la unidad que existía entre propiedad privada capitalista y división del trabajo capitalista; de ello Rousseau, Schiller y Hegel no tuvieron vislumbre alguna, mientras que los utopistas solo llegaron a indicarlo, sin extraer sus consecuencias. Marx y Engels señalaron ya en sus primeros escritos la identidad entre propiedad privada y división del trabajo. Con relación al capitalismo, esa identidad significa lo siguiente: la división del trabajo se relaciona, en las condiciones de la propiedad privada, con el proceso de producción de mercancías, así como la propiedad privada se relaciona, bajo las condiciones de la división del trabajo, con esas mismas mercancías en cuanto productos. Así, en *La Ideología Alemana* se afirma:

“Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas: en una se afirma en relación con la actividad lo mismo que en la otra se dice respecto del producto de la actividad”.<sup>127</sup>

Por lo tanto, no puede haber ninguna investigación seria de la estructura del capitalismo, que se presenta en general como estructura de la mercancía, ni en particular de la cosificación como el fenómeno central inherente a la estructura de la mercancía, si no se atiende permanentemente a la unidad entre propiedad privada capitalista y división del trabajo capitalista. De igual modo, es imposible llevar adelante esa investigación sin saber de antemano que esa compleja relación entre propiedad privada y división del trabajo no es una relación entre cosas sino una relación entre hombres. (Ya indicamos que ninguna categoría económica expresa relaciones entre cosas sino solo relaciones sociales, aunque se presente con la apariencia de aquellas.) La dificultad reside en que ese conocimiento es por una parte premisa de la investigación del capitalismo, pero por la otra no

<sup>127</sup> “Marx und Engels über Kunst und Literatur”, *Eine Sammlung aus ihren Schriften*, 1948, pág. 29.

puede ser otra cosa que su resultado. Tropezamos aquí con la misma dificultad, que ya expusimos en detalle, propia de la dialéctica en general. Corresponde entonces establecer un comienzo provisional, como dice Hegel; y el pensamiento entonces, partiendo de un punto situado fuera del problema propuesto, se ingenia para apoderarse paso a paso de la totalidad de los fenómenos. Tomemos como punto de partida el artesanado medieval.

En la Edad Media, la explotación del hombre fue principalmente de índole feudal; la organización social se basaba en la tierra, estaba ligada al cultivo del suelo y se desenvolvía entre campesinos y señores. En las ciudades, la producción se realizaba principalmente – con excepción de Florencia y Flandes– bajo la forma del artesanado. Este se encontraba todavía muy lejos de ser una máquina de extraer plusvalía en el sentido moderno.

La relación de explotación entre maestro y compañeros era informal y esporádica. La razón de ello residía en la escasa productividad del trabajo realizado solamente con herramientas y sin una división del trabajo desarrollada. Y la limitación de la cantidad de compañeros impuesta por el gremio hacía que el maestro debiera trabajar también: él mismo era un trabajador. A ello se agrega que casi siempre los compañeros tenían las mejores perspectivas de alcanzar a su vez la categoría de maestros.

En estas condiciones de diferenciación social relativamente pequeña, tuvo especial influencia la circunstancia de que dentro de cada especialidad artesanal apenas existía división del trabajo. En primer lugar, aquellas permitían que se conservara la espontánea conciencia de sí del trabajador; en segundo lugar, la inexistencia casi total de división del trabajo dentro de cada empresa dejaba que ese trabajador dominase la totalidad del objeto, lo que acrecentaba la fuerza creadora del trabajo hasta el nivel de la creación artística y otorgaba al individuo ese vasto campo de actividad que la posterior división del trabajo le arrebató de nuevo.

Aun la separación de los oficios artesanales entre sí no pudo imponerse de manera rígida, pese a las rivalidades existentes.

“La división del trabajo entre los oficios y, dentro de estos, entre los trabajadores, no pudo realizarse en las ciudades. Cada trabajador tenía que ser experto en una vasta gama de trabajos”.<sup>128</sup>

Como se comprende, con ese sistema de trabajo los deseos de cada cliente, sus particularidades y gustos, eran tenidos muy en cuenta (Burckhardt destaca, por ejemplo, la gran variedad de la vestimenta en las ciudades medievales), lo cual debía determinar al mismo tiempo una extensión y una inspiración artística del proceso de trabajo. El hombre precapitalista, que aspiraba a satisfacer sus necesidades con la ayuda de sus iguales en la relación económica, se presentaba como una personalidad total, diferente de los otros individuos. Compárese su situación con el modo de ser del individuo de nuestros días, que bajo la forma exterior de una individualización ilimitada, fruto de la cosificación del proceso, está condenado a una uniformización completa. En cambio, el hecho de que en la Edad Media se debiese forzosamente atender al hombre total y su especificidad individual condicionaba la apreciación de la variedad cualitativa de los objetos de acuerdo con su utilidad subjetiva. Al mismo tiempo, el trabajador imponía a los objetos su sello personal, pues la división del trabajo no había aniquilado aún sus cualidades y capacidades personales. El elevado nivel del arte de masas de esa época, cuyos productos llenan nuestros museos y despiertan en nosotros justificada admiración, es la consecuencia de la relación viviente que los hombres de las épocas precapitalistas mantenían en el proceso de la producción. Sobre esta base, mediante el continuo avance sobre las restricciones feudales y con una oposición cada vez más consciente a ellas, se produjo esa peculiar revitalización del conjunto social que percibimos en el Renacimiento. Sin duda, más que para los artesanos, que difícilmente se evadían de la estrechez de las pequeñas ciudades, ello vale respecto del patriciado, que no se encontraba atado de manera directa a un trabajo determinado y cuya actividad se proyectaba más allá de los límites del lugar de residencia y aun de las fronteras nacionales. En la Introducción a *Dialéctica de la naturaleza* Engels habla, refiriéndose a esta estirpe de hombres, de la época de los “gigantes” y los “héroes”, “todavía no esclavizados por la división del trabajo”. (El Renacimiento apenas si ha sido investigado desde el punto de vista del materialismo histórico, aunque las obras de

<sup>128</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, 1932 vol. II, pág. 46.

Marx y Engels nos ofrecen numerosas indicaciones en ese sentido. En lugar de ponerse a la obra, los vulgarizadores del marxismo se afanan en proclamar de continuo los “principios inconvencibles” de la teoría marxista, eludiendo el asunto con referencias generales.) Cuando la economía mercantil se impone a la totalidad social sobre la base de la producción en masa, ya no basada en el artesanado sino en la fábrica y la división del trabajo, todo ese cuadro de la sociedad se invierte transformándose en su contrario. Este nuevo tipo de producción exige un sistema preciso de división en elementos separados entre sí, bajo el imperio de la razón subjetiva, tanto del objeto como de la actividad del trabajador. Hasta donde es posible se aniquila la especificidad cualitativa de productos y productores. Por sí solo, el divorcio del obrero respecto de los instrumentos de producción, cuya propiedad él ya no puede alcanzar, a diferencia de lo que sucedía con los compañeros de los gremios medievales, y que lo somete de por vida a la voluntad ajena del capitalista, transforma de raíz el hábito humano del obrero. Ese sometimiento al capitalista lo es también a la maquinaria, creada para servir a la división del trabajo, que aplasta cualquier iniciativa individual y aniquila cualquier disposición creadora con la marcha uniforme y monótona de la producción en masa. Y cuanto más compleja se vuelve la producción capitalista de mercancías; cuanto más se independiza de las propiedades contingentes de los individuos y se somete a los dictados de la ratio, tanto más puede aplicarse la fuerza mecánica natural y con mayor fuerza se tiende, no solo a mecanizar crecientemente la fuerza de trabajo, sino también a un aprovechamiento más racional de las fuerzas naturales. La crítica dirigida por Marx y Engels, en numerosos pasajes de sus escritos, al efecto destructor de la división del trabajo capitalista es demasiado conocida como para que la exponamos en detalle aquí. Tomaremos solo algunas citas. A la abolición de la “esclavitud actual del hombre por sus propios medios de producción” liga Engels la esperanza de que desaparezca:

“en particular la vieja división del trabajo”, y el trabajo productivo pase a ser, en lugar de medio de sometimiento, un medio de la emancipación del hombre, que ofrezca a cada individuo la posibilidad de desarrollar y afirmar en todos los sentidos el conjunto de sus capacidades tanto físicas como espirituales”.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, 1948, pág. 366.

Como lo harán más tarde en el *Programa de Gotha*, ya en *La Ideología Alemana* Marx y Engels ligan la emancipación del obrero, del “hombre parcelado”,<sup>130</sup> respecto de la explotación capitalista, con la restitución de su “modo universal de actividad” y el desarrollo omnilateral originario de sus capacidades. La realización de esta meta solo es posible “dentro de la sociedad comunista, la única en la cual el desarrollo originario y libre de los individuos deja de ser una frase”.

Pero este hecho de la división del trabajo en las condiciones de la propiedad privada capitalista, en apariencia tan simple y ya observado y criticado con anterioridad a Marx y Engels, demuestra ser, si se lo pone bajo la lupa de la dialéctica materialista, un poder que se impone de manera específica sobre la sociedad y su destino. El, precisamente, hace del destino del obrero el destino de la sociedad en su conjunto. Pues así como dentro de la fábrica el proceso de trabajo se vuelve autónomo respecto del obrero y lo somete, de igual modo en el ámbito del acaecer total el proceso económico se vuelve autónomo respecto de la sociedad, sometiéndola.

Esos poderes económicos cosificados que se han vuelto autónomos no se circunscriben a la esfera del acaecer que les es propia sino que someten a todo el hombre, incluidos su pensamiento y su ideología. En este sentido señala Engels, por ejemplo, la conexión entre la imposibilidad de dominar los procesos económicos objetivos y la doctrina calvinista de la predestinación,<sup>131</sup> y en una forma más general retoma esa misma idea cuando afirma:

“El hombre propone y Dios [es decir, el poder ajeno del modo de producción capitalista] dispone”.<sup>132</sup>

En relación con el mismo problema, Marx pregunta:

“¿Cómo se explica que los intereses personales (...) se desarrollen siempre en intereses de clase, que se vuelvan autónomos respecto de las personas y en esa autonomización cobren la figura de intereses universales? (...) ¿Cómo se explica que dentro de esta autonomización de los intereses personales en intereses de clase el comportamiento personal de los individuos tenga que cosificarse, alienarse, y al mismo tiempo, como un

<sup>130</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 680.

<sup>131</sup> F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus*, introducción a la edición inglesa del *Anti-Dühring*, 1945, pág. 15.

<sup>132</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, pág. 395.

poder independiente generado por el trato con su prójimo y que se afirma a espaldas de él, se transforme en relaciones sociales, en una serie de poderes que lo determinan, subordinan y por eso aparecen a la representación como poderes “sagrados?”.<sup>133</sup>

Estas preguntas revisten particular interés porque están ya en el camino hacia la solución del problema de la cosificación, pero también porque plantean el problema de la autonomización y alienación de las formaciones ideológicas frente al individuo, en lo cual se asemejan también a las ya citadas observaciones de Engels.

En primer lugar cabe decir que en la propia esencia del interés de clase está el hacerse pasar por interés “sagrado” supra-individual e identificarse con el interés general. Pero si él logra entrar en escena como un poder por así decir suprahumano, como la apariencia de lo eterno, la razón de ello no reside en él mismo sino en circunstancias objetivas de que el hombre depende y a las que no puede gobernar. En la sociedad precapitalista ese nexo de dependencia es relativamente simple: la naturaleza que domina al hombre y se le aparece como un ser místico le proporciona el motivo para mistificar su propio ser y adecuar su filosofía a esa tendencia a la mistificación. Esta por lo demás es solo la forma de la ideología, cuyo contenido se determina en cada caso según el interés de clase concreto, por más que estas formaciones conceptuales abstractas contribuyan a su expresión.

En la sociedad capitalista ese nexo es infinitamente más complejo. Aquí la mistificación no es introducida en la sociedad desde fuera, sino que constituye su esencia. Por una parte, en la esfera del ser de la sociedad burguesa y urbana naciente la dependencia directa de la naturaleza externa cede el paso a una aplicación “más libre” de las fuerzas productivas; el trabajo subordina a sí cada vez más las actividad intelectual y, por virtud de la difusión del intercambio de mercancías, la relación entre los individuos se reduce cada vez más al contrato libre, que pasa a reemplazar las relaciones de dependencia tradicionales e irracionales de la sociedad agraria y feudal. Sin duda, esa relación libre basada en el contrato no es más que la forma, como enseguida veremos, tras la cual se oculta la necesidad económica en el modo de comportamiento de los individuos. Sin embargo, la diferencia con la Edad Media feudal es fundamental.

<sup>133</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, vol.II, pág. 236.

Las fuerzas naturales, que antes se presentaban como algo exterior y como cosas, son socializadas; en el pensamiento burgués la naturaleza pierde poco a poco el aspecto de algo inconcebible e indomitable, y las fuerzas naturales son despojadas cada vez más de su carácter cosificado e irracional a medida que se las incorpora a la actividad de manera consciente, es decir, por la vía del conocimiento y del cálculo ajustados a la *ratio*. El misticismo de la naturaleza es disuelto por la *ratio*, que en lo sucesivo se convierte en el factor dominante dentro de la conciencia social.

Pero por otra parte esta racionalización del proceso y de la conciencia es solo ideológica y formal. En efecto, tras la forma de la racionalización del ser, progresa con ímpetu creciente el oscurecimiento y la irracionalización del proceso a medida que se complican las relaciones de la economía mercantil sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas acrecentado por la división del trabajo. La situación es inversa: si en la época precapitalista la impenetrabilidad de las relaciones se cubría de una corteza mística prestada por la naturaleza, en las condiciones de la sociedad individualista de mercancías se superpone al proceso mismo, que en cuanto tal se ha vuelto impenetrable e indomitable, un ropaje tomado de la *ratio*, que avanza arrolladoramente armada de sus instrumentos de medición precisa y sus criterios de evidencia. El engaño proviene de que dentro del ámbito específico de la actividad individual, es decir en un ámbito parcial de la sociedad estrictamente delimitado, puede extenderse sin límite el poder del intelecto. Como veremos, esta racionalización de un ámbito parcial es justamente la premisa para la mistificación del todo. Si es verdad que el individuo burgués domina por completo el ámbito parcial dentro del cual se mueve –naturalmente sólo en la medida en que la “razón” gobierna la consideración de las condiciones exteriores–, es verdad también que los supuestos bajo los cuales ello sucede permanecen ignorados. Y deben permanecer así porque ese ámbito parcial es autónomo sólo en apariencia; en verdad, actúan dentro de él determinaciones que brotan del movimiento del proceso total. Justamente, las principales de esas premisas son las que parecen pertenecer con exclusividad a ese ámbito parcial: el trabajo y el producto; en cuanto a su valor, estos se establecen siguiendo leyes que existen fuera de ese ámbito parcial, y que por lo tanto se sustraen de la aprehensión de la *ratio* individual. Es incorrecto entonces explicar,

como tan a menudo se intenta hacerlo, la mistificación del proceso total capitalista sobre la base exclusiva de su pulverización en actos parciales independientes entre sí, es decir, sobre la base de la anarquía capitalista. Esta no es más que la condición general de la irracionalización del todo, de la implantación de leyes supraindividuales e indominables. Así como la competencia no puede aducirse como explicación de procesos económicos, tampoco la cosificación puede explicarse por la anarquía. Por consiguiente, al concepto de la anarquía se aplica lo que Marx afirma acerca de la competencia:

“el análisis científico de la competencia sólo se hace posible cuando se conceptualiza la naturaleza íntima del capital, así como el movimiento aparente de los astros sólo se vuelve comprensible para quien conoce su movimiento real, que no es perceptible por los sentidos”.<sup>134</sup>

Una simple reflexión nos convencerá de que la anarquía capitalista nada explica por sí sola, sino que a su vez requiere una explicación. Si ese ámbito parcial fuera enteramente cognoscible y transparente para los individuos que participan de él, y no solo según lo que ellos creen sino en la realidad, el proceso en su conjunto no ofrecería ningún enigma pese a la anarquía social y serían superfluos los intentos de conocerlo científicamente. En el mejor de los casos el concepto de la anarquía no es más que sinónimo del proceso total en cuanto este es opaco y parcelado, y, si ha de obtenerse alguna explicación, es preciso analizar primero este.

Por eso Engels no comienza su famosa exposición del carácter contradictorio de la economía capitalista, en el *Anti-Dübring*, con el hecho de la anarquía; parte de la transformación de los “productos, de productos individuales, en productos sociales”, y del resultado que esto trae, a saber, que ningún obrero puede decir: “*Yo lo hice, ese es mi producto*”.<sup>135</sup> La causa de ello es la división del trabajo. Solo partiendo de este punto: la irracionalización de la relación entre obrero y producto, puede estudiarse y comprenderse el proceso total de la cosificación. Esta irracionalización de la relación entre obrero y producto posibilita que las mercancías puedan intercambiarse en el mercado unas por otras, sin que el recuerdo, aun remotísimo, del *quantum* de valor adherido a ellas necesite desempeñar ni desempeñar

<sup>134</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 331.

<sup>135</sup> F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus*, pág. 46.

papel alguno. Para saber que era objeto de un “fraude”, el compañero de los gremios medievales sólo necesitaba comparar su salario semanal, que él percibía, por ejemplo, a cambio de la entrega de cuatro pares de botas en la semana, con el ingreso del maestro. (Desde luego, él no podía saber que, como demostró Marx, plusvalía y beneficio no constituyen un vulgar fraude sino que resultan de la oposición entre fuerza de trabajo y trabajo.) Pero en la época de esplendor de los gremios aceptaba ese “fraude” por considerarlo el precio debido por el aprendizaje, y esperaba llegar a ser miembro del gremio en calidad de maestro.

Los obreros modernos, en cambio, no pueden penetrar espontáneamente ese nexo, aunque se esfuercen por hacerlo (en la medida en que la ciencia no vaya en su auxilio). La relación entre *quantum* de trabajo y producto estaba velada ya dentro de la empresa a consecuencia de la división del trabajo imperante en el proceso productivo; y con mayor razón entonces se vuelve autónoma la mercancía respecto del hombre en el mercado, donde su valor parece determinarse según meras relaciones entre cosas, sobre la base, precisamente, de su previa autonomización dentro de la empresa. La mercancía aparece aquí como ente de la naturaleza, no humano, o como cosa “fatal”, al decir de Marx; con su movimiento impredecible ella domina al hombre, en lugar de ser dominada por él. He ahí el comienzo del proceso de la cosificación, que empero habrá de seguir su marcha. En efecto, también el valor del trabajo (que la conciencia ingenua no distingue de la fuerza de trabajo), que se mide por la cantidad de mercancías necesarias para su producción, aparece aquí como un factor que se determinaría según premisas que tienen el carácter de cosas; así puede engendrarse la ilusión de que el obrero recibe un contravalor íntegro a cambio del trabajo entregado. (En los casos en que la miseria lleva al obrero a suponer lo contrario, el salario exiguo le aparece como vulgar fraude, y su correspondiente elevación como la eliminación de ese fraude.) “El trabajo aparece –dice Marx– como trabajo pagado”. “El valor del trabajo [no es más que] una expresión irracional del valor de la fuerza de trabajo”,<sup>136</sup> que parece determinarse según relaciones de valor enteramente alienadas y cosificadas. También demuestra Marx cómo, en este mundo de representaciones categoriales de la cosificación, aun los procesos más

<sup>136</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, págs. 565, 564.

simples caen por fuerza bajo la apariencia cosificada, volviéndose opacos e irracionales. Dice, por ejemplo:

“La forma del salario por piezas es tan irracional como la del salario por tiempo”.<sup>137</sup>

Pero si ello es así, no puede hablarse de una racionalización, en sentido genuino, del ámbito parcial. Sin embargo, esa racionalización existe, y por cierto dentro del límite determinado por factores que desde el punto de vista de la conciencia burguesa son incomprensibles y, por lo tanto, irracionales. Estos factores se aceptan simplemente como condiciones generales, como premisas que tienen el carácter de cosas y por ello han de admitirse tal como son; no se los experimenta entonces como obstáculos para la acción realizada bajo el imperio de la *ratio*. Pero justamente por ello la racionalización del ámbito parcial es tal solo desde el punto de vista del individuo burgués: es aparential y “categorial”. Ese punto de vista implica una categoría, y no por ejemplo un filosofema: pese a su carácter ideológico constituye un elemento necesario de la praxis burguesa, y aun un requisito indispensable de ella, es decir, una forma o condición de existencia de la actividad práctica del hombre capitalista, actividad que se mueve dentro de la oposición entre subjetificación y cosificación.<sup>138</sup> El proceso de la alienación entre trabajo y producción dentro de la empresa se refuerza sustancialmente por el efecto de rechazo que la fetichización del acto de intercambio en el mercado, desarrollada a partir de esa misma alienación, tiene sobre los procesos que se cumplen en la empresa; la opacidad de la relación de valor de los productos y del trabajo se acrecienta en grado máximo; el valor aparece como una magnitud determinada unilateralmente por el movimiento natural de las cosas en el mercado. Para la conciencia capitalista, escribe Marx:

“ya no se trata de medir el valor de la pieza por el tiempo ,de trabajo corporizado en ella, sino a la inversa, el trabajo entregado por el obrero por la cantidad de piezas producidas por él”.<sup>139</sup>

Bajo la condición de la irracionalización total del proceso, esa inversión fetichista es lo único que permite al individuo burgués obrar convencido de que la *ratio* individual es el factor determinante en toda actividad. Es

<sup>137</sup> *Ibid.*, pág. 578.

<sup>138</sup> Acerca del concepto marxista de “categoría”, véase *supra*, el capítulo sobre “El método de la dialéctica concreta”.

<sup>139</sup> *Ibid.*

que para la conciencia burguesa esa inversión engendra la posibilidad de incluir todos los factores del ámbito parcial en el universo de cosas sujeto a cálculo, es decir, la posibilidad de someter la actividad a la razón subjetiva. Tropezamos, pues, con este hecho curioso: ciertos fenómenos fundamentales del ámbito parcial se presentan bajo el ropaje de la cosificación, como formas de manifestación de ella; es decir, la irracionalización de esos fenómenos implica para el individuo burgués una mayor posibilidad de aplicar la *ratio*; aumenta entonces, y no disminuye como a primera vista pudiera parecer, el poder de la razón subjetiva tal como el individuo burgués lo experimenta. Pero ello dejará de parecernos asombroso si reparamos en que, en la cosificación, las relaciones entre hombres se disfrazan como relaciones entre cosas, y en que las relaciones cuantitativas entre cosas se prestan más fácilmente al cálculo de la *ratio* que las relaciones entre hombres, que son ante todo cualitativas porque se presentan como actividad; y las relaciones cuantitativas entre estas solo pueden obtenerse por caminos indirectos.

Pero ello implica que precisamente los momentos de lo irracional dentro de los ámbitos parciales se convierten en la premisa necesaria de una racionalización más intensa de la actividad individual. El oscurecimiento de la esencialidad de los fenómenos económicos, coetáneo del reforzamiento de su forma de manifestación calculable y cósica, lanza al individuo por la vía del despliegue irrestricto de su actividad intelectual (libre, según su apariencia, en el ámbito parcial dominado por él). Pero puesto que el individuo capitalista no debe contar sólo con los elementos de su ámbito parcial, sino más todavía con los pertenecientes al proceso total objetivo, que transcurre según “leyes naturales” y que él experimenta como irracionales porque se sustraen de su comprensión, en un determinado nivel del desarrollo de la contradicción –de continuo ahondada– entre ámbito parcial y proceso total la “libertad” subjetiva de la *ratio* salta a lo especulativo y por tanto a lo irracional. El “cálculo”, que representa el modo de obtener el equilibrio práctico entre las esferas, extrañas entre sí y contrapuestas sin mediación alguna, del ámbito parcial y del proceso supraindividual objetivo, pierde cada vez más su carácter de “previsión” de las posibilidades de éxito y se trueca en lo arbitrario e irracional. Y esta definición del carácter contradictorio de la conciencia individual burguesa, deducida de las relaciones económicas del capitalismo,

concuerda enteramente con la observación de que el burgués actual, en los hechos, tiende a la especulación mucho más que el empresario de otros tiempos, más “positivo” y orgulloso de su “frío cálculo”. (La especulación estuvo reservada más bien a la burguesía financiera. Por lo que atañe a la tendencia hacia el mundo de lo calculable, las ideas de Benjamín Franklin y sus consejos para hacerse rico constituyen un buen ejemplo.) La ingenuidad con que el individuo de la sociedad capitalista toma por verdadera la apariencia más cosificada de los fenómenos del ámbito parcial le deja por cierto, formalmente, la posibilidad de racionalizar cada vez más su actividad y con ello el sentimiento de la “libertad”, pero le impide comprender la relación entre la parte y el todo, para lo cual, por lo demás, el hecho de la atomización del proceso social en infinidad de actos individuales ya le había engeguado. En suma, se vuelve ir reconocible para él lo que constituye la condición genuina y real de su acción: el hecho de que el proceso total rige el ámbito parcial cancela su “libertad” e impulsa a la actividad individual en determinada dirección, aunque esta no lo sepa, con ayuda de momentos que en apariencia son meras cosas, como el valor (precio) del trabajo, el valor del producto, etc. Esto al mismo tiempo significa que en la medida en que la cosificación de determinados momentos del ámbito parcial no es contingente ni arbitraria, sino que cobra su forma concreta por virtud de las leyes del todo, esos momentos, y sin que por ello sufra menoscabo la ilusión de la libertad, se convierten sin que el individuo tenga conciencia de ello en eslabones mediadores entre el ámbito parcial y el todo o, lo que es lo mismo, en la condición para el trueque de la actividad subjetiva en legalidad objetiva.

Tomemos como ejemplo la relación entre trabajo y producto. Sabemos ya que en la producción regida por la división del trabajo aquel se independiza de este y que su valor se vuelve entonces incomprensible. Para la conciencia burguesa, el valor que efectivamente logra se rige por los “precios” a que se lo puede obtener en el mercado, es decir, según reglas inescrutables que gobiernan en la esfera de las relaciones totales del acto de cambio. Pero esas reglas aparecen como propias de la relación, no humana, entre cosas. Por eso el empresario no se devana los sesos con ellas sino que sencillamente presupone los valores que el mercado le dicta como condiciones naturales para el funcionamiento de su ámbito parcial. La relación entre el ámbito parcial

y el todo le aparece como engendrada exclusivamente por el “cálculo” subjetivo, y por tanto no en su necesidad interior sujeta a ley, necesidad que él reconoce sólo a los nexos objetivos y sometidos a “leyes naturales”, es decir, nexos que existen fuera de su actividad y con independencia de ella. Dentro de su ámbito dilecto de actividad, él considera hechos como el valor o el precio del trabajo y del producto únicamente como la premisa general de su actividad, premisa que es propia del mundo de las cosas a igual título que las cosas naturales de que necesita.

Esta incapacidad, que resulta del proceso descrito, para percibir la conexión legal entre la actividad subjetiva y el movimiento objetivo del todo, incrementa el sentimiento de la “libertad”, pero al mismo tiempo también el sentimiento de estar sometido a poderes indomables. Esta contradicción, que en realidad no es más que una contradicción dialéctica que se presenta dentro de la unidad de subjetividad y objetividad, se refleja en la conciencia cosificada del individuo burgués como antinomia insuprimible. Por eso el individuo no tiene conciencia de que la índole y el sentido de su actividad en apariencia “libre” están sometidos en verdad, en cada instante, a la necesidad objetiva. He aquí el modo en que esto acontece: el individuo, precisamente en cuanto en su actividad dirigida a la racionalización del ámbito parcial arranca de los fenómenos que, según su apariencia, forman parte del mundo de la naturaleza y de las cosas, pone en la base de esa actividad, “libremente”, solo aquellas metas que le dicta el movimiento económico, sujeto a leyes, del todo, justamente por mediación de esos fenómenos que permanecen en esencia desconocidos para él. Es el “cálculo” el que crea aquel espacio para el juego del pensamiento dentro de cuyos límites, y de un modo no consciente para el individuo, se cumple la adecuación entre “libertad” individual y necesidad objetiva. Es verdad que con ello queda cierto espacio para una libertad efectiva, en cuanto hasta cierto punto depende de las aptitudes y capacidad de los individuos el que consigan o no armonizar “por vía del cálculo” su ámbito parcial con el proceso total. En las crisis crónicas de la economía capitalista la competencia de los individuos entre sí tiene que expresarse en el hecho de que tienden a resultar perjudicados quienes poseen comparativamente menos destreza y experiencia para orientarse en materia de manipulación capitalista. Pero en lo esencial y en promedio, “en los grandes números”, como dice Marx, la actividad

de los individuos está presidida por los requerimientos de leyes que se imponen al mismo tiempo a través de la conciencia de los individuos y por encima de ellos. Lo que aparece como el fruto exclusivo de la *ratio* individual, a saber: el ordenamiento estricto y la calculabilidad del ámbito parcial, es en verdad expresión de la dependencia de este respecto de las leyes objetivas del todo.

Cuanto más desarrollada y compleja es la configuración alcanzada por las relaciones de la economía capitalista, y cuanto más cosificadas y opacas se vuelven a consecuencia de ello, tanto más las “leyes naturales” que gobiernan la sociedad aparecen como un más allá incomprendible y el individuo activo se ve rechazado con fuerza tanto más irresistible al punto de vista de la contemplación. Para la conciencia capitalista, actividad y ley forman dos esferas no mediadas, dos mundos enteramente escindidos. Pero la incapacidad para superar ese abismo en el conocimiento se contrapone a la necesidad práctica de encontrar un puente entre aquellas. El medio de que el individuo se sirve para lograrlo es, como ya expusimos, ese comportamiento en que se mezclan extrañamente la evaluación y la especulación: el “cálculo”. En la Florencia del Renacimiento, los políticos solo confiaban en la evaluación hecha por su propio intelecto para adoptar resoluciones; no obstante, nunca dejaban de consultar a los astrólogos al servicio del Estado acerca de los poderes inescrutables, con cuya respuesta corregían sus conclusiones; de igual modo, en las reflexiones del individuo burgués subsisten unos junto a los otros, y sin mediación alguna, el cálculo frío y la consulta al “pálpito”, la confianza y la inseguridad, la *ratio* y la especulación.

De todas maneras, el cálculo representa un intento de apropiarse con el pensamiento de la totalidad del acaecer, si bien permanece restringido al ámbito práctico y por ello es solo esporádico. Pero esto no es todo. Tampoco a los ideólogos “no prácticos” de la clase burguesa, que abordan los problemas de manera puramente “abstracta”, se les oculta la contradicción entre la racionalidad del ámbito parcial y la irracionalidad del todo, es decir, el problema de la totalidad. Por eso ellos han intentado en repetidos asaltos –y a menudo con recursos “ingeniosos” y un conocimiento exacto de los hechos singulares– penetrar teóricamente el secreto de la totalidad. La filosofía burguesa empieza a ocuparse de él relativamente temprano. La formulación y elaboración de ese problema en las oposiciones de ser y

pensar, ser y deber-ser, necesidad y libertad, alcanzaron a menudo encomiable agudeza, pero nunca lograron reducirlas a las relaciones entre actividad y realidad, sujeto y objeto, requisito indispensable para resolverlo. La raíz última de los fracasos de esos intentos de la teoría burguesa reside en lo siguiente: el ideólogo burgués, que se encuentra inmerso en un proceso contradictorio, percibe sin duda esas contradicciones, pero está ligado por sus intereses a sus propias condiciones de existencia y por lo tanto se comporta de manera acrítica frente a ellas; pero por eso permanece atascado en la ilusión categorial, en virtud de lo cual no puede ir más allá de la consideración “exacta” y acorde a la razón subjetiva del modo de manifestación categorial del ámbito parcial como aquello que es “empíricamente” dado a la conciencia burguesa; desde allí, el todo se vuelve por fuerza incomprensible. Si el todo en cuanto tal hace mucho tiempo que ha escapado a la conciencia burguesa, él ya no se deja concebir por esta de manera empírica sino solo especulativa; dicho en otros términos, pero que en definitiva significan lo mismo: la ciencia burguesa se ve llevada cada vez más a abandonar el problema de la totalidad, en la medida en que lo considera justificado, a la especulación “filosófica”, donde en lo sucesivo se lo resuelve de hecho de manera metafísica. Ni qué decir que esta solución, ignorante de la copertenencia dialéctica concreta de la realidad, solo puede ser una pseudo solución. Sin embargo, la ciencia burguesa ha logrado desacreditar los esfuerzos por discernir la cuestión de la totalidad a tal punto que aun pensadores inclinados a la dialéctica se arredran ante ellos. Y en cambio, esta experiencia corrobora a aquellos ideólogos burgueses que desde el comienzo, y por cierto cautivos dentro del pensamiento categorial, prefirieron ceñirse al ámbito parcial “exacto”, a la especialización unilateral. Pero dominar un campo especial no está en contradicción con la exigencia, válida para todo conocimiento, de dirigirse a dilucidar las leyes dialécticas de la totalidad. Tomar en cuenta el punto de vista de la totalidad significa primero y principalmente orientarse de manera metódica hacia la conexión de los ámbitos, a su copertenencia dialéctica en cuanto es esa forma de existencia de la realidad cuyo conocimiento es el único que permite reconocer también la parte. Al rechazar el punto de vista de la totalidad, la ciencia burguesa hace de la necesidad virtud, pues en su incapacidad fáctica y metódica para concebir la realidad como un todo reside el límite que ella no puede superar. La atención metódica a la realidad no carece de supuestos;

está ligada a supuestos determinados imposibles de cumplir por la ciencia, que por sus intereses se orienta según el ser burgués y por ello permanece atascada en la ilusión categorial. El principal de esos supuestos consiste en superar la actitud contemplativa, es decir la ilusión, que resulta de la estructura económica cosificada, según la cual la ley natural de la sociedad y el pensamiento subjetivo constituyen manifestaciones que corren paralelas, no mediadas, y que el pensamiento sólo tiene por función apresar lo que ya se ha cumplido en el proceso; según esta concepción, el pensamiento mismo no participaría en el proceso. Pero semejante punto de vista ya encierra dentro de sí el despedazamiento de la totalidad. A su vez, la superación de ese punto de vista presupone la comprensión de la esencia de la relación sujeto-objeto, y por lo tanto de la esencia de la totalidad, que a su turno solo puede reconocerse si se ha superado el desgarramiento categorial del todo en ámbitos parciales independientes. Estamos entonces frente a un círculo cerrado, del cual el pensamiento burgués no puede evadirse: el conocimiento de la totalidad supone el de la relación sujeto-objeto; a su vez, este supone la superación de la apariencia del desgarramiento de la realidad en ámbitos parciales independientes, y finalmente, superar esa ilusión supone conocer la totalidad (como relación sujeto-objeto).

Lo que ha cerrado al pensamiento burgués, entre otras cosas, el camino hacia la comprensión de la totalidad es el hecho de que el todo le apareciese como sistema de relaciones entre cosas sujetas a ley en el sentido de la ley natural, frente a las cuales el pensamiento se comporta extrínsecamente, de manera contemplativa: tan pronto como el pensamiento –que, como ya sabemos, no representa más que un elemento necesario de la actividad subjetiva que se vuelca en lo objetivo– se excluye a sí mismo de la totalidad por vía de la contraposición de pensamiento y ser, el todo se convierte para él de antemano en parte, que la teoría burguesa confunde empero con di todo. Allí reside el secreto, por ejemplo, de los límites con que tropiezan los innumerables sistemas de la sociología burguesa empeñada en la búsqueda de “leyes”. No expresa más que la impotencia para apropiarse teóricamente de la realidad el hecho de que, independientemente y aparte de las ciencias dirigidas a la dilucidación de las leyes (sociología, economía política, psicología social), se proclame la libertad y la función omnímoda del pensamiento

(historia, filosofía, ciencia jurídica, ética). Esta escisión de las ciencias, aun en su apariencia externa, es una prueba más de la incapacidad del pensamiento burgués para concebir como unidad la subjetividad y la objetividad, la actividad y la ley, el pensamiento y el acaecer. Así como la actitud contemplativa es fruto del atascamiento en la ilusión categorial, la aceptación de esta es al propio tiempo el resultado del atascamiento en aquella: ambas equivalen a lo mismo. Para semejante modo de pensar, el pensamiento aparece tan ajeno a la ley como esta a aquel. La realidad se escinde en la esfera de la necesidad y en la esfera de la libertad. Y dentro de esta última el despedazamiento prosigue, pues no sólo se diferencia al hombre prácticamente activo del “pensador” puro, sino que se los concibe como opuestos no mediados. Sin embargo, pese a esa identidad entre actitud contemplativa y cosificación que acabamos de señalar, es más correcto afirmar que su cautiverio en aquella actitud no es la causa de que el pensamiento burgués sea incapaz de superar la cosificación, sino que, a la inversa, el hecho de que se está cautivo de la cosificación es la causa de que no se pueda superar la contemplatividad. De todas maneras no hay dudas de que dentro de esta relación el modo de pensar contemplativo constituye el límite metódico que impide ver la estructura cosificada de la conciencia burguesa.

En este punto se plantea una pregunta: ¿cómo es posible que, en determinados puntos del desarrollo histórico, se rompa este círculo encantado, es decir, se avance hasta la crítica de la cosificación y se abra paso el conocimiento de la totalidad social? Cabe responder que la posición de las clases en lucha dentro de la sociedad capitalista trae muy diversas consecuencias en cuanto al conocimiento. En el plano objetivo, están las contradicciones del capitalismo, que devienen cada vez más insoportables y sugieren a la clase que más sufre con ellas, el abordar la realidad; en lo subjetivo, a partir de esa situación histórica tenemos el interés del proletariado y de sus teóricos .por ensayar las armas de la crítica en todos los terrenos y por desarrollar aquel método que: “capta cada forma devenida (...) también en su aspecto transitorio; que no se arredra ante nada y es por su esencia crítico y revolucionario”, según palabras de Marx: el método de la dialéctica concreta.<sup>140</sup>

<sup>140</sup> *Ibid.*, pág. 18.

Acerca del problema de la relación entre la parte y el todo, que aquí nos ocupa, se plantea la pregunta por el modo en que la dialéctica que hemos señalado en el fenómeno concreto del capitalismo se liga con el problema –que expusimos en el capítulo *“La estructura dialéctica del entendimiento”*– de la relación dialéctica entre lo relativo y lo absoluto, en la que discernimos una función del entendimiento. Para la dialéctica marxista, que concibe la función del entendimiento como una función de la vida y de la praxis, es evidente que ha de existir una ligazón de esa índole. La dificultad reside en mostrar los puntos concretos de la realidad en que ambos procesos, que en apariencia pertenecen a planos por completo diversos del acaecer, se entrecruzan y se confunden en unidad dialéctica. Anticipamos el resultado diciendo que la dialéctica del entendimiento y la dialéctica de la realidad –capitalista, en este caso– se relacionan entre sí como realidad y posibilidad. Ya demostramos que el modo de acción dialéctico-contradictorio de la conciencia es universalmente válido o, como suele decirse en filosofía, “formal”, es decir que vale sin excepción para todos los objetos del ser de los que el entendimiento se apodera. Esa modalidad consiste, por un lado, en que en el proceso de apropiación de la realidad el pensamiento despedaza primero esta en fenómenos singulares, entre los que selecciona aquellos que le interesan por razones prácticas en un instante determinado de la actividad. Por otro lado y al mismo tiempo, esa abstracción practicada por el entendimiento en la conexión natural de las cosas no es más que aparente, pues él sigue orientado a esta. Este aspecto se expresa en la capacidad que tiene el pensamiento de inspirarse espontáneamente, en su actividad, en la totalidad de las manifestaciones, pasando por encima de las fronteras que él mismo ha erigido en el objeto; en efecto, aunque no de manera consciente, esa totalidad está siempre de algún modo presente en él. La filosofía no ha hallado una designación especial para esta facultad del entendimiento; en psicología se habla de la facultad “intensiva” del pensamiento, que se explica por esa vivencia de la realidad como trabazón que precede a su parcelamiento por el entendimiento. El habitual malentendido metafísico que acompañó al concepto de “intuición” no debe impedirnos entenderlo rectamente. (En la asociación, por ejemplo, tenemos una forma concreta de la facultad intuitiva del entendimiento, que espontáneamente brota de la vivencia de la realidad como la totalidad de sus manifestaciones.) Por consiguiente, la actividad del entendimiento discurre por la vía de las

contradicciones dialécticas y encuentra su expresión teórica más clara en la formulación dialéctica de la relación entre lo relativo y lo absoluto. Conocido este funcionamiento dialéctico del entendimiento, cabría esperar en principio que esa tendencia –que le es inherente (aunque se actualice dialéctica-contradictoriamente)– a apresar la totalidad se impusiera por fin y adquiriera preeminencia, al menos en el campo científico, con el nacimiento y el desarrollo del pensamiento teórico. En efecto, el interés de todos los esfuerzos científicos se orienta sin duda primariamente a conceptualizar la realidad como un todo. Sin embargo, ello no sucede en términos absolutos, y aun en términos relativos es raro. Que esa tendencia se cumpla depende de las condiciones históricas concretas. La forma específica en que se resuelve la pregunta, planteada a todo pensamiento, por la relación entre lo relativo y lo absoluto está condicionada históricamente, y por tanto socialmente. Cuanto más las contradicciones, en una época determinada, acosan en profundidad el proceso y más desgarrado aparece este a la conciencia, con intensidad tanto mayor deviene la antinomia, es decir la contradictoriedad insuprimible de los momentos contrapuestos, la forma en que la realidad se refleja en la conciencia de esa época. Pero la vivencia de esas antinomias implica el triunfo del pensamiento metafísico-parcelante sobre la concepción de lo real como totalidad. No es que el funcionamiento universal de la conciencia retrocedería o aun resultaría deformado en épocas semejantes: la legalidad interior del entendimiento es idéntica para todos los tiempos de la humanidad plena, y por eso es “formal”. Pero en la medida en que el hombre (prescindiendo del hecho de que en cualquier actividad de conciencia la vivencia de la trabazón de las cosas precede a la acción práctica del entendimiento) se ve precisado, por la estructura de su entendimiento, a avanzar de lo singular a lo universal y de lo relativo a lo absoluto, en determinadas condiciones sociales el espacio para ese movimiento se estrecha: la categoría de lo relativo se vuelve prevalente con la consecuencia de que lo singular relativo enturbia por completo la visión del todo o, en el mejor de los casos, el todo es concebido como figura antinómica, incapaz de cancelar la oposición de los fenómenos en su desgarramiento; y esto último acaba en lo mismo, a saber: en el predominio de lo relativo frente a lo absoluto. Apliquemos ahora esa idea al capitalismo: puesto que la atomización de la sociedad mercantil en incontables ámbitos parciales independientes (en apariencia) unos de otros lleva a que la conciencia capte el

proceso sólo en su forma cosificada, es decir a que el atascamiento en la manifestación singular y en la relación contemplativa con el todo constituya el límite cognoscitivo insuperable para la conciencia burguesa (que es la dominante), considerado desde el ángulo de la función universal del entendimiento esto significa que su tendencia hacia la totalidad de los fenómenos puede operar sólo dentro del campo más restringido, y que el conocimiento unilateral de lo relativo tiene que convertirse en la forma cognoscitiva dominante. Pero, desde luego, este conocimiento es sólo un pseudo-conocimiento, una conciencia falsa, metafísica, ya que no puede existir un conocimiento objetivo de lo relativo que ignore su referencia dialéctica y concreta a lo absoluto. Las ciencias especiales, tan infatuadas con su conocimiento “exacto” de los hechos, pasan a ser la forma en que se imposibilita un conocimiento efectivo de los hechos, adecuado a la realidad. Y nada cambia en ello la construcción extrínseca de un “nexo” de hechos de que hablan también los científicos metafísicos (por ejemplo, en la historiografía), ni aunque se quiera hacer pasar algo relativo por lo absoluto (por ejemplo, el “espíritu” del siglo XVIII que todo lo penetraría; al contrario, el siglo XVIII es mucho más que ese “espíritu”, que sólo constituye un momento, algo relativo dentro de la totalidad de las manifestaciones).

Por cierto que en la base de toda actividad del entendimiento se oculta la tendencia a conocer el todo o, expresado en otros términos, la posibilidad de hacerlo; sin embargo, tal posibilidad se vuelve real solo en determinadas condiciones históricas. En lo concreto, la conversión de esa posibilidad en realidad es un proceso complejo y, se puede pensar, realizable en mayor o menor grado aun antes de que se elabore la dialéctica como método consciente de conocimiento; pero como en ese estadio del desarrollo de la teoría —y otra vez por razones sociales— no han sido superados todos los obstáculos, el resultado permanece por fuerza inacabado y plagado de contradicciones, no habiéndose sobrepasado todavía los límites de la conciencia falsa.

Todas las clases que ha conocido la historia hicieron de la crítica su arma, y de la filosofía el arma de la crítica, en el período de su ascenso. Sin embargo, se ha afirmado que solo sobre la base de conocimiento que proporciona al proletariado se convierte la crítica en palanca para la elaboración de una filosofía del conocimiento objetivo y correcto de la totalidad: la dialéctica. Harto se ha polemizado ya acerca

del fundamento de esta peculiaridad de la posición histórica del proletariado. Como argumento decisivo se adujo que esta posición se caracteriza por el hecho de que aquí, por primera vez en la historia de la sociedad de clases, de manera efectiva y no meramente en la creencia, el interés de clase coincide con el interés general o, dicho filosóficamente y con referencia al problema del conocimiento, lo relativo coincide con lo absoluto. (Acerca de las otras razones, cf. mi artículo en el *Handbuch für Soziologie*, editado en 1955 por el profesor H. Ziegenfuss, y mi escrito “*Marxistischer oder ethischer Sozialismus?*”.) Sin embargo, la experiencia enseña que la realidad es muy compleja. Puesto que el proletariado se ve compelido al mismo tiempo a vivir bajo las condiciones del capitalismo, y puesto que las realidades objetivas y contradictorias del ser capitalista asedian de continuo la conciencia del proletariado, contribuyendo a formarla –si bien es cierto que de un modo diferente que a la conciencia de la burguesía y de las otras clases–, el paso hacia la superación de la cosificación en el pensamiento no puede ser un acto único. Más bien se cumple en la forma de una lucha permanente contra la ideología burguesa dominante, lucha acompañada de incontables recaídas y trágicos descalabros que alcanzan tanto a los individuos como a la clase en su conjunto. Marx señaló que la ideología de la clase dominante casi siempre es también la ideología dominante.<sup>141</sup> La superioridad material con cuya ayuda la clase dominante impone sus concepciones a los dominados pasa a ser, en la sociedad burguesa, un mero refuerzo de aquella influencia, mucho más poderosa, ejercida sobre la conciencia de las clases oprimidas y que resulta del sometimiento de todos los individuos pertenecientes a ellas a la estructura cosificada del capitalismo, estructura que de manera por así decir automática subyuga la conciencia, deformándola. El hecho de que los individuos estén sometidos permanentemente a la influencia de la cosificación se explica sobre todo por cuanto ellos, en su actividad, no solo están habituados a partir de las realidades cosificadas –recordemos aquí la teoría del hábito, perteneciente a Lenin–, sino que se ven obligados a partir de ellas. La necesidad de partir de los fenómenos de la cosificación surge del simple hecho de que la actividad de los individuos no representa a su vez más que un momento de la estructura cosificada del proceso capitalista, y por fuerza tiene que cumplirse en la forma de la permanente adecuación a ese proceso. Por

<sup>141</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, vol. II, pág 37 y sig.

ejemplo, cuando un obrero vende su fuerza de trabajo, con ese acto mide el valor de esta, lo mismo que el empresario, según la cuantía de las mercancías necesarias para su producción, cuyo valor le aparece a su vez determinado por las relaciones entre cosas (fetichizadas) en el mercado.

El despertar de la conciencia de sí en modo alguno significa para la clase proletaria que todos sus miembros superarán de un salto el sometimiento a la cosificación. Nada nuevo decimos con esto. Pero afirmamos que hasta ahora se ha prestado atención insuficiente al hecho de que la servidumbre de la cosificación se impone por vías muy indirectas y adopta la forma de una concepción en la que restos persistentes y no superados del pensamiento cosificado se mezclan y confunden con la creencia subjetiva en la dialéctica materialista. Para la teoría marxista (y hasta cierto punto también para su praxis) la forma más peligrosa —ya que en su retraso respecto del nivel alcanzado se discierne la dificultad más grave— de empantanamiento en el modo de manifestación cosificado del ambiente capitalista es aquella que, de manera acrítica o insuficientemente crítica, hace de los “hechos” dados “en la praxis” la base de sus generalizaciones teóricas y, por ende, no sobrepasa metódicamente las fronteras de la teoría burguesa. Ello no quiere decir que los resultados deban ser los mismos que los de la teoría burguesa. Muy por el contrario, a consecuencia de su especial orientación revolucionaria ella entra en una oposición tajante con la exposición burguesa del objeto investigado. Pero esta actitud, que resulta de la mera “intención”, en modo alguno garantiza la superación plena de la ilusión cosificada de los “hechos” ni la profundidad cognoscitiva que la dialéctica exige. En modo alguno basta, por ejemplo, interpretar la revolución de 1848 simplemente “a la inversa”, es decir, “desde el punto de vista del interés revolucionario de clase”; y nada se adelanta con que, por una desconfianza justificada en sí misma, se someta a revisión “crítica” el material empírico aportado por la ciencia burguesa. (En el próximo capítulo consideraremos este punto con más detalle.) Un modo de consideración como ese, que omite la compleja dinámica de la totalidad, pese a su forma revolucionaria permanece en definitiva en la superficie de los fenómenos y, ante una consideración atenta, sus resultados se distinguen de los de la investigación burguesa sólo por cuanto se interpretan de otro modo “hechos” que en el fondo son los mismos, sin que se haya superado su

forma de manifestación ilusoria, que por fuerza se impone a la conciencia metafísica. Frente a ese método pseudo-revolucionario de investigación, no podemos menos que recordar la crítica de Engels a los “socialistas verdaderos”. Estos, dice Engels:

“se contentan con forjar construcciones filosóficas o bien con anotar en registros áridos y fatigosos desgracias individuales y alegatos sociales”.

Los resultados que de ese modo se obtienen solo convencen a quienes ya comparten el mismo punto de vista; son por eso mera apologética, mera opinión subjetiva huérfana de pruebas genuinas, a igual título que el punto de vista burgués al que se oponen, sustentado a partir de un interés reaccionario. La glorificación de un héroe en una poesía lírica, aun suponiendo que se lo describa con justeza, no podría probar que él actuó correctamente también desde el punto de vista histórico; tampoco podría probarlo una “investigación de hechos” vulgar, por más que se la emprenda bajo la bandera “proletaria”, si ella es no dialéctica y por lo tanto cae en mayor o menor medida bajo la apariencia de la cosificación.

Ese marxismo vulgar, tan orgulloso de su apego a los hechos y que recurre al fácil expediente de desacreditar como idealistas los puntos de vista que no coinciden con el suyo, revela su esencia ante una investigación más precisa: no es más que el peculiar fruto de la conjunción entre los intentos defensivos contra la influencia de la ideología burguesa y el simultáneo sometimiento inconsciente a la cosificación capitalista, no superada en el plano ideológico ni en el teórico, y al fetichismo burgués de los hechos.

El comportamiento acrítico y metafísico respecto de los “hechos” encuentra su expresión más extrema en el positivismo, que hoy ha desaparecido ciertamente como “tendencia” de la sociología y la historiografía, pero que en la práctica domina todavía buena parte de la ciencia burguesa y materialista vulgar, que profesa el culto del pensamiento llamado “exacto” y que en realidad sigue siendo positivista. Por eso conserva actualidad y merece recordarse la crítica que Marx dirigió al tratamiento positivista del material empírico, que él contraponía al “libre movimiento dentro del material” –son sus palabras– como “paráfrasis del método dialéctico”. Marx llegaba a reprochar incluso al dialéctico Hegel, situado sin duda en los antípodas

del positivismo, no solo “idealismo acrítico”, sino también “positivismo acrítico”.<sup>142</sup>

Pero sería injusto poner a Hegel en un mismo plano con aquellos científicos burgueses que ni siquiera alcanzaron la conciencia de aquel acerca del peligro de empantanarse en el modo de manifestación, alienado, de los hechos. El “atascamiento en lo empírico” tiene una raíz diferente del comportamiento, en apariencia idéntico, de la ciencia no dialéctica. En el caso de esta, la aceptación de los hechos empíricos en su “ser- así”, en su forma de manifestación exterior –y para nada vale en este sentido la “crítica de fuentes”–, es el fruto de la identificación acrítica del verdadero contenido de la historia con un ordenamiento del material según causas y efectos, en una trama que en lo posible no deje intersticios. Y es característico en grado sumo que allí donde en la historiografía no dialéctica se abre paso la sospecha de la insuficiencia de semejante método, el ensayo de profundización se emprenda con el auxilio de generalizaciones teóricas a costa del conocimiento del material, es decir, de manera arbitraria y por vía de construcción; para la ciencia burguesa no existe mediación dialéctica entre el movimiento interior de la historia y el movimiento exterior de los hechos. El dilema es incancelable: por un lado, como dice Engels: “la vieja ciencia profesoral mantiene su campo por su superioridad en materia de saber positivo”; por el otro, de la dialéctica de Hegel solo se han retenido “las manipulaciones de los artificios más triviales”, que por lo demás se aplican con “ridícula torpeza”.<sup>143</sup> La ciencia materialista vulgar y burguesa se encuentra siempre frente al dilema de tener que elegir entre positivismo y formalismo. No es casual que la llamada “sociología formalista”, que según expresión de uno de sus principales representantes, Leopold von Wieses, se ocupaba de conceptos de ley semejantes a “cáscaras vacías”, llegase a ser en una época la orientación dominante de la sociología burguesa, mientras que al mismo tiempo, y sin mantener contacto alguno con ella, la historiografía burguesa enfrascada en la compilación de materiales repudiaba la búsqueda de leyes. Aun el sociólogo burgués más importante de nuestro siglo, Max Weber, fue en verdad más bien un historiador a causa de su aprecio por el conocimiento empírico: lo prueban todos sus trabajos, que se ocupan concretamente de problemas históricos, incluida su *Religionssoziologie* (Sociología de la

<sup>142</sup> Citado en G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948, pág. 358.

<sup>143</sup> F. Engels, en Karl Marx, *Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*, 1947, p. 150.

religión); no llegó a obtener una ligazón interna seria entre la investigación empírica y la generalización sociológica. Muy diferente es el caso de Hegel. Cuando él se atasca también en el “positivismo acrítico”, su error es, por el contrario, expresión de su tendencia a cumplir cabalmente los requerimientos de la dialéctica: esta, precisamente, exige que se tenga de continuo en cuenta la totalidad de lo concreto y la riqueza cualitativa del proceso, que ella concibe como unidad dialéctico-contradictoria de lo múltiple; y en definitiva, esa exigencia es la de que se tenga en cuenta la plenitud de los “hechos”. El defecto de Hegel reside más bien en que su concepción fundamental, idealista, le impidió abordar de manera cabalmente dialéctica el mundo de los hechos: su sano sentido para lo empírico, adiestrado por la dialéctica, le llevó a no someter todo el material empíricamente dado a su concepción no empírica y místico-idealista de la historia, con lo cual toda una serie de hechos quedó por así decir fuera de aquella, e intacta en su ser-así positivo. El hecho de que en ocasiones y de manera inconsciente ese gran erudito que fue Hegel se aproximase a la consideración positivista de los hechos no significa más que una intrusión espontánea de la limitación idealista, pero que al mismo tiempo brota de la tendencia, inherente a toda dialéctica, a considerar del modo más comprensivo y exacto posible la riqueza cualitativa de la realidad. Esta contraposición entre Hegel y los positivistas nos deja una enseñanza: constituye un superficial malentendido imputar el afán constructivo de la dialéctica a una consideración insuficiente del material empírico. Ante una investigación más precisa, la limitación metódica de la ciencia burguesa demuestra ser una limitación de la praxis burguesa, de la estructura de cosificación del capitalismo. Para demostrar esta afirmación con un ejemplo concreto, volvamos a la pregunta de Marx: ¿cómo es posible que el interés de clase egoísta se vuelva por así decir autónomo respecto de la sociedad, y pueda presentarse como interés común? Aquí nos interesa, desde luego, la forma de manifestación capitalista de ese fenómeno. Dos factores hacen más compleja la situación en el capitalismo: en primer lugar, el “interés común” capitalista suele presentarse como encarnado en el Estado, y en segundo lugar el Estado no solamente se hace pasar por instrumento del interés común, sino que necesariamente aparece como tal ante la conciencia cosificada. El problema no reside sólo en la mentira, en el engaño consciente de las clases dominantes; reside también, y no en último

término, en el hecho de que ellas se engañan a sí mismas. Si la ideología de los sectores dominantes no fuera más que mentira consciente, no se explicaría el fenómeno, señalado por Marx y Engels, según el cual la ideología de la clase dominante es casi siempre la ideología dominante. Los ideólogos burgueses no construyen ni enseñan sus teorías acerca de la armonía del Estado a modo de un ardid de guerra, sino que están convencidos de su justeza. La doctrina organicista del Estado, por ejemplo la de Spencer y sus epígonos, obtuvo notable difusión al igual que la doctrina normativa de Kelsen, que en apariencia se le opone, o bien que la de Hegel y Fichte, diferente de ambas y que en formas diversas ha seguido vigente hasta nuestros días; ello se debe a que las condiciones sociales objetivas (tal como ellas se reflejan en la conciencia de los individuos de la burguesía) parecían corroborar la “justeza” de su concepción basada en la armonía. La comparación entre el Estado burgués y el Estado cristiano feudal nos permitirá disolver en la teoría esa ilusión a que la sociedad burguesa por fuerza sucumbe.

En la sociedad feudal estamental, las relaciones de dependencia y de explotación se manifiestan a plena luz. Por eso su estabilización solo fue posible mientras el instrumento de dominación de las clases feudales, el Estado, se puso abiertamente al servicio del régimen feudal y proclamó sin ambages la necesidad de recurrir a la fuerza a fin de defender la propiedad privada y posibilitar la explotación correspondiente a esta. Bien es cierto que lo hizo invocando el pecado original y la voluntad divina: el Estado prestó sanción religiosa a su papel de instrumento de la clase dominante, sin duda porque, a consecuencia de la simplicidad y transparencia de las relaciones sociales, no le quedaba otro medio para identificar el interés de aquella clase con el interés general; el interés egoísta, cuya dominación se exponía desnuda ante todos, lleno de vergüenza religiosa se revistió con el sayo transparente del interés general. Algo muy diferente ocurre con el Estado burgués. Mientras que el Estado cristiano-feudal se pone abiertamente al servicio del interés de clase, sin negar su carácter egoísta aunque recurra al pretexto del mandato divino, el Estado burgués se presenta desde el comienzo como el instrumento de armonización de los intereses egoístas contrapuestos y del interés común de la sociedad. Al mismo tiempo justifica este papel suyo admitiendo el egoísmo como natural y pretendiendo haberse elevado

por encima de él. No presta al egoísmo de clase una sanción particular, pero a diferencia del Estado feudal, que manifiestamente se pone al servicio del interés de clase, engendra la ilusión de que él no promueve ningún interés singular. Por consiguiente, el Estado feudal se da a conocer de manera manifiesta como aparato de coacción al servicio de la propiedad privada. El estado burgués, por el contrario, si bien no rechaza la coacción como medio exterior del “orden”, quiere ser reconocido como instrumento de la igualdad de todos los individuos en cuanto ciudadanos. Y puede hacerlo porque las condiciones sociales del capitalismo, más complejas e impenetrables para los individuos, admiten esa apariencia. De tal modo, la identificación del interés de clase burgués con el interés general no se cumple por vía de mera “argumentación” (religiosa o de otra índole), sino a espaldas de la sociedad y de manera inescrutable.

La sociedad capitalista, que vive según principios individualistas y egoístas, sucumbe de hecho a la ilusión de poseer en el Estado el instrumento de la justicia igualadora. Por eso aciertan Marx y Engels cuando caracterizan al Estado, aunque refiriéndose sólo al Estado burgués, como “comunidad de intereses ilusoria”.<sup>144</sup> Pero lo que nos interesa para el tema que estamos tratando es que ante la conciencia de la sociedad capitalista el Estado burgués se presenta en esta forma: la ilusión según la cual la coacción estatal no interviene en la regulación de las condiciones sociales de manera directa como en la época del feudalismo, sino que se mantiene en actitud vigilante y sólo entra en acción cuando algo anormal perturba el equilibrio generado siempre automáticamente sobre la base del contrato privado. La conciencia burguesa, oscurecida tras el velo de la atomización y la cosificación capitalistas y por fuerza ignorante de la relación dialéctica entre subjetividad y objetividad, azar y ley, tampoco puede entonces penetrar la dialéctica incita en la relación entre lo “normal” y lo “anormal”, que no es más que un caso especial de la relación dialéctica entre azar y ley. En la sociedad capitalista, lo normal es la multiplicidad de los intereses que se comportan como opuestos en el vuelco de la actividad subjetiva al proceso objetivo, que se impone por encima de los fines individuales; de allí resulta ese carácter contradictorio cuyos efectos aparecen como meras perturbaciones ante la conciencia no dialéctica. La conciencia burguesa no comprende que la forma de la

<sup>144</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, vol. II, pág. 24.

intervención en apariencia “extraordinaria” de la coacción estatal no es más que un momento necesario en el proceso del mantenimiento y la reproducción del “equilibrio social” del capitalismo, perturbado de continuo por las contradicciones que le son inherentes.<sup>145</sup> La ilusión de que el empleo de la fuerza y sus víctimas no constituirían más que un comportamiento subjetivo y contingente, y el castigo sería la mera consecuencia de un delito también contingente, sigue siendo el límite insuprimible de cualquier teoría del Estado que contraponga libertad y coacción de manera no dialéctica. La “necesidad” de la coacción se deduce en ella solo extrínsecamente, juzgando por ejemplo inevitable que la sociedad se defienda de los criminales, que siempre han existido y existirán porque los hombres poseen disposiciones “por naturaleza” diversas. La coacción aparece aquí como un recurso defensivo de la sociedad en su conjunto contra quienes se excluyen de ella; esa coacción y su instrumento, el Estado, aparecen entonces como instituciones que sirven de igual modo a “todos” los miembros de la sociedad, como la herramienta del interés común.

Pero este engaño puede originarse únicamente porque, bajo el supuesto de la cosificación del proceso social, que ya hemos descrito, la conciencia burguesa no puede comprender en su relación con el contenido económico esa forma de trato social que se manifiesta en la relación contractual “libre” entre los individuos, en la cual el Estado para nada interviene. Pero ya una simple ojeada a la regularidad estadística –por ejemplo, de los ataques a la propiedad– muestra que la índole y la cuantía de los delitos, que a su vez suscitan copiosas medidas punitivas, son el resultado de la contradicción capitalista entre libertad y dependencia, y que todo el complejo de los delitos y las medidas punitivas representa un momento esencial en el movimiento de conjunto del capitalismo. Es evidente que resulta imposible estudiar la contradicción entre libertad y dependencia sin prestar la máxima atención a la totalidad de las relaciones de clase capitalistas. La burguesía tiene el hábito, comprensible desde su punto de vista cosificado, de proyectar al conjunto de la sociedad sus propias condiciones de existencia, que juzga determinadas por la competencia y el contrato (y esto aun en la época de los monopolios, que ella considera el resultado de la superioridad dentro de la competencia y la contratación libre). Dentro de semejante concepción, las diferencias

<sup>145</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, 1949, pág. 936.

condicionadas por la clase social pasan a un segundo plano, y la libertad de contratación individual de los poseedores de mercancías, provistos de iguales derechos, parece asegurada tanto para el obrero cuanto para el capitalista.

Tan verdadero como es esto en el plano formal –y la ideología capitalista confunde este aspecto formal con el todo (por ejemplo, Schumpeter declara que las relaciones de propiedad carecen de importancia para el análisis económico)–, resulta falso en los hechos. Tampoco en este caso queda sin castigo el desconocimiento de la copertenencia dialéctica de ambos aspectos. Por cierto que, como forma, la libertad individualista no es contingente sino un resultado de la estructura de mercancía del capitalismo, que no puede imponerse de otro modo que a través de esa forma de pulverización individualista del proceso económico. (No nos corresponde dilucidar aquí este hecho de la historia económica.) Pero es también verdad que la forma de vida individualista de la sociedad burguesa constituye un resultado de la producción de mercancías realizada sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. Ahora bien, esto significa que en el capitalismo el hecho de la libertad individual (libertad de contrato) adquiere un carácter en extremo contradictorio para gran parte de la sociedad. He aquí cómo lo describe Engels:

“ Toda la diferencia con la vieja esclavitud, la esclavitud declarada, consiste en que el obrero de nuestros días parece ser libre porque no es vendido de una vez para siempre sino por trozos, por día, por semana, por año, y porque no es vendido por un propietario a otro sino que él mismo tiene que venderse de ese modo, puesto que no es el esclavo de un individuo sino de la clase propietaria en su conjunto. Para él, la situación en el fondo no ha cambiado; y si esta apariencia de libertad tiene que proporcionarle alguna libertad real, presenta por otro lado la desventaja de que ningún hombre le garantiza su sustento, y que su señor, la burguesía, en cualquier momento puede despedirlo y condenarlo a la muerte por hambre, cuando ya no tenga interés en ocuparlo ni en asegurar su existencia”.<sup>146</sup>

Marx se expresa en términos semejantes acerca de la libertad de contratación del obrero:

<sup>146</sup> F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*.

“no pertenece a este o aquel burgués, sino a la clase burguesa; por eso es asunto suyo encontrar un dueño, es decir, hallar un comprador dentro de la clase burguesa”.<sup>147</sup>

Pero bajo el supuesto del cautiverio ideológico dentro de la separación no mediada, cosificada, de las esferas del acaecer; supuesto que en principio no vale solo para la burguesía sino para todas las clases de la sociedad capitalista, el interés burgués puede declarar confiadamente que él es idéntico al del obrero, y que este también participa de la libertad de movimiento individual. Una vez que esa idea se ha desarrollado y se ha convertido en hábito, ella permite a la burguesía, que al comienzo de su dominación se había negado decididamente a conceder las libertades ciudadanas (inseparables de la forma de vida individualista), otorgar poco a poco los derechos democráticos a las clases inferiores. Y a su turno esto reforzó luego, en los individuos cautivos de la ilusión cosificada de las libertades cívicas, la creencia de que compartían con la burguesía el interés por la libertad civil. Ante esa conciencia el Estado aparece naturalmente como la encarnación del interés común, de la seguridad para todos.

“La seguridad —escribe Marx— es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual toda la sociedad existe solo para garantizar a cada uno de sus miembros la preservación de sus personas, de sus derechos y de su propiedad”.<sup>148</sup>

Pero este concepto de la seguridad no es más que la contrafigura del concepto de la libertad. Ambos elementos de la ideología democrático-burguesa cosificada son los pilares sobre los que se edifica la equiparación “ilusoria” de los intereses egoístas de la burguesía con el interés común de la sociedad, y los que posibilitan la autonomización del interés de clase burgués respecto de la sociedad en su conjunto, su presentación como interés “sagrado”.

No existe entonces fenómeno alguno de la ideología burguesa que no pueda retrotraerse a la cosificación, ni problema alguno de la teoría burguesa cuya “solución” no pueda referirse a ella. Esto es válido, en particular, para la economía política, que estudia científicamente los fenómenos primarios de la cosificación.

<sup>147</sup> K Marx, *Lohnarbeit und Kapital*. Marx expone con detalle la “libertad” del obrero en *Das Kapital*, vol. I, pág. 175 y sig.

<sup>148</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage*, 1919, pág. 33.

Es lo que hace también la ciencia económica marxista. Pero la diferencia fundamental consiste en que la teoría burguesa no penetra las formas de manifestación cosificadas de los procesos económicos como tales, y por eso los convierte de manera acrítica en la base de su investigación, mientras que la teoría marxista no “se arredra ante nada” e inicia su investigación con la crítica de la apariencia. No es casual que la famosa sección sobre el carácter fetichista de la mercancía aparezca en el primer capítulo de *El Capital*.

Entre los diversos sistemas de la economía política burguesa, durante mucho tiempo halló mayor aceptación el más acorde a la conciencia ordinaria cosificada: la teoría de la utilidad marginal. Por eso no podemos dejar de examinar sucintamente los supuestos metódicos en que ella se basa.

La teoría de la utilidad marginal, que se caracteriza a sí misma como la orientación “subjetiva” de la economía política, parte del individuo; por lo tanto, de una abstracción. Pero esa abstracción no es “justificada”, según la expresión que Marx utilizó cierta vez; no es una abstracción practicada conscientemente a fin de considerar un problema parcial determinado, y no lo es por tanto en el sentido de la generalización científica; es una abstracción absoluta, en la cual se refleja la apariencia cosificada de la sociedad burguesa, cuyo rasgo principal es la atomización del proceso en incontables actos individuales. Según esta concepción individualista –en lo esencial, apenas diferente de la del viejo derecho natural individualista–, la sociedad se renueva de continuo, por así decir, porque los individuos son impulsados a reunirse para satisfacer determinadas necesidades, idea esta semejante al concepto de la *causa impulsiva* del viejo derecho natural.

Es patente la diferencia con el concepto marxista de la sociedad: para el marxismo, el todo no se “compone” de individuos, así como estos no son “producidos” de algún modo misterioso por la totalidad (como se sostiene en algunas doctrinas metafísicas de la totalidad, desde Adam Müller hasta Othmar Spann); más bien, el marxismo concibe el proceso social como unidad dialéctica de lo individual y del todo, en que lo individual es el lugar en que la subjetividad se trueca en objetividad, y el todo el lugar en que la objetividad determina a la subjetividad.

Para la concepción marxista, el hombre no es solo un “animal sociable”, como falsamente se ha traducido el *zoon politikon* de Aristóteles, “sino también un animal que solamente en la sociedad puede convertirse en individuo”,<sup>149</sup> un ser “sociado”.

Esta distinción conceptual entre el hombre “sociable” y el hombre “sociado” expresa toda la diferencia entre la teoría de la sociedad metafísica y subjetivista y la teoría marxista. Pero tal diferencia solo puede comprenderse cabalmente si se capta el principio a través del cual la “socialización” humana ha devenido genéticamente y la hace posible. Se trata del principio del salto de la subjetividad a la objetividad y de las bases gnoseológicas de la relación sujeto-objeto. Para la concepción subjetivista, este problema no existe. A la manera del viejo racionalismo burgués de los siglos XVII y XVIII, entiende que la sociedad surge sencillamente porque los individuos son impulsados a reunirse para satisfacer determinadas necesidades, lo cual no se concibe como una necesidad ineludible, como un principio inderogable del ser social, sino como algo que en principio podría haberse producido de otro modo. Como dice Marx, en esta concepción domina la idea de que el

“origen de una relación económica, cuya génesis histórica [ella] desconoce (...) [habría de buscarse] en Adán y Prometeo”.<sup>150</sup>

La estrechez de perspectiva de esta teoría deriva de su sujeción a la apariencia cosificada según la cual lo único primariamente dado es el individuo, que por cierto, como cualquier ser vivo, establece una relación con la naturaleza a fin de apropiarse de los objetos de esta, y por tanto trabaja, pero sólo se presentará como ser social cuando ofrezca sus productos para intercambiarlos con los de otros individuos. El trabajo aparece aquí como un supuesto natural y universal de cualquier relación económica, a igual título que la circunstancia de que el hombre posea un estómago y dos ojos: no se integra en esa relación en cuanto tal. Por consiguiente, solo “en el mercado” pasa a ser el hombre el objeto de un acaecer interindividual, y ello no con necesidad, sino a partir de aquel momento del desarrollo histórico en que el aumento de las necesidades impone el intercambio. Solo entonces nace aquel proceso que puede convertirse en objeto de la consideración económica, pues las necesidades y el grado de su

<sup>149</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, pág. XIV.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pág. XV.

satisfacción son lo que confiere valor a los objetos útiles para ellas; la economía ha de comenzar con el estudio del acaecer encerrado dentro de la existencia individual.

Por lo tanto, la teoría de la utilidad marginal desconoce el principio del vuelco necesario de la subjetividad en la objetividad, que está en la base de todo ser social; la sociedad se “constituye” como un club deportivo y, podría decirse, de manera artificial, con la única diferencia de que en el caso del club la fuerza impulsora es una necesidad de consumo y en el caso de la sociedad el mantenimiento de la vida; en esta teoría, los individuos no son seres “sociados” sino meramente “sociales”. El principio del que surge la sociedad no es inherente al ser humano como tal, y en consecuencia necesario, sino que él es en definitiva contingente y extrínseco. La experiencia enseña que la dificultad que ofrece la crítica de la teoría de la utilidad marginal está casi siempre en que se atacan sus proposiciones positivas, aceptando inadvertidamente sus supuestos, en lugar de investigar primero sus bases gnoseológicas. Una investigación de esa índole mostraría que ella, por permanecer cautiva de la ilusión, en extremo cosificada, según la cual el individuo consumidor es el dato primario de las relaciones económicas en cuanto su célula, no sólo se forja un concepto falso de la sociedad, sino que no tiene de ella concepto alguno; en efecto, en su teoría abstrae lisa y llanamente de la sociedad, y por ese solo hecho sus concepciones parten de premisas harto inciertas. En efecto, un concepto de sociedad que no descansa en un principio “productor” de la sociedad como tal es una abstracción vacía y está expuesto al peligro de que en él y con él se abstraiga precisamente de lo esencial: esto es lo que ocurre en el caso de la teoría de la utilidad marginal. La pregunta cuya respuesta es la condición gnoseológica de una labor correcta para cualquier ciencia referida a la vida social (economía política, teoría de la sociedad, historia); la pregunta por el principio “productor” de la sociación (relación sujeto-objeto) se responde, como hemos demostrado, en sentido genético por referencia al papel del trabajo. La desdicha no solo de la teoría de la utilidad marginal, sino de cualquier ciencia metafísica que de un modo u otro haga de la sociedad su objeto, consiste en empezar por así decir por la mitad. En lugar del todo y su dialéctica, tenemos la parte, que luego es interpretada arbitrariamente. De allí resultan las diferentes “opiniones” de la ciencia burguesa. Por eso tales teorías ven en el trabajo un

“factor” junto a otros, y no advierten su papel especial; el lugar que se le asigne en el sistema depende del “punto de vista” particular del científico respectivo. Pero si se parte de la consideración de la totalidad social y, por lo tanto, del origen genético de la sociedad humana, se pone de relieve la función central del trabajo, que es condición incancelable de cualquier relación humana; dicho en términos epistemológicos: el trabajo revela ser el principio que hace posible en general el ser social. Pero si el trabajo posee de hecho esta función central, no pueden existir proceso ni fenómeno algunos en la historia de la sociedad, referidos a los individuos socializados a través del trabajo, que no puedan aludir en último análisis a la relación sujeto-objeto y al principio del trabajo, que constituye su fundamento; y menos todavía en el caso de la economía política. Aquí se revela la raíz metódica de la teoría del valor trabajo, que no constituye simplemente una teoría entre otras, sino que tiene una base segura y epistemológicamente comprobada. La teoría del valor trabajo no puede atacarse seriamente sin atacar todo su concepto de la sociedad; y es imposible refutar este sin remover toda la teoría de la dialéctica: es evidente que el punto de vista de la cosificación, en que la teoría burguesa se sitúa, es el más débil desde el cual podría lanzarse tal ataque.<sup>151</sup>

<sup>151</sup> Acerca de esto, véase el “Apéndice”, segunda sección.

## 8. EL PROGRESO DE LA CIENCIA HISTÓRICA: DE LA DESCRIPCIÓN AL CONOCIMIENTO

*“Lange no sospecha que ese movimiento libre dentro del material no es otra cosa que la paráfrasis del método de tratamiento del material: el método dialéctico”.*

Marx.

Si de algún sistema puede decirse hoy que se encuentra en el centro de los debates, ese es sin duda el marxismo. Pero no siempre fue así. Acerca del olvido en que inicialmente cayeron los escritos de Marx, puede consultarse la obra biográfica de Mehring. Engels no tuvo mejor suerte. Todavía en 1896 pudo comprobar Plejanov, en la “Introducción” a su *Contribución a la historia del materialismo*, que:

“por lo que atañe a Marx (...) ni los historiadores de la filosofía, en general, ni los del materialismo, en particular, citan siquiera su concepción materialista de la historia”.

Por ejemplo, una ojeada a la *Historia de la filosofía* de Höffding, aparecida el mismo año, nos proporciona una ilustración adecuada de lo que afirma Plejanov. Marx es citado en ella una sola vez y muy al pasar, a propósito de los jóvenes hegelianos, aunque el autor expone en detalle las ideas de pensadores como Saint-Simon y Darwin, mucho menos importantes para la historia de la filosofía y de la filosofía social. Y todavía en 1909, en un escrito conmemorativo del veinticinco aniversario de la muerte de Marx, pudo Sombart comprobar que la historia marxista era casi desconocida en los círculos cultos. Mucho ha cambiado desde entonces. Pero difícilmente haya otro sistema en el que existan tantas diferencias de concepción, aun entre sus partidarios. Sin embargo, no nos proponemos polemizar aquí con esas concepciones, pues harto se lo ha hecho ya. Nos interesa considerar la tendencia –prevaliente entre sus enemigos, pero no raras veces también entre sus partidarios– a eliminar del sistema marxista la dialéctica, por juzgarla no esencial, o a disminuir su importancia. En ese intento, que tiene ya una larga historia, de separar marxismo y dialéctica encuentra uno de sus principales fundamentos la interpretación mecanicista del materialismo histórico, que se ha convertido en tradición desde los tiempos en que mereció la crítica de Engels.

Ya en 1892, aunque todavía de manera vacilante, y más claramente en 1898, Eduard Bernstein proclamó en *Neue Zeit* su reverencia hacia el neokantismo, preparando así el trampolín para el ataque franco que poco después dirigiría a la dialéctica. Mientras tanto, el filósofo del derecho Rudolf Stammler había llevado agua al mismo molino cuando, en su ambiciosa polémica con el materialismo histórico, procuró exponer este sin aludir siquiera a su carácter dialéctico. Pero lo que no puede reprocharse, para su tiempo, a un sabio de la honestidad subjetiva de Stammler, degenera en Bernstein, el único alumno personal de Engels, en una desfiguración teórica del marxismo que nunca se denostará bastante. El ataque abierto a la dialéctica se produjo en 1899, cuando Bernstein intentó desacreditarla en aquella famosa frase donde hablaba de las “triquiñuelas del marxismo”. La argumentación de Bernstein se reduce a afirmar que la dialéctica, como teorema metafísico e idealista, contradiría el “naturalismo” marxista, y que las leyes del movimiento dialéctico serían por completo inverificables y se basarían más bien en meras construcciones. Como es sabido, en esa negación de la dialéctica, *Kritischen Geschichte der National-ökonomie* (Historia crítica de la economía política), de Eugen Dühring, precedió a Bernstein; pero aquel no se proclamaba marxista como este. Es llamativo que aun Karl Kautsky, que criticó las ideas de Bernstein en su libro *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (Bernstein y el programa socialdemócrata), no considerara necesario defender de manera consecuente la dialéctica, sino que se expresase con vacilaciones acerca de ella. La línea de argumentación iniciada por Bernstein fue retomada por la crítica burguesa a Marx. También Masaryk, en *Las bases filosóficas y sociológicas del marxismo*, descubre una contradicción entre la dialéctica y el resto de la concepción marxista. En cambio Paul Barth, con quien Mehring polemizó en su famoso apéndice a la *Lessinglegende* (La leyenda de Lessing), cuestiona la existencia de contradicciones dialécticas. En *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie* (La cuestión social a la luz de la filosofía), Ludwig von Stein afirma que la dialéctica nació muerta ya en Hegel. Schultze-Gaevernitzsch declara, en *Marx oder Kant* (Marx o Kant), que la dialéctica conduce a la metafísica. En su escrito *Das philosophische und ökonomische System des Marxismus* (El sistema filosófico y económico del marxismo), Hammacher admite que el método dialéctico constituye un ingenioso instrumento de investigación, del cual los maestros del marxismo supieron servirse con provecho,

pero que en verdad carece de valor teórico y filosófico. Wilbrandt, en *Karl Marx*, invierte por completo la dialéctica, lo mismo que Plenge en *Marx und Hegel* (Marx y Hegel). En *Der proletarische Sozialismus* (El socialismo proletario), obra llena de desfiguraciones teóricas, Sombart dice de la dialéctica que es un procedimiento “ridículo” por completo infecundo. Mencionemos por último, como otro ejemplo de total incompreensión del carácter dialéctico de la doctrina marxista, a Hans Kelsen, quien en *Sozialismus und Staat* (Socialismo y Estado) reprocha a la dialéctica no ser más que un ingenioso método para ocultar el carácter no científico del marxismo. La eliminación de la dialéctica trae por consecuencia esa interpretación mecanicista del materialismo histórico, obtenida la cual es tarea facilísima para sus críticos “refutarlo”. Sombart nos ofrece un burdo ejemplo de esa deformación artificiosa del marxismo. En su obra sobre el socialismo, tan vasta como llena de incontables torpezas, rebosante por así decir de pedantería y pseudo erudición, Sombart se permite caracterizar del siguiente modo al materialismo histórico: según Marx, las “diferencias del espíritu” están determinadas por las “diferencias de la técnica”. Y escribe, con asombroso descaro, que Marx habría repetido “centenares de veces” esa idea. Aunque en su obra posterior *Die drei Nationalökonomien* (Las tres economías políticas) se vio precisado a abandonar semejante interpretación. Sombart permaneció aferrado a esa concepción según la cual el materialismo histórico sería un sistema mecanicista y, por lo tanto, metafísico.

Sombart es uno de aquellos teóricos a quienes no puede atribuirse el mínimo de honestidad subjetiva. Pero si logró convencer a muchos, ello se debe, y no en última instancia, a que, eliminada la dialéctica, la concepción materialista de la historia solo puede concebirse de manera mecanicista. Y sobre esa base teórica, hasta un historiador burgués puede permitirse la siguiente alusión dirigida contra el marxismo y fundada en un malentendido:

“La sociedad se articula [según Lorenz von Stein] por la división de la propiedad, pero las clases solo nacen por virtud de ideas comunes, que no son función de la materia del cerebro”.<sup>152</sup>

<sup>152</sup> G. Salomon, “Introducción” a L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, pág. XXXIV.

Esa identificación falsificadora entre la capacidad de pensar, que depende del cerebro, y el contenido del pensamiento, que brota de las condiciones sociales, supone idéntico error al cometido ya por el viejo materialismo mecánico y antidialéctico. El hecho de que el marxismo considere justas ambas opiniones, pero en el lugar correspondiente del sistema, es utilizado con harta frecuencia, y no solo por Salomon, para unir las de manera falsificadora y obtener así una concepción primitiva y fácil de refutar. Una de las principales causas que llevan a la ciencia burguesa a formular juicios erróneos acerca de la historia reside en su modo de consideración parcelante.

Contrario a este es el pensamiento dialéctico regido por la unidad, en que los fenómenos aparecen como elementos dialécticos funcionales de una totalidad ordenada según determinadas leyes. Así como el conocimiento de la génesis histórica de la función de la conciencia descubre en el plano epistemológico la ligazón de esta con el ser social, ese conocimiento se corrobora en la investigación concreta de las épocas históricas.

Pero este descubrimiento, formulado dentro del materialismo histórico, se interpretó equivocadamente en sentido no dialéctico. En efecto, economía e ideología pueden entenderse de dos maneras radicalmente diferentes tanto en lo metódico como con relación a la cosa misma: o bien, según la concepción materialista de la historia, como momentos estructurales contrapuestos que son dialécticamente contradictorios, es decir como pertenecientes a una unidad necesaria y sujeta a ley, inseparables en su contradictoriedad y por lo tanto subordinados funcionalmente el uno al otro, o solo como factores que descansan de manera extrínseca uno en el otro, cuyo efecto sería semejante al de una piedra que cae en un espejo de agua.

La interpretación mecanicista del materialismo histórico no ve que, si bien la ideología está determinada por la economía, el movimiento histórico en su conjunto sólo puede cumplirse por intermedio de aquella, que precisamente representa un momento esencial de ese proceso y pertenece a sus propias leyes (y no implica contradicción alguna admitir al mismo tiempo que numerosos elementos de la ideología puedan poseer naturaleza contingente, es decir, no necesaria en su forma de manifestación especial). La idea que de manera consciente o inconsciente preside la concepción del marxismo vulgar, a saber, que la historia obedece a las leyes económicas sin que la

ideología, desarrollada sobre el suelo del ser económico, desempeñe un papel esencial, desgarrar el proceso histórico de idéntico modo que el viejo materialismo que ponía al hombre los andadores de la “naturaleza” (geografía y clima). En ambos casos, el hombre no es más que un pasivo apéndice de una ley que le es exterior, ignorándose por completo la relación dialéctica entre actividad y pasividad. El hecho de que al mismo tiempo en ambas orientaciones se conceda al “espíritu”, sin mediación alguna y de manera mecanicista, cierta “autonomía” (compárese la concepción de Helvecio, para quien la libertad de la idea caía fuera del desarrollo legal, con la teoría de la “acción recíproca” del marxismo vulgar, falsa por cuanto comprendida en sentido idealista) prueba suficientemente las contradicciones en que ha de caer por fuerza una concepción que prescinde de la dialéctica y por ello es necesariamente incongruente.

Pero no son esas las únicas consecuencias del malentendido acerca de la verdadera concatenación de la historia. Puesto que esos dos factores, la economía y la ideología, solo pueden comprenderse correctamente si se los considera en su conexión dialéctica, es decir, como momentos necesarios de un mismo proceso contradictorio, la teoría mecanicista los entiende de manera superficial y descriptiva, y por tanto no en su esencia. Ello significa entonces que, no pudiéndoselos concebir como momentos de un proceso unitario, ellos no aparecen en su relación interna entre sí y con el proceso, sino que permanecen “inmóviles”, según la expresión de Hegel; el pensamiento se agita pasando del uno al otro, pero en definitiva permanece en la superficie.

Esta concepción de principio, que interpreta erróneamente la teoría del materialismo histórico, influye desde luego de manera decisiva la consideración concreta de la historia y la aplicación del materialismo histórico a los problemas particulares. Es claro que bajo el supuesto teórico de la consideración no dialéctica, y por tanto solo superficial y descriptiva, de la relación entre economía e ideología, todo el movimiento concreto de la historia y su contenido son captados de manera igualmente no dialéctica y solo descriptiva. La conexión histórica de los fenómenos se aprehende aquí de manera tan extrínseca y tan apegada al aislamiento metafísico de los objetos como en la historiografía burguesa “pura”. Aquí tiene su raíz la semejanza, muchas veces asombrosa pese a la cascara revolucionaria, que el

marxismo vulgar tiene con la exposición burguesa de ciertos acontecimientos históricos. En cambio, la oposición de los métodos entre la historiografía del marxismo verdadero y la del marxismo vulgar es mucho mayor que la diferencia entre este y la historia burguesa. Compárese por ejemplo el análisis que hace Engels del movimiento de las sectas en *La guerra campesina en Alemania* (sobre lo cual volveremos enseguida) con el tratamiento de ese mismo tema por Max Beer, o *El 18 brumario* de Marx con otras investigaciones “de izquierda” de la misma época, y se percibirá con toda claridad la profunda diferencia que media entre la consideración dialéctica y la consideración metafísica de la historia. Es posible comparar también obras que tratan temas diferentes, por ejemplo la magistral investigación dialéctica de la historia de Prusia hecha por Mehring en *Lessinglegende* con *Geschichte der Schweiz* (Historia de Suiza), de Valentin Gitermann, que es en apariencia “revolucionaria” pero que en verdad no es dialéctica en cuanto al método y por ello resuelve solo verbalmente los problemas.

Lo que la dialéctica entiende por trama de la historia difiere por completo de lo que entiende por ello el mecanicismo histórico. Mientras que la sociología vulgar tiene que construir siempre por vía de una comparación extrínseca y rígida la determinación material de la ideología por la economía (es decir, sin estudiar seriamente su dinámica interna, única mediante la cual se descubre en cierto modo por sí sola su relación dialéctica y, a partir de ella, su esencialidad —es lo que quería decir Hegel cuando afirmaba que el “entendimiento” metafísico se agita de aquí para allá, en lugar de abandonarse él mismo al movimiento—), la consideración dialéctica de la totalidad está en condiciones de indicar la unidad de los momentos dentro del proceso tanto como condición necesaria de él cuanto como resultado de ese proceso; condición y resultado devienen aquí dialécticamente idénticos. Donde, como en el marxismo vulgar, la conexión histórica es entendida como una trama de dependencia mutua meramente en el sentido de la causalidad mecánica (cf. nuestra exposición de la crítica de Lenin a la causalidad unilateral), pese a los adornos pseudo-dialécticos que pueda presentar la exposición, se produce esa recaída, tan característica de esta tendencia, en la historiografía metafísico-“individualizante”, que se limita a “construir” la trama de las manifestaciones.

Pero sería por completo erróneo suponer que el materialismo histórico, por el hecho de abandonar el terreno de la metafísica “individualizante”, se acercaría al sistema de la sociología, que, según expresión de Rickert, a la manera de “las ciencias naturales”, es decir desdeñando las particularidades individuales de los fenómenos, procura subsumir muchos objetos bajo una ley. Rickert no advirtió que el materialismo histórico, cuya especificidad brota de su carácter dialéctico, nada tiene en común con el método individualizante de la historiografía burguesa ni con la sociología burguesa “buscadora de leyes”, que, como Rickert observó muy bien, descuida lo cualitativo e individual.

El materialismo histórico es más bien, como toda dialéctica y precisamente porque constituye un sistema dialéctico, por fuerza “individualizante” y “generalizante” a un tiempo. En efecto, los momentos y sus propiedades cualitativas individuales aparecen aquí como insuprimibles al mismo tiempo en su individualidad, como momentos que dentro del movimiento del todo y a través de él se ponen y se cancelan dialécticamente. En todo caso, el problema que se plantea es el siguiente: cómo logra el materialismo histórico apresar al mismo tiempo los momentos en cuanto conservados en su particularidad cualitativa y en cuanto generalizados dentro de una ley, es decir, sometidos a una abstracción legal. La concepción materialista de la historia lo consigue mediante su apreciación, radicalmente diversa de la de cualquier otra corriente histórica o sociológica, del papel de la transformación de las circunstancias en el proceso histórico, y su importancia consiguiente para el conocimiento de la sociedad. Mientras que el concepto no dialéctico de ley, como cualquier lógico sabe, tiene que abstraer de continuo de la transformación de las circunstancias para que se lo pueda formular, con la dialéctica ocurre exactamente lo contrario. El rasgo que diferencia el concepto de ley del materialismo histórico de cualquier otra sociología consiste en la inclusión del momento de la transformación de las condiciones económicas, es decir, su dinámica, dentro de la ley, con lo cual esta se emancipa de cualquier rigidez metafísica y se aprehende dinámicamente. Esta disposición a considerar la transformación, el proceso y las condiciones económico-dinámicas que lo “producen” posibilita conceptualizar cada manifestación tanto en su individualidad, que se determina por el lugar que le ha sido asignado dentro del movimiento, como en su

dependencia y universalidad, explicable también por ese mismo determinismo del proceso. En esta concepción dinámica de la realidad, propia de toda dialéctica, lo individual es concebido al mismo tiempo en su determinación por el todo, en su universalidad: lo individual entonces no sólo resulta conservado; también, y precisamente porque se lo concibe como un momento de un todo que se mueve a sí mismo, que pone los momentos contradictorios y los cancela, se lo reconoce en su esencia encubierta al pensamiento no dialéctico; sólo aquí revela su verdadera función histórica, oculta tras la apariencia de los “hechos”, en lo cual justamente consiste su esencia. Cuando el pensamiento burgués se empeña en descubrir también la esencia de las manifestaciones singulares, es decir que no se resigna a la recolección de hechos “puros” ni a pasar a la generalización “sociológica” en menoscabo de su carácter individual, debe evadirse hacia la interpretación subjetiva o la construcción metafísica (lo cual equivale a lo mismo). El materialismo histórico resuelve ese problema en cuanto, por una parte, procura las premisas concretas para una consideración dinámica de la historia con su teoría (tomada de la realidad) de la contradicción, renovada de continuo, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y de la subversión de toda la sociedad, resultante de la solución de aquella; y en cuanto, por otra parte, concibe el carácter dinámico de la sociedad, así entendido, como constituido al mismo tiempo de tal modo que a través de él todos los momentos aparecen necesaria y esencialmente referidos unos a otros.

Con ello el materialismo histórico ha descubierto el principio con cuya ayuda esos momentos pueden conceptualizarse, tanto destacados en su particularidad como suprimidos en el todo. Así, el principio de la copertenencia dialéctica de particularidad y generalidad, que permite descubrir la esencia de los fenómenos, se eleva a la condición de principio teórico de la consideración dialéctica de la historia. Es infundado entonces el reproche de Rickert, para quien el materialismo histórico no reconocería en los fenómenos lo particular e individual en aras de su subsunción bajo una ley; al contrario, él refuerza su cognoscibilidad remitiendo los “hechos”, apresables para el entendimiento metafísico sólo en su aislamiento, al proceso contradictorio de la totalidad, del cual ellos brotan; y esa remisión ha sido preparada, en el plano del método, por la teoría de la dialéctica.

Para el concepto de ley de la sociología vulgar, que concibe un conjunto de objetos simplemente como un agregado, la cualidad única e irrepetible carece de interés. Rickert tiene toda la razón cuando le reprocha que aniquila lo único por la vía del ordenamiento de muchos objetos según sus rasgos extrínsecos en cuanto inesenciales.

Puesto que la sociología mecanicista, ajena a toda dialéctica, concibe al individuo junto a otros individuos como agregado, no repara en el carácter de los momentos, que lo son del movimiento contradictorio de una totalidad; por eso sucumbe a la idea consistente en distinguir entre una ciencia “pura” de la historia, que capturaría la manifestación singular y su cualidad, y una ciencia de la sociedad que generalizaría según leyes, es decir, que negaría la particularidad cualitativa. Por el contrario, para el materialismo histórico ciencia de la historia y ciencia de la sociedad coinciden. Esa diferencia es fruto de la diversidad de principios metodológicos. Mientras que la sociología no dialéctica procede por vía cuantitativa y parcelante (parcelante porque lo singular permanece intacto en su modo de manifestación que resulta de la visión metafísica y fragmentante de la realidad, pese a su generalización cuantitativa), el materialismo histórico, por el contrario, procede por vía cualitativa y de mediaciones.

Rickert en modo alguno comprendió lo específico de la teoría marxista de la sociedad, que consiste en considerar esta como una totalidad que se desarrolla de continuo hacia niveles más elevados, según leyes que brotan del carácter dinámico de las condiciones, y en extraer las consecuencias que ese modo de considerar trae en el plano del método. Por eso no conoce más alternativa que esta: una investigación “individualizante” de la historia o una sociología “generalizante”; y Rickert se decide en favor de la primera, sobre la base de una apreciación en sí misma correcta: la “sociología” es una ciencia que solo construye leyes y capta las formas del acaecer histórico, pero no el contenido de la historia, que consiste en múltiples “individualidades” (por tales no ha de entenderse solamente personas, sino también acontecimientos complejos e ideologías).

Rickert discierne una prueba de la superioridad de la historia individualizante sobre la sociología sobre todo en el hecho de que el objeto del interés histórico, el hombre, es un ser principalmente dotado de voluntad y “valorante”, y por lo tanto se lo cercenaría y juzgaría un ser sometido si se lo concibiese como causalmente condicionado. Esta

propiedad haría del hombre una individualidad irrepitable, que sólo admitiría ser subsumida bajo una ley en desmedro de lo que tiene de valioso y esencial. Con ese argumento rechaza Rickert la sociología. Se trata del viejo problema que plantea la relación entre libertad y causalidad, que Rickert presenta nuevamente y resuelve de manera metafísica e idealista porque es insoluble fuera de la dialéctica.

Como ser dotado de voluntad y que por lo tanto sólo actúa por mediación de esta, el hombre posee la facultad de dirigir su acción hacia metas particulares escogidas por él. Esta facultad, que es propia de la conciencia y distingue radicalmente al hombre del animal (que sólo posee instinto), le proporciona el sentimiento de la autonomía, de la libertad. Este sentimiento –podríamos llamarlo vivencia– es una condición psicológica del hecho de que el hombre en su acción se propone siempre determinados fines, condición sin la cual ese comportamiento sería imposible. Sin esa vivencia de la libertad no habría interés en iniciar discusiones, tomar decisiones y proponerse fines: el hombre no se distinguiría del animal cuyo comportamiento es meramente instintivo.

Si consideramos entonces el individuo aislado, necesariamente surge la ilusión de la libertad incondicionada de la voluntad. Pero muy distinto resultado obtenemos si lo estudiamos en su conexión, no aisladamente sino dentro de su ligazón social. La vivencia de la libertad de la voluntad, propia de la conciencia, revela su otro aspecto, que resulta de la relación social con el prójimo y con la sociedad en su conjunto, y entra en contradicción dialéctica con la libertad: el hombre se adecua a las posibilidades objetivas que ponen determinados límites a sus decisiones y a la acción basada en ellas, y lo hace a través de su propia voluntad y al mismo tiempo determinado por las condiciones generales de la existencia, que trascienden su voluntad subjetiva. Es decir que, en el círculo de lo social, el hombre resulta sometido a la causalidad. Pero la causalidad social en modo alguno destruye la facultad de decidirse entre diversos fines: no destruye la conciencia de la libertad. Sin embargo, la *ligazón* del hombre a las condiciones de vida que rigen para él y existen independientemente de su voluntad, es decir, el encadenamiento causal a que el hombre está sometido, se sirve precisamente de aquella facultad para imponerse: en efecto, la relación entre libertad y causalidad no representa más que la relación entre subjetividad y objetividad, constitutiva de todo lo social, solo que

considerada esta vez desde el ángulo psicológico y no desde el de la sociedad en general.

Entonces, si bien la conciencia, que distingue al hombre del animal en cuanto meramente impulsado por los instintos, se singulariza por la propiedad de la voluntad, el hombre no sólo es un ser volitivo sino, a la vez, un ser dependiente de condiciones que existen fuera de su voluntad. Y así como las condiciones sociales objetivas constituyen el permanente estímulo para que la voluntad se decida “libremente” en un sentido determinado, esta decisión es a su vez la condición de que se engendren las relaciones sociales objetivas. El proceso ininterrumpido del vuelco dialéctico de la subjetividad en la objetividad, y a la inversa, representa la forma de existencia más general de la sociedad, y cualquier intento de explicar con prescindencia de él un fenómeno de la vida humana trae por resultado aquellas determinaciones rígidas, unilaterales y desfiguradas que se contradicen permanentemente entre sí y constituyen el motivo de esas interminables polémicas que no pueden zanjarse porque, a partir de la premisa falsa del pensamiento metafísico, cada una de las opiniones en pugna recibe una apariencia de justificación. Para Rickert, la definición del hombre como un ser “normativo” dotado de voluntad es un motivo para afirmar el carácter insuprimible de la individualidad, de la unicidad de las manifestaciones históricas. Rickert sigue en esto a Kant, quien más que en el concepto de ley social discierne en el propio de las ciencias naturales (que Rickert identifica con el “sociológico”) aquella forma de ordenación de los fenómenos en que no es apresado justamente aquello particular que distingue a un fenómeno singular de los otros. Acerca de la concepción de Kant escribe Lukács:

“En el famoso párrafo 76 de la *Crítica del juicio*, Kant llega a exigir un conocimiento de esa índole, si bien para él sólo sería hipotético. Afirma allí que para el conocimiento humano común, que se limita a subsumir siempre lo particular bajo lo universal, lo particular es siempre contingente. Pero con los recursos de este conocimiento no podría captarse adecuadamente la naturaleza como totalidad ni la vida orgánica. Por eso Kant plantea la exigencia hipotética de una inteligencia de otra índole (*intellectus archetypus*), para la que no existiría esta oposición entre lo universal y lo particular”.<sup>153</sup>

<sup>153</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948, pág. 318.

Sin embargo, desde Kant, la teoría de la dialéctica ha experimentado un gran desarrollo y ha resuelto correctamente el problema planteado por aquel.

La limitación del concepto de ley de la ciencia natural, predialéctico, reside en que sólo puede formularse abstrayendo de la transformación de las circunstancias a partir de las cuales se generaron los procesos naturales. Con ello el movimiento se reduce, en el mejor de los casos, a un círculo muy estrecho que es observado y expresado en una fórmula. Dentro de ese círculo estrecho del acaecer, del objeto sólo interesa lo que pueda entrar en la fórmula, y se deja de lado cualquier otra peculiaridad cualitativa producida a partir de la transformación general de las condiciones en que existió un proceso natural. Ahora bien, la gran conquista de la dialéctica consistió en superar la oposición metafísica entre lo particular y lo general concibiendo la realidad como proceso e incorporando entonces a la ley la transformación de las circunstancias. Sobre todo y con mayor facilidad que en la naturaleza, la viabilidad del nuevo punto de vista puede estudiarse en la historia humana, en la que siempre interesó lo que se transforma y lo individual. Es sabido que Hegel intentó corroborar en el análisis de la sociedad su punto de vista revolucionario, y que ese empeño le llevó a desarrollarlo. Partiendo de Hegel, pero poniendo sobre sus pies en sentido materialista la dialéctica idealista, Marx y Engels fundaron la teoría dialéctica de la sociedad, el materialismo histórico. Pero Rickert, y con él numerosos críticos, nunca llegaron a percibir la novedad de la dialéctica histórica del marxismo, que consistió en echar las bases de un concepto concreto de ley en que se supera la oposición metafísica de lo particular y lo general.

En la dialéctica del materialismo histórico, por lo tanto, se supera el dilema, insuprimible para la ciencia no dialéctica, entre la mera descripción de la ciencia “pura” de la historia y la generalidad vacía de la ciencia de la sociedad “buscadora de leyes”. Pero ese dilema trae otra consecuencia. La primera disciplina apresa por cierto la particularidad cualitativa de las manifestaciones singulares, pero permanece atascada en el modo de consideración metafísico y “acorde al entendimiento”, y por eso concibe aquella solo superficialmente, solo en su manifestación engañosa que el entendimiento metafísico ordinario acepta, por lo demás, como verdadera: la ciencia se comporta aquí de manera unilateralmente descriptiva. Por otra parte, la

sociología, opuesta a la historiografía “pura” y que no se satisface con la aceptación de lo dado, procura reconocer la esencia de la historia por la vía de la generalización y la búsqueda de leyes; pero esta generalización se cumple a costa de la particularidad cualitativa de los fenómenos históricos, y por ello degenera en una vacía construcción de leyes. Y cuando se abandona conscientemente la fabricación de leyes, tal como en particular la realiza la vieja sociología, procurando ahora mayor “exactitud” y “cautela”, se cae casi siempre en un formalismo vacío que acrecienta la eliminación de lo cualitativo hasta el grado de generalidad de lo trivial; desaparece entonces la historia concreta: no resta otro camino que el de la sociología “empírica”, que “reúne”, “ordena” y “elabora” la apariencia superficial, cosificada y alienada, de lo “empíricamente” dado, con el único resultado de hacer pasar a primer plano lo que ya estaba implícito y era aprehensible en el material “empírico” apariencial.<sup>154</sup> Apenas se habla ya de leyes; reina la superficialidad empirista en todo su esplendor.

Un rápido vistazo corrobora nuestra caracterización de la sociología no dialéctica. Dondequiera, con la excepción de pocos autores casi siempre influidos de algún modo por el marxismo (p. ej., Gumplowicz, Ratzenhofer, Oppenheimer, Troeltsch, Max Weber), nos encontramos con el mismo formalismo pese a diferencias aparentemente muy grandes en el tratamiento del material. Consideremos solo las teorías de los sociólogos más conocidos, la ley de los tres estadios de Comte, el superorganicismo naturalista de Spencer, la doctrina de las normas de Stammler, la ley del efecto recíproco de Simmel, desarrollada por su discípulo Vierkandt; las formas de la interacción humana, de Von Wieses, y la distinción de Tonnies entre voluntad esencial y contingente; Spencer encuentra un continuador en René Worms; Comte en el psicologista Tarde con su ley de la imitación, y en Ward con su teoría de la fuerza espiritual; la doctrina de Giddings acerca de la conciencia de la especie reconoce también esos antecedentes; a su vez, el positivismo de Durkheim adquiere una coloración organicista. Podríamos seguir nuestra ejemplificación con la sociología empírica más reciente, pero una exposición más detallada de esas corrientes caería fuera de la economía del presente trabajo. Sin embargo, cualquiera que se haya ocupado de sociología, aun superficialmente, sabe que ella tiene la peculiaridad de generalizar el

<sup>154</sup> Sobre esto, véase mi trabajo “¿Socialismo proletario o socialismo ético?”, en *El burgués proletario*.

material histórico concreto, que por otra parte sigue siendo el objeto real de la historiografía descriptiva, de una manera que no altera su facticidad; ella es, por lo tanto, formalista en grado sumo. Pero en la medida en que la sociología formalista no está en condiciones de seguir el movimiento cualitativo concreto de los fenómenos, permanece en la superficie del proceso. Sus “leyes” se agitan yendo de un lado a otro entre los objetos, que por otra parte permanecen inmodificados en su ser-así metafísico (Hegel), practicando con ellos generalizaciones superficiales; en definitiva no traspasa los límites de la consideración superficial que ella cree haber superado por comparación con la historiografía puramente descriptiva. Muy por el contrario: el método de tal sociología tiene, respecto de la historiografía, la desventaja de que se le escapa por completo la historia concreta y solo aprehende las formas más generales y superficiales de la vida social (p. ej., el “efecto recíproco” entre los individuos o la “ley de la imitación” subsisten por cierto como formas psicológicas generales de la existencia humana, pero ni pueden contribuir a explicar la historia concreta ni son capaces de explicar nada). La historiografía “pura”, en cambio, al menos describe realmente su objeto. Pero vimos ya que atenerse a la mera descripción del objeto histórico constituye un procedimiento metafísico igualmente inadecuado a la esencia de los fenómenos. Es la concepción materialista de la historia la que señala el camino a la ciencia histórica a fin de que pase de la mera descripción o del informe al conocimiento histórico. Pero como aquella concepción no se presenta solo en su forma dialéctica, sino también como sociología vulgar, debemos ocuparnos de esta última; probaremos que en el mejor de los casos es una variante del viejo materialismo mecanicista, íntimamente emparentada con la historiografía “burguesa” y ajena a la dialéctica. Hemos de empezar por el principio. Al igual que la ciencia burguesa, tampoco el materialismo vulgar aplicado a la historia sabe distinguir entre la labor preparatoria que consiste en apropiarse del material y el verdadero conocimiento científico del proceso histórico; y ello pese a que Marx y Engels se han pronunciado muchas veces acerca de esto en sus escritos, por ejemplo, en *El Capital* y en *La Ideología Alemana*.<sup>155</sup> Cuán poco Marx y Engels identificaron la mera investigación de los hechos, por más “sorprendentes” que puedan ser sus resultados, con la ciencia histórica, lo muestra su predisposición,

<sup>155</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, 1947, posfacio a la segunda edición; cf. también K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie, Frühschriften*, 1932, vol. II, pág. 14.

claramente expresada, a comenzar en principio (aunque no sin recaudos críticos) allí donde otros científicos habían dado por terminada su investigación: a emprender el estudio del material empírico aportado por estos y de los problemas que naturalmente suscita. Aun los resultados de las investigaciones de Morgan, quien las suponía por cierto autónomas, sirvieron a Engels como base para una profundización que debía emprenderse de manera dialéctica: “Marx se había propuesto exponer los resultados de la investigación de Morgan en conexión con las conclusiones de su –hasta cierto punto tengo el derecho de decir nuestra– concepción materialista de la historia, pues así, y solo así, se pondría de manifiesto toda su importancia”.<sup>156</sup> Como se desprende claramente de ese pasaje, Engels no piensa en la mera enmienda de los resultados de Morgan, ni en una comprobación de su material empírico, sino que los “resultados” mismos de la investigación de Morgan deben someterse a un modo de consideración radicalmente diferente; solo así se revelaría en su aspecto esencial “toda la importancia” de los fenómenos descubiertos y descriptos por aquel, es decir, su contenido interno oculto al ojo no dialéctico.

En la Introducción a *La Guerra Campesina en Alemania*, Engels adopta con mayor claridad todavía el punto de vista de que es por principio posible realizar importantes descubrimientos en materia de historia sin “investigar por sí mismo el material”, mediante una diversa “composición de lo fáctico”.<sup>157</sup> Exige por eso que la mera elaboración del material se prolongue en el descubrimiento de “la conexión interior”. Desde luego, forzar esa expresión de Engels hasta hacerle decir que la investigación de fuentes tiene poca importancia o aun es ociosa, no es más que un pésimo malentendido tras el cual suele encubrirse una intención maliciosa. No vale la pena insistir en que ello no es así, y que Marx y Engels solo combatieron el descuido de la elaboración dialéctica del material, elaboración que a juicio de ellos constituye la mayor dificultad de la labor científica.<sup>158</sup> Ese punto de vista se desprende claramente del reproche que Engels dirigió a Zimmermann, cuando sostuvo que este historiador “dotado de instinto revolucionario”, si bien había ofrecido la “mejor composición de lo fáctico”, no había llegado a penetrar conceptualmente la “conexión interior”.

<sup>156</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884, prólogo a la primera edición.

<sup>157</sup> F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, 1946, pág. 5.

<sup>158</sup> Cf. nota 3 de este capítulo.

En el campo de la historiografía se ha hecho necesario, y con particular intensidad en la Alemania de hoy, destacar con fuerza lo específico de la concepción de Marx y Engels. Diremos, desarrollando lo expuesto hasta aquí, que esa especificidad reside en conocer la diferencia entre la técnica y el método de la investigación histórica. No pocos “marxistas” caen en la confusión, típica de la historiografía burguesa, entre técnica y método, logrando apenas disimular ese acercamiento a la ciencia burguesa con un arreglo “proletario” y “revolucionario” del contenido. (Nos viene a la memoria en este punto la combinación entre marxismo vulgar y Proletkult.) Ya Engels se ha burlado de ese método “burgués” de tratamiento de la historia, que siempre procede de modo mecanicista y superficial pese a su inversión “revolucionaria” del contenido. En vez de descubrir la “conexión interna” de la historia investigando el nexo entre los “estados sociales” y las “teorías políticas y religiosas con que esos partidos procuran esclarecer su posición”, los historiadores “a la Zimmermann” no ven más que “opresores y oprimidos, malos y buenos”.<sup>159</sup> Pero Engels no limitó sus críticas solo al burgués Zimmermann, como lo prueban sus repetidos ataques, muy duros, a aquellos marxistas “más jóvenes” que aplicaban el materialismo histórico de manera no dialéctica, sino mecanicista y esquemática. Las palabras de elogio que Engels tuvo para Bachofen se explican por el hecho de que este, si bien desconocía la dialéctica materialista, tuvo al menos el coraje de penetrar tras la superficie de los fenómenos con un método místico. Comparándolo con Mac Lennan, dice Engels:

“En lugar del místico genial, tenemos aquí un árido jurista; en lugar de la desbordante fantasía poética, las combinaciones verosímiles del abogado litigante”.<sup>160</sup>

Por cierto que Engels no se propone defender la mística; pero para él es evidente que, según una expresión de Marx, aun el movimiento más libre dentro del material se acerca más a la dialéctica que la consideración superficial “verosímil”, cuya principal virtud consiste en convencer a los alumnos de último curso y en llenar de entusiasmo a los recitadores de documentos. Pero tampoco considerar las cosas en su conexión satisface las exigencias de la dialéctica; también la investigación burguesa conoce esa conexión del material.

<sup>159</sup> F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, pág 5.

<sup>160</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1910, p. XV.

Por ejemplo, el viejo Schlozer compuso una “historia universal (...) en su dependencia recíproca”, pero no por ello se lo puede considerar representante de la dialéctica; por cierto, no se habría necesitado de ningún Marx y de ningún Engels para introducir ese concepto de conexión en la exposición de la historia. La conexión dialéctica se diferencia por su capacidad para reconocer y seguir el movimiento interior constitutivo de la esencia de los fenómenos, y para penetrar tras la superficie hasta alcanzar el núcleo interior de la cosa. Mehring tiene *in mente* este tipo de pensamiento cuando escribe:

“Mientras tanto, había yo aprendido, en Marx, a buscar la conexión de las cosas más allá de su superficie”.<sup>161</sup>

Pero el historiador corriente de nuestros días responde con una sonrisa compasiva y de circunstancias cuando se le habla de la “esencia” de la historia. Está firmemente convencido de que la verdad histórica se revela en su plenitud tan pronto como los hechos históricos se perfilan de la manera más “pura” posible y se los incluye en una “conexión” plena de sentido. Ese perfilamiento consiste para él en depurar las fuentes de informaciones falsas, en descubrir distorsiones, errores y fallas de cualquier tipo, contenidas en documentos y otros testimonios del pasado. Una vez que lo ha logrado, considera listo su trabajo, y a lo sumo se empeña en dar a su exposición una forma “amena” o “artística”, o en ordenar y dividir convenientemente el material. Sorprende la preocupación por la forma que muestran los historiadores (a diferencia de los filósofos). Lo que falta en profundidad debe ser reemplazado por la “belleza”. El hecho de que la investigación histórica de nuestros días confunda la descripción de los hechos, naturalista, superficial y solo atenta a obtener la máxima precisión posible, con el efectivo acaecer histórico prueba su bajo nivel. A la profundidad, que rectamente entendida solo puede querer significar profundidad de visión, se renuncia por completo o se la desplaza al campo de lo subjetivo e irracional. Es interesante ver cómo un científico tan eminente y amigo de la exactitud como Max Weber, situado como está en el terreno de la metodología no dialéctica, se siente obligado a buscar los avances realmente valiosos fuera del campo de la labor científica en sentido estricto, y en la esfera de la “inspiración” intuitiva. En un ensayo que ha suscitado muchas discusiones, *La ciencia como vocación*, sostiene que alguien puede ser un:

<sup>161</sup> F. Mehring, *Die Lessinglegende*, 1919, prólogo a la segunda edición, pág. VIII.

“trabajador eminente [es decir, un especialista que domine a la perfección la técnica científica] y sin embargo no haber tenido ninguna inspiración valiosa”. “En efecto, la inspiración de un *dilettante* puede tener igual o mayor alcance que la de un especialista”.<sup>162</sup>

Hasta cierto punto, y rectamente entendido, el juicio de Max Weber lleva razón: el tacto para los problemas, el “sentimiento” para las esencialidades ocultas al mero técnico, conforman justamente al verdadero científico, quien, cuando no es más que un trabajador “exacto”, no ha de ser considerado científico sino mero auxiliar de la ciencia. Pero Weber omite algo, que constituye la limitación intuicionista y metafísica de su punto de vista: lo que el llama “inspiración” tiene su raíz en buena parte en la dialéctica inconsciente propia de todo pensamiento; la inspirada fecundidad del trabajador científico “dotado” reside únicamente en su mayor capacidad para aprovechar de manera espontánea la vivencia de los fenómenos como totalidad, implícita en todo pensamiento. Por consiguiente, lo que Weber llama “inspiración valiosa” no es más que dialéctica inconsciente, aunque bajo esa forma casi siempre se la aplica de manera incierta, arbitraria e irracionalista.

La superación de esa ceguera para los problemas, esa enfermedad típica del historiador temida con razón por Max Weber, está garantizada en alto grado por el método dialéctico, que controlando racionalmente la “inspiración”, y haciéndola consciente, la convierte en la vía científica normal. Ello no implica negar el momento psicológico del talento subjetivo; simplemente se lo admite como perteneciente a otro plano: al de la psicología, y no al de la doctrina del método o de la ciencia; no obstante, al mismo tiempo es preciso reconocer la conexión interna entre los procesos de pensamiento psicológicos y los entendidos en el plano puramente metódico, ya que ello trae importantes consecuencias para la determinación de los segundos.

La dialéctica nos muestra dónde se encuentran, dentro de la investigación científica del mundo histórico, los límites subjetivos y objetivos del conocimiento; nos muestra que tales límites están históricamente condicionados, así como el modo en que puede superarse la ilusión adherida a todo “pensamiento ordinario”, que es

<sup>162</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf, Schrifttett zur theoretische Soziologie*, 1947, pág. 3 y sig.

metafísico en cuanto no dialéctico. En la ciencia de la historia, esa ilusión tiene una doble raíz: primero una raíz “subjetiva”, que reside en nuestro propio pensamiento; la reconocimos ya como propiedad de la conciencia de apropiarse de la realidad objetiva en la forma de una singularización metafísica de los objetos, y expusimos, además, el modo en que la apariencia que de ello resulta se refirma enormemente en nuestra época, en particular, por la estructura cosificada de la conciencia capitalista. Y esto apunta ya a la segunda raíz, la “objetiva”, porque brota del proceso histórico mismo; aquí cobra fundamental importancia la tesis de que cada época engendra de manera necesaria su forma particular de ilusión, explicable por su estructura económica y las leyes que la rigen, y que esta ilusión se impone de igual modo a la consideración retrospectiva, lo cual origina una nueva dificultad para el conocimiento de la verdadera esencialidad del pasado.

Consideremos con mayor atención estos dos aspectos. Sin repetir lo ya expuesto, recordemos uno de los resultados de nuestra investigación: el “hecho” representa sólo un punto del proceso fijado por el entendimiento, un punto del cual el pensamiento se apropia abstrayendo del proceso; en esa forma expresa, por consiguiente, un mero dato vacío de sentido, o bien refleja el sector del acaecer que él circunscribe de manera desfigurada y apariencial. Solo en la teoría de la dialéctica toma el pensamiento conciencia cabal de esos límites, a fin de superarlos. Lo que al juicio superficial aparece como un simple desplazamiento del “punto de vista”, respecto de la oposición entre metafísica y dialéctica constituye una diferencia fundamental de métodos.

Por ejemplo, el “hecho” de que los taboritas y los revolucionarios de Münster (movimientos de sectas que actuaron con un siglo de diferencia) introdujeran el comunismo en las ciudades donde prevalecieron fue considerado, por muchos historiadores demasiado crédulos ante los hechos, como prueba incontestable del carácter consecuentemente comunista del gran movimiento de las sectas del final de la Edad Media.

Pero ese mismo hecho del comunismo taborita cambia su sentido hasta volverse irreconocible si, de acuerdo con la exigencia contenida en el método dialéctico, se investiga su significación dentro del proceso total de pasaje del feudalismo al capitalismo. Engels nos muestra lo que puede hacer con un “hecho” en apariencia tan simple un dialéctico

consumado. Basándose en el análisis de los momentos económicos e ideológicos del proceso social de esa época, momentos que se determinan recíprocamente y que dependen unos de otros dentro de su mutua contradicción, Engels descubre el carácter contradictorio profundo del movimiento de las sectas, que resulta de las contradicciones de la sociedad misma. Superando la rigidez no dialéctica que “singulariza” tanto a los detractores reaccionarios del movimiento de las sectas como a muchos de sus glorificadores, Engels llega a un notable resultado, que denota claramente el modo dialéctico de pensamiento:

“La anticipación del comunismo por obra de la fantasía se convirtió, en la realidad, en una anticipación de las condiciones burguesas modernas”. “El ataque a la propiedad privada y la exigencia de comunidad de bienes debieron disolverse en una elemental organización de la beneficencia: la vaga igualdad cristiana pudo encarnarse a lo sumo en la burguesa “igualdad ante la ley”.<sup>163</sup>

Sobre la base de este profundo análisis dialéctico Engels revela, sin dejarse confundir por la profusión de afirmaciones de los investigadores empíricos acerca del comunismo taborita, que ese comunismo lo era sólo como aspiración, idéntico en esto al Reino de Dios de Múnster, aunque, por otro lado, no se pueda caer en el error no dialéctico de descuidar el movimiento interno contradictorio de la ideología de las sectas y negar por completo las tendencias comunistas: “Por lo demás, entre los taboritas existió cierta idea quiliástica de la comunidad de bienes, pero solo como medida militar”.<sup>164</sup> (El hecho de que hubiera también importantes excepciones, de las cuales Thomas Münzer es un ejemplo, constituye una prueba de la efectiva complejidad de la situación social de las clases pobres en la Edad Media, y una razón más para repudiar cualquier esquematismo.)

Pero el problema de la forma de exteriorización apariencial de la historia tiene aún otro aspecto. No solo puede preguntarse: ¿qué representan los taboritas cuando no se procura conceptualizarlos de modo parcelado y metafísico, sino dialéctico, a partir del contexto total de su época?

<sup>163</sup> F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, pág. 39.

<sup>164</sup> *Ibíd*

Hay, en efecto, otra pregunta posible y necesaria: ¿qué pensaron los taboritas sobre sí mismos y sobre su época, a qué ilusiones encubridoras de la verdad sucumbieron y por qué razones llegó a suceder esto?

La importancia científica de estas preguntas y de otras semejantes surge del conocimiento, evidente para cualquier dialéctico, de que las ideas que los hombres de una época determinada se forjan acerca de sí mismos, respondiendo en ello a cierta necesidad, no representan meramente una forma de autoengaño sino, en buena medida, también un engaño para quienes con posterioridad, y sobre la base de los documentos transmitidos, se forjan una imagen acerca de esa época. Los hechos extraídos de tales documentos aparecen bajo el ropaje con que los revistió su época, y ninguna crítica de fuentes, por más “crítica” que sea, puede desgarrar ese velo de apariencia basándose en el método metafísico. No se ha reparado aún suficientemente en esta peculiar asociación entre la apariencia de la época misma y la que resulta del modo no dialéctico en que la historiografía y la sociología vulgares piensan la historia. Sería falso concebir ambas formas de engaño simplemente como idénticas; lo son más bien sólo en un sentido particular.

Si, como ya expusimos, la realidad es un proceso cuya esencialidad se encarna en la relación dialéctica de lo relativo y lo absoluto y en la relatividad de estas determinaciones,<sup>165</sup> respecto de la historia ello reviste un doble significado. Por una parte, los sujetos históricos, cuyo pensamiento es naturalmente el del entendimiento ordinario que procede por opuestos polares, como dice Engels, pueden concebir la realidad solo de manera desfigurada por cuanto permanecen atascados en lo relativo no mediado. Sobre la base de este modo de representación no dialéctico se desarrolla el contenido concreto de ideas de acuerdo con las leyes objetivas de la sociedad y los intereses de las diferentes clases, engendrados por aquellas. Por otra parte ello significa que también el pensamiento retrospectivo, que hace de la historia el objeto de su conocimiento, sucumbe a la misma apariencia, ya que no ha podido superar con el método los límites del atascamiento en lo relativo. De allí se sigue que aquello que nos es legado como hecho “puro”, fuera de la consideración dialéctica, tan pronto como rebasa los límites del más simple informe sobre datos,

<sup>165</sup> V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, 1949, pág. 286 y sig.

trae con necesidad la apariencia de lo relativo no mediado. Pero una historiografía restringida a la compilación de simples datos no es historia sino crónica. En cierto modo, la historia se relaciona con la crónica como la aritmética con el álgebra. Pero cuando la historiografía metafísica se empeña en proporcionar un conocimiento efectivo acerca de la historia, y no una mera crónica, en modo alguno logra romper la apariencia metafísica en que necesariamente se presentan los hechos, por las razones ya indicadas. Recae entonces, en el plano metodológico y epistemológico, en el dilema entre la exposición de la historia siguiendo una cautelosa superficialidad o bien mediante construcciones en busca de lo “profundo”; y ese dilema se impone sin que interese el credo político, progresista o reaccionario, del historiador. Engels advirtió claramente ese dilema entre registro y construcción. Escribió cierta vez, refiriéndose a Karl Beck y los “socialistas verdaderos”: Ellos “se contentan con construcciones filosóficas, o bien se limitan a compilar desgracias individuales y alegatos sociales en largos y tediosos registros”. El marxismo ha desarrollado la doctrina dialéctica de la ilusión histórica en la teoría de la “falsa conciencia”. Pero tampoco esta ha permanecido inmune a la vulgarización.

La interpretación vulgar ha repudiado la dialéctica, introduciendo de contrabando la concepción mecanicista del simple reflejo del ser por parte de la conciencia, en un todo de acuerdo con el modelo del viejo materialismo mecánico. Puesto que semejante concepción, negadora del complejo proceso dialéctico en que se inserta la relación entre ser y conciencia, no pudo explicar la “falsedad” de la ideología en su necesidad ajustada a leyes, entiende las ideologías como productos más o menos arbitrarios de individuos que, por un determinado “interés”, desfiguran o transfiguran la verdad. De acuerdo con su posición metódica, ella degradó hasta convertirlo en una frase vacía ese concepto del interés de clase que dentro del sistema del materialismo histórico constituye un momento de extrema importancia. No se iría muy lejos, por ejemplo, si se quisiera explicar de manera simple y directa a partir del interés de clase de los campesinos y pequeñoburgueses revolucionarios la contradicción, que a juicio de Engels caracteriza el movimiento de las sectas, entre “anticipación del comunismo en la fantasía” y “anticipación de las condiciones burguesas modernas en la práctica”.

En primer lugar, en efecto, ya el interés de clase pertenece a la esfera ideológica, de manera que puede encarnarse en una formación en extremo compleja, en la cual suele suceder que el interés presunto no sea del todo congruente con el interés objetivo de la clase; y entonces, ¿cuál de esos dos intereses, el real o el imaginado, es el decisivo respecto de una forma concreta de ideología? En segundo lugar, muchas veces la ideología se configura de manera contradictoria con el genuino interés de clase, precisamente porque las condiciones objetivas no corresponden todavía o han dejado de corresponder a un determinado interés de clase plenamente desarrollado. Por ejemplo, bajo la presión de las condiciones objetivas, maduras para la revolución burguesa, la ideología del proletariado, representado por los “niveladores”, se desarrolló durante la Revolución Francesa en el sentido del anarquismo, lo que en modo alguno respondía a su interés de clase. Pero si se afirma que ese desarrollo ideológico habría respondido justamente al interés de clase del proletariado de la época, con ello se intenta explicar al modo idealista el interés de clase a partir de la ideología, y no esta a partir de aquel: el proletariado fue entonces anarquista; en consecuencia, ello correspondió a su interés de clase.

El reflejo del ser social en la conciencia, la producción de una ideología en que se reflejan las condiciones en permanente movimiento, contradictorias y regidas por intereses opuestos, es un proceso complicado cuya esencia, y con esta la esencia de sus momentos, solo se revela persiguiendo y despejando su dialéctica total. No basta presentar una relación externa entre ser y conciencia por la vía de su igualación formal, afirmando por ejemplo: puesto que el derecho natural de tal o cual siglo muestra un contenido burgués y revolucionario, y puesto que la burguesía de esa época ha sido de hecho revolucionaria, el derecho natural revolucionario es la ideología de la burguesía revolucionaria. En primer lugar, el derecho natural no es sólo revolucionario; también es individualista, propiedad esta ya algo más difícil de explicar; además, el hecho mismo de que se trate de un derecho natural requiere una explicación, y esta se sustrae por completo al entendimiento mecanicista; y por fin, es preciso comprender dónde está lo genuinamente burgués de este derecho natural, por lo cual él se diferencia de su forma feudal, exteriormente muy semejante: tampoco esto es fácil, y por cierto nunca se logrará con los métodos mecanicistas. Lo que esencialmente interesa es

descubrir y exponer la vía concreta siguiendo la cual las condiciones objetivas se trasponen a la conciencia, pues solo de esa manera se podrá concebir la esencialidad interna de un fenómeno ideológico. Sin embargo, en lugar de exponer de manera concreta el proceso dialéctico de desarrollo de una ideología; en lugar de investigar la vida, que se mueve por contradicciones, y cuyo resultado configura una ideología determinada, se deduce, mediante una comparación mecánica de los “factores” ideológico y económico, el “resultado” apresado de manera rígida e inerte; la única consecuencia de esto es que tal “resultado” en modo alguno constituye un concepto efectivo de la relación entre ser y conciencia.

Pero como tales “resultados” vacíos son fácilmente corroborados por las fuentes, que en cuanto productos del pensamiento ingenuo y metafísico del pasado reflejan la realidad del mismo modo apariencial que el pensamiento del historiador metafísico de nuestros días, a este apenas se le ocurre que algo anda mal en sus deducciones.

Aduciremos otro ejemplo. Muchas veces se ha preguntado por qué pensadores y movimientos revolucionarios, desde Milton y los *levellers* hasta la Revolución Francesa y Kant, negaron a los desposeídos el derecho electoral, al que por lo demás concebían de manera democrática (o democrático-burguesa, como es natural). La respuesta “verosímil” que suele darse (p. ej., Max Adler, Vorländer, Bernstein, Meusel) es que la dependencia personal directa en que se encontraban los asalariados respecto de señores que eran todavía prevalentemente feudales *hacia* temer que ellos, a causa de su falta de autonomía material y espiritual, fueran a engrosar los votos de aquellos contra quienes luchaban la burguesía y la pequeña burguesía revolucionarias. Y de hecho, las fuentes confirman tranquilizadamente esta interpretación. Por ejemplo, el “prudente John Baxter”,<sup>166</sup> citado como ejemplo de la Gran Revolución Inglesa, se pronuncia en su “Autobiografía” en contra del derecho electoral de los desposeídos con el argumento de que estos serían partidarios de la nobleza y la monarquía. Esa respuesta parece, entonces, muy verosímil; sin embargo, invierte la verdadera situación. Prescindiendo de que la conjetura de que se temió una transformación de la propiedad como consecuencia de la obtención de la mayoría por parte de los pobres es

<sup>166</sup> Meusel, *Ueber die englische Revolutton*, volumen conmemorativo del 70° aniversario del nacimiento de Vierkandt, 1949, pág. 36 y sig.

bastante verosímil (el propio Cromwell se pronunció en este sentido con motivo de su discusión con los consejos de soldados, y por cierto el “contrato social” de los *levellers* era tan ajeno a cualquier “reforma” de la propiedad que la negativa de Cromwell a conceder a los pobres el derecho electoral se explica por ello sin trabajo alguno), es preciso plantear, admitido aquel punto de vista, una pregunta muy natural: ¿por qué ni en la Revolución Inglesa ni en la Revolución Francesa se pensó nunca en quitar el derecho electoral a la nobleza misma, a quien se temía que apoyasen los desposeídos y con quien se libraban batallas directas, y a la cual se llevaba al cadalso? Es en extremo característico que los historiadores no llegaran a plantearse esta pregunta por el hecho de que ella no figura en las fuentes. El propio Milton, quien no vacila en identificar a los católicos feudales con los librepensadores, y los excluye de la tolerancia en cuyo portavoz él se erige, cuando habla de los derechos políticos sólo menciona la exclusión de la “plebe” desposeída, según su expresión; en cambio nada dice acerca de la nobleza feudal. He ahí algo muy extraño.

La verdad es que se calumnió al asalariado “no autónomo”, declarándolo incapaz de usar libremente de los derechos civiles, porque se necesitaba un pretexto creíble para excluirlo, y los historiadores modernos repiten a ciegas esa calumnia porque es lo que dicen las fuentes. Una investigación más profunda, que valore las fuentes con mayor agilidad dialéctica y un método dialéctico más seguro, descubriría algo más que tales “explicaciones” vacías e incorrectas en el contexto total de la época del ascenso burgués. Mostrarían algo que ya Marx y Engels señalaron en el *Manifiesto Comunista*: que para la conciencia burguesa (y pequeñoburguesa en medida no menor) la persona es únicamente el propietario, y que el desposeído, a quien por lo demás se teme, es considerado como “no perteneciente a la sociedad”; las fuentes prueban esto suficientemente. Una investigación de esa índole, que se sirva seriamente de la dialéctica, debería comprobar el hecho de la identificación ideológica entre persona y propiedad; pero no se detendría allí: mostraría sobre todo su real función histórica y su esencialidad, revelando las vías, ocultas a la mirada metafísica, siguiendo las cuales las condiciones sociales con toda su complejidad prescriben la formación de aquella ideología. Pero nada de esto encontramos en los historiadores que se han ocupado de este tema. Por eso resulta todavía más notable que,

fuera de las obras de Marx y Engels, encontremos indicaciones para solucionar este problema en un pensador cautivo todavía en el idealismo, pero que había aguzado su mirada en la escuela de la dialéctica, por lo cual entre su metafísica y la del historiador “exacto” hay una distancia sideral, como la que separa las explicaciones “verosímiles” de Mac Lennan de la genialidad mística de Bachofen, contrapuestas por Engels, o el misticismo de Hegel de la superficialidad aferrada a las fuentes, de Ranke. Nos referimos a Lorenz von Stein, que con unas pocas frases nos lleva a penetrar en la conexión histórica mucho más que tanto insípido historiógrafo moderno, pese a su crítica “segura” de las fuentes. Escribe Stein:

“La idea de la propiedad privada se asocia indisolublemente con la creencia en que existen capacidades diferentes entre los hombres, y por tanto que ellos mismos son diferentes y poseen diverso valor”.

Aquí debe buscarse, y no en las declaraciones y calumnias de los propietarios burgueses y pequeñoburgueses, y de los capitalistas, transmitidas por las fuentes, la principal razón que explica la negativa a conceder derechos políticos a los desheredados: en esa idea profundamente arraigada en la conciencia burguesa y explicable por las relaciones de propiedad capitalista, unida concretamente al temor de una alteración de la propiedad como consecuencia de la mayoría obtenida por los pobres.

Sin embargo, desde el punto de vista metódico lo decisivo es que se conciba con ello la relación dialéctica entre conciencia e inconciencia, es decir, que se distinga nítidamente, partiendo de la actividad social contradictoria (de la contradictoriedad que resulta del “hacer” histórico condicionado por la economía), entre lo que el hombre dice de sí, de su clase y de su época, y lo que estas afirmaciones significan en realidad, lo que ellas deforman, ocultan o invierten; y que se resuelvan además los puntos nodales del salto de lo objetivo a lo subjetivo y a la inversa, puntos nodales cuya necesidad puede señalarse y que están dialécticamente determinados. Después de lo que hemos dicho en los capítulos anteriores, ha de estar claro cómo debe entenderse ese salto o vuelco: en cuanto el hombre activo, que en el trabajo entra con su prójimo en una relación necesaria, determinada por las fuerzas productivas, “hace” él mismo su historia sobre el fundamento de circunstancias independientes de él y “ya dadas”, y puesto que todo su

obrar tiene que pasar por su conciencia, él reflexiona sobre las condiciones objetivas de un modo necesario y determinado por estas mismas condiciones; aquí la objetividad –después de que previamente, como hemos expuesto, la subjetividad se ha trocado mediante el trabajo en objetividad– se trueca en subjetividad. Pero esta subjetividad no es algo meramente pensado, sino que, puesto que desempeña una función práctica dentro del proceso, constituye un momento de la actividad del hombre y representa una forma de subjetividad concreta. La ideología supone un momento igualmente necesario dentro del proceso de autorrealización de la historia, y ello en pie de igualdad con los otros momentos; por tanto, el trabajo conceptual que se exterioriza en productos ideológicos pertenece a la “objetividad” de la historia como cualquier otra forma de actividad.<sup>167</sup> En ese sentido dijo Marx:

“la violencia es también (. . .) una potencia económica”.<sup>168</sup>

Por eso no se puede aprehender conceptualmente una época, y por tanto tampoco su historia social, si no se toman en cuenta los momentos ideológicos “en que los partidos procuran esclarecerse acerca de su posición”,<sup>169</sup> y que configuran, si bien no las causas objetivas, al menos la ocasión subjetiva de la acción práctica. El todo es efectivamente tal sólo si media dialécticamente todos sus momentos. Pero tampoco es posible concebir un fenómeno singular si no se lo capta, como dijo Hegel cierta vez, como “momento positivo de lo absoluto”. Dentro de la “reflexión” el momento aparece en su ser aislado y por lo tanto en su superficie. Pero en el todo, en lo “absoluto”, ese momento no desaparece sino que deviene un momento mediado dentro de él, y por tanto esencial a su existencia. Lo relativo no puede concebirse sin lo absoluto, ni esto sin aquello. Por eso sostiene Hegel con todo acierto que la “razón” dialéctica solo se consuma cuando la reflexión es entendida como momento de lo absoluto:

“Por eso se desfigura la razón cuando no se aprehende la reflexión como momento positivo de lo absoluto, sino que se la excluye de lo verdadero”.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Cf. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, primera tesis, reimpresa en F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 1946, pág. 54.

<sup>168</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 791.

<sup>169</sup> F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, pág. 5.

<sup>170</sup> G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1949, pág. 21.

Con esa definición, que (prescindiendo de sus términos) vale también para la dialéctica concreta, Hegel acierta lo esencial. Cualquier intento de reconocer el proceso histórico sin prestar la atención más extremada a todo, incluidos los momentos ideológicos, tiene por fuerza que pisar en falso, lo mismo que el intento inverso que consiste en discernir científicamente los momentos sin prestar la máxima atención a la totalidad del proceso en su dependencia recíproca. En último análisis, este es el único método revolucionario, pues sólo él permite comprender la historia humana como un proceso que avanza de manera necesaria hacia formas siempre más elevadas de la existencia social. Solo la dialéctica supera el dilema entre el objetivismo burgués vacío y el subjetivismo que transforma “revolucionariamente” la historia con meras frases, y al cual se aplica aquella expresión de Marx: “Nada es más tedioso y árido que el *locus communis* entregado a la fantasía”.

## APÉNDICE

### INTERÉS DE CLASE Y LITERATURA

Quien haya tenido ocasión de profundizar en el estudio de los ensayos de Georg Lukács acerca de crítica literaria habrá advertido enseguida el modo peculiar en que el autor expone la dialéctica del interés de clase dentro del proceso desfigurador de las formaciones ideológicas. Queremos destacarlo aquí a través de un ejemplo. El mejor nos parece el ensayo sobre Tolstoi, donde Lukács se pregunta por las razones de la influencia en sí enigmática de Tolstoi sobre aquellos artistas europeos –y su público– que habían vuelto las espaldas al realismo progresista anterior a 1848, y cuyo pensamiento parecía no tener puntos de contacto con el del escritor ruso. El arte de Tolstoi no refleja una idea clara de la revolución campesina y se detiene, pese a su crítica revolucionaria de la nobleza rusa, en el patriarcalismo ilusorio y a veces francamente reaccionario de los campesinos; siendo así, si no obstante se lo puede comprender a partir de ese interés ilusorio de la clase campesina rusa, es imposible hablar de un interés de clase determinado en los grandes representantes del arte europeo del período posterior a 1848. La situación es muy compleja. En relación con ello, es preciso distinguir entre la producción literaria de los autores realmente importantes y la de los escritores de segunda línea, carentes de talento, que solo se mueven en la superficie de los fenómenos y cuya misma superficialidad los lleva a defender sin tapujos el interés de clase de la burguesía decadente y postrevolucionaria. En cambio, los representantes del gran arte posterior a 1848, época en la cual la burguesía se vuelve apologética y reaccionaria a causa del franco combate que debe librar ahora con el proletariado, no representan de manera clara el interés de la nobleza, ni el de la burguesía, ni el del proletariado: extraña posición esta, que ha de resultar incomprensible para los intérpretes no dialécticos. No hace falta demostrar que un artista que poseyese una comprensión profunda y amplia de la realidad social no podía situarse en esa época a favor del interés de la nobleza. Pero al mismo tiempo no podía ponerse de parte del proletariado ya que, con pocas excepciones, los artistas, en ese período inicial del movimiento obrero, difícilmente tenían la posibilidad de rebasar los límites de la burguesía y adoptar una posición claramente anti-burguesa. Al menos, la mayoría de los grandes artistas no lo hicieron;

más bien permanecieron dentro del terreno ideológico de la burguesía. Pero lo asombroso es que tampoco representaran el interés burgués, sino que se le opusieron, si bien no en una crítica consciente, de una manera más contemplativa. Esa oposición se reflejó en que dieron forma artística y deprecatoria a la inhumanidad y vacuidad, a la contradictoriedad y limitación reinantes. Pero como aún no podían pasarse al proletariado, permanecieron por así decir suspendidos entre las clases sin representar el interés de ninguna de las clases existente. V aun allí donde la burguesía no había obtenido el poder, como en Escandinavia y Rusia, y por lo tanto no había perdido el ímpetu crítico, la iniciativa política y el vuelo individual, los grandes artistas –como Ibsen y Tolstoi– no defienden simplemente el interés burgués contra el de la nobleza, sino que ya adoptan una actitud crítica frente a la vida burguesa. En los países donde la burguesía se encuentra en ascenso, toda la fuerza de expansión, la vivacidad y el vuelo de una burguesía conquistadora se reflejan en la literatura; en cambio, allí donde aquella ya obtuvo el poder, esa fuerza de expansión y esa amplitud de espíritu se habían agotado, y el poeta no encontraba un movimiento ni un drama sociales genuinos que pudieran servir de temas a la elaboración artística. Ello explica la diferencia entre ambas literaturas. Lukács cita una expresión de Engels:

“No importan los defectos que puedan tener los dramas de Ibsen, por ejemplo; ellos reflejan el mundo de la pequeña burguesía y de la clase media, pero un mundo que se encuentra a distancia sideral del existente entonces en Alemania: en él los individuos tienen todavía carácter e iniciativa, y actúan con independencia, aunque a menudo, por razones externas lo hagan extrañadamente”.

Y comenta Lukács:

“Engels revela el núcleo de la influencia ejercida por la literatura rusa y escandinava sobre Europa: en una época en que la vida burguesa cotidiana había ido perdiendo aquella fuerza de carácter, iniciativa e independencia, y en que el escritor honesto sólo podía configurar la oposición entre vacuos ambiciosos y víctimas inocentes (Maupassant), aquella literatura da forma a un mundo en que los hombres luchan con furiosa intensidad, aunque también con impotencia trágica o tragicómica, contra la degradación del hombre por obra del capitalismo”.

Vemos entonces el modo en que Lukács entiende esa literatura rusa y escandinava, que no era ya noble ni todavía proletaria, y que por lo tanto era burguesa en su esencia última: ella no aparece ligada directamente al interés de la clase burguesa, sino que registra y configura artísticamente con enorme sensibilidad las complejas relaciones sociales y humanas. Así como los grandes realistas de la Francia posterior a 1848 se ven llevados a oponerse a la clase burguesa a causa de la decadencia iniciada en esta, ya en las figuras artísticas de la burguesía rusa y de los países escandinavos, que recién iniciaba su desarrollo, se abrió paso la premonición del efecto deshumanizante del capitalismo; sin embargo, entre ambas media una diferencia esencial:

“Los héroes de *la* literatura rusa y escandinava libran en buena parte la misma lucha que los de la literatura europea; en lo esencial, sucumben ante los mismos poderes sociales. Su lucha y sus derrotas, sin embargo, se cumplen de un modo incomparablemente más grandioso y heroico que los de los héroes de la literatura de Europa occidental”.

Lukács esboza la estructura social de la época, y al mismo tiempo fija el punto en que ha de apresarse la influencia efectiva del interés de clase:

“La lucha de clases entre burguesía y proletariado se encuentra manifiestamente instalada en el centro de todos los problemas sociales. La línea fundamental del desarrollo ideológico de la burguesía es cada vez más la defensa del capitalismo contra los embates del proletariado. Las condiciones económicas de la época imperialista se despliegan en medida siempre creciente e influyen de manera cada vez más enérgica sobre el desarrollo ideológico de la burguesía”.

Habría que esperar entonces, al menos según la concepción vulgar, que la literatura burguesa reflejara ese interés en la forma de una extrema apología. Dice Lukács:

“Pero ello en modo alguno significa que todos los escritores de Europa occidental en este período se hayan convertido en apologistas conscientes o inconscientes. Al contrario. Ninguno de los grandes escritores de esa época dejó de consignar su oposición indignada e irónica al desarrollo de la sociedad

burguesa. Pero los marcos generales de esa oposición y las posibilidades artísticas de expresarla resultaban esencialmente determinados, estrechados y restringidos por ese desarrollo de la sociedad burguesa y ese vuelco de la ideología burguesa. Del mundo burgués de la Europa occidental ha desaparecido todo heroísmo, toda autonomía y toda independencia. Los grandes escritores que, a partir de una actitud opositora, se empeñaron en configurar poéticamente ese mundo, sólo pudieron entonces describir las triviales infamias de su ambiente social y por eso se vieron encerrados en la estrechez del naturalismo”.

Para nuestro propósito nos interesa menos el problema literario que el metodológico. Los intérpretes vulgares del materialismo histórico suelen caracterizar cualquier desviación respecto de su método como una recaída en el idealismo o bien como un debilitamiento del credo socialista. Por el contrario, se demuestra que la forma efectivamente dialéctica, contrapuesta al materialismo vulgar, de dilucidar la relación interna entre el ser social y la conciencia ideológica abre todas las posibilidades concebibles de interpretación materialista y dialéctica de esa relación y, más todavía, desarrolla las premisas de una profunda crítica al capitalismo, efectiva y no meramente verbal. El método de la dialéctica, que es concreto porque da cuenta de toda la multiplicidad y complejidad del proceso, no merece el marbete de “idealista” que le aplica el marxismo vulgar; muy por el contrario, solo él permite verificar hasta sus últimos y más finos detalles la afirmación por la cual la superestructura ideológica está condicionada por la base económica, afirmación que con harta frecuencia se rebaja a la condición de mera frase.

## **ACERCA DE LA TEORÍA DE LA UTILIDAD MARGINAL**

La importancia de la teoría de la utilidad marginal para la historia de las ideas reside, entre otras cosas, en que ella ha cortado los últimos lazos que la unían con la tradición de la economía política clásica. Lo ha hecho, principalmente, asignando al trabajo una significación subordinada. La economía política clásica, en cuanto ideología de la burguesía liberal en ascenso que desarrolló los argumentos del derecho natural con miras a justificar la propiedad mueble de la burguesía en contra de la propiedad agraria feudal, no podía renunciar al concepto del trabajo.

Ya en los siglos previos la conciencia burguesa consideraba la propiedad capitalista como “ganada” con el trabajo, a diferencia de la feudal, fruto de una mera apropiación. Locke, por ejemplo, enseña expresamente que la propiedad comunista originaria de los frutos de la naturaleza por parte de todos los miembros de la sociedad (mejor sería decir: anteriores a la sociedad, porque a juicio de Locke esta solo se funda para defender la propiedad privada) es disuelta por la propiedad personal en cuanto el hombre utiliza la “propiedad” que tiene sobre su persona y sobre la capacidad de trabajar, inherente a esta, a fin de modificar mediante el trabajo los objetos de la naturaleza, con lo cual les infunde un valor y los convierte en su posesión.<sup>171</sup>

Con esta deducción del origen de la propiedad privada a partir del trabajo, la propiedad burguesa aparece como legítima frente a la propiedad feudal contra la cual lucha. Más aún: según esta concepción el empresario debe su propiedad a su propio trabajo, por lo cual pertenece en mayor o menor medida a la clase de los trabajadores. Saint Simón no pudo emanciparse todavía de esta idea, e incluyó a los empresarios en la clase trabajadora. No es de extrañar entonces que Lorenz von Stein le siga y considere la propiedad “industrial”, a diferencia de la agraria, como la única “libre y obtenida por el propio esfuerzo”.<sup>172</sup> Marx señala que ante la ingenua conciencia burguesa:

“la ganancia del empresario (...) aparece como retribución del trabajo, independientemente del capital”.<sup>173</sup>

La persistencia de esta concepción explica en mucho el hecho de que numerosos reformadores sociales de los siglos XVIII y XIX se detuvieran en la crítica de la propiedad privada del suelo, que no consideraban ganada con el propio trabajo, y creyeran discernir por lo tanto solo en ella, y no en la propiedad industrial, la raíz de los malos sociales. Sus proyectos de reforma apuntan entonces a un socialismo agrario, no industrial. Pero si el principio del trabajo defiende el interés de la burguesía en contra de la propiedad feudal, en la época del capitalismo maduro, y frente a los embates del proletariado, representa un peligro para la propiedad burguesa misma. Allí se encuentra la raíz última del cambio de actitud de la teoría económica burguesa.

<sup>171</sup> J. Locke, *Of government*, 1690, vol. 2, pág. 5.

<sup>172</sup> L. von Stein, *Geschichte des französischen Strafrechts*, en Warnkönig y Stein, *Französischen Staats und Rechtsgeschichte*, vol. III.

<sup>173</sup> K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, 1949, pág. 867.