

Autor de
correspondência:

Manuel Samaja
manuelsamaja@gmail.com

Recebido: 19 nov2023

Revisado: 27 nov 2023

Aprovado: 10 jan 2024

Este texto es una versión
modificada y ampliada de
la presentación expuesta
en la mesa de apertura del

I Encuentro
Latinoamericano de
Pensamiento Político y
Económico en Salud
(2023).

[https://doi.org/
10.14295/2764-
49792RC_CR.v3.77](https://doi.org/10.14295/2764-49792RC_CR.v3.77)

Copyright: Artigo de
acesso aberto, sob os
termos da Licença
Creative Commons (CC
BY-NC), que permite
copiar e redistribuir,
remixar, transformar e
criar a partir do trabalho,
desde que sem fins
comerciais. Obrigatória a
atribuição do devido
crédito.



SCHELLING, HEGEL, MARX Y LUKÁCS: LA SOCIEDAD COMO TOTALIDAD EN DESARROLLO HISTÓRICO

Manuel Omar SAMAJAⁱ 

Resumen

El presente artículo expone breve y esquemáticamente algunas ideas referidas al punto de vista de la totalidad y del historicismo en la comprensión del ser social. Para ello, se recupera al pensamiento de la filosofía clásica alemana (especialmente de Schelling y Hegel) así como la obra de Karl Marx, Friedrich Engels y Georg Lukács. La idea que estructura todo el escrito consiste en que las relaciones sociales actuales solo pueden ser correctamente comprendidas como una totalidad compleja y antagónica en desarrollo histórico, cuyo momento decisivo es el modo dominante de la producción social. En este sentido se concluye presentando la posición marxista-lukacsiana respecto de la relación entre la totalidad de relaciones sociales y los individuos, mediatizados por diversos complejos sociales, concebidos como términos inseparables del desarrollo histórico del ser social.

Descriptores: Filosofía clásica alemana; Historicismo; Lukács; Marx; Totalidad orgánica.

ⁱUniversidad Nacional de San Martín. Buenos Aires, Argentina.

SCHELLING, HEGEL, MARX E LUKÁCS: A SOCIEDADE COMO UMA TOTALIDADE EM DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Resumo: O artigo presente apresenta de forma breve e esquemática algumas ideias relacionadas à perspectiva da totalidade e do historicismo na compreensão do ser social. Para isso, recorre ao pensamento da filosofia clássica alemã (especialmente Schelling e Hegel), bem como às obras de Karl Marx, Friedrich Engels e Georg Lukács. A ideia que estrutura todo o texto é que as relações sociais atuais só podem ser corretamente compreendidas como uma totalidade complexa e antagônica em desenvolvimento histórico, cujo momento decisivo é o modo dominante de produção social. Neste sentido, conclui-se apresentando a posição marxista-lukacsiana em relação à totalidade das relações sociais e os indivíduos, mediados por diversos complexos sociais, concebidos como termos inseparáveis do desenvolvimento histórico do ser social.

Descritores: Filosofia clássica alemã; Historicismo; Lukács; Marx; Totalidade orgânica.

SCHELLING, HEGEL, MARX AND LUKÁCS: SOCIETY AS A TOTALITY IN HISTORICAL DEVELOPMENT

Abstract: The present article briefly and schematically presents some ideas related to the perspective of totality and historicism in the understanding of social being. To do so, it draws upon the thought of classical German philosophy (especially Schelling and Hegel), as well as the works of Karl Marx, Friedrich Engels, and Georg Lukács. The central idea that structures this text is that current social relations can only be correctly understood as a complex and antagonistic totality in historical development, with the overriding moment being the dominant mode of social production. In this sense, it is concluded by presenting the Marxist-Lukacsian position regarding the relationship between the totality of social relations and individuals, mediated by various social complexes, conceived as inseparable terms of the historical development of social being.

Descriptors: German classic philosophy; Historicism; Lukács; Marx; Organic totality.

INTRODUCCIÓN

En 1987 Margaret Thatcher dijo que «la sociedad no existe, lo que hay son individuos»,¹ resumiendo de este modo uno de los principales lugares comunes de la ideología neoliberal en aquél entonces en pleno apogeo.

Sin embargo, este individualismo extremo, predominante aún hoy en el sentido común hegemónico, no es la única tendencia de la ideología propia de la sociedad capitalista. También, a lo largo de la historia, podemos encontrar una tendencia diametralmente opuesta: la absolutización de la sociedad (o de alguna entidad supraindividual) por sobre los sujetos humanos. Algunos ejemplos extremos de este punto de vista son el fascismo, el nazismo y el darwinismo social, entre muchos otros.

Frente a estas dos posiciones diametralmente opuestas — absolutización del individuo o absolutización de la sociedad— el marxismo tiene su propio punto de vista, su comprensión de la sociedad y el individuo humano. Esta concepción es heredera de una larga tradición teórica que hunde sus raíces en el pensamiento de los griegos clásicos, de Platón y Aristóteles, de Heráclito y Epicuro.

No obstante, el antecedente más directo de la posición marxista lo podemos hallar en la filosofía clásica alemana: aquel movimiento teórico que, ligado a los nombres de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, produjo una revolución en el pensamiento comparable a la revolución que los franceses habían producido en la sociedad.

Considero que una comprensión marxista, concreta y, por tanto, dialéctica de la relación entre el individuo y la sociedad —y de la sociedad misma— es una precondition indispensable para el desarrollo del pensamiento crítico y emancipatorio. Por ello me propongo aquí ofrecer una breve —y quizás algo esquemática— presentación de cómo cuatro grandes pensadores resolvieron este problema. Estos pensadores son Schelling, Hegel, Marx y Lukács.

LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA, SCHELLING Y LA NATURALEZA COMO TOTALIDAD ORGÁNICA

Friedrich Schelling fue un singular y precoz filósofo. Con aproximadamente 25 años ya figuraba entre las grandes lumbreras del pensamiento alemán, con especial éxito entre poetas, intelectuales románticos y científicos naturales.²

El pensamiento de Schelling —especialmente del joven Schelling, puesto que este filósofo en sus años tardíos va a asumir una posición en muchos aspectos antagónica al espíritu de su obra de juventud—^{3,4} es heredero y continuador directo de Kant y de Fichte. Al igual que le sucedió a Fichte respecto de Kant, Schelling va a construir los elementos decisivos de su sistema filosófico creyendo simplemente continuar o completar a la filosofía fichteana. Sin embargo, una vez desarrollado su sistema resultó evidente que se trataba de una filosofía nueva, en algunos aspectos contraria a la de Fichte. Si en la filosofía de Fichte el **Yo** humano —no el **yo empírico**, sino el **Yo** universal, el **Yo** general— va a ser el sujeto absoluto, y la naturaleza meramente un campo de acción pasivo, en el pensamiento de Schelling el mundo objetivo-natural adquiere una renovada importancia.⁵

Esto no es casual: la principal obra de Fichte⁶ fue escrita y publicada con un ojo puesto en la Revolución Jacobina de 1793–94. Así como Robespierre intentó crear un mundo nuevo a partir de la acción decidida de los jacobinos y los Sans Culottes, Fichte⁶ pensó que el mundo objetivo todo surge en virtud de la actividad del **Yo**, de la subjetividad pura que se enajena^a de sí para crear inconscientemente al mundo material: al **no-Yo**. Y luego sería precisamente la tarea de la filosofía el recuperar para la consciencia a ese mundo enajenado, a esa objetividad (al **no-Yo**) que se resuelve en actividad subjetiva enajenada. La totalidad de lo existente,

^aEn aras de la sencillez, aquí utilizo indistintamente los términos «enajenación» (Entäußerung) y «alienación» (Entfremdung). En la obra de los cuatro pensadores abordados en este artículo (especialmente de Hegel, Marx y Lukács), estos términos tienen significados diversos y por lo general precisamente delimitados. Pero como esta diferenciación escapa a la problemática del presente trabajo (al menos en el nivel general que aquí lo estamos desarrollando) nos permitimos la licencia de utilizarlos de forma indistinta.

desde este punto de vista, es lo objetivado —lo alienado— por la actividad del Yo.^{5,7}

Por el contrario, la filosofía de Schelling surge y se desarrolla tras la trágica caída de los jacobinos y en pleno auge de las ciencias naturales y de las crisis teóricas producidas por este desarrollo.⁵ La filosofía del joven Schelling, pues, tiene un ojo puesto en la naturaleza.

Al igual que Fichte, Schelling⁵ busca resolver los problemas irresueltos de la filosofía crítica de Kant. Recordemos que Kant plantea al problema del pensamiento, al problema de la filosofía y el conocimiento como una relación sujeto-objeto, dónde el sujeto es el momento activo, regulativo, en la producción de conocimiento. Desde la perspectiva de Kant, las intuiciones, las sensaciones, adquieren su sentido (su forma) gracias a las facultades activas del intelecto humano.

Kant⁸ plantea esta idea del siguiente modo:

La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea.⁸⁽¹⁷⁻¹⁸⁾

Y más adelante:

Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber **a priori** algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad.⁸⁽²⁰⁾

El conocimiento humano, pues, siempre está mediatizado por las facultades de este sujeto activo: conocemos las cosas cómo se presentan al sujeto trascendental, a las formas del intelecto. Las cosas en sí son, desde este punto de vista, incognoscibles.⁸

Especialmente relevante para el objeto de nuestra exposición es la cuestión de las antinomias de la razón pura. En dos palabras, la idea de Kant es la siguiente: la razón humana —esta facultad activa del sujeto—

no se conforma con conocimientos parciales, con conocimientos relativos y limitados, aislados e inconexos entre sí, sino que precisamente la razón busca la totalidad y lo incondicionado. O sea, la razón busca organizar al conocimiento en una totalidad de sentido, busca comprender la totalidad de lo existente. Sin embargo, los principios de la razón que regulan este esfuerzo por conocer la totalidad —las ideas cosmológicas— son antinómicos, de ellos se derivan cuatro pares de antinomias (de principios igualmente válidos según la razón y contradictorios entre sí). La desgracia consiste en que desde el punto de vista de la lógica pre-hegeliana, la contradicción es sinónimo de falsedad y error.

Es decir, las ideas cosmológicas —estos principios de la razón— son irremediabilmente contradictorios y, no obstante, la razón humana no puede escapar a este conflicto suyo. Así lo planteaba Kant:⁸

Ahí tenemos ahora todo el juego dialéctico [es decir, el juego contradictorio] de las ideas cosmológicas, [...] que [...] no han sido concebidas de manera arbitraria, sino que la razón es conducida a ellas necesariamente en el progreso continuo de la síntesis empírica, cuando ella se propone liberar de toda condición y abarcar en su totalidad incondicionada aquello que según reglas de la experiencia sólo puede ser determinado de manera condicionada.

[...]

Pero en esta aplicación, y en la ampliación progresiva del uso de la razón, la filosofía, al comenzar en el campo de las experiencias y elevarse poco a poco hasta esas ideas sublimes, muestra una dignidad tal, que si ella pudiera sostener sus pretensiones, dejaría muy atrás el valor de toda otra ciencia humana, ya que ella promete [darnos] el fundamento para nuestras mayores expectativas y perspectivas sobre los fines últimos en los cuales todos los esfuerzos de la razón deben, al fin, convergir. [...] son cuestiones por cuya solución el matemático daría con gusto toda su ciencia; pues ésta no puede procurarle ninguna satisfacción en lo que respecta a los fines supremos de la humanidad y más caros a ella.⁸⁽⁴⁵⁶⁻⁴⁵⁷⁾

Finalmente, Kant⁸ sostendrá que estas contradicciones no pueden ser nunca resueltas, sino que deben ser reguladas, comprendidas, bajo el

imperio de aquella constitución de la república de los científicos que pretendía ser la «Crítica de la Razón Pura». Pero desde este punto de vista, un conocimiento racional absoluto, verdadero, acerca de las cosas más importantes —por ejemplo, la cuestión de la relación entre libertad y necesidad— es lamentablemente imposible.

Fichte^{5,7} no se conformó con la solución que Kant ofreció frente a este conflicto fáustico de la razón. Podría decirse que la posición de Fichte consistía en que el problema originario en Kant se hallaba en la mera idea de la existencia de las **cosas en sí**. Fichte sostendrá que no es posible que haya en la consciencia cosas que estén fuera de la consciencia, pues eso implica una contradicción. Para resolver este problema Fichte⁶ planteó, pues, la necesidad de un primer principio incondicionado y absoluto de toda filosofía: la autogénesis del Yo. De este modo, su solución consistió en un idealismo subjetivo radical, en el cual el **Yo** genérico pone al mundo, disolviendo de esta forma a la cosa en sí y a la fuente originaria de las antinomias kantianas. Las contradicciones que surgen en la totalidad del pensamiento racional son, de esta forma, resueltas y disueltas en el **Yo**.^{5,7}

Considero que aquí se encierra la identidad y la diferencia de la filosofía de Fichte y de Schelling. En su «Doctrina de la Ciencia», Fichte⁵ afirmó que solamente hay dos posibles sistemas consecuentes de filosofía: el criticismo y el spinozismo. El primero, que asume y acepta el carácter absoluto del **Yo**. El segundo, que pretende trascenderlo. De este modo lo ponía Fichte:⁶

Hago observar también que necesariamente hay que llegar al spinozismo si se va más allá del **Yo soy**[...]; y que solamente hay dos sistemas verdaderamente consecuentes: el criticismo, que reconoce este límite, y el spinozismo, que se lo salta.^{6(20, negrita del autor)}

Fichte va a asumir, decidida y unilateralmente, al criticismo, llevando más allá al pensamiento de Kant. Por su parte, podríamos decir —quizás arriesgándonos a una simplificación— que Schelling va a buscar integrar a ambos sistemas: la filosofía de Schelling podría leerse como una síntesis entre Spinoza y Kant/Fichte.^{2,9,10}

El punto de partida de la filosofía propia de Schelling se halla en la cuestión de la teleología —la actividad orientada a fines— planteada por Kant en su «Crítica de la Facultad de Juzgar».⁵ Este interés deriva, como mencioné antes, de la atención de Schelling hacia las ciencias naturales (que requerían, claro, ir más allá del **Yo** moral de Fichte). Especialmente, la cuestión aquí es, primero, la biología (esto es, los seres organizados) y, segundo, la naturaleza como totalidad.

En dos palabras, Kant¹¹ sostenía que no podemos decir que en la naturaleza haya efectivamente una actividad teleológica, una actividad dirigida a fines (pues esto es específico de la subjetividad humana). Y, sin embargo, a los seres vivos no se les puede comprender de manera meramente mecánica. Por lo tanto, Kant sostiene que el teleologismo natural es una idea introducida por el intelecto (**a priori**) para poder comprender a los seres vivos y a la naturaleza como totalidad organizada. Aquí es donde Schelling va a ir más allá del planteamiento kantiano.

Schelling⁸ plantea el problema de esta manera:

La naturaleza, tanto como un todo como en sus productos particulares, tendrá que manifestarse como una obra producida con consciencia y al mismo tiempo como producto del más ciego mecanismo; **ella es teleológica sin ser explicable teleológicamente.**^{9(16, negrita del autor)}

Schelling, pues, va a buscar solucionar los problemas de la filosofía crítica no con un sistema filosófico, sino con dos sistemas de filosofía: el Sistema del Idealismo Trascendental, por un lado, y la Filosofía de la Naturaleza, por el otro.

Toda la filosofía de Kant y de Fichte —la filosofía crítica— constituía, por así decir, el movimiento que va del sujeto al objeto (ya sea de manera regulativa, como en el sujeto kantiano, o de manera creativa, como en el **Yo** fichteano). Aquella filosofía constituye el desarrollo teórico del movimiento —de la actividad del sujeto— que conoce según sus propias facultades y capacidades a la objetividad del mundo. El límite aquí es, precisamente, la **cosa en sí**, aquél último bastión de lo incognoscible, lo que queda eternamente por fuera del sujeto: problema que Fichte buscó resolver negando su existencia. Schelling⁹ no va a descartar, de ninguna

manera, a la filosofía crítica. Pero él va a proponer la necesidad de su complemento, de su contraparte: el sistema de la naturaleza.

Si la filosofía crítica es el movimiento del pensamiento (del sujeto) hacia el conocimiento del mundo (el objeto), la filosofía de la naturaleza es para Schelling⁹ el movimiento inverso: el movimiento desde la objetividad natural hacia la subjetividad humana. Schelling⁹ plantea claramente esta idea cuando dice:

Elevar **lo objetivo** a primero y deducir desde él lo subjetivo es [...] la tarea de la **filosofía natural**. Si por consiguiente hay una **filosofía trascendental**, sólo le queda la dirección opuesta, **partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto, y dejar surgir lo objetivo a partir de él**. En las dos direcciones posibles de la filosofía se dividen por tanto la filosofía trascendental y la natural [...].^{9(11, negrita del autor)}

En este sentido, sobre las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza, dice:

La teoría completa de la naturaleza sería aquella por la cual la naturaleza entera se diluiría en una inteligencia. Los productos muertos e inconscientes son sólo ensayos desgraciados de la naturaleza por reflexionar sobre sí misma; pero la así llamada naturaleza muerta, en general es una inteligencia inmadura, de ahí que en sus fenómenos, aunque inconscientemente, brilla ya el carácter inteligente. La naturaleza alcanza la meta suprema de llegar a ser completamente objeto por la suprema y última reflexión, que no es otra cosa sino el hombre [...].⁹⁽¹⁰⁾

Este movimiento se produce, pues, como resultado de la actividad propia, autónoma, de la naturaleza misma, que en su diversidad de formas (mecánicas, eléctricas, químicas, orgánicas, etc.) termina por producir a la razón humana. El problema central aquí es que esta actividad no puede comprenderse de manera puramente mecánica, precisamente porque a la lógica mecánica escapa tanto el organismo biológico así como la naturaleza en tanto totalidad. En un pasaje muy interesante de «Sobre el alma del mundo: una hipótesis de la física superior para la explicación del organismo universal»,¹² Schelling afirma lo siguiente:¹²

Cuando indagamos el origen del concepto de organización, hallamos cuanto sigue.

En el mecanismo de la naturaleza (mientras no lo consideremos un todo que retorna a sí mismo) reconocemos una mera sucesión de causas y efectos, ninguno de los cuales es algo en sí subsistente, permanente, persistente —en dos palabras, nada que forme verdaderamente un mundo y sea algo más que un simple fenómeno, que se origina según una determinada ley y desaparece nuevamente según otra ley.

Si, no obstante, [...] la naturaleza obligara a los mismos principios materiales, que en general terminan por desvanecerse sencillamente en fenómenos singulares, a actuar al interior de una esfera determinada, entonces esta esfera expresaría algo de permanente e inmutable. Los fenómenos al interior de esta esfera no serían ahora aquello que es perenne (ellos, de hecho, también aquí surgirían y se desvanecerían, se desvanecerían y nuevamente surgirían), sino que aquello que es perenne sería la esfera misma, dentro de la cual aquellos fenómenos son comprendidos: esta esfera no podría ser de por sí un simple fenómeno, porque ella sería aquello que surge en el conflicto de aquellos fenómenos, el producto, y por así decir el concepto (aquello que permanece) de aquellos fenómenos.^{12(179, nuestra traducción)}

No es posible, pues, pensar a los organismos como surgidos por causas mecánicas, la serie de causas-efectos mecánicos es una serie infinita que se prolonga sin más, mientras que el organismo implica una serie de causas y efectos que se ponen recíprocamente. Schelling¹² dice que «[...] un tal ser, que debemos considerar como si fuese al mismo tiempo causa y efecto de sí mismo, nosotros lo llamamos organizado [...]».^(182, nuestra traducción) El sistema circulatorio de un animal no es la causa del sistema respiratorio, ni este la causa del sistema nervioso, etcétera. Estos sistemas se presuponen, se producen y se requieren entre sí. Lo mismo sucede a escala de la naturaleza en tanto totalidad. Si las relaciones mecánicas son cómo una línea de causas y efectos, la imagen adecuada del organismo es el círculo que se cierra sobre sí mismo. La pregunta, entonces, es cómo es posible que del mecanismo surja el organismo. La respuesta de Schelling consistió en que lo verdaderamente originario es el

organismo, la totalidad de la naturaleza considerada como un gran organismo. Así como dentro del organismo biológico hay también relaciones químicas y mecánicas, pero subordinadas a la actividad biológica, del mismo modo la totalidad de la naturaleza es concebida por Schelling como un gran organismo, donde las relaciones mecánicas y químicas son aspectos, momentos parciales de este gran organismo total. De esta manera, una comprensión correcta de la naturaleza, desde el punto de vista de Schelling, no se construye con una suma, un agregado, de los conocimientos del físico, del químico, del biólogo, etc. Por el contrario, el conocimiento correcto de la naturaleza debe partir y orientarse hacia la totalidad, concibiendo a la física, la química, etc. como momentos, aspectos, de aquél todo único.^{7,12}

No es nuestro fin aquí seguir desarrollando al sistema de Schelling. Baste con decir que los dos aspectos de su filosofía (Idealismo Trascendental y Naturaleza) terminan por re-unificarse no en el pensamiento racional. Para Schelling no es posible un saber absoluto racional sobre el mundo puesto que este implica una contradicción: que lo subjetivo sea objetivo. En la filosofía de Schelling la captación de lo absoluto —la unidad sujeto-objeto, aquél máximo ideal de la filosofía clásica alemana— es un atributo de la intuición estética, de la sensibilidad artística de un gran artista que capta inmediatamente aquello que en la naturaleza yace oculto al ojo corriente, que reunifica aquello que se ha dividido pero que originariamente era una misma cosa.^{7,9} Así ilustra el joven Schelling⁷ la cumbre de su filosofía:

El mundo ideal del arte y el mundo real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas cosas (lo consciente y lo inconsciente) **sin** consciencia, da el mundo; **con** consciencia, da el **mundo estético**.^{7(17, negrita del autor)}

A pesar del carácter idealista —y en muchos sentidos místico— de la filosofía de Schelling, a aquél le cabe el mérito de haber desarrollado extensa y profundamente a la categoría central que aquí estamos tratando: la categoría de **la totalidad orgánica**. El mundo natural (y dentro de aquél el ser humano) no pueden ser pensado como un agregado de

cosas, como una mera suma de átomos indistintos, indiferentes entre sí, sino que constituye más bien un todo internamente organizado, donde cada aspecto no es una simple parte sino —utilizando un término hegeliano— un **momento** de la totalidad. El todo, de esta manera, precede a las partes, las determina y les confiere su sentido y función. Las partes, a su vez, no son indiferentes ni entre sí ni hacia el todo: no existen fuera de aquél (una mano —como ejemplificaba Aristóteles—¹³ separada del cuerpo humano deja de ser propiamente una mano).

LA LÓGICA DIALÉCTICA DE HEGEL Y LA HUMANIDAD COMO TOTALIDAD ESPIRITUAL EN DESARROLLO HISTÓRICO

Hegel, aquél amigo de juventud de Schelling, va a llevar hasta sus máximas cumbres a la filosofía clásica alemana. Si después del entusiasmo moral de Fichte, con Schelling la filosofía alemana había vuelto a los problemas de las ciencias naturales, con Hegel la filosofía había dirigido su atención hacia la historia humana, no como un mero acaecer sino como el terreno decisivo del pensamiento filosófico.

Para Hegel¹⁴ también la naturaleza es un todo organizado, una totalidad de momentos diferenciados. Como Fichte, Hegel pensaba que la naturaleza toda era una enajenación del sujeto. Pero a diferencia de Fichte, el sujeto de Hegel no es el mero **Yo** individual (aunque se trate del «mejor Yo» de todos los individuos, del **Yo** universal que llevamos dentro, así como el *bourgeois* lleva dentro de sí al *citoyen*). El sujeto de Hegel es el puro *logos*, el pensamiento puro. Pero claro, para Hegel el pensamiento no es, de ninguna manera, aquello que sucede dentro del cráneo de los individuos humanos. Para Hegel¹⁴ el pensamiento puro, el *logos*, es la pura fuerza subjetiva que con su actividad crea al universo y al ser humano, es una especie de sujeto cósmico que forma y produce al mundo entero. En los seres humanos, en su historia y actividad, el pensamiento —según Hegel— solamente se desarrolla y se hace finalmente consciente de sí mismo.¹⁴

El objeto de la «Ciencia de la Lógica» de Hegel¹⁵ es precisamente este puro *logos*, este puro sujeto activo. Hegel lo define de este modo:¹⁵

[...] la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad **misma**, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.^{15(199, negrita del autor)}

Sin embargo, este pensamiento puro no puede **permanecer** en esta su forma general. Este **Dios** lógico, esta pura subjetividad, no puede realizar su actividad sin objetivarse. Esta objetivación es precisamente la naturaleza y el **espíritu finito**, o sea, la historia humana, dónde —a partir de la naturaleza en tanto pensamiento en su ser-otro, pensamiento objetivado— el pensamiento se busca a sí mismo, se descubre a sí mismo.¹⁶

La consigna del templo de Apolo en Delfos, **conócete a tí mismo** es la consigna del puro pensamiento en tanto existente en la forma de la historia humana, en tanto espíritu.¹⁷ Dice Hegel:¹⁶

El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. **Conócete a tí mismo**; este precepto absoluto, no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares [...] sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu.^{16(201, negrita del autor)}

Para Hegel¹⁶ el pensamiento se revela a sí mismo en todas las formas de la actividad humana —en todas las formas del espíritu: en la política y la guerra, en las relaciones familiares y comerciales. Pero hay tres formas de la actividad humana en las que el pensamiento tiende a captarse en su forma pura: el Arte, dónde el pensamiento se intuye a sí mismo; la religión, donde el pensamiento se representa a sí mismo; y la filosofía, donde el pensamiento finalmente se capta en la forma pura que corresponde con su esencia: la lógica dialéctica.¹⁴

Aquella —la lógica dialéctica— es precisamente el medio con el que Hegel va a resolver los problemas irresueltos de la filosofía clásica alemana. El saber absoluto, la pura unidad sujeto-objeto (algo que,

recordemos, constituye una contradicción lógica) puede y debe realizarse racionalmente precisamente porque el principio del desarrollo de la razón y el pensamiento no es la falta de contradicciones, sino la contradicción misma. Afirma Hegel:¹⁸ «La contradicción es la regla de la verdad, la no contradicción la de la falsedad».⁽¹⁵⁹⁾ Las contradicciones objetivas de la historia, de la actividad humana-social, las contradicciones del pensamiento y los sistemas filosóficos constituyen precisamente el principio activo, el motor del desarrollo del intelecto y de la razón. De esta manera volvemos al problema de las antinomias de Kant y al problema de la totalidad: el carácter contradictorio de las categorías del mundo, de la realidad concebida como totalidad, no es —para Hegel¹⁸— síntoma de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento plenamente objetivo, verdadero. Por el contrario, solamente el pensamiento que reúne dentro de sí a las categorías contradictorias del todo, a los momentos antinómicos de la totalidad orgánica pensada, solamente aquél pensamiento que pueda resistir la contradicción e incluirla en su sistema puede ser llamado pensamiento concreto y, por tanto, pensamiento verdadero. La identidad, el principio de la no-contradicción, es para Hegel¹⁹ sinónimo de vacua abstracción, de pobreza conceptual, de **soledad sin vida** y, por tanto, de falsedad.

Hay que decir que no es Hegel, de ninguna manera, quién introduce por vez primera la cuestión de la contradicción en la filosofía clásica alemana. Desde las antinomias de Kant, pasando por la contraposición del **Yo** de Fichte, hasta las fuerzas contrapuestas de la naturaleza de Schelling, la contradicción ocupa un lugar central en todos estos pensadores. Vemos a la contradicción jugando un rol decisivo, por ejemplo, cuando Schelling¹² afirma que:

Allí donde hay fenómenos, allí hay ya fuerzas opuestas. Por tanto la **teoría de la naturaleza** presupone como principio inmediato una **heterogeneidad universal** y, para poder explicar a esta última, una **homogeneidad universal** de la materia. Ni el principio de la diferencia absoluta ni aquél de la identidad absoluta es el principio verdadero; la verdad está en la **reunión de ambos**.^{12(69, nuestra traducción, negrita del autor)}

Esto nos recuerda al principio hegeliano —frecuentemente citado por el viejo Lukács— de la **identidad de la identidad y la no-identidad**.

Lo que diferencia, en dos palabras, a Hegel en su tratamiento de la contradicción es, en primer lugar, su idea de la lógica dialéctica —la lógica de la contradicción como lógica concreta— y el esfuerzo de Hegel por no eliminar en ningún momento a la contradicción, sino por incluirla en el sistema del pensamiento. Tanto Fichte como Schelling en algún punto de su filosofía buscan un principio o un momento no-contradictorio: en Fichte, el Yo como principio absoluto; en Schelling, la intuición estética como reunión absoluta e irracional de lo que en el mundo yace como algo opuesto y contradictorio.^{7,20} Para Hegel, por el contrario, la totalidad concreta y lógico-racional, es siempre y necesariamente contradictoria. Conocerla es conocer sus contradicciones immanentes.

Este punto de vista fue ampliamente desarrollado por Hegel en especial en el ámbito de las relaciones sociales humanas, a las que Hegel no solamente concibió siempre como totalidad concreta, sino que además concibió como una **totalidad en desarrollo histórico**. Cada sociedad, cada pueblo, cada cultura constituía en la **Filosofía de la Historia** de Hegel,¹⁷ una forma del espíritu, una configuración del pensamiento, un aspecto de la verdad absoluta. El tiempo histórico de cada pueblo y de cada cultura, su ascenso y esplendor, se hallaban ligados al desenvolvimiento de algún aspecto, de alguna determinación del puro sujeto, del puro pensamiento hecho historia humana. Pero como cada cultura desarrolla precisamente a un aspecto del todo, aquella es unilateral y por tanto debe llegar el momento de su decadencia, y el momento en el que otro pueblo encarna a una nueva forma del espíritu. Sin embargo, como la historia toda tiene un fin —el autoconocimiento del espíritu— este debe realizarse en algún pueblo, en alguna configuración cultural-social. Esta forma social será para Hegel precisamente su propia época, la época de la sociedad burguesa, concebida de esta manera como última configuración de la historia humana, como imagen plenamente desarrollada en la vida social del puro pensamiento.¹⁴

A pesar de este supuesto fin de la historia, sobre el que luego volveremos, para Hegel la totalidad concreta no es algo dado, sino que es algo en permanente desarrollo histórico, en permanente proceso de concretización y complejización, de desenvolvimiento de sus contradicciones. Hegel¹⁷ expuso esta idea con la bella prosa que lo caracterizaba:

En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es percedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? [...] Pero otro aspecto se enlaza enseguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es este un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizás su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica. En el mito de la transmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. [...] Pero al deponer la envoltura de su existencia, no solo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El **rejuvenecimiento** del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.^{17(47-48, negrita del autor)}

Allí vemos la idea general de su historicismo: el desarrollo de la humanidad (de los pueblos, como formas del espíritu) a través de su propia actividad. Pero también, como decíamos, para Hegel este desarrollo no es una mera sucesión, ni siquiera una mera complejización o desarrollo, sino una actividad teleológica, una actividad dirigida a un fin. Continuando las consideraciones recién citadas, Hegel¹⁷ dice:

Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que

se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Prodúcese el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la **razón** misma, que existe en la consciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón.^{17(48-49, negrita del autor)}

Para Hegel, el resultado último de esta actividad histórica es, precisamente, la sociedad moderna: el mundo social en el que la razón ha desplegado en la vida humana y hecho así objetiva a su propia imagen. Detengámonos un momento en la conceptualización hegeliana del mundo capitalista, en algunos aspectos de su teorización sobre la vida social considerada como totalidad.

La «Filosofía del Derecho» de Hegel²¹ constituye la exposición del sistema de formas de la sociabilidad moderno-burguesa. Puesto que esta es la última configuración del espíritu, incluye en sí como superadas a formas sociales precedentes, que aquí aparecen como momentos de la totalidad. Estas formas sociales van desde las relaciones inmediatas de los sujetos con los objetos e intersubjetivas (posesión, propiedad, etcétera), pasando por la moralidad, hasta las formas objetivadas de las relaciones sociales, las instituciones que regulan la actividad en sociedad (Familia, Sociedad Civil y Estado). Según el método hegeliano el todo constituye el momento determinante, y el Estado es concebido aquí precisamente como el todo, como el momento último de la unificación de los diferentes aspectos de la sociedad moderna en una totalidad. El resto de los momentos expuestos en la «Filosofía del Derecho»²¹ aparecen, finalmente, como diferenciaciones en el interior del Estado moderno, como órganos de la totalidad orgánica representada por el Estado.¹⁴

Ahora bien, Hegel tenía un profundo conocimiento de las contradicciones de la sociedad capitalista. De hecho, era el único gran filósofo alemán de su época que había estudiado sistemáticamente a la

economía política inglesa.⁵ Esta comprensión aparece claramente en su «Filosofía del Derecho»,²¹ muy especialmente en su exposición de la sociedad civil, o sea de la sociedad burguesa. Este es el ámbito en el que la unidad sustancial de la familia se disgrega, en el que las relaciones concretas e íntimas de la familia desaparecen y reina solitaria la consigna del *Godfather*: «nada personal, son solo negocios». Aquí aparecen los individuos como átomos abstractos que pugnan por resolver sus necesidades e intereses económicos en su interacción con el resto. A pesar de que cada uno solo se interesa por su individualidad y considera al resto como mero instrumento de resolución de sus necesidades, cada uno es al mismo tiempo absolutamente dependiente de los demás. Es decir, aquí aparecen como antagonizados y a la vez recíprocamente dependientes el individuo y la sociedad como un todo.²¹ Así lo expresa Hegel:

En la sociedad civil, cada uno es su propio fin y todas las otras cosas son nada para él. Pero nadie puede alcanzar el conjunto de sus fines sin entrar en relación con los otros; éstos son pues solamente medios en vista del fin de un individuo particular.²¹⁽³⁴³⁾

Hegel sabe muy bien que el principio de la sociedad civil —las leyes de la producción burguesa— conducen al antagonismo social, a la extensión de la pobreza en una masa cada vez mayor de la población y al fenómeno inédito de la escasez en medio de la abundancia. Este punto de vista se revela, por ejemplo, cuando Hegel afirma: «[...] a pesar del exceso de riqueza, la sociedad civil no es bastante rica, es decir, no tiene suficientemente, en lo que ella posee propiamente, para remediar el exceso de pobreza y el engendramiento del populacho».²¹⁽⁴⁰³⁾

De este modo Hegel elabora no una, sino (al menos) dos concepciones sobre la resolución de estas contradicciones. La primera es una solución crítica, radical y profunda, una observación pionera que adelanta a la teoría del capital de Marx y la teoría del imperialismo de Hilferding, Luxemburg y Lenin. La idea de Hegel²¹ es que aquellas contradicciones son irresolubles en el ámbito nacional, y que por tanto conducen hacia la expansión mundial de la sociedad civil: al colonialismo específicamente capitalista. Por ejemplo, cuando sostiene:²¹

Por medio de esta dialéctica suya, la sociedad civil, y primeramente **esta** sociedad **determinada** es llevada más allá de sí misma, para buscar fuera de ella, en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios, que ella tiene en exceso, o respecto de la industria en general, consumidores y, con eso, los necesarios medios de subsistencia.^{21(404, negrita del autor)}

Y más adelante:

Esa vinculación ampliada ofrece también el medio de la colonización, a la cual —que ella sea esporádica o sistemática— es empujada la sociedad civil avanzada y a través de la cual procura, por un lado, a una parte de su población, en un nuevo suelo, el retorno al principio familiar, y, por el otro, se procura a sí misma con ello una nueva necesidad y un nuevo terreno para su actividad laboral.²¹⁽⁴⁰⁷⁾

Desde este punto de vista, los antagonismos sociales del capital son irresolubles, se hallan en permanente expansión geográfica (desarrollo de las colonias) por la cual la contradicción es desplazada, no resuelta. Sin embargo, el sistema de Hegel (su idea rectora del auto-conocimiento del espíritu, de la realización plena del pensamiento absoluto) obliga a resolver las contradicciones, obliga a mostrar a la sociedad burguesa como la última y acabada forma de la actividad humana. Por ello, Hegel se ve compelido a resolver las contradicciones de la sociedad civil introduciendo a una categoría pre-capitalista: los estamentos. La función que Hegel le atribuye a los estamentos es la de restituir el principio familiar dentro de la sociedad civil, borrando las contradicciones de la misma. Con su forma de expresarse peculiarmente compleja, así pone Hegel al papel de la corporación en relación con el Estado:²¹

Después de la **familia**, la **corporación** constituye la segunda raíz ética del estado, la que está establecida en la sociedad civil. [...] [La corporación] reúne de manera interior esos momentos que, en la sociedad civil, están primeramente escindidos entre la particularidad **reflejada dentro de sí** de la necesidad y del goce, y la universalidad jurídica abstracta, de modo que, en esta reunión, el bienestar particular es presente en cuanto derecho y efectuado.^{21(412, negrita del autor)}

De esta manera, el paso de la sociedad civil al Estado se ve depurado de las contradicciones de la producción de capital (la contradicción entre lo particular y lo universal de la sociedad). Así, se puede presentar al Estado como una verdadera comunidad social dónde cada parte de la sociedad tiene una función concreta que forma a la totalidad espiritual realizada del Estado moderno.^{21,22}

Hegel introduce así una mistificación, al menos en un doble sentido. Primero, un sujeto supraindividual e incluso supra-social (el pensamiento puro) que se desarrolla teleológicamente en la historia humana para realizar su propio fin (el autoconocimiento). Segundo, y de manera subordinada a aquella primera mistificación, Hegel introduce en su sistema de filosofía política la idea de que el Estado (y la **clase universal** de los burócratas) constituye una efectiva resolución de las contradicciones de la sociedad, una comunidad real —negando a sus propios geniales descubrimientos sobre el carácter antagónico de la sociedad civil. La totalidad, pues, a pesar de la decidida orientación de Hegel hacia la comprensión de la contradicción, se comprende como una totalidad finalmente homogeneizada, depurada del antagonismo, y en un desarrollo histórico que —en última instancia—es un falso desarrollo histórico: la historia de un presente absolutizado.^{13,20,22,23} Por ello, Hegel²¹ concluye su obra política con las siguientes palabras:

[...] el presente ha abandonado su barbarie y su arbitrariedad injusta, y la verdad [...] [su allende, su más allá] y su poder contingente, de manera que la reconciliación verdadera ha devenido objetiva, reconciliación que desarrolla el **Estado** hasta ser la imagen y la efectividad de la razón [...].^{21(600, negrita del autor)}

Permítaseme adelantarme y decir que la historia ha mostrado que si la palabra **Razón** aún tiene algún significado, el Estado moderno no tiene nada que ver con la efectividad de la razón. Pero no hay que ser injustos con Hegel: su limitación no es producto de un error personal, sino que constituye más bien el horizonte histórico de su época. Conviene, más bien, detenernos en un aspecto plenamente racional y profundo del pensamiento de Hegel: su **tendencia** materialista e historicista acerca del

papel del trabajo en la comprensión del ser social. Como diría el viejo Lukács, este es un aspecto de la verdadera ontología de Hegel.^{5,21}

Sucede que al mismo tiempo que Hegel desarrolla su concepción cósmica sobre el desenvolvimiento del *logos* —del puro pensamiento— en la historia humana, como un **demiurgo** que crea la cultura y la humanidad, Hegel también descubre y analiza al elemento central de la actividad humana: el trabajo. De hecho, estos dos aspectos de su filosofía —uno misticador, el otro realista— se hallan íntimamente ligados entre sí: el puro pensamiento opera para con el mundo y la humanidad como lo hace el ser humano con el objeto de su trabajo. De hecho, la célebre idea de la «Astucia de la Razón» es, precisamente, la más clara manifestación de esta concepción: esta **astucia** del espíritu del mundo para con los sujetos humanos como los **instrumentos** de su realización histórica, es idéntica en su estructura a la **astucia** del ser humano con su herramienta y objeto de trabajo.^{19,20} El factor común aquí es la actividad propiamente teleológica. La especificidad del trabajo humano consiste, desde este punto de vista, en su carácter teleológico: el fin aparece antes que la realización y gobierna su efectivización en el material natural. Vemos aquí que Hegel retoma las discusiones de Kant y Schelling sobre la teleología. No tenemos espacio para desarrollar esta compleja discusión: baste solamente con decir que la vida orgánica tiene, a lo sumo, una organización interna sin finalidad consciente, mientras que la finalidad consciente es un elemento constitutivo del trabajo humano.^{5,20}

MARX, EL DESARROLLO HISTÓRICO DEL SER SOCIAL COMO PRODUCTO DEL TRABAJO Y LA SOCIEDAD COMO TOTALIDAD ANTAGÓNICA

La concepción del trabajo, que hallamos en Hegel imbricada con su misticación, introduce y adelanta al pilar de la concepción materialista de la historia de Marx y Engels. Esto es: la idea de que el ser humano, de que la totalidad de las relaciones sociales, es producto de la actividad humana misma, producto del trabajo.

La concepción marxista aparece *in statu nascendi* en muchos textos de Marx y Engels de la década del '40 del siglo XIX, y considero que es inútil buscar con precisión en cuál de aquellos escritos se produce el

cambio decisivo. Pero, sin duda, entre los textos exploratorios dónde aquellos pensadores elaborarán su concepción, los «Manuscritos de 1844» de Marx²⁴ constituyen un paso decisivo. En estos manuscritos podemos encontrar un esfuerzo por elaborar una crítica de Hegel que parte, precisamente, de la comprensión del trabajo humano como fuente del ser humano mismo. Por ejemplo, así esboza Marx esta idea en algunos de los pasajes de sus manuscritos:²⁴

El animal está inmediatamente unido a su actividad vital. No se diferencia de ella. Es **ella**. El hombre convierte su actividad vital misma en objeto de su voluntad y de su consciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que coincide inmediatamente. La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Precisamente por ello es un ser genérico. O es solo un ser consciente —es decir, su propia vida es, para él, objeto—, precisamente porque es un ser genérico. Solo por eso su actividad es libre.

[...] es justamente a través de la elaboración del mundo objetivo que el hombre se prueba verdaderamente en cuanto **ser genérico**. Esta producción es su vida genérica activa. A través de dicha elaboración, la naturaleza aparece como la obra y la realidad **del hombre**. El objeto del trabajo es, por ello, **la objetivación de la vida genérica del hombre**: en la medida en que este no solo se duplica, como en la consciencia, intelectualmente, sino de modo activo, real; y por eso, se contempla a sí mismo en un mundo por él creado.^{24(112-114, negrita del autor)}

Y más adelante: «[...] toda la así llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre a través del trabajo humano [...].»²⁴⁽¹⁵⁴⁾

De esta manera, Marx va a identificar en el trabajo —en la actividad orientada por la consciencia a modificar al material natural para adecuarlo a sus propias necesidades— al proceso de surgimiento del ser humano mismo como un ser diferenciado del ser biológico, como ser específicamente humano-social. Este mismo punto de vista aparecerá a lo largo de toda la vida de Marx,²⁵ incluso en «El Capital», cuando afirma:²⁵

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y

controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma. [...] Concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la **imaginación del obrero**, o sea **idealmente**. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza a su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.^{25(215-216, negrita del autor)}

Vemos así que Marx recupera críticamente y lleva mucho más allá al aspecto racional de Hegel. El ser humano no es concebido, entonces, como una forma en la que el puro pensamiento se revela a sí mismo. Por el contrario, lo ideal es un momento, un aspecto del trabajo; el pensamiento mismo surge, es creado, en la actividad productiva específicamente humana.¹⁴ No es el pensamiento el sujeto absoluto de la historia: el único sujeto absoluto de la historia humana es el ser humano mismo.²⁴

No solamente el proceso inmediato de trabajo está dominado, pues, por esta forma teleológica de la actividad humana: para Marx²⁵ todas las formas de la actividad humana están modeladas por esta categoría específica. Sin embargo, como enfatizará luego Lukács²⁰ en su «Ontología del ser social», Marx sostiene que la actividad teleológica solamente existe en el trabajo y la actividad de individuos singulares o de grupos humanos:

el conjunto de relaciones sociales, la totalidad, la historia humana no es en sí teleológica.

Precisamente por esto la concepción de Marx es radicalmente historicista: todo el proceso histórico no es más que el desarrollo del trabajo humano, la socialización de las relaciones sociales que se desenvuelve como un proceso fundamentalmente espontáneo. Es decir, la historia humana es concebida como el proceso por el cual las relaciones del ser humano con la naturaleza están cada vez más dominadas por la actividad social y cada vez menos naturalmente determinadas. Al mismo tiempo la historia es concebida como el proceso por el cual surge, se desarrolla, se enriquece culturalmente al ser humano como un producto de su propia actividad. De hecho, Marx y Engels^{26,27} sostienen que el conjunto de la historia humana hasta la actualidad no es más que la prehistoria de la humanidad, el proceso formativo del ser social. De este modo, su pensamiento nos orienta hacia una concepción actual de la historia: la historia es algo que está sucediendo ahora mismo, no es un mero pasado. Aún más, la posible superación de las contradicciones que dominan al presente no constituiría un **fin de la historia**, sino el comienzo de una historia propiamente humana.²⁰

Ahora bien, a lo largo de esta **prehistoria** del ser humano, el trabajo, el proceso de producción, ha existido siempre en diversas modificaciones, en diversos modos de producción. Desde la disolución de la comunidad originaria —en su multiplicidad de formas— las sociedades han estado signadas por el antagonismo social: una parte de la sociedad se apropia sistemáticamente del plusproducto del trabajo de la otra parte, una parte dirige y la otra obedece, una parte gobierna y la otra es gobernada, etc. La forma más desarrollada de este antagonismo social es la sociedad burguesa, la sociedad dominada por el capital, por la ley de producción de plusvalor.^{20,28}

Esta sociedad, el sistema metabólico del capital, se caracteriza precisamente por extender universalmente a las relaciones sociales, por intensificar cada vez más la mediación social de la actividad humana y por desarrollar como nunca antes a la capacidad productiva del trabajo.

Sin embargo —y esta es su peculiaridad— este desarrollo de la capacidad humana se desenvuelve como una fuerza que el ser humano no controla: al contrario, el sujeto humano, el sujeto trabajador, es controlado por esta fuerza ciega creada por su propia actividad —o sea, el ser humano es controlado por el capital.²⁹

Desde este punto de vista, Marx ya no concibe a la totalidad de las relaciones sociales como algún sujeto supra-humano. Al contrario, ese aparente sujeto-supra humano —ese demiurgo que gobierna y controla con su voluntad a la vida social— no es más que el emergente causal de un determinado modo de la actividad humana, no es más que el resultado de una determinada forma del trabajo social. El capital es la forma reificada del trabajo asalariado, del trabajo alienado y de la específica división del trabajo jerárquica y antagónica que aquél implica. Vemos así que en el pensamiento de Marx no hay, de ninguna manera, una absolutización de la totalidad de relaciones sociales como un ente en sí mismo independiente de los seres humanos reales y actuantes. Por el contrario, son estos sujetos efectivos los que crean con su actividad a este aparente ente supra individual, a la totalidad de relaciones sociales como una fuerza ciega que los gobierna desde fuera (no lo saben, pero lo hacen).^{20,24,25,26,29}

De este modo conciben Marx y Engels en «La Ideología Alemana»²⁶ al Estado: como un emergente de una determinada forma de la producción social, como un emergente del antagonismo social. El Estado, podríamos decir, es la forma que adquiere la comunidad cuando ésta se halla rota, quebrada por el antagonismo social en el proceso elemental de su producción. Así lo expresan Marx y Engels:²⁶

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y

colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes [...] a base de las clases ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás.²⁶⁽³³⁻³⁴⁾

Por supuesto, esto constituye una crítica frontal a la concepción política de Hegel: el Estado no resuelve y no puede resolver las contradicciones de la sociedad, sino que por el contrario las expresa y las desenvuelve. El Estado no es una comunidad real, sino una **comunidad ilusoria**.²⁶

El principio marxista de comprensión de la sociedad como una totalidad no parte, pues, de una totalidad abstracta que luego se diferencia internamente. Por el contrario, la concepción de Marx acerca de la sociedad como totalidad en desarrollo histórico se fundamenta en la identificación de su forma concretamente general, de su momento dominante (*übergreifendes Moment*) y de su célula elemental.²⁰ Marx²⁸ decía que el momento dominante de una totalidad en desarrollo histórico:

Es una iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores y que los modifica en su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que destacan en él.²⁸⁽³⁰⁾

Este principio lo hallamos cuando se trata de la comprensión de la sociedad en general, en su diversidad de formas: es el pilar de la ontología social de Marx —tal como Lukács la va a conceptualizar: el trabajo como fenómeno originario (*Urphänomen*)^b y como modelo, como arquetipo, del resto de formas y momentos de la vida social.²⁰

Este mismo principio lo podemos hallar en la obra cumbre de Marx: «El Capital».²⁵ Allí Marx elaborará su conceptualización del capital partiendo de la forma mercancía. O sea, identificando aquél momento que no es una mera generalidad, una abstracción vacua, sino una abstracción objetiva, una abstracción concreta, una abstracción que realiza el propio

^bVale aclarar que este término, ampliamente utilizado por Lukács²⁰ en su «Ontología del ser social», es de origen goethiano.

sistema capitalista de producción en tanto totalidad concreta. La forma mercancía del producto del trabajo no es una mera idea abstracta, sino que constituye la abstracción más general efectivamente — ontológicamente— producida por el sistema capitalista de producción. La mercancía no es una abstracción metafísica, sino una abstracción inmanente. Así como Marx comprenderá al conjunto de relaciones sociales partiendo no de algún principio general abstracto sino de la forma efectivamente más abstracta, efectivamente más general de su ser (el trabajo), del mismo modo Marx buscará comprender aquella forma peculiar de la actividad social (el capital) partiendo del momento efectivamente más general de aquella actividad: la forma mercancía, a la que Marx llamaba su **célula elemental**.²⁵ Y en la forma desplegada de aquella célula elemental —en la generalización de la producción mercantil— Marx hallará a la ley que regula la producción capitalista: la ley de producción de plusvalor.³⁰

Como se ve, aquí no hay una generalidad, un todo abstracto-dado que luego se diferencia internamente y se complejiza a sí mismo (como sucede de alguna manera en Hegel — al menos en su **falsa ontología**),²⁰ sino que aquí tenemos un proceso inmediato, efectivo (el trabajo o la producción mercantil), que en su generalización, en su universalización, produce un sistema concreto de relaciones sociales.³⁰

Este punto ontológico-metodológico está directamente vinculado con la superación del idealismo hegeliano: es tanto un producto de esta superación como un presupuesto. Y en verdad tiene su fundamento último en la superación de todo misticismo en la comprensión de la actividad social.

LA ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL DE LUKÁCS: INDIVIDUO, COMPLEJOS SOCIALES Y TOTALIDAD SOCIAL COMO COMPLEJO DE COMPLEJOS EN DESARROLLO HISTÓRICO

Es conocido el tratamiento que Georg Lukács³¹ elabora en «Historia y Consciencia de Clase» acerca de la cuestión de la totalidad. Básicamente, su idea central allí consiste en que el punto de vista revolucionario, y por tanto la consciencia de clase atribuída del

proletariado, es idéntico al punto de vista de la totalidad, de la comprensión de la sociedad como una totalidad en desarrollo. Las partes sueltas pueden ser criticadas por la ciencia social burguesa mientras que la totalidad señala el carácter histórico y finito de la sociedad burguesa. El punto de vista de la totalidad muestra las contradicciones que conducirán a la superación histórica del capital.

No es el objeto de esta exposición elaborar las críticas que el Lukács tardío le hará a su primera gran obra marxista. Baste con decir que, personalmente, considero justas a todas aquellas críticas y creo que la última gran obra del filósofo húngaro —la «Ontología del ser social»—²⁰ ofrece una perspectiva superior respecto de «Historia y Consciencia de Clase».³¹ Muchos elementos de la ontología lukacsiana ya formaron parte de mi exposición. Quisiera, ahora, referirme al que considero su aporte más pertinente para nuestro problema sobre la totalidad y la historicidad: el problema del individuo y la totalidad social.

Para Lukács, el individuo social así como la totalidad de relaciones sociales son dos polos inescindibles e insuperables de toda actividad social. No hay vida humana que no esté permanentemente oscilando entre estos dos términos —mediatizados por diversos complejos sociales (economía, derecho, Estado, familia, etc.) esto es, mediatizados por diversos momentos orgánicamente diferenciados de la totalidad de relaciones sociales. Estos diversos complejos sociales —que conforman a la sociedad como un gran complejo de complejos— no son homogéneos entre sí: tienen un desarrollo desigual y diverso, diversas fuentes históricas e interacciones contingentes. No obstante, el punto de vista que propone Lukács en su Ontología no abandona, de ninguna manera, la idea de totalidad, sino que la compeljeza y desarrolla. Lukács²⁰ lo expresa de este modo:

[...] el ser social es un complejo de complejos cuya reproducción se halla en varias y múltiples interacciones con el proceso de reproducción de los complejos parciales relativamente autónomos, donde no obstante la totalidad ejerce siempre un influjo dominante al interior de estas interacciones.^{20(312-313, nuestra traducción)}

El hecho de que este complejo de complejos (la sociedad como totalidad) sea insuprimiblemente heterogéneo y diverso, que los diversos complejos interactúen entre sí influenciándose de formas contingentes, no quita que para Lukács exista un momento dominante. Esto es, un complejo que constituye el principio formador de toda la vida social: el momento de la producción, de la estructura económica de la sociedad.²⁰

Los dos polos inescindibles de la vida social —individuo y sociedad— que son mediatizados por estos diversos complejos, son igualmente producto del desarrollo histórico, del desenvolvimiento y universalización del trabajo como actividad específicamente humana. Tanto el individuo como la sociedad son un producto histórico, en última instancia, del trabajo. Pero, más aún, la relación propiamente social entre el individuo y la totalidad es una relación en cada momento activa, no muda, no pasiva. Aquí está el quid de la cuestión.^{20,24}

El humano individual se relaciona con el género de una forma activa, productiva —a diferencia del animal que únicamente se limita a encarnar, a expresar con su actividad biológica, al género biológico al que pertenece— el ser humano participa del género en tanto lo produce cotidianamente con su trabajo y actividad. Un ejemplar del *homo sapiens* que no participe activamente —laboralmente— del género humano, nunca superará su estadio animal. Esto significa que para que un individuo humano pueda ser más que un *homo sapiens* y ser propiamente un ser humano, debe entablar una relación activa —que tiene al individuo como sujeto insuprimible— con el conjunto de relaciones sociales, con el género como tal. Esta especificidad del ser social es producto del trabajo precisamente porque en el trabajo el ser humano objetiva a su genericidad, a su ser genérico, y a través del trabajo, participa del ser genérico producido por otros sujetos, por la sociedad en su conjunto. El paso de la prehistoria humana a la verdadera, genuina, historia humana; el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, se halla íntimamente ligado —para Marx y Engels—^{24,25} con la conformación de un orden social que realice plenamente este vínculo entre cada individuo y el género humano. Es lo que Lukács¹⁹ llama el paso a una genuina **genericidad**

para sí del ser social, dónde el género sea aquello que enriquece la personalidad de cada individuo y, a la vez, el objeto de la actividad de todos. De este modo lo ponía Lukács:²⁰

Tal prehistoria, la historia del devenir-humano del humano, del devenir expresión adecuada del género humano por parte de la sociedad, puede terminar solamente cuando los dos polos del ser social, individuo humano y sociedad, dejen de operar espontáneamente en modo antagónico el uno sobre el otro: cuando la reproducción de la sociedad promueva al ser-humano, cuando el individuo en su vida individual se realice conscientemente como miembro del género humano.^{20(119, nuestra traducción)}

Pero, trágicamente, la sociedad capitalista ha creado un abismo entre el individuo y el género. Esta relación se desenvuelve como una relación alienada: el género se le presenta a cada individuo como algo hostil y ajeno, como algo que se le enfrenta y lo domina desde fuera. ¿Qué es un individuo frente a la gran industria?, ¿qué es una persona singular frente al Estado moderno, el mercado mundial o la banca y el capital financiero? Realmente, la sociedad burguesa (que ideológicamente se presenta a sí misma como la sociedad del individualismo) es en verdad una sociedad donde el individuo vale menos que nada. Además, cada individuo social es convertido en un individuo anti-social, que participa del género de manera indirecta, mediatizada por los productos del trabajo que se presentan en forma reificada, de mercancías cargadas de fetichismo. Los individuos participan del género de espaldas al género, buscando el lucro y el interés privado.^{20,25}

Por eso, la sociedad capitalista produce la antinomia ideológica que mencionamos al principio de este artículo: o se absolutiza al individuo, negando al género o se absolutiza al género, negando al individuo. O el individuo es todo y la sociedad no es nada o el individuo no es nada y la sociedad lo es todo. Estos son dos puntos de vista propios de la sociedad burguesa, producidos por el antagonismo social que separa y rompe al vínculo entre cada sujeto individual y el conjunto de la sociedad, entre el individuo y el resto de los seres sociales que —en su actividad común—

producen activamente a la totalidad. A estos puntos de vista antinómicos los hallamos como elemento ideológico tanto en el sentido común así como en la filosofía, la ciencia y el arte en el mundo moderno: formas de la actividad intelectual humana que, en virtud de esta antinomia, se ven afectadas y deformadas.^{20,32}

La sociedad capitalista es una **totalidad de relaciones sociales** en **desarrollo histórico**. Con su peculiar forma de organizar al **trabajo social** ha creado fuerzas productivas colosales, a costa de sacrificar a los individuos. No por casualidad Marx comparó al progreso capitalista con un «[...] horrible ídolo pagano, que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado».³³

La sociedad burguesa es una totalidad internamente quebrada, constituida por individuos abstractos. Pero su comprensión implica **superar aquél momento fenoménico** —que por ser fenoménico no es una mera ilusión, sino una forma real de la inmediatez de la sociedad moderna— y comprenderla como **totalidad antagónica en desarrollo histórico**, como conjunto de relaciones sociales internamente organizado e internamente diferenciado, que tiene su principio formador —su momento dominante— en la forma concreta imperante, hegemónica, del trabajo social.

REFERENCIAS

1. Margaret Thatcher: las frases más destacadas de su carrera. BBC News. 8 abr. 2023 [citado 17 ene 2024]; Mundo. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130408_margaret_thatcher_muerte_citas_gtg
2. Satoor C. Nature, and identity: the early life and philosophy of F.W.J. Schelling. Miskatonian [Internet]. 2023 [citado 7 nov 2023]. Disponible en: <https://miskatonian.com/2023/08/25/nature-and-identity-the-early-life-and-philosophy-of-f-w-j-schelling/>
3. Lukács G. El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 1959.
4. Heine H. Ensayos. Madrid: Akal; 2016.

5. Lukács G. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. México, DF: Grijalbo; 1970.
6. Fichte JG. Doctrina de la Ciencia. Buenos Aires: Aguilar; 1975.
7. Iliénkov E. Lógica dialéctica: ensayos de historia y teoría. Madrid: DosCuadrados; 2022.
8. Kant I. Crítica de la razón pura. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 2018.
9. Schelling F. Sistema del idealismo trascendental: las edades del mundo. Madrid: Gredos; 2012.
10. Tatasciore C. Sull'anima del mondo di Schelling. Napoli: Orthotes; 2016. Introduzione; p. 7-48.
11. Kant I. Crítica del juicio. Buenos Aires: Losada; 1961.
12. Schelling FW. Sull'anima del mondo: un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale. Nápoles: Orthotes; 2016.
13. Aristóteles. Obras. Madrid: Aguilar; 1964.
14. Ilyenkov E. Intelligent materialism: essays on Hegel and dialectics. Chicago: Haymarket Books; 2020.
15. Hegel G. La ciencia de la lógica. Madrid: Abada; 2011.
16. Hegel G. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México, DF: Porrúa; 1971.
17. Hegel G. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid: Revista de Occidente; 1974.
18. Hegel G. Esencia de la filosofía y otros escritos. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; 1980.
19. Hegel G. Fenomenología del espíritu. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 2017.
20. Lukács G. Ontologia dell'essere sociale. Milán: Meltemi; 2023.

21. Hegel G. Principios de la filosofía del derecho. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 2006.
22. Mazora M. La sociedad civil en Hegel: crítica y reconstrucción conceptual. Buenos Aires: Signo; 2003.
23. Marx K. Crítica de la filosofía del estado de Hegel. Buenos Aires: Claridad; 1973.
24. Marx K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Buenos Aires: Colihue; 2015.
25. Marx K. El capital: crítica de la economía política. Buenos Aires: Siglo XXI; 2021.
26. Marx K, Engels F. La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos; 1958.
27. Engels F. Anti-during. Madrid: Ayuso; 1978.
28. Marx K. Grundrisse: líneas fundamentales de la crítica de la economía política. Barcelona: Crítica; 1977.
29. Mészáros I. Beyond capital: toward a theory of transition. New York: Monthly Review Press; 2010.
30. Iliénkov E. Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El Capital" de Marx. Quito: Edithor; 2017.
31. Lukács G. Historia y conciencia de clase. México, DF: Grijalbo; 1969.
32. Lifshitz M. The crisis of ugliness, from cubism to pop-art. Chicago: Haymarket Books; 2019.
33. Marx K. Futuros resultados de la dominación británica en la India. Marxist Internet Archive; 2001 [citado 7 nov 2023]. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>