

DE LA IDEOLOGIA A LA CIENCIA

José Miguel Rodríguez Zamora.

Resumen: *Se estudia aquí el concepto de totalidad y ciencia en el pensamiento de Hegel (Ciencia de la lógica) y algunas de sus consecuencias en las ciencias sociales contemporáneas. Esta categoría se ha convertido en una pieza insustituible de la reflexión social porque permite una lectura crítica y no ingenua de la realidad.*

INTRODUCCION

La claridad podría ser la "virtud del filósofo", pero no es, en modo alguno, la virtud de la realidad social. Las filosofías de la supuesta claridad en general han tendido a oscurecer aún más la ya de por sí densa y compleja estructura de lo existente. La realidad no aparece de manera unitaria o coherente, sino compuesta de diversos niveles coexistentes. Por otra parte, tampoco se puede hablar del valor de una razón lineal y analítica sino en la medida en que vuelve sobre sí misma y, reconociendo sus límites, se descubre contingente. Ya G.B. Vico había sugerido que "la claridad es el vicio de la razón más que su virtud: porque una idea clara es una idea finita, y nadie ha probado que nuestra razón sea medida adecuada de la realidad". Esta desconfianza de la razón no es la afirmación del oscurantismo o del irracionalismo epistemológicos cuyas consecuencias políticas todavía hoy se lamentan. Sino más bien la idea de que lo finito y transitorio no puede y no debe suplantar lo infinito. Max Horkheimer plantea en nuestros días el problema al afirmar que "Representar positivamente lo absoluto, sería, sin embargo, y en un sentido último, una especie de idolatría" (1). Sin embargo, la percepción de este problema no es nueva aunque los intentos de resolución más fructíferos son contemporáneos.

En efecto, ya en Jenófanes de Colofón se encuentra un intento de recalcar la unidad del todo y de identificarlo con Dios. Para este filósofo, el todo es una unidad epistemológica y cosmológica, y en consecuencia, ontológica. El ser y el pensar se unifican indisolublemente. Sin embargo la concepción de Jenófanes es profundamente ahistórica y estática. La corrección que realiza Heráclito, le permite centrar el todo en la idea de flujo constante, de eterno devenir. Aquí el ser y el conocer se vuelven a identificar pero en forma de dinamismo, no de resultado.

Sin embargo, la formulación del problema con relevancia para las ciencias aparece en Kant. En el cuadro de las categorías kantianas la totalidad constituye una clase relacionante: la totalidad confiere la unidad en la pluralidad, o la síntesis de la pluralidad. Hegel retoma algunos planteamientos de la filosofía clásica y, en su crítica a Kant, va a defender el punto de vista de la identidad del pensar y del ser. Su principio panlogista lo lleva a ver, como a Heráclito, una pluralidad en la unidad y una unidad en la pluralidad.

En el fondo de lo que se trata es de una filosofía negativa. El concepto de método negativo y de filosofía negativa se origina en la mística y en la teología; aunque puede que Sócrates sea uno de sus inspiradores. En *Plotino* y en los neoplatónicos en contramos una filosofía teocéntrica donde lo inferior, si bien participa de lo superior, no puede influir en éste, ni acercarse sino a través de una vía mística, anti-intelectual. El *Pseudo-Dionisio* continúa el desarrollo de la vía negativa que consiste esencialmente en excluir de Dios las imperfecciones de las criaturas. La mente empieza por eliminar las cosas que están más alejadas de Dios, y progresivamente sigue negando los atributos de las criaturas hasta llegar a la "oscuridad superesen-

cial". Hay que rechazar todas las concepciones antropológicas de Dios, ya que siendo completamente trascendente, la mejor manera de alabarlo o conocerlo consiste en apartar lo que no es El. Todo discurso teológico se convierte en alegoría, y es, por lo tanto, imperfecto puesto que Dios sobrepasa infinitamente la inteligencia del hombre.

En la obra del *Maestro Eckhart* se produce el tránsito de la reflexión teológica negativa a la filosofía negativa porque el método especulativo que desarrolla ya no se aplica solo al Creador sino también a los conceptos de la metafísica. Eckhart es un místico y la filosofía que desarrolla está supeditada al interés de la teología (2). Sin embargo, su pensamiento va a influir considerablemente en el desarrollo de la filosofía europea medieval, especialmente alemana. Ciento cincuenta años después el cardenal Nicolás de Cusa va a construir la primera sistematización coherente de la filosofía negativa. Su teoría socrática de la "docta ignorancia" y la idea de Dios como el lugar metafísico de la superación de los contrarios se levantan sobre un principio relevante: la negación de Dios se realiza en virtud de la afirmación de su grandeza. Ciertamente que este aspecto ya estaba contenido en toda la tradición anterior, pero es Cusa quien lo va a integrar a la filosofía.

En la filosofía negativa la negación constituye la afirmación de una instancia superior: se niega en función de la grandeza que se reconoce en "lo otro". Así, en la filosofía social negativa contemporánea (por ejemplo en Adorno y Horkheimer) se va a negar un sistema social determinado puesto que se reconoce en este sistema la afirmación de la negación y, consecuentemente, la negación de lo que es constituye la afirmación de lo posible. Hegel da un segundo paso al tratar de integrar lo existente positivo con la afirmación negativa: el espíritu se niega a sí mismo, no para desaparecer en la nada del conocimiento o del ser sino para ser más. En Hegel la totalidad se recrea a sí misma en la autonegación. Y más adelante Marx, el discípulo más destacado de la izquierda hegeliana negará, ya no solo la afirmación de Dios, sino la existencia del orden real en virtud de un nuevo orden social que aparece en el horizonte como una posibilidad. La negación constituye un momento de la positividad, pero un momento crítico: crítica de las formas teológicas en un caso y crítica de las formas políticas en el otro. Es la superación del fetichismo de los hechos, de lo factual. La filosofía negativa conduce el pensamiento hasta un límite

extremo sin admitir ninguna "analogía proporcional". Toda fórmula resulta abstracta e inadecuada, ya sea para expresar la vida divina o ya para afirmar la posibilidad de liberación de un mundo donde la ciencia y el conocimiento están comprometidos en la reificación de un sistema injusto. Lo absoluto se convierte en un nombre vacío si se lo reduce a un objeto de pensamiento. Sin pensamiento es difícil llegar a Dios, ni es posible superar la reificación; pero el conocimiento no se agota en el pensamiento racional acríptico.

1. EL PROBLEMA DE LA CIENCIA Y DE LA TOTALIDAD EN HEGEL

El idealismo hegeliano constituye una rectificación del materialismo mecanicista, resultado de la física clásica. A diferencia de aquella doctrina, en Hegel encontramos un panenteísmo ya que "lo real es racional". Es decir que la materia, las leyes que la rigen y el conocimiento de las mismas forman una unidad, que es contradictoria y en desarrollo. El hombre es un instrumento del Espíritu que se autoconoce. Lo objetivo y lo subjetivo se confunden, y a diferencia de Kant, la esencia y la apariencia se identifican eternamente. El hombre tiene ante sí el mundo subjetivo, pero es parte inherente de ese propio mundo y la conciencia del mundo objetivo se alcanza con la separación —identificación del sujeto epistemológico con el objeto conocido. Hegel quiere que el hombre se eleve sobre el bajo mundo de la materia para alcanzar la mística unión con el Espíritu absoluto.

Esta concepción holista de Hegel constituye la exposición más coherente de la totalidad en su perspectiva radical: el ser se identifica con el conocer y el conocer con el ser. Ontología y epistemología constituyen dos aspectos de lo mismo.

En su obra, *La Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik)* encontramos sus más relevantes ideas sobre tal doctrina. Y este libro aún algunos lo consideran una anticipación de los principales logros de las ciencias naturales del siglo XX (3). De este modo va a marcar el desarrollo de las ciencias sociales durante los siglos XIX y XX. Los ataques más fuertes a esta metafísica en su versión marxista, vendrán del sector positivista (Dühring contra Engels, Mach contra Lenin, etc.) y de las corrientes de la filosofía de la ciencia y del

racionalismo crítico (Popper) del siglo XX. Sin embargo y a pesar —o a propósito de los debates—, se ha puesto en evidencia la subyacente metafísica hegeliana, aún en autores muy alejados del marxismo, como Piaget.

Las consecuencias para la práctica política y para la ética —que siempre es política— han sido destacadas por Popper y por B. Russell, entre otros. No vamos a entrar en el debate del Hegel demócrata liberal ideólogo del parlamentarismo inglés frente al Hegel monárquico y autoritario ideólogo del estado prusiano (4). Lo que aquí nos interesa es destacar su concepción de totalidad y su idea de ciencia que influirá en el pensamiento social posterior.

Para Hegel la ciencia es un proceso de conocimiento y no solo el resultado de ese proceso. La ciencia busca el saber pues se reconoce como ignorante. El no saber es el motor de la ciencia. Así como para los antiguos griegos también para Hegel el asombro ante el mundo, asombro ignorante, constituye el principio de la reflexión. Por eso la ciencia no es un método formal o lógico sino más bien una meta que permanece eternamente en el horizonte.

El proceso de la ciencia es circular, cíclico. La *Ciencia de la lógica* se abre con la pregunta: "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?". El principio del conocimiento es aparentemente contradictorio porque es al mismo tiempo lo mediato y lo inmediato. Hegel comienza a responder su pregunta sobre la ciencia con una crítica a las antinomias kantianas. Afirma Hegel que todo posee lo mediato y lo inmediato simultáneamente ya que son determinaciones individuales e indivisibles. Así, todo posee contradicciones porque lo propio de la sustancia es ser esencia y apariencia, causa y efecto, saber e ignorancia, ser y nada en cada momento. Al final de su libro —después de haber revisado toda la metafísica— encuentra una respuesta adecuada a su pregunta inicial:

"A causa de la naturaleza del método que se ha indicado —dice Hegel— la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena y cada una de ellas tiene un antes y un después; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un antes y en su conclusión misma indica su después" (5).

En la "*Ciencia de la lógica*" el proceso del conocimiento alcanza su punto culminante en el hombre que conoce y que a su vez, es conocido. Hegel elabora, por lo tanto, una epistemología antropológica. El proceso de la ciencia se desarrolla en tres pasos. En un primer momento el objeto del conocimiento es el ser como tal. Es el ser —en— sí con su verdad interna. El objetivo de la ciencia es el de encontrar este en-sí. Es un conocimiento espacial que se supera al suponer el desarrollo temporal. El objeto tiene capacidad de superarse a sí mismo a través de la autonegación.

La naturaleza fenomenológica de la reflexión permite comprender que la apariencia no es la negación de la esencia sino su manifestación; y esta es a la vez, esencial. La conciencia, en su fase autonegadora, reflexiva, descubre en lo frágil y movedizo, en lo que brota continuamente, una permanencia temporal esencial. La última etapa del conocimiento consiste en la negación de la negación, o sea, la afirmación y la autocreatividad de la propia conciencia. Se descubre en el hombre el fundamento y el fin último del conocimiento. El ser ahora deja de ser pasivo —negación— y se vuelve conciencia autodeviniente —negación de la negación—. Es precisamente este proceso el que nos permite conocer la racionalidad propia de la historia así como los métodos adecuados para su conocimiento. A través de la inconsistencia de las apariencias espaciales se descubre que el principio temporal de la ontología es la realidad subyacente a todo proceso histórico. De aquí se deduce que la ciencia es un saber integrado e integrador. Es autoconciente y por lo tanto se autoaplica.

El ser es devenir constante pues su esencia es la negación autorreflexiva. Al desdoblarse en sí mismo, el ser se diferencia de sí y surge la contradicción. En Hegel el ser supera tanto la identidad parmenídea (A es igual a A y no puede dejar de ser A) como la alteridad platónica (¿Por qué A es diferente de B?). Pero Hegel afirma la realidad de la oposición como factor sustancial de la totalidad de lo existente y no solo su axiomatización formal. Esta contradicción es la unidad de la identidad y de la diversidad, de lo positivo y lo negativo; es, por eso, "lo más profundo y esencial" (6). Este principio es, además, el principio de todo automovimiento porque es una manifestación continua de la misma contradicción. Pero la contradicción implica la negación y al mismo tiempo la complementación de los opuestos. Por eso no es solo oposición, sino negación y afirmación, interioridad

autonegadora de la esencia en su exterioridad fenoménica. Es, por lo tanto, una relación dialéctica que afirma la síntesis en el interior de todo conjunto como resultado de una antítesis siempre presente. Este proceso sólo puede darse plenamente cuando intervienen todos los elementos del sistema, es decir, cuando se da en una totalidad. De esta forma se entiende que no hay una contradicción absoluta sino que sólo adquiere el carácter de tal dentro de una totalidad particular. La síntesis, por ello, se da en la unidad de la esencia que "consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no de otro sino de sí misma" (7). El mal consiste en negarse al proceso en su direccionalidad intrínseca, en fundarse en la totalidad como estática afirmando la negación positiva en lugar de negarla porque de ese modo se detiene el devenir esencial. Y por el contrario, la verdad es el entender y establecer la naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas en sus relaciones mutuas, y por consiguiente, "solo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra" (8). La verdad es, por ello, una relación; no un objeto sino un proceso que es real en cuanto es la unión de la esencia y la existencia, es decir, de la ontología dialéctica. Pero esta relación solo tienen realidad dentro de una totalidad específica.

2. LA CATEGORIA DE TOTALIDAD Y SUS ELEMENTOS

A. La totalidad específica

Según Hegel el todo aparece primero ontológica y solo después epistemológicamente. Primero es el todo, pero sólo se le conoce después de reflexionar sobre las partes. El principio de la ciencia parte del conocimiento de la relación esencial del todo con las partes. Sin embargo —y esto es muy importante— el todo no es solo la suma de las partes es más que eso, aunque no es nada sin las partes. Afirma Hegel que:

"el todo es lo independiente, las partes son solo momentos de esa unidad" (9).

El todo y las partes son igualmente importantes. Es, como hemos dicho, una realidad diferente a las partes; pero no es una estructura sino una relación entre las partes de la estructura. *El todo es*

la dinámica o fuerza extrínsecadora de la estructura, su afirmación y a la vez su destrucción. Es, pues, una realidad temporal. Las partes son momentos de lo real, que es el devenir. De aquí se deduce una importante consecuencia y es la de que solo sea posible conocer el pasado a través del estudio de la interrelación de los objetos presentes dentro del todo presente. Lo dialéctico consiste, pues, en que ninguna estructura es idéntica a sí misma porque la negación es inherente a ella. Y es además, por lo tanto, y de modo determinante, una contradicción interior. La racionalidad es, por lo tanto, el conjunto de relaciones que constituyen lo real dentro de la totalidad. Así se entiende su famoso aforismo: "Todo lo real es racional". Ya que la racionalidad se descubre como real en el interior de una totalidad determinada.

De esta forma se tiene que en el interior de una totalidad específica se da, en primer lugar, la afirmación o identidad del ser. En un segundo momento la sustancia, como autoconciencia, se enajena; es negación, antítesis, contradicción, alteridad y oposición. Por último, la sustancia se reconcilia consigo misma en una totalidad esencial. Es la negación o síntesis de la racionalidad. Esta unidad del proceso se alcanza cuando la sustancia se identifica con sus accidentes, y a través de la interacción recíproca, la causa se descubre internamente como efecto y éste, a su vez, como causa.

B. La sustancia y los accidentes

Para Hegel la sustancia es el ser que es porque es. Es "el ser en todo ser, no es abstracto, sino que representa la realidad inmediata misma" (10). La sustancia es al mismo tiempo la unidad del ser autorreflexivo, autoafirmado y presupuesto con el ser aparente, superficial o fenoménico. Porque la sustancia como tal es un aparecer que se refiere siempre a sí mismo. Esta sustancia retiene su esencia en los cambios y se revela en el movimiento de los accidentes. Su identidad del ser es inseparable, por lo tanto, del cambio continuo de los accidentes y viceversa: "la accidentalidad es toda la sustancia misma" (11). Esta unidad del ser con los cambios incesantes revela que la sustancia es a la vez un poder creador y destructor. La potencia destructiva y la constructiva son idénticas "pues al crear destruye y la destrucción crea". La sustancia asume la forma de determinado accidente y de esta manera desarrolla o suprime una cadena de accidentes. Los accidentes por sí mis-

mos no actúan unos sobre otros porque la sustancia existe como lo interior de los accidentes y los accidentes solo son tales en la sustancia. Los accidentes deben ser autorreflexivos para que sean sustancia; deben ser sustancia a lo largo del proceso y en cada uno de los momentos. Esta relación es solo la totalidad aparente como devenir pues en cada fase del proceso la sustancia se reasume en identidades y diferencias, en semejanzas y oposiciones reales. Esta alternabilidad de los accidentes y su permanencia en la sustancialidad es un proceso que caracteriza la permanencia de las relaciones entre los elementos de las estructuras de una totalidad específica. Es importante aclarar, además, que en Hegel, a diferencia de Spinoza, no hay solo una sustancia de la cual se derivan los accidentes. La exposición hegeliana se ha separado del monismo spinoziano. Parece correcta, por lo tanto, la opinión que afirma que en Hegel "el modo de tratar la sustancia es completamente neutral en cuanto a la oposición entre monismo y pluralismo" (12).

C. Causa y efecto

La capacidad de actuar de la sustancia, la potencia, es la causa que se manifiesta de inmediato en el devenir; es el ser puesto, el accidente o efecto. La sustancia solo tiene realidad como causa. Hegel presenta la doctrina, de sabor aristotélico, de la identidad de causa y efecto. Para Hegel un efecto no puede contener nada que ya no estuviera contenido en su causa y viceversa. Porque causa y efecto son una única realidad. Ambos son términos relativos:

"La causa es causa solo porque produce un efecto, y el efecto no es otra cosa que el tener una causa" (13).

De esta forma la sustancia actúa como causa (potencia) y ésta manifiesta en su efecto que remite (como ser puesto) a la sustancia. La diferencia entre causa y efecto es solo relativa y no absoluta. Difieren en sus rasgos contingentes y externos. Puede pensarse que en razón de esta identidad de contenido entre causa y efecto, las diversas formaciones causales resultan tautológicas. La identidad causa-efecto tiene importantes excepciones ya que no puede asumirse una igualdad causal entre la vida físico-orgánica y la vida espiritual o histórica. En el mundo de la Historia hay que observar la naturaleza y la calidad de las determinaciones de las masas y de los individuos

ya que la explicación causal en la historia debe tomar en cuenta los rasgos distintivos de la totalidad específica en la que ese efecto se manifiesta. No puede haber comprensión de un proceso de causa y efecto en la historia si se desconoce el todo social. Y aquí, más que en ningún otro campo, se ha caído en el error de aducir "pequeñas causas para grandes efectos", limitándose a la descripción anecdótica y superficial.

De acuerdo con lo expuesto se entiende por qué "la causalidad es su propia causalidad". La identidad causa-efecto hace que la cadena causal se extienda en una progresión infinita. La causa se extingue continuamente en su efecto pero en el efecto renace continuamente la causa. La causa puede tener una potencia determinante y esencial frente al efecto y este aparece como dependiente, puesto, accidental y afirmado por la causa. Pero esta causa es a la vez finita, determinada, condicionada y necesitada ella misma de otra causa. De igual manera el efecto lleva en sí implícito una nueva causa y por lo tanto se convierte en una nueva causa. La sustancia como causa es diferente a la sustancia como efecto. Según Hegel:

"La causa determinada considerada empieza con una exterioridad, y, en su efecto no vuelve en sí como causa, sino que pierde más bien su causalidad en él. Al contrario el efecto atañe a un substrato, que es sustancia, es decir, un subsistir que se refiere originariamente a sí; por consiguiente en él ser puesto se convierte en ser puesto; vale decir, esta sustancia, por cuanto en ella se pone un efecto, se comporta como causa. Pero aquel primer efecto, es decir, el ser puesto que sobreviene en la sustancia de modo extrínseco, es un otro con respecto al segundo, que es producido por ella; en efecto, este segundo está determinado como la reflexión de la sustancia en sí, y aquel otro, en cambio, como una exterioridad con respecto a ella. Sin embargo, puesto que aquí la causalidad consiste en ser causa extrínseca a sí misma, tampoco ella vuelve a sí en su efecto, sino que se convierte en extrínseca a sí; su efecto se convierte de nuevo en un ser puesto, en un substrato, como en otra sustancia, que, empero, lo convierte también en un ser puesto, o sea, se manifiesta como causa, rechaza de nuevo de sí su efecto y así sucesivamente en el falso infinito" (14).

Parece que este argumento al presuponer dos etapas distintas de la sustancia, una en la que la sustancia actúa sobre sí misma y otra en la cual la sustancia ejerce causalidad a otra, se asemeja a la doctrina aristotélica de la sustancia activa que ejerce la potencia y la sustancia pasiva sobre la que se ejerce la causalidad; aunque ambas puedan ser

una y la misma sustancia. Pero en el proceso causal la sustancia pasiva es también activa actuando sobre la propia sustancia activa que actúa sobre ella.

La cadena causal puede extenderse hasta el infinito: de causas cada vez más remotas a efectos distantes. Pero ello es innecesario. El sentido del proceso causal se encuentra en las determinaciones propias de una totalidad específica. No hace falta extenderla hasta sus detalles más lejanos o insignificantes. Una sola muestra del proceso concentra en sí todo el modelo, la complejidad y la unidad del amplio sistema. No hace falta ir hasta el infinito puesto que una totalidad particular comporta leyes y relaciones propias que se explican con una sola determinación causal dentro de esa totalidad.

Lo que interesa ahora es, no tanto el flujo de una sustancia singular o la acción unilateral de una sustancia sobre otra sino el movimiento de sustancias hacia un fin común. La acción recíproca se presenta:

“como una causalidad recíproca, de sustancias presupuestas y que se condicionan: cada una es, frente a la otra, al mismo tiempo sustancia activa y pasiva. Por cuanto ambas son tanto así pasiva como activas, toda diferencia entre ellas ya se ha eliminado, es una apariencia del todo transparente. Ellas son sustancias solo al ser la identidad de lo activo y de lo pasivo” (15).

De esta forma la interacción es solo causalidad; una causalidad que se convierte en efecto y este, a su vez, en causa.

Una sustancia en interacción con otras sustancias no es solo pasiva sino también activa en la misma relación. Así, la necesidad se presenta como la *identidad intrínseca* que se manifiesta en la causalidad. Una sustancia se sustrae a una causalidad externa, pues en su autodesarrollo interior, como activa y pasiva, se ha hecho libre. Ha logrado escapar al ser otro sustancial y se ha convertido en un surgir positivo frente a la negación, como un activo frente a lo pasivo, es decir, como un devenir. Este devenir es solo apariencia que a la vez es esencia autonegadora y por lo tanto, “positividad que se funde consigo misma”. Si la causalidad era el traspasar del ser autoafirmado, “de la causa a la apariencia”, también es ahora la identidad misma del ser y de la apariencia, es decir, de la necesidad. Pero la interioridad del ser-en-sí elimina el movimiento de la causalidad. La necesidad se convierte en libertad porque su identidad intrínse-

ca se manifiesta. La libertad es un proceso, un devenir; es el automovimiento constante de la sustancia hacia su exterioridad. De esta forma conocer la totalidad de las relaciones dentro del sistema específico es el principio de la libertad.

Vale distinguir, sin embargo, tres tipos de totalidades en las cuales se presenta el proceso causal. En primer lugar hay que recordar que la sustancia absoluta que se separa de sí no se rechaza en los accidentes sino que siempre se conserva la *totalidad originaria*, que al ser idéntica a sí misma es también lo *universal*. La autonegación de la sustancia originaria produce —causa— la *totalidad determinada o singular*, que es igual a lo universal pero que se presenta como “la negatividad idéntica consigo misma”. Por último, debido a que lo universal es idéntico a sí mismo al tener en sí “las determinaciones como superadas”, lo negativo singular es también lo universal. A esta identidad simple de ellas Hegel la llama *peculiaridad*, que contiene “en una inmediata unidad el momento de las determinaciones de lo singular y el momento de la reflexión sobre sí de lo universal” (16). Estas tres totalidades son sólo una reflexión diferente como referencia negativa pero semejante en las determinaciones simples y transparentes de la sustancia idéntica a sí misma; este es el concepto o reino de la libertad (17).

D. Totalidad y sujeto epistémico

Hemos visto hasta ahora en qué consiste la categoría de la totalidad en el pensamiento hegeliano. Y ya es posible formarse una idea de las posibles consecuencias que la misma va a tener para el pensamiento científico de Marx. Sin embargo nuestra exposición no estaría completa si no anotáramos, como el mismo Hegel hace, las derivaciones epistemológicas.

De acuerdo con lo visto se puede afirmar que el sujeto epistémico de Hegel es un sujeto dinámico y contradictorio ya que su objeto es al mismo tiempo su sujeto. Su sustancia epistemológica es accidental, pero sus accidentes son a la vez sustancia. Este sujeto busca, por lo tanto, la coherencia entre el interior sustancial y la realidad. El conocer, por lo tanto, no es un resultado, sino un proceso causal que tiende hacia la libertad. Para Hegel la Historia es la historia del autoconocimiento humano; y como conocer es ser, la Historia misma es la manifestación del autodesarrollo del hombre. Las ideas se transforman en realidad, y

esta realidad, a su vez, en las ideas que aparecen como filosofía y como ciencia. En consecuencia, al identificar ser y conocer, Hegel exige de la ciencia y del conocimiento en general, una renovación constante. En otras palabras: solo hay ciencia cuando la conciencia se autoasume críticamente en un proceso circular siempre creciente. La constitución de la ciencia y del conocimiento descansa más en la categoría temporal que en la espacial. Porque a través de la multiplicidad fenoménica el sujeto epistémico puede descubrir la unidad y coherencia esencial. La apariencia es la base de la ciencia. Pero la ciencia no puede quedarse a este nivel sino que su objetivo es el de descubrir la sustancia en los accidentes. Porque la ciencia y el conocer implican descubrir la contradicción interna, real, de las cosas, y motiva la búsqueda de la sustancia a través de las causas y de los efectos. Este proceso solo puede ocurrir en el interior del todo, que, como hemos apuntado, aparece epistemológicamente después aunque ontológicamente sea inicial. El conocimiento correcto presupone conocer las partes y las relaciones de las partes de ese todo; asumiendo la racionalidad propia de cada momento en el devenir de la totalidad. El conocimiento del todo es, por lo tanto, el conocimiento de su proceso. Proceso siempre temporal e histórico. El carácter epistemológico de la dialéctica consiste, por ello, en captar la autonegación de cada fenómeno dentro del todo. Cuando cambia el todo o la ordenación específica de sus partes, cambia también la forma específica de oposición y, consecuentemente, de su conocimiento (18).

¿Cuál es, entonces, el valor objetivo del conocimiento si el sujeto epistemológico es al mismo tiempo la vida conocida? El conocer que se conoce, la vida autorreflexiva, encuentra que "el concepto subjetivo tiene una realidad externa". Además se percata de que "esta exterioridad es ella misma, como totalidad viviente, una objetividad, que para el individuo es él mismo; una objetividad donde este individuo tiene la certeza de sí mismo, no como eliminado sino como subsistente" (19). En resumen es un individuo que no se enajena sino se reencuentra —se reconoce reflexiva y prácticamente— en la totalidad viviente.

En cada totalidad encontramos un sentido, una finalidad. En Hegel la finalidad tiene dos aspectos al igual que en Kant: el relativo o extrínseco y el intrínseco. Ambos aspectos el que funciona de acuerdo con la causalidad, (extrínseco) y el que posibilita la vida, la Idea, (intrínseco) no se

destruyen entre sí sino que se reencuentran en la libertad. Pero a diferencia de Kant, en Hegel el reino de la libertad integra el movimiento de la naturaleza según sus propias leyes causales. Este reino no es de reposo o de estancamiento sino que incluye en sí "la más tenaz oposición". Siempre crea la oposición pero siempre la supera. Porque, como hemos visto, el objeto y el medio son partes de un mismo todo:

"La conclusión, o sea el producto de la actividad teleológica no es otra cosa sino un objeto determinado por medio de un fin que les es extrínseco; es así la misma cosa que es el medio. Por consiguiente, en tal producto mismo, no se ha producido sino un medio, no un fin realizado (...) Por lo tanto resulta del todo indiferente el considerar un objeto, determinado por un fin extrínseco, como un fin realizado o tan solo como un medio" (20).

Volvemos a encontrar la consideración de la unidad de causa y efecto, ahora al nivel de medio y fin que encuentra su razón en la totalidad. La razón del medio y del fin está, por lo tanto, en el proceso del todo, en la interrelación de las partes, en el acto, en la praxis. Y este proceso alcanza su realización cuando "el movimiento del fin logra que el momento de la exterioridad no esté solo puesto en el concepto, y que este no sea solamente un deber ser y una tendencia, sino que, como totalidad concreta, sea idéntico con la objetividad inmediata" (21).

Hegel insiste en que el conocimiento es un proceso de investigación continua. El conocimiento siempre es el resultado de la resolución de una contradicción y por lo tanto es dinámico, no estático. Es el enfrentamiento de la idea autoconocida y lo extrínseco. Por eso la conciencia del conocer solo pudo haber surgido después de que ha aparecido la vida animal. El conocer, el juicio, es la vida reflexiva y el concepto aparece de dos maneras: en sí mismo (subjetividad) y en la idea de la vida (objetividad). La verdad es, por lo tanto, la correcta conformidad de los objetos a su noción". El ser ha logrado el significado de verdad, porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora (el ser) es solo lo que es la idea" (22). Con esta afirmación Hegel está aceptando, pues, la famosa teoría epistemológica de la correspondencia donde la verdad se define como la adecuada relación entre el sistema de los conceptos y el objeto que representa. Sin embargo para Hegel hay una identidad más profunda que la simple adecuación. La verdad no es solo algo exterior sino

que se presenta en su propio contenido. No hay norma extrínseca de verdad sino que cada totalidad se da su propia verdad. La verdad corresponde al sistema de relaciones teleológicas entre las partes de esa totalidad. La verdad es un proceso temporal que está en desarrollo. De ahí que pueda afirmarse que toda verdad es histórica. La verdad es una contradicción que se supera a sí misma en la historia. La verdad consiste en una síntesis o unión de términos que estaban separados. Todo conocimiento tiende a la verdad. La idea y la verdad es esencialmente "processus" porque su identidad no es la libre y absoluta identidad de la noción, sino "en tanto que es la absoluta negatividad, y que, por tanto, la dialéctica es la forma de su existencia" (23).

El conocer que resuelve su contradicción, y por lo tanto su limitación, es un conocer dinámico que adquiere el estatuto de verdad en un proceso de interacciones temporales en el seno de una totalidad. No es la simple oposición sujeto—objeto, sino que es la identificación de ambos en un plano más elevado. No solo interesa el conocimiento del hecho empírico del mundo exterior sino la síntesis de conocimiento y práctica. De esta forma se ha ido desde el primer nivel (la idea como vida, mediación), al segundo (la idea como la verdad), lo bueno, como conocer y querer; y se ha llegado al tercero, la idea como la absoluta verdad del espíritu existente en sí y por sí (24).

Hay una constante reciprocidad de la idea y del actuar. El fin es el impulso que mueve a la idea del bien a su realización. La idea nos lleva a lo individual ya que la idea solo puede desarrollarse en la práctica. La idea práctica es, además, un proceso constante de imponerse en el mundo. El sujeto se realiza a sí mismo en la práctica.

"El sujeto ha reivindicado aquí, para sí mismo la objetividad; su determinación en sí es lo objetivo, pues él es la universalidad, que al mismo tiempo, está determinada en lo absoluto" (25).

De esta manera el sujeto descubre que el mundo no es una fuerza poderosa, eterna e inmutable que lo envuelve, sino que puede y debe transformarse. El sujeto descubre, por lo tanto, que la esfera del ser y del pensar, de la teoría y de la práctica es la misma que la de la necesidad y la libertad.

"El mundo, que antes era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo puesto, determinado inmediatamente de

varias maneras, que, empero, por ser determinado solo inmediatamente, carece en sí mismo de la unidad del concepto y es nulo por sí" (26).

El conocer ha tenido que recorrer un largo camino a través del tiempo, para encontrarse con la praxis, la plenitud del bien, de la libertad y de la verdad.

3. HEGEL, MARX Y LAS CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORANEAS

De lo mencionado anteriormente podemos afirmar que la categoría de la totalidad dialéctica elaborada por Hegel, aunque es solamente metafísica, tiene los hilos para la elaboración de una metasociología. Aunque carece de una verificación experimental —por su propia naturaleza— sirve como guía para la investigación. Al mismo tiempo esa categoría destaca los rasgos de las diversas actividades científicas a través del tiempo en sus elementos epistemológicos.

La dialéctica presupone datos (objetos, hechos, relaciones); presupone además la percepción sensorial de los datos (experimentación latente) y una epistemología que estructura activamente los objetos dependientes de las acciones del sujeto por medio de un proceso de racionalización a través de los diversos intentos de interpretación y de su historia. De tal manera que en la categoría dialéctica se presupone una antropología del sujeto actuante así como una estrategia metodológica "positiva" sin ser positivista. De esta forma, y destacando estos rasgos, no sorprende que la categoría de totalidad se convierta en un instrumento para la investigación social.

En Marx el concepto de totalidad es tanto un método para el análisis de las interconexiones socio—políticas como una categoría filosófica: no hay hechos aislados; cada acontecimiento social forma parte de un todo. La Historia es la historia de las totalidades parciales dentro de una totalidad mayor.

Se entiende, por lo tanto, que el método de Marx es incomprendible sin la "*Ciencia de la lógica*"; porque este método es al mismo tiempo una afirmación y un rechazo de la filosofía hegeliana.

En sus escritos de juventud Marx rechaza la filosofía hegeliana.

Es el rechazo natural del adolescente intelectual contra el padre. En particular le disgusta un libro de Hegel: la "*Ciencia de la lógica*". Encuentra esta

obra demasiado metafísica. Sin embargo ya en 1858 había llegado a una conclusión diferente. En una carta a Engels escribe:

"En el método de elaboración del tema hay algo que me ha prestado un gran servicio: por pura casualidad había vuelto a hojear la Lógica de Hegel (...)" (27).

Pero demuestra aún un entusiasmo más preciso en el conocido "Epílogo" a *El capital* de 1873. De esta forma se destaca el aporte hegeliano al método "dándole vuelta" a su sistema metafísico. La categoría de totalidad pasa de ser un principio metafísico especulativo a un postulado metodológico que permite la relación existente entre lo general, lo particular y lo singular.

En Marx cada elemento social forma parte de un todo más complejo y encuentra su razón y su sentido solamente al interior de esa totalidad específica. Siguiendo a Hegel, Marx acepta que no tiene sentido continuar hasta el infinito la cadena causal; basta estudiar una parte en sus múltiples direcciones. Esa totalidad particular debe ser, por lo tanto histórica porque es un proceso. El sistema capitalista es para Marx el punto donde confluyen las más diversas variables económicas, sociales, políticas e ideológicas. El análisis detallado del mismo ilumina las otras totalidades históricas.

Como ya se señaló, en Marx los hechos sociales no son fenómenos aislados ni rígidos sino partes interdependientes de un complejo proceso. El sentido de las partes debe encontrarse en su pleno contexto. Los elementos individuales no explican el proceso total como piensan las filosofías racionalistas y utilitaristas. Porque interpretar la sociedad desde una lógica atomista conduce necesariamente, a sobrevalorar las partes frente al todo y se cae así, en consecuencia, en una ética del egoísmo individualista y en una epistemología mecánica (28). Sin embargo lo que interesa destacar es que las relaciones de las partes entre sí no son estáticas sino dinámicas y contradictorias (29). Además es importante el hecho de que las partes no se funden con el todo sino que cada una conserva su propia especificidad. Las partes (economía, derecho, ideología, etc.) constituyen el todo, pero esta totalidad así configurada da un sentido especial a cada parte (30).

En el pensamiento de Marx, sin embargo, la categoría de totalidad es más que un criterio metodológico porque conduce, necesariamente al campo político: el individuo sólo se desarrolla con

relación a otros individuos dentro del contexto social. El campo político no está aislado de los otros fenómenos sociales: entre la instancia política y las otras instancias sociales se establece una constante y fuerte interrelación que presenta características propias dentro de ese todo social. Por eso Marx insiste, especialmente en su juventud, en que la forma de liberar a la humanidad de la enajenación es a través de una revolución no solo política sino que transforme las diversas estructuras de la totalidad social. La lucha de clases representa la suma de las más diversas contradicciones dentro del todo social.

Algunos teóricos sociales han criticado al marxismo precisamente por este concepto de "totalidad". Popper, por ejemplo, considera que el énfasis puesto por el marxismo en el todo social sacrifica los aspectos individuales (valores, opiniones, actitudes, expectativas, etc.). Popper afirma que el marxismo y el fascismo son idénticos en su afirmación de la prioridad del todo sobre las partes, del estado sobre el ciudadano, de la sociedad sobre el individuo (31). El subjetivismo de la posición de Popper olvida de hecho que la sociedad no es un simple agregado de individuos sino que es una estructura compleja con varios niveles donde el individuo forma no sólo la familia, la comunidad o el grupo social (asociaciones primarias) sino también la clase, el estado, el modo de producción, etc.; y que a la vez es conformado por estas instituciones. Esta preocupación unilateral, además olvida que para Marx, como para Hegel, el todo social se configura a partir de cada elemento y que éste no se disuelve sino que enriquece al todo social. La afirmación de la primacía del sujeto conduce a Popper a una epistemología atomista del individuo. Buscando la objetividad cayó en la más extrema subjetividad; rechazando la totalidad se quedó en el individualismo atomista.

De acuerdo a la utilización de la categoría de la totalidad, Marx se opone también a la corriente weberiano—fenomenológica porque ésta concibe a la sociedad en términos de grupos de individuos y de instituciones gobernadas y definidas por pautas o normas de conducta. Esto conduce a una visión estática y parcialmente limitada del todo social. Marx rechaza el atomismo que se deriva de esta posición porque para él la existencia de los individuos depende del grupo y la clase. El individuo está socializado, sobre todo en la sociedad capitalista. Los aspectos familiares, ocupacio-

nales e incluso psicológicos sólo pueden ser entendidos bajo la óptica de la totalidad. La existencia privada depende del todo social. En toda la obra de Marx aparece como central la categoría de totalidad.

CONCLUSION

Hoy está claro para nosotros que la ciencia es un proceso de aproximación continua a la verdad, y no un cuerpo estático de conocimientos eternos. Además sabemos, como insistía Hegel, que la ciencia no es una simple reproducción de la realidad sino que se desarrolla a veces en contra de la experiencia misma. La ciencia parte de los datos para elaborar un modelo teórico pero no para reproducir tautológicamente esos datos. Además sabemos que la objetividad depende del punto de vista social del observador. Y sabemos, por fin, que el conocimiento solo puede darse en su plenitud tomando en cuenta los diversos aspectos de una totalidad concreta.

La forma de conocimiento más desarrollada es la del propio conocimiento del hombre. La historia y sus múltiples manifestaciones son el nivel más elevado del despliegue de la vida. Por eso la reflexión sobre las ciencias sociales (Hegel diría, sobre la Historia) constituye la culminación del proceso gnoseológico. La consecuencia que se deriva de esto, como hemos visto, es una relación dinámica entre el sujeto y el objeto. Y este dinamismo no es lineal sino dialéctico. El sujeto no sólo se reconoce en el objeto sino que al ser él mismo el objeto del conocimiento, el conocerse se convierte en un reencontrarse: el conocer es una

práctica de continua transformación histórica. De esta forma la doctrina de la unidad entre la teoría y la práctica —características de la filosofía alemana— constituye el núcleo del proceso epistemológico. Pero además, este proceso sólo puede darse en una totalidad específica. Este elemento, tan importante para Marx en el siglo pasado, es la conclusión de las reflexiones de Piaget. El sujeto activo juega un importante papel en el conocimiento pues el individuo no recibe pasivamente las influencias del medio sino que actúa para comprenderlo y transformarlo. El pensamiento es el resultado de las variables de la totalidad social y biológica. El conocimiento no es sino un complejo proceso de elementos congruentes interna y externamente. Porque, como afirmaba Hegel, la negación de la negación, el “ser—puesto” (das Gesetztsein) no destruye lo negado sino que lo supera, conservando lo esencial, o sea, “lo absolutamente otro” a través de la praxis histórica. En conclusión, se puede afirmar que el conocimiento en Hegel es, en última instancia, la totalidad del conocimiento de la relación esencial en la interacción sustancial. Conocimiento y acción, teoría y praxis, son dos caras de la misma moneda. La sustancia se reconoce en los accidentes que son a la vez sustancia. Así en Marx, el hombre concreto se pierde y se reencontra en los oscuros caminos de las relaciones sociales del sistema capitalista. El conocimiento, o lo que es lo mismo, la praxis correcta sólo puede ocurrir dentro de una totalidad específica. Práctica y conocimiento, teoría objetiva y conciencia actuante sólo se encuentran dentro del capitalismo como totalidad histórica. Y el capitalismo es el primer paso para conocer otras totalidades en una interacción de interacciones sustanciales.

NOTAS

(1) Horkheimer, Max. *Teoría crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974). P.223.

(2) Cf. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. (París. Vrin, 1973).

(3) Havemann, R. *Dialéctica sin dogma*. (Barcelona, Ariel, 1967) p.14.

(4) Para este debate pueden verse las siguientes obras: Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. (Sudamericana, Buenos Aires, 1968). Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. (Grijalbo, México, 1963). Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. (Amorrortu, Buenos Aires, 1971).

(5) Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. (Buenos Aires, Solar/Hachette. 1976). Traducción de A. y R. Mondolfo. P.740. De ahora en adelante será citada como Cl.

(6) Cl. P.386.

(7) Cl. P. 381.

(8) Cl. P.384.

(9) Cl. P.453.

(10) Cl. P.492.—493.

(11) Cl. PP. 492—493.

(12) Sobre este punto pueden consultarse las siguientes obras: J.N. Findlay. *Reexamen de Hegel*. (Barcelona, Grijalbo, 1969) P.219. También el interesante ensayo de Dominique Janicaud, *Dialéctica y sustancialidad: sobre la refutación hegeliana del spinozismo*. Varios, *Hegel y el pensamiento moderno*. (México, S.XXI,1975).

(13) Cl. P.495.

(14) Cl. P.500.

(15) Cl. P.504

(16) *Cl. P.506*

(17) Esta idea se asemeja a la sustentada por la doctrina de Spinoza. Pero se diferencia de ésta en que para Hegel la libertad es la autoexpresión de la sustancia, de la naturaleza y de la historia asumiendo diversas influencias y estableciendo múltiples relaciones. La libertad del hombre por eso se iguala con la libertad de lo universal. El hombre, como espíritu subjetivo es la libertad del universo en su devenir. En cambio para Spinoza la libertad del hombre consiste en la identificación con el Universo, con sus necesidades e infinitud. Spinoza desemboca en un panteísmo universal, Hegel en una antropología dialéctica.

(18) A Hegel le preocupa que algunas veces "bajo el nombre de objetividad se entiende aquella realidad sensible", pero es imprescindible elevarse sobre esa realidad", como condición del pensar y de la verdad". *Cl. P.685.*

(19) *Cl. P.681.*

(20) *Cl. P. 660*

(21) *Cl. P. 663*

(22) *Cl. P. 667*

(23) Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* (México, Porrúa, 1973) No. CCXV.

(24) El paso del segundo momento hacia la idea absoluta atraviesa en primer lugar el conocer analítico, luego el conocer sintético (definición, división, teorema) y al final desemboca en la idea del bien.

(25) *Cl. P.719.*

(26) *Cl. P. 720.*

(27) Marx—Engels. *Carta sobre El Capital.* (Barcelona, Laia, 1974). Véase la carta del 14 de enero de 1858.

(28) Estas ideas se encuentran desarrolladas en el libro de Alan Swingewood, *Marx and modern social theory.* (Londres, Macmillan Press, 1977). Cap.2: The problem of method: Totality.

(29) Cf. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase.* (Barcelona, Grijalbo) 1967. También, K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto.* (México, Grijalbo 1967).

(30) Este punto de vista coincide con el de Marcel Mauss cuando destaca el hecho de que cada elemento social tiene características propias irreductibles a la totalidad. Durkheim, por el contrario había considerado a los fenómenos sociales como proyecciones de la sociedad en general; de tal manera que el todo explicaba y resumía a las partes. Cf. Marcel Mauss, *Sociedad y ciencias sociales,* (Barcelona, Barral, 1973). También de Octavio Paz, *Claude Lévi—Strauss o el nuevo festín de Esopo.* (México, Joaquín Mortiz, 1972).

(31) Especialmente en sus obras polémicas: *La sociedad abierta y sus enemigos.* (Buenos Aires, Paidós, 1967). También *La miseria del historicismo* (Madrid, Alianza—Taurus, 1973). Popper y en general la teoría social conservadora parten de lo que se ha llamado "individualismo metodológico" porque el objeto social que estudian se construye a partir de las experiencias de los individuos. De esta manera las ciencias sociales se reducen a la explicación de las acciones de los hombres de acuerdo con el propio significado que el actor le atribuye.