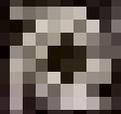


Carlos Astrada

Dialéctica e Historia



OBRAS DEL AUTOR

El Juego Existencial, 1933.

Idealismo Fenomenológico y Metafísica Existencial, 1936.

La Ética Formal y los Valores, 1938.

El Juego Metafísico, 1942.

Temporalidad, 1943.

Ser, Humanismo, "Existencialismo", 1949.

Hegel y la Dialéctica, 1956.

El Marxismo y las Escatologías, 1957.

Humanismo y Dialéctica de la Libertad, 1960.

Nietzsche y la Crisis del Irracionalismo, 1961 (1ª edición, 1945).

La Doble Faz de la Dialéctica, 1962.

Existencialismo y Crisis de la Filosofía, 1963 (1ª edición, 1952).

Tierra y Figura, 1963.

Ensayos Filosóficos, 1963.

Dialéctica y Positivismo Lógico, 1964 (1ª edición, 1961).

El Mito Gaucho, 1964 (1ª edición, 1948).

Trabajo y Alienación, 1966 (1ª edición, 1958).

Fenomenología y Praxis, 1967.

La Génesis de la Dialéctica, 1968.

CARLOS ASTRADA

DIALECTICA E HISTORIA

HEGEL - MARX

JUÁREZ EDITOR S. A.

BUENOS AIRES

Colección PAIDEUMA

Primera Edición, 1969

Copyright by JUÁREZ EDITOR S. A. — Buenos Aires

Reservados todos los derechos

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

PRÓLOGO

Las concepciones de la historia de Hegel y de Marx, apuntando a un mismo objetivo —las dos grandes ideas axiales de razón y de libertad— difieren en su punto de partida y en la forma de abordar la “sustancia” histórica. Coinciden, no obstante, en la meta última que se proponen, pues ambas afirman al hombre como fin en sí. Es la medular postulación de la filosofía clásica alemana, de la cual, en este aspecto, los dos son insignes representantes.

Tanto el pensamiento de Hegel como el de Marx —a pesar de las diferencias que los separan— son las dos dimensiones fundamentales en que hoy se mueve la inquietud universal, alertada por problemas cruciales.

Este trabajo presenta a ambas posiciones en confrontación con situaciones históricas concretas, actualizándolas en un amplio y fundamental enfoque crítico. Pero, además, al hilo de estas dos direcciones del afán inquisitivo y de su reactivo diferencial en el plano de las realizaciones y transformaciones sociales, nuestro ensayo es un enjuiciamiento del turbulento presente. Por sus páginas pasan los problemas actuales, abriendo cada uno su inquietante signo de interrogación. Hacia dónde va la actual y voraginosa sociedad industrial, cuáles son los posibles límites de la tecnología; qué destino tiene deparado la sociedad socialista en construcción —aparentemente escindida entre “tecnicismo” y “utopismo”—, hacia qué dirección se encaminan los acontecimientos, y qué posibles aperturas pueden darse en el orbe en apariencia concluso de la técnica, son los problemas que se plantean en la instancia de las facticidades subyacentes en el proceso total. Pero este repertorio temático de fondo no cierra el horizonte filosófico de la pesquisición. También existen, y son abordados, problemas que se originan en la superestructura social —estremecida en sus sectores vitales—, como la rebelión mundial del poder estudiantil, los colapsos de las migraciones internas y hacia el exterior de los grupos desposeídos en todos los países del continente americano, los conflictos raciales, y todo ello como factores manifiestos o latentes de la revolución

ininterrumpida que sacude los cimientos del mundo. Más allá, pues, de una temática rigurosamente filosófica y sus secuencias, este trabajo aspira a responder a estos interrogantes perentorios.

* * *

La filosofía de la historia de Hegel ha tenido la virtud de poner de manifiesto la apertura conceptual del proceso dialéctico, a través de cuyo trámite profundamente transformador accedemos a la visión de los contenidos globales de la historia en su intrínseca movilidad y perpetuo cambio. Pero ella ha hipostasiado las estructuras lógicas inmanentes a tal proceso, aunque no determinantes de su dirección ni de sus alternativas.

Hegel ha afirmado lo universal y permanente por sobre lo particular y caedizo. Nos enseña que en el mundo nada grande se puede construir sin pasión; pero las pasiones humanas están, en definitiva, al servicio de lo universal, es decir, de los fines que las trascienden. La historia, para Hegel, es el escenario de un drama; ella no es el lugar para la felicidad de los hombres, sino el teatro de las grandes hazañas que enaltecen a los linajes.

Por su grandiosa visión del proceso total del acaecer histórico, Hegel, sin duda pasó por alto la influencia siempre efectiva o latente de las facticidades insuperables de que está hecha su trama. Es que en el vértigo de su idealismo objetivo, sólo atento a destacar los nexos lógicos de tal proceso, no tuvo en cuenta los factores reales, los que supo ver Marx, calando con mirada genial en los entresijos de la base económica.

Hegel fue el primero en enunciar la idea de un nexo intrínseco en el acaecer de la historia universal. Y Marx explicó por un concepto integralmente realista el total decurso histórico, teniendo en cuenta los factores económicos de la producción y los factores superestructurales de las instituciones políticas y de las formas espirituales, artísticas, filosóficas, etc. El tránsito de una etapa a otra, de una forma de sociedad a otra Marx los explica no sólo por el cambio evolutivo, sino también por el paso brusco, por el salto dialéctico cualitativo, o sea, por la subversión revolucionaria que transforma una situación histórica dada; un estado social aparentemente con-

solidado, en una situación histórica nueva, mostrándonos el lugar y las circunstancias de inserción del cambio.

El acaecer total —en dimensión planetaria— y su conceptualización filosófica-histórica, con los hechos irreversibles que configuran el presente, nos obligan a pensar y vivir bajo la presión de las más altas atmósferas. Hegel y Marx nos ofrecen dos grandes hilos conductores para orientarnos en el presente incierto, que nos hace recelar la más trascendental mutación de la historia. Si no queremos dejarnos llevar a ciegas en la cresta de la ola tenemos que responder ahora y aquí a los interrogantes —saetas encendidas— que como un desafío nos llegan desde el crisol fundente de la realidad de nuestros días. Estas páginas son un ensayo crítico de respuesta y algo más, una incisión en la proteica inquietud de la vida contemporánea.

HEGEL

I. — LA REALIDAD COMO DEVENIR

La *Fenomenología del Espíritu*, por su temática y por su línea de desarrollo, es una filosofía de la historia; es, podemos decir, la inicial filosofía de la historia de Hegel.

La historia, su largo y accidentado proceso es un movimiento espiritual. Lo que es la historia universal, en la sucesión de sus etapas, tiene que comprenderlo y conceptualizarlo el espíritu individual. Conforme al contenido de tales etapas "el individuo... tiene que recorrer los estadios de la cultura del espíritu universal, pero como figuras (*Gestalten*) que el espíritu ya ha absuelto, como estadios de un camino que es rehecho y allanado".¹ Así el espíritu individual se apropia la existencia pasada, conserva en lo viviente lo muerto. De ahí que la sustancia del individuo y hasta del espíritu universal ha requerido la paciencia de recorrer estas formas en la larga extensión del tiempo y de recibir reestructurado el inmenso trabajo de la historia universal, que para el individuo singular es ya una "realidad cancelada".²

Las formas que va configurando y descubriendo el movimiento histórico del espíritu son los diversos avatares del linaje humano, conceptualizados por el pensamiento del pasado como instituciones dominantes en el decurso real de la historia. Este movimiento espiritual es al mismo tiempo un proceso lógico que recoge los movimientos de la evolución intelectual tal como ésta se presenta en las sucesivas y diferentes escuelas filosóficas.

La *Fenomenología* representa el devenir productivo de la verdadera realidad, la que sólo puede ser como una totalidad que abarca ser y devenir, esto es, como una realidad deviniente. Es que para Hegel, "lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se completa mediante su des-

¹ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 27, ed. J. Hoffmeister, Meiner Verlag, Leipzig, 1949.

² *Op. cit.*, pág. 28.

arrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que lo absoluto sólo al *final* es esto que en verdad es”. [Op. Cit., pág.21] La figura (Gestalt) lógico-histórica que desenvuelve la *Fenomenología* es la cultura, la que representa un estadio hacia el saber absoluto. [Véase Op. Cit. VI, B, pág.347 y sigs] Ya Hegel había aludido a este estadio del itinerario “fenomenológico” en su ensayo (de 1801) *Differenz des Fichteschen und Schellingeschen System*. Cultura (Bildung) e implícitamente historia caracterizan juntas, para Hegel, el devenir del espíritu universal. La cultura, considerada desde el lado del individuo consiste en conquistar y tomar posesión de lo existente transmitido por el pasado y de su naturaleza anorgánica. “Esto, del lado del espíritu universal como sustancia, empero, no significa otra cosa que la sustancia se otorgue a sí misma autoconciencia y produzca su devenir y su reflexión en sí”. [Op. Cit. Pág.27]

Lo absoluto, por ser el resultado de un proceso, de un devenir, es, para Hegel, un absoluto histórico. El saber absoluto en tanto que señala en sí mismo su posición al saber finito es también por ello ciertamente histórico. Sin esta posición, para él implica en aquél, el saber finito no podría encaminarse al saber absoluto, ni al individuo finito le sería posible recorrer el camino a través del cual deviene individuo universal y culto. De ahí que tanto el saber peculiar del individuo como el saber absoluto sea un saber universal. Este saber, se ha constituido deviniendo tal en el camino “fenomenológico” a través de las figuras históricas de la conciencia hasta alcanzar su universalidad.

A lo absoluto como espíritu pertenece el extrañamiento de sí mismo. En esa enajenación y mediante ella tiene lugar la mediación de naturaleza e historia, es decir, de todo lo que es real, finito, determinado, con lo absoluto que es la totalidad de todo lo finito.

[Pág.18]

II. NATURALEZA Y SOCIEDAD COMO ALIENCIÓN.

[Pág.19]

Los fenómenos naturales y sociales son el ser alienado de la idea absoluta. Naturaleza y sociedad son, a la vez, el extrañamiento, y por tanto lo opuesto, de la idea absoluta. Para Hegel, lo ideal y lo material forman una unidad; mas la relación que existe entre ambos, empero, es tal que lo material es una alienación de lo ideal o espiritual. De ahí que la alienación, en consecuencia, es un nexo de oposiciones, es un contraste o escisión de una estructura originariamente unitaria inmediata. Si la naturaleza resulta la alienación de la idea absoluta fuera del tiempo, la historia humana por su parte resulta la alienación del ser de la idea absoluta en el tiempo. Tal como Hegel lo expone al final de la *Fenomenología*, el espíritu para devenir espíritu se aliena, se extraña de sí mismo en la naturaleza. "Este su último devenir, la naturaleza, es su devenir viviente e inmediato; ella, la naturaleza, el espíritu extrañado de sí mismo, en su existencia no es nada más que este eterno extrañamiento de su subsistir y el movimiento que el *sujeto* realiza".⁶ Aquí sólo estamos ante un lado del devenir del espíritu, el espíritu en tanto que alienado en la naturaleza. "Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que se sabe, que se mediatiza a sí mismo, es el espíritu extrañado en el tiempo, mas este extrañamiento, es igualmente el extrañamiento de sí mismo".⁷ Vale decir que el espíritu niega su extrañamiento en el tiempo para interiorizarse en sí mismo, su saber es un penetrar en sí mismo. "En tanto que su acaecimiento consiste en *saber* enteramente lo que él *es*, su sustancia, así también es este saber su entrar en sí, en el cual abandona su existencia y convierte en recuerdo su forma. En su entrar en sí él se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero en esta noche su existencia desaparecida está conservada; y ésta levantada y superada (*aufgehobene*) existencia —la anterior empero había nacido de nuevo

⁶ Op. cit., pág. 563.

⁷ Op. cit., pág. 563.

por el saber— es la nueva existencia, un mundo nuevo y una nueva forma del espíritu”.⁸ Y tocamos aquí lo aparentemente enigmático de las últimas líneas de la *Fenomenología del Espíritu*: “El reino de los espíritus, que de este modo se ha configurado en la existencia, determina una sucesión en la que un espíritu releva a otro, y cada uno recibe del precedente el reino del mundo. . . La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como ellos en sí mismos son, y la tarea de realizar la organización del reino de los mismos. Su conservación por el lado de su libre existencia fenoménica en la forma de la contingencia, es la historia, pero, por el lado de su organización conceptualmente comprendida es la ciencia del saber fenoménico; ambos juntos, la historia comprendida conceptualmente, constituyen el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto”.⁹ Esta memoración del espíritu absoluto, en la cual él alcanza su culminación, es la superación de la vida de sus figuras reiterables, con lo cual él cierra su ciclo o su eón para que la libertad pueda realizarse. La existencia que ha sido superada en este trance supremo del espíritu hace posible el surgir de una “nueva existencia” de “un mundo nuevo” y de una “nueva forma del espíritu”. Lo de la “memoración” y “calvario del espíritu” no implica, como algunos intérpretes sostienen, una mediación religiosa de carácter cristiano, sobre la base del supuesto de que la concepción de Hegel es un “racionalismo teológico”, como pretende N. Hartmann. Alcanzada la meta del saber absoluto del espíritu no cabe ninguna mediación de un momento anterior —como la religión— en el proceso dialéctico de los diferentes momentos del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía).¹⁰

El fin de la historia, para Hegel, no significa un estado final de este mundo como mundo histórico. El acabamiento de

⁸ Op. cit., pág. 563-564.

⁹ Op. cit., pág. 564.

¹⁰ Ludwig Feuerbach, el gran discípulo y crítico de Hegel, por prescindir del significado que en éste tiene la dialéctica, con respecto a lo irreversible procesal de estos momentos, incurre en el error de sostener que “el secreto de la dialéctica hegeliana reside en definitiva en que Hegel niega la teología mediante la filosofía y después nuevamente la filosofía mediante la teología. . . La filosofía hegeliana es la última tentativa grandiosa de restablecer mediante la filosofía el cristianismo decadente y perimido” (*Sämtliche Werke*, Bd. II, pág. 277, ed. W. Bollin y F. Jodl).

la historia del espíritu cuando éste halla su tope en el saber absoluto tiene el sentido que ella alcanza su plenitud. El fin de la historia significa que el espíritu como historia se aprehende a sí mismo. Además, con el acabamiento de la historia en este sentido, también se alcanza el logro de la libertad en la sociedad burguesa. Hegel concibe un "fin de la historia" en la medida en que lo acaecido hasta el momento en que él conceptualiza su proceso se integra en una unidad con lo pensado. A partir del principio de la libertad, Hegel construye la historia universal, en atención a un fin cumplido. Se trata de la libertad y su realización por el mundo occidental.

La *Fenomenología del Espíritu* es una fenomenología descriptiva de la historia acaecida, es decir de un proceso que se ha desarrollado dialécticamente; y esta descripción es fenomenológica porque todo en el mundo es concebido como momento del espíritu absoluto, es decir, como fenómeno o modo de manifestación del espíritu absoluto. El supremo criterio del verdadero saber absoluto tiene que ser para Hegel la conceptualización de la historia, o sea del acaecer real. Si la filosofía hegeliana de la historia logra o no conceptualizar este acaecer real, es otro problema, pero su propósito no es otro. Como para Reinhold, también para Hegel, tarea de la "fenomenología" es conceptualizar el presente del espíritu de una época como un momento de transición.**

** A este respecto y acerca del significado del vocablo "fenomenología", en el título de la obra de Hegel, véase Th. L. Haering, *Hegel—Sein Wollen und Sein Werk*, Bd. II, pág. 183, Leipzig und Berlin, 1938

*III. — LA FILOSOFÍA, TEORÍA
DE LA ÉPOCA*

Para Hegel, la filosofía no debe ser *edificante*, e implícitamente la filosofía de la historia no puede ser, para él, profética. La filosofía tiene por tarea ocuparse de lo que es, del presente, de lo que es constante presencia. Precisamente en virtud de su propia concepción de la filosofía, Hegel no "ha negado el futuro", como sostiene Ernesto Bloch, quien agrega que, a pesar de ello "ningún futuro renegará de Hegel". Como éste lo enunció en *Vorrede de Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, "la filosofía es su época aprehendida en conceptos"; tiene que ser tal porque ella es conocimiento del ser, y éste es constante presencia. De acuerdo a la tarea que, según Hegel, incumbe a la filosofía, tampoco su pensamiento filosófico-histórico ha negado ningún futuro. Así, cuando en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, se refiere a América, nos dice que ésta "es la tierra del futuro..." y que "lo que hasta ahora ha acontecido en ella es sólo un eco del viejo mundo y la expresión de extraña vitalidad"; y que "como una tierra del futuro aquí en general no nos interesa".¹⁰ Hegel agrega, subrayando taxativamente su concepción de la filosofía en cuanto ésta tiene por objeto la historia: "En lo que atañe al aspecto de la historia tenemos que ocuparnos con lo que ha sido y con lo que es; en lo atinente a la filosofía, empero, no tenemos que ocuparnos ni con lo que sólo ha sido ni con lo que sólo será, sino con lo que *es* y es eterno, esto es, con la razón, y ya con ello tenemos bastante que hacer"¹¹

La filosofía, para Hegel, inicia su tarea conceptualizadora cuando la gestación de lo real ha concluido, y la razón aprehende su *realidad* dándole forma necesaria. Sólo así, en el concepto hegeliano, lo real llega a ser racional, y lo racio-

¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 134, Reclam Verlag.

¹¹ Op. cit., pág. 134.

nal, real. Hegel ilustra magníficamente su idea de la filosofía con las famosas palabras del *Vorrede* a *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*: "Para decir una palabra instructiva acerca de cómo el mundo debe ser, la filosofía llega para ello de todos modos demasiado tarde. Como el pensamiento del mundo la filosofía aparece temporalmente después que la realidad ha completado su proceso de formación y ella se ha acabado... Cuando la filosofía dibuja su gris sobre gris, entonces es que una forma de la vida ha envejecido, y con gris sobre gris ella no se puede rejuvenecer, sino sólo reconocer; el buho de Minerva sólo inicia su vuelo con la irrupción del crepúsculo".¹² Cabe percibir aquí un eco del consejo de Mefistófeles al discípulo (*Faust*, Erster Teil):

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.*
("Gris, caro amigo, es toda teoría,
Y verde el árbol áureo de la vida")

¹² *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Sämtliche Werke, Bd. 7, pág. 36 (*Vorrede*), ed. H. Glockner.

*IV.—LA HISTORIA UNIVERSAL
Y LA LIBERTAD*

Como ya señalamos, Hegel construye la historia universal sobre la base del principio de la libertad y su progresiva realización. Nos dice, a este respecto: "La historia universal representa la progresión de los estadios del desarrollo del principio cuya sustancia es la conciencia de la libertad".¹³

La meta del proceso de la historia, de las largas etapas que rematan en la constitución de la sociedad burguesa, es, según Hegel, la plenificación de la "conciencia de la libertad".

La cultura antigua estaba asentada en la esclavitud de la inmensa mayoría de los hombres, y en la libertad de unos pocos: los ciudadanos de la *Polis* griega o de la *Cives* romana. Tal era la situación del hombre en la civilización clásica. Ni Platón ni Aristóteles, ni los juristas romanos se plantearon el problema de la libertad del hombre. Para ellos era cosa natural la división de la sociedad en esclavos y hombres libres. Una esfera universal en la cual el hombre —concibiéndose en su esencia— pudiese afirmar su libertad, no existía. Carecía de la conciencia de sí mismo como sujeto y mucho menos como un ser que estuviese implicado en una situación social susceptible de cambiar en el decurso de un proceso histórico.

Hegel nos ha trazado el largo camino lleno de obstáculos y resistencias a través del cual se ha ido forjando en el hombre la conciencia de su libertad. Desde el punto de vista histórico y con relación al concepto de la libertad, explica: "Los griegos y los romanos —y los asiáticos de ningún modo— nada sabían de este concepto, que el *hombre como hombre* ha nacido libre, que él es libre. Platón y Aristóteles, Cicerón y los maestros romanos del derecho —y mucho menos los pueblos— no tenían este concepto, aunque él únicamente es la *fuerza del derecho*".¹⁴ Por cierto que ellos sabían que

¹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 98, ed. cit.

¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, pág. 63, ed. Hoffmeister, Meiner Verlag.

un ciudadano ateniense y un ciudadano romano era libre, que había, pues, hombres libres y no libres. Empero "precisamente por eso ellos no sabían que el hombre como hombre es libre, es decir, el hombre universal, el hombre tal cual la idea lo concibe y él a sí mismo se concibe".¹⁵ Es que el hombre ha de saber de su libertad, tener el concepto de ésta. Hegel precisa: "...Que el hombre es libre por naturaleza no tiene el sentido que él sólo lo es según su vida natural, sino por naturaleza en el sentido de la esencia o del concepto; este conocimiento, este saber de sí mismo no es muy viejo".¹⁶ Y Hegel ilustra esta idea: "Los orientales, por ejemplo, son hombres y como tales en sí libres; pero sin embargo, ellos no lo son porque no tienen la conciencia de la libertad, sino que han aceptado cualquier despotismo de la religión o de las situaciones políticas. Toda la diferencia entre los pueblos orientales y los pueblos donde no domina ninguna esclavitud consiste en que éstos saben que son libres, saben lo que para ellos es ser libres".¹⁷ En Grecia y en Roma eran libres unos pocos, los ciudadanos; en Oriente era libre uno solo, el déspota. Hegel bucea en pos de la génesis de la conciencia de la libertad, y atendiendo a la comprobación del albur que ésta ha corrido en los diferentes ámbitos culturales, escribe: "En Grecia surge la libertad de la autoconciencia. En Occidente desciende el espíritu en sí mismo. En el brillo de Oriente desaparece el individuo; él es sólo una vislumbre en la sustancia. Esta luz en Occidente se transforma en el rayo del pensamiento, el que descarga en sí mismo, se expande, y así crea su mundo desde dentro".¹⁸

El rayo que crea un mundo desde dentro no es otro acontecimiento que el de la Revolución Francesa, en cuyo desgarrado seno tiene su génesis la sociedad burguesa. En ésta, según Hegel, encontrará su plena realización la conciencia de la libertad. Y asimismo la historia universal no será otra cosa, para Hegel, que el laborioso proceso hacia la conciencia de la libertad. En el advenimiento transformador que entraña la Revolución Francesa está operante la oposición dialéctica con relación a la sociedad feudal. Esta

¹⁵ Op. cit., pág. 63.

¹⁶ Op. cit., pág. 63.

¹⁷ Op. cit., pág. 105.

¹⁸ Op. cit., pág. 232.

etapa trae aparejada, con respecto a la conciencia de la libertad, su correlativo aporte jurídico innovador como gestación de nuevas instituciones.

Hegel esclarece lo que significa la sucesión de estadios en el proceso de avance de la conciencia de la libertad: "Cada estadio de la idea de la libertad tiene su derecho peculiar porque él es la existencia de la libertad en una de las determinaciones que le son propias".¹⁹ El concepto que opera tal determinación, como tránsito efectivo, viene cargado de una poderosa tensión dialéctica. Es que "la más alta dialéctica del concepto es la determinación, no meramente como límite y oposición, sino que en virtud de aquélla y a partir de tal determinación hay que producir y comprender el contenido positivo y a la vez comprender cómo sólo mediante éstos hay evolución y progreso inmanente".²⁰

El resultado político social de la Revolución Francesa es la constitución de la sociedad burguesa. El agente de la profunda transformación de la estructura de los estamentos sociales, lo que acelera el derrumbe de la sociedad feudal, es el acontecimiento de 1789. Hegel, impelido por una singular euforia política y la certeza acerca de la grávidas consecuencias del hecho revolucionario, lo pondera con estas entusiastas y memorables palabras: "La idea, el pensamiento, el concepto del derecho se hace valer de una vez y en contra de él no puede oponer ninguna resistencia el viejo armazón de la injusticia. De acuerdo a la idea del derecho, al presente, pues, ha sido erigida una Constitución, y sobre este fundamento todo, desde ahora, debe estar basado. Mientras el sol se levanta en el horizonte y los planetas giran en torno de él no había sido visto que el hombre yerga su cabeza, esto es, se apoye en el pensamiento y construya la realidad de acuerdo a éste. Anaxágoras, el primero, tenía dicho que el *nous* gobierna el mundo; ahora, empero, el hombre, además, ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Esto ha sido, por consiguiente, una magnífica aurora".²¹ Ya en la *Fenomenología* (VI, B III), con referencia a los episodios luctuosos de la Revolución Francesa, bajo el título "La libertad absoluta y el terror", Hegel, siem-

¹⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pág. 80, ed. cit.

²⁰ Op. cit., pág. 81.

²¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 552, ed. cit.

pre consecuente con su valoración positiva de la misma, nos dice: "La indivisa sustancia de la libertad absoluta se eleva sobre el terreno del mundo, sin que ninguna potencia pueda oponerle su resistencia".²²

Con razón afirma Joachim Ritter que "no hay ninguna otra filosofía, que como la de Hegel sea en gran medida y hasta sus más íntimos impulsos filosofía de la revolución".²³ Hegel ve la insolubilidad de los problemas políticos planteados por las escisiones agónicas de la Revolución Francesa, y reconoce que el problema de la estabilidad institucional es la cuestión fundamental a resolver. A raíz de los conflictos suscitados por las voluntades individuales en pugna, cuya consecuencia es la primacía de la libertad meramente formal, no hay, según Hegel, posibilidad de llegar a algo firme en materia de organización. Esto hace que el "movimiento y la intranquilidad continúen. Esta colisión, este nudo, este problema es en el que se halla la historia, y al que ella tiene que solucionar en los tiempos futuros".²⁴ Por primera vez, como hace notar J. Ritter, Hegel, tan reacio a formular pronóstico, se refiere al futuro. Se remite a éste transfiriéndole, sin abrir opinión, un problema que no encontraba solución en aquel presente histórico.

²² *Phänomenologie des Geistes*, pág. 415, ed. cit.

²³ *Hegel und die französische Revolution*, pág. 18, Suhrkamp Verlag, 1965.

²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 558, ed. cit.

V. — LA SOCIEDAD BURGUESA
Y LA TÉCNICA

Merced a la Revolución Francesa y a los problemas que surgen con ella, y que caracterizan toda su época, tiene lugar el advenimiento de la moderna sociedad burguesa e industrial. Hegel analiza los elementos que integran a ésta orgánicamente. Considera la sociedad civil como el eslabón intermedio, como "la diferencia entre la familia y el Estado aunque el desarrollo completo de la misma ha tenido lugar más tarde que el del Estado".²⁵ A la sociedad civil la define Hegel como fundada en un sistema de universal dependencia en la que la realización de un fin egoísta está condicionado por la universalidad, de modo que "la subsistencia y el bienestar del individuo y de su existencia honesta están entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, están fundados en este hecho, y sólo en esta relación son reales y están asegurados".²⁶

Hegel ha tenido la visión global de la sociedad burguesa, en trance de consolidarse en Europa, y de los factores fundamentales que en el orden social y económico la llevaban a expandirse. Asimismo reconoció en ella la dialéctica inmanente que iba a impulsarla hacia su efectiva universalidad. Hegel supo ver y poner al descubierto en la sociedad burguesa las nacientes relaciones de producción con sus principales implicaciones. De ahí que en su *Filosofía del Derecho* invocó fundamentalmente los conceptos básicos enunciados por Adam Smith y Ricardo.

Uno de los principales momentos que, juntamente con la realidad universal de la libertad, contiene la sociedad burguesa es el que representa el "sistema de las necesidades", el cual consiste en "la mediación de la necesidad y en la satisfacción del individuo por su trabajo, y la satisfacción de las necesidades de *todos los restantes* por el trabajo".²⁷

²⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pág. 262, ed. cit.

²⁶ Op. cit., pág. 263.

²⁷ Op. cit., pág. 270 (parág. 188).

Este es el supuesto básico constitutivo de la sociedad burguesa. El orden social se asienta políticamente, para Hegel, en la libertad civil, en el trabajo y en la división del trabajo, factores que constituyen un nexo orgánico.

En virtud de su propia dialéctica la sociedad burguesa va a ser impelida más allá de sí misma "para buscar fuera de ella, en otros pueblos, consumidores de los medios que ella posee en abundancia... y también los medios necesarios de subsistencia".²⁸ Hegel supo reconocer en la sociedad burguesa europea la capacidad para desarrollarse plenamente sobre la base del intercambio con otras sociedades, merced a su propia fuerza expansiva. Percibió claramente que ella sería impulsada a la colonización —"esporádica o sistemáticamente"— de otras zonas del planeta y "mediante esto, por un lado procurar para una parte de su población en un nuevo terreno el retorno al principio de la familia, y por otro lado proporcionarse a sí misma una nueva necesidad y campo para su laboriosidad. La sociedad burguesa será impulsada a establecer colonias. El aumento de la población tiene ya por sí este efecto, pero particularmente surge una multitud que no puede obtener la satisfacción de sus necesidades por medio de su trabajo, cuando lo requerido por el consumo supera a la producción".²⁹

Las funciones propias, y en incremento, de la sociedad burguesa van a integrarse en una unidad más dinámica y productiva mediante la incorporación de la técnica, el empleo de la máquina. Y Hegel es el primero que va a señalar las consecuencias de la introducción de la máquina en el plexo social del trabajo.

En los párrafos 196, 197 y 198 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel destaca la índole del trabajo (*Die Art der Arbeit*), y en el último de ellos abre el gran capítulo de la introducción de la maquinaria en el proceso del trabajo. El trabajo, según Hegel, es la mediación para preparar y obtener con respecto a las necesidades particularizadas procedimientos asimismo particularizados y adecuados. Es el trabajo el que, mediante los más diversos procesos especifica el material directamente suministrado por la naturaleza, y que será aprovechado en función de múltiples fines. "La

²⁸ Op. cit., pág. 320 (parág. 246).

²⁹ Op. cit., pág. 321-322 (parág. 248).

cultura práctica por medio del trabajo consiste en la necesidad que se engendra a sí misma y en la costumbre de la ocupación en general".³⁰ "Lo universal y objetivo en el trabajo reside, empero, en la abstracción, la que efectúa la especificación de los medios y necesidades para que también la producción se especifique y produzca la división de los trabajos".³¹ Simultáneamente esta abstracción y generalización de la aptitud y de los procedimientos para el trabajo viene a completar y transformar en necesidad la dependencia y relación recíproca entre los hombres con vistas a la satisfacción de las demás necesidades.

A partir de este nexo recíproco y necesario entre los hombres en el trabajo y el mayor grado de abstracción y generalización del mismo, Hegel infiere certeramente: "La abstracción del producir torna el trabajo cada vez más mecánico y por lo tanto al fin por sí mismo eficiente, de modo de apartar de él al hombre y que en su lugar pueda entrar la máquina".³² Hegel es, pues, y no Marx, el "pensador de la técnica", el que primero avizora en el horizonte de la época el advenimiento del maquinismo industrial. Después de Hegel, al hablar de la sociedad burguesa es indispensable acudir al agregado de "moderna e industrial".

Hegel ha acotado la relación entre sociedad burguesa y Estado, señalando bien la fuerza coercitiva de este último,

³⁰ Op. cit., pág. 277 (parág. 197).

³¹ Op. cit., pág. 277 (parág. 198).

³² Op. cit., pág. 277-278 (parág. 198).

* Marx, lúcido testigo de la primera revolución industrial y del ya entonces acelerado desarrollo de la economía de la sociedad burguesa, es quien evalúa críticamente las consecuencias de la técnica y del industrialismo moderno. Según Marx, "el uso y creación de los útiles de trabajo, aunque en germen son ya propios de ciertas especies animales, caracterizan al específico proceso de trabajo humano, y de ahí que Franklin defina al hombre como ("*a tool making animal*") un animal que fabrica instrumentos de trabajo" (*Das Kapital*, I Band, erstes Buch, pág. 194, Europäische Verlags Anstalt). Cabe señalar que el concepto del hombre de Franklin como *tool making animal u homo instrumentificum*, así como el *homo faber* del positivismo no coincide con el concepto más amplio del hombre de la praxis, de Marx. Por lo demás, éste, en relación con el problema de la libertad, ha visto en su génesis las contradicciones del maquinismo industrial y las consecuencias del ulterior proceso tecnológico. "Si la maquinaria es el medio más poderoso para elevar la productividad del trabajo, lo

y que él transfiera a la primera. Nos dice que "cuando el Estado es representado como una unidad de diferentes personas, la que sólo es comunidad, entonces, por consiguiente es sólo aludida la determinación de la sociedad burguesa".³³ Y explica que la familia es algo secundario y subordinado en la sociedad burguesa a la que ella aporta su fundamento, pues ésta es más bien "la inmensa potencia que arrebató al hombre en sí y exige de él que trabaje para ella, y él sea todo por ella y haga todo mediante ella".³⁴

Pero ¿qué es y qué significa, para Hegel, el Estado que ha surgido antes que la sociedad burguesa, a la que señorea desde su comienzo y luego se identifica enteramente con ella y sus intereses? Hegel bosqueja con enérgicos rasgos el Estado como universalidad y poder. Según él el pueblo como Estado es el poder absoluto sobre la tierra porque él "es el espíritu en su racionalidad sustancial e inmediata realidad". Como Estado, respecto a los otros Estados, afirma su independencia soberana.³⁵ Pero, en un momento histórico dado surge de entre los Estados uno como universal y hegemónico. Tal aconteció con el Estado napoleónico. A este respecto, Hegel afirma: "Cuando Napoleón antes de la paz de Cam-

que significa abreviar el tiempo necesario de trabajo para la producción de una mercancía, aquélla, como un soporte del capital, deviene, por de pronto en las industrias que éste directamente ha captado, el medio más poderoso para prolongar la jornada de trabajo más allá de toda valla natural" (Op. cit., I Bd., erstes Buch, pág. 425, ed. cit.). Marx destaca muy bien que esta situación creada por el maquinismo industrial es realmente antinómica: "De ahí la paradoja económica de que el más poderoso medio para la reducción de la jornada de trabajo se convierte en el recurso infalible para transformar todo el tiempo del obrero y su familia en jornada de trabajo disponible para la valorización del capital" (Op. cit., I Bd., erstes Buch, pág. 430, ed. cit.). Este estado de cosas entraña en sí mismo una contradicción a resolver. Y Marx señala la solución de la misma como su desenlace dialéctico: "La desmedida prolongación de la jornada de trabajo, que la maquinaria en poder del capital produce, trae aparejada más tarde una reacción de la sociedad amenazada en su raíz vital y por consiguiente una jornada de trabajo legalmente limitada" (Op. cit., I Bd., erstes Buch, pág. 431, ed. cit.).

³³ Op. cit., pág. 262-263 (parág. 182).

³⁴ Op. cit., pág. 315 (parág. 238, Zusatz).

³⁵ Véase Op. cit., págs. 440-441 (parág. 330/331).

poformió dijo: "La República francesa no necesita ningún reconocimiento, tanto menos como el sol necesita ser reconocido, reside en estas palabras nada más que precisamente la fuerza de la existencia, la que trae aparejada consigo la garantía del reconocimiento, sin que éste fuese expresado".⁸⁶

⁸⁶ Op. cit., pág. 442 (parág. 331, Zusatz).

*VI. — ESTADO UNIVERSAL
Y FIN DE LA HISTORIA*

Con el advenimiento del Estado universal está vinculada la tesis hegeliana del “fin de la historia”. En torno a esta coincidencia, de “fin de la historia” y “Estado final” o su acabamiento y plenitud universal, gira la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* de Alexandre Kojève. Interpretación penetrante e ingeniosa, pero errónea en nuestro concepto. Recordemos a fin de tener en cuenta aquella coincidencia, que, para Hegel, la historia universal en tanto que historia del hombre y de la libertad comienza con la *Polis* griega, donde surge la “libertad de la autoconciencia”, en el ciudadano; *desde aquí comienza la historia y hasta aquí, con la constitución de la sociedad burguesa y el Estado universal, ha llegado*, es decir, hasta la “realización del principio de la libertad”.

Para Kojève, “la *Fenomenología del Espíritu* describe el hombre: es una antropología... Es decir que la ‘fenomenología’ es una antropología genética e histórica: ella describe al hombre en su devenir; ella lo describe tal como él se crea a sí mismo en y por la historia universal, mejor dicho en tanto que ella es la historia universal”.⁸⁷ No podemos entrar en la crítica circunstanciada de la interpretación antropológico-histórica de la *Fenomenología* hegeliana por parte de Kojève, y si sólo limitarnos a concisas observaciones acerca de algunas de sus tesis principales. Ante todo, cabe destacar que la *Fenomenología del Espíritu*, por su temática, puede inducir a ser considerada como una antropología histórica, pero ella no es tal. En Hegel, la sustancia ha devenido sujeto. Nos encontramos ante la epifanía del *espíritu*, encaminado a través del proceso histórico hacia su último y supremo avatar: llegar a ser espíritu absoluto. Es que la sustancia se ha subjetivizado como espíritu absoluto y como saber absoluto.

⁸⁷ *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phenomenologie de L'Esprit*, pág. 417, Gallimard, 1947.

El espíritu sapiente en su absolutidad no es ya el hombre histórico y concreto, porque éste ha quedado absorbido en el espíritu absoluto. Con esto se opera la deificación del espíritu absoluto que es consecuencia del devenir humano (*Menschwerdung*) de la sustancia, la que ontológicamente se ha identificado con el sujeto, en tanto que espíritu sapiente, constituyendo la unidad de ambos una totalidad ya devenida y conceptualizada. Con el saber absoluto se ha alcanzado la meta y ésta significa, según Hegel, el "fin de la historia", en el sentido ya apuntado.

En la *Fenomenología*, la figura de amo y siervo, y la libertad y satisfacción del primero por el trabajo servil tiene un significado retrospectivo. Tal relación tuvo vigencia en la época de la decadencia del imperio romano, y con respecto a los siervos de la gleba de los regímenes feudales, que fue el estrato en que también se asentó la monarquía absoluta en Francia y en los demás países europeos. En cambio, la interpretación de Kojève de la antinomia de señorío y servidumbre, refiriéndola a la sociedad moderna y a la acesión del siervo y del hombre del tercer estamento o *citoyen*, implica un anacronismo. * La relación del esclavo, primero, con su dueño, del siervo con el amo, después, no puede —sin tenerse en cuenta las mediaciones operadas en lo atinente al fenómeno del trabajo— ser equiparada con la relación del obrero con el patrón o del proletariado organizado con la empresa industrial capitalista en la sociedad burguesa; ni en los países socialistas a la relación del sindicato obrero con el Estado colectivista.

* * *

Kojève interpreta el enunciado hegeliano que el Estado universal y absoluto está encarnado en el imperio napoleónico como la realización del reino celestial del cristianismo. Sin ir tan lejos, no cabe negar que tal Estado, supuesto universal, y la revolución de que surgió significa la definitiva secularización del cristianismo. Se puede, sin duda, hablar a este respecto de realización en el sentido dialéctico de supresión y superación. De acuerdo al concepto que este Estado absoluto es un Estado final, que significa el fin de la historia, historia cancelada por el advenimiento del mismo.

* Véase Op. cit., pág. 167 y sigs., 494 y sigs.

Según Kojève, “lo universal trascendente (Dios)... debe ser reemplazado por lo universal inmanente al mundo. Y para Hegel este universal inmanente no puede ser otro que el Estado. Es en y por el Estado, en el reino terrestre, que debe realizarse lo que se ha reputado realizable por Dios en el reino de los cielos. Y es por esto por lo que Hegel dice que el Estado absoluto que él tiene en vista (el imperio de Napoleón) es la realización del reino cristiano de los cielos”.³⁸ Lo que es cuestionable en esta tesis (como primer término de una triada dialéctica) es que el imperio napoleónico sea la realización del Estado universal como Estado final. Es una tesis que implica la antítesis. Ya Hegel, como lo dejamos apuntado, en presencia de las contradicciones de la Revolución Francesa, sin abrir pronóstico alguno, transfirió al futuro la solución de las mismas.

Desde el punto de vista de “el fin de la historia” y advenimiento del Estado absoluto, que cancela el decurso de aquélla, según Kojève, se llega a una dualidad, pues hay una correspondencia recíproca entre “el Realizador y el Revelador, es decir, Napoleón-Hegel, la Acción (universal) y el Saber (absoluto)”.³⁹ Taxativamente afirma Kojève: “Si Napoleón es el dios revelado (*der erscheinende Gott*) es Hegel quien lo revela”.⁴⁰ El saber absoluto, explica Kojève, ha llegado a ser objetivamente posible porque en y mediante Napoleón ha alcanzado su meta final el proceso real de la evolución histórica; en el decurso de ésta el hombre ha creado nuevos mundos, y en esta acción creativa él mismo se ha transformado.

Napoleón, heredero de la Revolución Francesa, contribuyó con su acción al afianzamiento del nuevo orden, abriendo el camino para que éste se extendiese en Europa. Lo que, con razón, se ha llamado época de Napoleón abarca tan sólo quince años, de 1799 a 1814. Este período está muy lejos de ser meramente episódico; es rotundamente epocal. Sin el genio tiránico de Napoleón no cabe concebir el advenimiento de la moderna sociedad burguesa ni la posterior expansión colonizadora de Europa. Cuando la “astucia” de la razón histórica —dicho con expresión hegeliana— se hubo

³⁸ Op. cit., págs. 192-193.

³⁹ Op. cit., pág. 153.

⁴⁰ Op. cit., pág. 153.

servido de la férrea y despótica voluntad organizatoria de Napoleón, lo dejó caer. Él dio remate a la Revolución Francesa —creando el orden dentro de su caótico desgarramiento— y destruyó todo lo que carecía de fuerza vital, tornando imposible su restauración plena. El mundo que surgió después del contramovimiento restaurador estuvo influido en las formas generales de la vida y hasta en las instituciones por las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Aunque la carrera meteórica de Napoleón tocó a su fin, el efecto de su acción y de sus logros fue tan hondo en todos los países que el nuevo orden social que aquél contribuyó a crear ofreció firme base al desarrollo europeo casi hasta el presente, más precisamente hasta hace medio siglo.

Empero, el fugaz imperio napoleónico, la Restauración y el posterior advenimiento de las monarquías constitucionales y de los regímenes democráticos no resolvieron, sino que agudizaron, como tendremos oportunidad de destacarlo, las contradicciones que traía en su seno la Revolución Francesa. El presunto Estado absoluto o Estado universal es tan sólo —lo repetimos— una tesis que entrañaba su contrario, a la cual, con el tiempo, en la instancia del proceso histórico real se le iba a oponer una antítesis creando una situación anti-nómica y explosiva.

*VII. — SABER ABSOLUTO E HISTORIA
COMPRENDIDA CONCEPTUALMENTE*

Con el saber absoluto, que es el resultado de la "historia conceptualizada" se cierra un ciclo histórico; el espíritu absoluto como remate del sistema absoluto ha descrito su eón, y este límite es, para Hegel, el "fin de la historia" conceptualizable filosóficamente, en el sentido de circularidad o enciclopedia, que acota la "teoría de la época". Es que el espíritu "es en sí" el movimiento del conocer. "El movimiento es el círculo que retorna en sí, el cual presupone su comienzo, y a éste sólo lo alcanza en el fin".⁴¹ En su *Filosofía del Derecho*, Hegel insiste en la circularidad de la filosofía: "La filosofía forma un círculo: ella tiene algo primero, algo inmediato, puesto que ella en general tiene que comenzar... Es una sucesión que no está suspendida en el aire, que no es un comienzo directo, sino que ella se completa circularmente en sí misma".⁴²

Como hemos ya visto, el espíritu absoluto se interioriza, entra "en la noche de la autoconciencia" tras haber cancelado el tiempo como su última alienación. Precisamente, para Hegel, "el tiempo se manifiesta... como el destino y la necesidad del espíritu, el que no está acabado en sí".⁴³ Si "la historia acaece, el tiempo, en la 'fenomenología', es determinado como aquello en que el espíritu se extraña o aliena".⁴⁴ Cuando el espíritu, como saber absoluto, sabe completamente lo que él es, entra en sí mismo y cancela el tiempo, y éste, para Hegel ha dejado de ser una categoría natural.^o En con-

⁴¹ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 559, ed. cit.

⁴² *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, pág. 39, ed. cit.

⁴³ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 558, ed. cit.

⁴⁴ Véase Op. cit., pág. 563.

^o Hegel, con relación al problema del tiempo, tal como lo aborda en la *Lógica*, y en la "Filosofía de la Naturaleza", de la *Enciclopedia*, indagándolo desde el punto de vista dialéctico, se mantiene en el terreno de la ontología aristotélica. Para él, el tiempo es el tiempo cosmológico y el de las ciencias naturales. Pero en la *Fenomenología del Espíritu*

tra de lo que erróneamente sostiene Kojève, hay para Hegel, una efectiva cancelación del tiempo como categoría natural, y este es el momento en que el espíritu absoluto se sabe a sí mismo y cierra su periplo finito, exhibiéndose como el sistema absoluto, enteramente concluso. Cuando el espíritu se conceptualiza a sí mismo, llegando a ser puro concepto de sí mismo, el concepto pierde su existencia empírica; es que el espíritu sapiente ha anulado el tiempo. Esta es la conse-

el concepto de tiempo es otro; es el tiempo histórico y procesal. Con esta excepción, el concepto de tiempo en Hegel es originaria y peculiarmente una categoría natural. El tiempo es, pues, determinado como aquello en que, cuando la "historia acaece" se extraña (o aliena) el espíritu. Pero, cuando el espíritu absoluto se comprende a sí mismo conceptualmente, él cancela el tiempo, y éste, en el último avatar del espíritu absoluto que cierra su ciclo, deja de ser una categoría natural. Por eso se dice en la *Fenomenología* que el espíritu se manifiesta en el tiempo mientras él no aprehende su propio concepto. Estamos ante una de las más difíciles antinomias del pensamiento hegeliano. Heidegger (en el párrafo 82 de *Sein und Zeit*) hace la crítica de Hegel precisamente con respecto a su concepto del tiempo como el "ser otro" (*Anderssein*) del espíritu, considerando que Hegel se mueve en la "vulgar comprensión" del tiempo. No es este el lugar para dilucidar el alcance de la crítica heideggeriana, pero sí cabe apuntar de modo muy sumario que ella ofrece serias dificultades. Según Heidegger, porque Hegel toma el tiempo en el sentido del tiempo mundial, el tiempo está "simplemente como un *Vorhandenes* frente al espíritu" (*Sein und Zeit*, pág. 435, Niemeyer Verlag, 1927). Se puede poner en duda esta afirmación de Heidegger. También en Hegel existe una diferencia entre un tiempo originario y un "tiempo del mundo". Lo que aún no ha llegado a la negación de la negación no es temporal en el sentido originario del tiempo, es decir, lo que Hegel denomina *eterno*. Esto que él llamó eterno ¿es acaso un *Vorhandenes* frente al espíritu? En cambio, según Hegel, el proceso de las cosas, su movimiento, constituye al tiempo. Esto es, en nuestro concepto, el tiempo interno del mundo, el "tiempo vulgar". Como la idea es toda la realidad, ella tiene que ser también por antonomasia el tiempo en sentido originario y peculiar. En Hegel, el concepto de la historia universal no es de ningún modo una caída o desecho de una historia originaria de la idea. Ella tiene que contener siempre tanto al tiempo no objetivo (no concreto) como también al tiempo objetivo. Para Hegel no hay una alternativa excluyente entre el primero y el segundo. En cambio, para Heidegger el ente intra-mundano "como tal es histórico. A este ente lo llamamos histórico-universal" (*Sein und Zeit*, pág. 389, ed. cit.). De donde lo interno actual o advenido aparece como temporal, pero es pensado como lo temporal secundario, es decir, desvalorado. Por eso, en Heidegger no hay ninguna transición de la historia del ser a la historia universal. Existiría una especie de diafanidad de lo histórico universal en la "inactualidad (*Entgegenwärtigung*) del hoy" (Op. cit., pág. 391).

cuencia que Kojève rehuye. Este cita el párrafo pertinente de Hegel, pero no en forma completa: "El tiempo es el concepto mismo que está allí, y como intuición vacía se presenta a la conciencia"; aquí Kojève⁴⁵ trunca (para retomarlo después en otra instancia) el texto completo de la cita de Hegel, que continúa así: "por esto se manifiesta el espíritu necesariamente en el tiempo, y él se manifiesta en el tiempo mientras no aprehende su puro concepto, es decir, mientras no cancela el tiempo".⁴⁶ Cuatro páginas después,⁴⁷ Kojève cita la última parte del texto en cuestión, e interpreta el saber absoluto, con el cual el espíritu cierra un ciclo (la época teóricamente conceptualizada), sólo como espíritu *devenido*, acabado y expresado como saber en un *Libro* (la *Fenomenología del Espíritu*). Al comprenderse conceptualmente a sí mismo el espíritu, el concepto deja de poseer una existencia empírica en el tiempo. Recordemos que en éste y en la instancia empírica el concepto significa *cosa*, de acuerdo a la acepción alemana de *Begriff*, que como el *capio* latino, es "tomar", "agarrar". Este significado originario de "concepto" nos ayudará a comprender que el concepto cuando deja de ser temporal, para Hegel, pierde aquel carácter y se transforma en intuición comprendida y que comprende conceptualmente. Es lo que nos dice Hegel en la última parte del texto citado y objeto de interpretación: "El tiempo es lo externo intuitivamente contemplado por el yo personal y *no aprehendido* por el puro yo, es el concepto sólo intuido; aprehendiéndose a sí mismo, el concepto suprime su forma temporal, y comprende conceptualmente la intuición, y es así intuición comprendida y que comprende conceptualmente".⁴⁸

* * *

El espíritu absoluto, en su último avatar, aparece hipostasado, se plenifica en su unidad y puede concebirse como *ousía* en sentido aristotélico. A la *Fenomenología del Espíritu*, por este desenlace, Heidegger, afincado en la posición de una ontología mundana, la considera como "la teología de lo absoluto con respecto a su parusía... Aquí muere lo absoluto.

⁴⁵ Véase *Introduction à la lecture de Hegel*, pág. 381.

⁴⁶ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 558, ed. cit.

⁴⁷ *Introduction...*, págs. 385-386, ed. cit.

⁴⁸ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 558, ed. cit.

Dios ha muerto".⁴⁰ Más directamente, él afirmará: "La *Fenomenología del Espíritu* es la parusía de lo absoluto. La parusía es el ser del ente".⁵⁰ Ella como presencia de lo absoluto sería, para Heidegger, la manifestación del ser interceptada por el ente. Pero, como ya vimos este *absoluto* hegeliano es histórico. Además de ser un resultado ¿qué es este absoluto? Como Hegel nos dice en la *Einleitung*, "sólo lo absoluto es verdadero o lo verdadero es absoluto"; es la verdad como teoría de la época acabada y que remata en un sistema absoluto.

Kojève en su *Introduction à la lecture de Hegel*, se refiere reiteradamente al ateísmo de Hegel. Pensamos que éste efectivamente es ateo; pero cabe preguntar ¿por qué Hegel es ateo? Cabe también ensayar una respuesta a esta pregunta. Hegel es el único representante del idealismo alemán que ha consumado en su pensar el giro copernicano postulado, en el conocimiento, por Kant, y que éste no realizó por haber sucumbido a una trascendencia ficticia: Dios "como parásito de la ética". Hegel, en cambio, transforma la trascendencia religiosa en una immanencia histórica: el Estado. Gran parte del proceso de la historia transcurre, para Hegel, como una trascendencia superada por secularización.

Hegel consumó el giro copernicano de modo diríamos esotérico, pues él quedó semivelado por cierta ambigüedad de su pensamiento respecto a este problema, y en parte por no haberse interpretado cabalmente el pasaje decisivo de la *Fenomenología del Espíritu* acerca de "la muerte de Dios". Contra la correcta exégesis de este pasaje ha conspirado el empeño de algunos intérpretes de Hegel (como Glockner, Hartmann, etc.) de hacer de éste no ya el autor de presuntos "escritos teológicos juveniles", sino directamente un teólogo. Retomando en su correcto alcance este pasaje decisivo de la *Fenomenología*, sólo resta aclararlo en su significado simbólico coincidente en este caso con su intergiversable literalidad. El testimonio de "la conciencia infeliz" es que "dios ha muerto". Ella por su índole misma de conciencia escindida, ha sentido el hálito trágico de la pérdida de la sustancia, como del propio yo. Para Hegel, la muerte del hombre tenido por divino, como muerte, es la negatividad *abstracta*, el resul-

⁴⁰ *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, pág. 186, Frankfurt am Mein, 1950.

⁵⁰ Op. cit., pág. 189.

tado inmediato del movimiento (dialéctico) que remata en la universalidad natural para hacer, empero, su tránsito a la autoconciencia espiritual. La muerte pierde este significado natural en la autoconciencia espiritual; la muerte, lo que ella inmediatamente significa como muerte individual "es transfigurado en la universalidad del espíritu, el que vive en su comunidad y en ella muere y resucita diariamente".⁵¹ Y Hegel, en lenguaje apenas esotérico, ejemplificando con referencia al teísmo de la religión revelada, nos descubre su *a-teísmo*: "La muerte del mediador es no sólo la muerte del *lado natural* del mismo o de su ser para sí particular, es decir, muere no sólo la ya muerta envoltura desprendida de la esencia, sino también la *abstracción* de la esencia divina".⁵²

* * *

El "fin de la historia" no tiene el sentido de culminación y acabamiento de la historia, como lo interpreta Kojève, sino que Hegel piensa el "fin de la historia" como *begriffene Geschichte* (historia comprendida conceptualmente); es decir, como el proceso histórico que se ha desarrollado entre dos límites epocales. Como nos dice en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*: "*bis hierher und von daher geht die Geschichte*" (hasta aquí y desde allí va la historia). Hegel no niega el futuro, como ya lo señalamos, sino que marca una discontinuidad en el decurso histórico, y esta noción, en nuestro concepto, es la piedra de toque para la crítica de la concepción hegeliana de la historia. La idea de Hegel, implícita en ésta, es que el futuro no puede ser creado ni la filosofía puede predecirlo. Pero, no cabe negar que en cierta medida y contando con la contingencia que entraña el acontecer histórico, el futuro está inmanente en el presente. Por más que éste aparentemente haya cerrado su instancia trayendo a la vida un estado social, un contenido espiritual, una cultura e instituciones llamados a mantenerse y desarrollar sus gérmenes durante un largo período, esta misma circunstancia denota que no es posible marcar subjetivamente un límite abrupto en el fluir de la temporalidad histórica y en la fuerza de su proceso, pues como lo reconoce el propio Hegel hay también *historiam rerum gestarum*. Y basta recordar, aunque

⁵¹ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 545.

⁵² Op. cit., pág. 546.

con ello haga una excepción en su concepto de la filosofía como teoría de la época "comprendida conceptualmente", que Hegel remite al futuro la solución de las contradicciones entrañadas por la sociedad burguesa.

Para Kojève, el "fin de la historia" es su culminación definitiva y con ésta el acabamiento de las posibilidades creadoras del hombre. "El hombre colectivo (la humanidad) debe morir como muere el individuo; la historia universal debe tener un fin definitivo".⁵³ En nota en páginas posteriores, escribe Kojève: "No es tal o cual hombre el que muere: el Hombre muere en tanto que tal".⁵⁴ Después, en otra nota, Kojève afirma que en el fin de la historia "el hombre queda en vida en tanto que animal que está de acuerdo con la naturaleza...; el fin de la historia..., es decir el aniquilamiento definitivo del hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico significa simplemente la cesación de la acción... Lo que quiere decir prácticamente: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas".⁵⁵ El fin de la historia, para Kojève, como ya lo apuntamos, está marcado por el advenimiento del saber absoluto. Y en nota posterior aclaratoria de la precedente agregada a la segunda edición de 1947, reimpressa en 1962, Kojève explica que al desaparecer el hombre propiamente dicho, también desaparecerán sus inclinaciones específicas, el arte, el juego, el amor. "Si el hombre se vuelve un animal, sus artes, sus amores, sus juegos, también ellos deben llegar a ser puramente 'naturales'".⁵⁶ Luego agrega: "Algunos viajes comparativos efectuados (entre 1948 y 1958) a los Estados Unidos y a la U.R.S.S. me han dado la impresión que si los norteamericanos figuran como unos soviéticos enriquecidos es porque los rusos y los chinos no son más que norteamericanos todavía pobres, pero por otra parte en vías de rápido enriquecimiento. He sido llevado a la conclusión que *the American way of life* era el género propio del período post-histórico, prefigurando la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo el 'eterno presente' futuro de la humanidad toda entera. De este modo el retorno del

⁵³ *Introduction...*, pág. 380, ed. cit.

⁵⁴ *Op. cit.*, págs. 387-388.

⁵⁵ *Op. cit.*, pág. 435.

⁵⁶ *Op. cit.*, pág. 436.

hombře a la animalidad aparecía no como una posibilidad por venir sino como una certeza ya presente".⁶⁷

La distorsionada interpretación de la última parte de la *Fenomenología del Espíritu* ha llevado a Kojève a concluir que "el fin de la historia" es una superación temporal de la misma. Su error reside en considerar que, en Hegel, el tiempo es y queda siendo concepto, del cual deduce que la superación del tiempo es una *Aufhebung* asimismo temporal; es decir que para Kojève el *tiempo final* es el de la historia que así habría rematado en una detención, merced a la cual todos los hombres accederían a una satisfacción definitiva. Este último sería el resultado de un saber absoluto, inerte e intemporal, que transforma a la sociedad humana en una piara de cerdos bien alimentada y *satisfecha*, para decirlo sin eufemismos. Con prescindencia de esta consecuencia gratuitamente errónea y desconsoladora, cabe reconocer que, bajo una tática consigna imperante de "pan y circo", son siempre una minoría los hombres satisfechos y "felices", en trance de devenir "naturales", los que tendrían acceso a las gradas, en comparación con el inmenso número de infralimentados y subdesarrollados, que abruman las estadísticas de las organizaciones mundiales.

Kojève elimina, sin vacilación alguna, las diferencias y las mediaciones dialécticas operantes en la gestación procesal de las diversas situaciones sociales, y convierte, sin tenerlas en cuenta y sin recaudo alguno de carácter lógico, ciertos juicios. Así se llega implícitamente a formular: "los rusos y los chinos son norteamericanos pobres" (pero que están en vías de enriquecerse); "los norteamericanos son rusos y chinos ricos". Además, a los que adoptan tal posición, con flagrante prescindencia de lo que fundamentalmente se ha llamado el "genio nacional de las culturas" ese tan módico argumento de lo post-histórico y del "eterno presente" parece haberles sido sugerido por el común denominador de la técnica de los ámbitos industrializados. Ellos consideran la segunda revolución industrial, con su impulso hacia la tecnización a ultranza, como un estado social tope. A esta ilusión sucumben muchos teóricos e intérpretes de la marcha del proceso histórico contemporáneo.

⁶⁷ Op. cit., pág. 437.

En síntesis, Kojève, en su interpretación del proceso histórico tal como es concebido por Hegel, ha ingurgitado las mediaciones, reduciéndolas al común denominador de la dialéctica de ser-nada-devenir, tal como ésta es formulada al comienzo de la "Lógica" en la *Enciclopedia*, pero en la "Filosofía del Espíritu" aparece una vía gradual de mediaciones. El "espíritu del pueblo" —porque él es real y se presenta como naturaleza— está en el tiempo y de acuerdo a su contenido tiene un principio particular y por ello ha de recorrer un determinado desarrollo de su conciencia y de su efectividad; es decir, que el *Volkgeist* tiene su propia historia y se convierte —con la dialéctica que le es peculiar— en la general historia universal.⁵⁸ Este desarrollo (desde el "espíritu del pueblo" hasta el espíritu universal) se realiza en el tiempo y en la existencia. Esto significa que se realiza como historia y por lo tanto tiene como momentos y estados singulares los "espíritus de los pueblos" en su diversidad concreta.

Si el tiempo, como pretende Kojève, es y queda siendo el concepto, entonces la superación del tiempo es en sí misma temporal y representa el fin del tiempo. Sobre la base de esta interpretación de Kojève se llega a la conclusión que el tiempo, al ser superado, recogido y cancelado en el espíritu absoluto, "es sólo un tiempo meramente humano" que al fin de su proceso puede suprimirse, de donde toda la historia no llega a ser más que una pieza rara (*Kabinettstück*) del espíritu absoluto.⁵⁹ Con sobrada razón J. van der Meulen señala lo inhumano de esta supuesta (por Kojève) posición de Hegel.⁶⁰

Lo que ha pensado Hegel, al entregar al juicio de la posteridad su "sistema absoluto" es que éste, como filosofía del espíritu, se reiterará circularmente en una "nueva existencia", en un "nuevo mundo", y que el espíritu desarrollará una nueva figura, la que vendrá a integrar la "galería de imágenes" de la sucesión de los espíritus, provista con la plena riqueza de aquél.⁶¹ Es que para Hegel, lo que en su espíritu se presenta como filosofía, como saber absoluto contiene en una unidad viviente lo verdadero de todos los sistemas anteriores.

⁵⁸ *Encyclopädie der Philosophischen, Wissenschaften, Philosophie des Geistes* (Die Weltgeschichte, párrs. 548 y 549), ed. G. Lasson.

⁵⁹ J. van der Meulen, Hegel *Die gebrochene Mitte*, pág. 317, Hamburg, 1958.

⁶⁰ Op. cit., pág. 337 y sig.

⁶¹ Véase *Phänomenologie des Geistes*, pág. 563-564, ed. cit.

Según Hegel, en la historia, la sucesión de los sistemas filosóficos coincide con la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. De ahí que la última filosofía, es decir, la de Hegel, sería la más alta y un producto de todas las anteriores, a las que ella recoge como puntos de vista o concepciones superados. Hegel identificó la ley de la evolución en la lógica con la de la evolución en la historia. La crítica de esta concepción hegeliana ha sido hecha incluso por grandes historiadores de la filosofía, y no vamos a reiterar los conceptos aducidos en ella, ya bien conocidos.

Kojève, en su interpretación, pasa por alto un concepto fundamental de la *Fenomenología del Espíritu*: que lo absoluto es un resultado que ha surgido históricamente y que como saber del espíritu, lo absoluto es la totalidad de lo finito. A lo absoluto hegeliano como espíritu es inherente el extrañamiento, en el que se realiza la mediación de naturaleza e historia, o sea de todo lo que es real, finito, determinado, con lo absoluto, que es la totalidad de todo lo finito. Pero, lo absoluto como espíritu no es una detención, por acabamiento y culminación, del proceso histórico, más allá del cual cesaría el devenir, congelándose el futuro en una intemporalidad inerte. No se trata, como piensa Kojève —aduciendo infundadamente la idea de Marx del salto en el reino de la libertad— de la ilusiva transferencia o desplazamiento de una realidad utópica e intemporal en el vacío de un futuro indeterminado.

La exigencia por una satisfacción natural y real, mediante el “progreso” hacia una meta final, es insalvablemente contradictoria con este supuesto futuro que no adviene de manera efectivamente temporal. Tiempo histórico y meta final son conceptos incompatibles.

MARX
(EN SU 150º NATALICIO)

*I. — LA FENOMENOLOGÍA Y LA
DIALÉCTICA DE LA NEGACIÓN*

Marx, discípulo de Hegel, se enfrenta críticamente con la concepción hegeliana, pero valorando también los aspectos positivos de la misma. En los "Manuscritos de 1844" (*Economía Política y Filosofía*) la crítica de Marx se centra en la *Fenomenología del Espíritu* —su filosofía de la historia— y en la *Lógica* de Hegel. Escribe: "Una mirada sobre el sistema hegeliano. Se tiene que comenzar con la 'Fenomenología' hegeliana, con el verdadero lugar de origen y el secreto de la filosofía hegeliana".¹ Repara en el aporte esencial que ésta significa, tanto en lo atinente al principio medular de la dialéctica, que en ella se abre paso y encuentra su fundamentación, como así también en lo que hace a la importancia de sus ideas para la comprensión del mundo histórico, para una filosofía de la historia en sus grandes lineamientos. Según Marx, "lo grande en la 'Fenomenología' hegeliana y su resultado final —la dialéctica de la negación como el principio móvil y productivo— es, en primer lugar, que Hegel aprehende la auto-producción del hombre como un proceso".² El enfoque crítico de Marx, en los *Manuscritos*, se refiere principalmente al *trabajo* y a la *alienación*, tales como éstos son dilucidados en la *Fenomenología*; y bosqueja —en su inicial ruptura con el idealismo hegeliano— el problema de la marcha misma de la realidad histórica en función de la recíproca relación de naturaleza y sociedad, como expresión de la existencia de facticidades subyacentes en el proceso de la historia. Según Marx, el hombre en su comportamiento social-histórico nunca pierde de vista a la naturaleza, como un objeto, que expresa una facticidad indesplazable. Ella, para él, está siempre ahí como un objeto concreto con el cual tiene que instaurar de-

¹ *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 239, Kiepenheuer, Köln, 1950 (Texto de los "Manuscritos" que reproduce, sin el capítulo sobre "El salario", el de la Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA), Bd. 3.)

² Op. cit., págs. 242-243.

terminadas relaciones, las que ya aparecen prebosquejadas en la constitución ontológica propia de las sensaciones, pasiones e impulsos del hombre. Pero la naturaleza, tomada abstractamente, por sí, como algo escindido del hombre no es nada para éste. Y esto es precisamente, empero, la forma en que Hegel concibe la naturaleza. Esta concepción desconoce su objetividad ontológica. Marx señala la prioridad infundada que Hegel concede al espíritu y la distorsión que esta prioridad implica con respecto a lo que ha de considerarse "efectivo" (*wirklich*) y real.

II. — LOS ELEMENTOS DE LA CRÍTICA

Según Marx, en la *Fenomenología* "residen ocultos, preparados y elaborados todos los elementos de la crítica y a menudo de un modo que sobrepasa en mucho el punto de vista hegeliano".³ Marx precisamente ha tenido en cuenta, en parte, estos elementos para hacer la crítica de la concepción hegeliana de la historia. Para ello Marx ha comenzado por adoptar el método dialéctico de Hegel —vuelto en éste hacia las estructuras ideales de las categorías lógicas—, pero invirtiéndolo hacia la vertiente del acontecer real. A este respecto nos dice, que cuando los mediocres y tardíos epígonos del hegelianismo empezaron a "tratar a Hegel, como en la época de Lessing, el bueno de Moisés Mendelssohn a Spinoza, a saber, como 'perro muerto', yo, por eso, me confesé abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta coquetteé aquí y allí en el capítulo sobre la teoría del valor con los modos de expresión propios de él. La mistificación, que la dialéctica sufre en las manos de Hegel, de ningún modo impide que él la haya presentado primeramente en sus formas generales de movimiento del modo más amplio y consciente".⁴ Con todo, Marx retoma el problema de la libertad, en el planteamiento hegeliano, y lo explicita y fundamenta en el terreno de un proceso histórico real, enfocado dialécticamente en la integridad de todos los factores incidentes y constitutivos en el devenir viviente de la historia. Tanto él como Engels valoran en todo su alcance la medular concepción de la filosofía de la historia de Hegel. Engels a este respecto escribe: "Lo que caracterizó la manera de pensar de Hegel, con anterioridad a todos los otros filósofos, fue el enorme sentido histórico que estaba en su base. Aunque fuese tan abstracta e idealista su forma, sin embargo tanto más su desarrollo ideo-

³ Op. cit., pág. 242.

⁴ *Das Kapital*, I Bd., Nachwort zur zweiten Auflage, pág. 27, Europäische Verlag Anstalt, 1967.

lógico discurrió paralelo con la evolución de la historia universal, y esta última debe ser propiamente sólo la prueba acerca de la índole de la primera. Si así también la relación correcta fue invertida y puesta al revés, no obstante, el contenido real penetró en todas partes en la filosofía; y tanto más cuanto que Hegel se distinguió de sus discípulos en que no hizo alarde, como ellos, de ignorancia, sino que fue una de las cabezas más eruditas de todas las épocas. El fue el primero que trató de demostrar en la historia una evolución, un nexo interno, y por singular que nos puedan parecer ahora muchas cosas que se encuentran en su filosofía de la historia, la grandiosidad de la concepción fundamental misma es hoy aún digna de admiración, aunque se compare con él a sus predecesores o a aquellos que después de él se han permitido reflexiones generales sobre la historia. En la 'Fenomenología', en la 'Estética', en la 'Historia de la filosofía', por todas partes pasa esta grandiosa concepción de la historia, y en todas partes la materia historiográfica es tratada en determinada conexión, aunque abstractamente tergiversada, con la historia".⁵

⁵ Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Bd. I, pág. 344-345, Berlin 1914.

*III. — LA FILOSOFÍA HEGELIANA
DE LA HISTORIA*

Precisamente, sobre este carácter abstracto de los principios que están en la base de la concepción hegeliana — principios asentados en estructuras lógicas hipostasiadas—, va a incidir la crítica de Marx. Según éste, Hegel establece por vía de abstracción las categorías lógicas, desprendidas del espíritu real y de la naturaleza real y luego las transfiere al terreno de la historia como formas universales del pensar, a las que otorga plena vigencia. “Lo positivo que Hegel ha llevado a cabo aquí —en su *Lógica* especulativa— es que los conceptos determinados, las formas fijas y universales del pensar en su autonomía con respecto a la naturaleza y al espíritu son un resultado necesario de la alienación universal del ser humano y por consiguiente también del pensar humano y, en consecuencia, a ellas las ha descrito y reunido como momentos del proceso de abstracción”.⁶ De ahí que, señala Marx, la negación de la negación no es lo positivo para Hegel, por cuanto la dialéctica abstracta supera y anula lo positivo y restablece la abstracción. Bien ha visto Marx en el *Weltgeist* hegeliano, erigido en potencia absoluta y en el único protagonista de la historia, el resultado más radical de la alienación humana y de la transferencia del proceso histórico real a las formas abstractas del pensar, privadas de cualquier contenido. En la concepción hegeliana la historia es un proceso que se traduce por un movimiento que *debe* tener lugar en el dominio de la realidad; pero sin embargo su fin, que es el saber absoluto, sólo puede ser alcanzado, de acuerdo al principio inmanente que él supone en la filosofía, en el pensar que comprende conceptualmente, después que el camino ha sido recorrido y los hechos se han cumplido (la *begriffene Geschichte*). En su contenido y alcance esta idea determina la concepción de la historia de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero, como señala Marx, el espíritu absoluto, que en resu-

⁶ *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 261, ed. cit.

midas cuentas es el sujeto de la historia en esta concepción, hace de la misma una mera apariencia, es decir, la constituye *post-festum* sólo en la conciencia y se la asigna a ésta por escenario.

El proceso *in fieri* es, así, eliminado. Ya apuntamos (en Hegel) que la *Fenomenología* no enfoca el proceso haciéndose, sino en cuanto que él está cumplido, siendo por lo tanto una fenomenología descriptiva del mismo, como historia acaecida.

Pero, es necesario aclarar que, para Hegel, tiempo y proceso mismo son intemporales, y él distingue entre sí algo es todo el proceso o un momento del proceso. El tiempo es el eterno proceso mismo, o sea el momento abstracto que hay en él y que hace la unidad de ser y no-ser en las cosas finitas, engendrando en éstas las contradicciones.

Para Hegel, pues, la contradicción alcanza su unidad y conciliación en el ser, y, consecuentemente, en el espíritu absoluto, que es su manifestación finita. En cambio para Marx la contradicción está en la esencia, que es la mediación entre el ser y el concepto, y ella no alcanza unidad y conciliación en la esencia, sino que da lugar a un proceso indefinido. La esencia como mediación convierte al ser en concepto dinámico, histórico, pues el movimiento de éste ha resultado de tal conversión.

* * *

Mientras Hegel, por identificar el espíritu —la idea—, con el tiempo originario y derivar de aquél el proceso del desarrollo histórico, explica en función de la idea y su proceso superestructural las formaciones prácticas, Marx, en cambio, situándose en la instancia histórica real, invierte este procedimiento explicativo. Nos dice que la verdadera concepción de la historia “se mantiene en el terreno real de la historia, no explica la praxis por la idea”, sino que “explica las formaciones ideológicas a partir de las praxis material... Ella muestra que la historia no termina disolviéndose en la autoconciencia como espíritu del espíritu, sino que en ella, en cada estadio, se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y de los individuos entre sí, que le son transferidos a cada generación por su predecesora; una masa de fuerzas productivas, de capitales y circunstancias, los que

si bien, por una parte, son modificados por la nueva generación, a ella, empero, prescribe también, por otra parte, sus propias condiciones de vida y le da un determinado desarrollo, un carácter especial, de modo que tanto las circunstancias hacen a los hombres, como los hombres hacen a las circunstancias".⁷ Es que para Marx, la historia es una concatenación de generaciones, cada una con su tarea peculiar pero vinculadas por un nexo de continuidad que les permite recoger la herencia del pasado y superarla dialécticamente, es decir, modificarla, renovarla en virtud de la prospección creadora que está ínsita en ellas. Lo que ellas han recibido de valioso del pasado, han de transmitirlo depurado y enriquecido al futuro. De ahí que "la historia no es más que la sucesión de las generaciones singulares, cada una de las cuales explota los materiales, los capitales, las fuerzas de producción que a ella le han transmitido todas las precedentes; de donde por un lado, bajo circunstancias enteramente modificadas, continúa la actividad tradicional, y por el otro, con una actividad del todo diferente, transforma las viejas circunstancias".⁸

⁷ *Deutsche Ideologie*, en *Die Frühschriften*, pág. 368, Kröner Verlag.

⁸ *Op. cit.*, pág. 364.

*IV. — "CONCIENCIA DE LA LIBERTAD"
Y LA LIBERTAD DEL HOMBRE*

La finalidad última de la concepción de Marx de la historia es la misma que la de Hegel, es decir la realización de la libertad como concepto axial de la afirmación del hombre como fin en sí, postulación del idealismo alemán, que no es otra que la que hace suya Marx. Sólo que los caminos y medios para alcanzar tal finalidad varían en ambos pensadores como así también la instancia en que la libertad ha de lograrse, y en qué medida el hombre real y concreto ha de disfrutar de ella y cuál es el régimen social que la ha de garantizar.

Si como sostiene Hegel, la marcha de la historia universal es "el progreso en la conciencia de la libertad" cabe preguntar si "conciencia de la libertad" es sólo mera libertad de la conciencia o libertad del hombre como sujeto concreto y agente de una praxis apta para hacerlo efectivamente libre. Ante esta alternativa acuciosa, Marx dirá que la libertad del hombre real no es mera libertad de la conciencia. Este es el sentido de la crítica que Marx formula a la concepción hegeliana de la libertad. Para Hegel, el ser humano, el hombre es igual a autoconciencia; el ser que se hace cargo o asume su ser es sólo la autoconciencia apoderándose de la esencia objetiva. Marx sustituye la autoconciencia por el hombre real y objetivo, considerando a éste como verdadero sujeto.

La realización de la libertad, tal como la concibe Hegel, ha de ser lograda en la sociedad burguesa, con la cual se cierra el ciclo hegeliano de la filosofía del espíritu. Hasta la absolución de esta etapa, las formas de la libertad, desde la *Polis* griega, han estado sujetas a un devenir dialéctico. Este, para Hegel, había aparentemente concluido con las instituciones traídas a la vida por la Revolución Francesa, no obstante reconocer el propio Hegel que ésta contenía contradicciones

cuya resolución él remitía al futuro. Para Marx, la evolución dialéctica de las formas de la libertad continúa, porque la libertad ha encontrado y encuentra nuevas resistencias a vencer, ya que la sociedad burguesa y su régimen económico no hace posible su realización efectiva. El grado de libertad alcanzado, que no refleja la plena e integral libertad del hombre en lo económico y lo social, es sólo una forma destinada a ser dialécticamente sobrepasada en el curso del devenir histórico.

V. — LIBERTAD Y NECESIDAD

Para Marx, la libertad es un producto de la evolución histórica, en la que ha incidido la praxis social para realizarla progresivamente, o advenir a ella por el salto cualitativo. La libertad como categoría histórica está siempre condicionada por el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza y su aptitud para ponerla a su servicio. También la libertad refleja el grado de poder del hombre sobre sí mismo y, en comunidad con otros hombres, sobre la dinámica social.

La relación del hombre con la naturaleza, se efectúa por medio de la industria. Esta supone la acción del hombre sobre la naturaleza, la que a su vez implica el conocimiento de sus leyes. La libertad humana no es la utópica independencia con respecto a las leyes naturales, sino conocimiento de las mismas a fin de aprovechar las fuerzas de la naturaleza y ponerlas al servicio de la industria y de las empresas humanas de toda índole. La libertad del hombre está condicionada por la necesidad natural y por la que emerge imperativa de la propia naturaleza del hombre. La libertad del individuo aislado, desconectado del plexo social y basada en la elección enteramente libre (en el *liberum arbitrium indifferentiae*) es irreal y quimérica. Con relación a esta cuestión, Hegel ha dado el paso decisivo: hay un vínculo dialéctico fundamental entre libertad y necesidad; ambas, lejos de ser recíprocamente excluyentes, se condicionan una a otra. Sobre este intrínseco nexo dialéctico entre la libertad y la necesidad nos dice Hegel: "Cuando el espíritu es concebido como mera libertad sin necesidad entonces él es arbitrario, libertad abstracta o formal, libertad vacía".⁹ Y dando más fuerza a este concepto, Hegel afirma: "Tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, que sólo en ésta tiene su libertad, así como su necesidad consiste en su libertad".¹⁰ Por consiguiente, dialécticamente la libertad es la verdad de la necesidad. Y por ello precisamente, el hombre ha luchado y se esforzará siempre

⁹ *Geschichte der Philosophie, Einleitung*, págs. 116-117, ed. cit.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 118.

por ampliar la esfera de la libertad, restringiendo cada vez más esta base de necesidad en que ella se asienta, sin llegar jamás a abolirla. Aunque Hegel haya afirmado, con respecto a la concepción estoica, como un apotegma, que “la libertad en el pensamiento... es sólo el concepto de la libertad y no la libertad viviente misma”,¹¹ la relación dialéctica de libertad y necesidad, en definitiva, se resuelve en él nada más que en un conocimiento, el que queda recluido en la conciencia, y la libertad es, así, libertad de la conciencia, y no del hombre concreto como sujeto real.

Para Marx, asimismo, la libertad es una relación dialéctica con la necesidad pero esta relación se anuda en síntesis de opuestos en el sujeto real, en el hombre, y ella adquiere vida en el proceso de la evolución social o en las mutaciones cualitativas que implican las revoluciones. Del paso de un orden social a otro, la libertad amplía su esfera en la medida en que la infraestructura económica se modifica, restringiendo la base de necesidad coactiva, que la informaba. Es lo que ha acontecido en la historia con el insurgir al poder político, y sobre la base de una mayor libertad económica, de otra clase social. No otra fue la transición revolucionaria que marcó el advenimiento de la sociedad burguesa a la instancia histórica y le permitió consolidarse con su estatuto de libertades, aparentemente formales, pero que eran la expresión de sus intereses económicos, asegurados por su régimen estatal. Por lo demás, esta libertad formal nunca ha sido puramente abstracta, sino que a su forma le corresponde un contenido, el contenido que le dio el sistema capitalista.

Ahora, mediante una lenta pero raigal transformación de la base económica, inicia su ascenso una nueva clase social, abre su brecha el proletariado. La relación dialéctica de libertad y necesidad se torna fluida, y la primera asume más claramente el carácter de una categoría histórica dotada de una inmanencia dinámica. El trabajo y la proyección que él está llamado a adquirir va a ser el pivote para toda futura transformación social. La necesidad coactiva y la finalidad meramente externa cederán —de acuerdo a la postulación teórica y a exigencias humanas— al impulso de un libre esfuerzo creador de nuevas condiciones de vida. Es lo que lúcidamente ha previsto Marx: “El reino de la libertad co-

¹¹ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 153, ed. cit.

mienza de hecho sólo allí donde el trabajar, el que está determinado por la miseria y la finalidad externa, cesa. Este reino reside, pues, conforme a la naturaleza del objeto, más allá de la producción propiamente material. Así como el salvaje tiene que luchar para satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y reproducirse, lo mismo tiene que hacerlo el hombre civilizado, y él tiene que luchar en todas las formas de sociedad y bajo todos los posibles modos de producción. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían también las necesidades; pero al mismo tiempo se amplían las fuerzas de producción que a éstas satisfacen. (La libertad en este dominio sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza, lo coloquen bajo un control comunitario, en lugar de ser dominados por él como por una potencia ciega; y ejecutar este intercambio con el menor empleo de fuerza y bajo las condiciones más adecuadas y dignas de su naturaleza humana.⁷ Pero este dominio queda siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas —el que vale como un fin en sí—, el verdadero reino de la libertad, el que, empero, sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como sobre su base. La reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental".¹²

¹² *Das Kapital*, Bd. III, pág. 828, ed. cit.

VI. — EL REINO DE LA LIBERTAD

El advenimiento del “reino de la libertad” está condicionado, para Marx, por el ascenso al área histórica de la existencia de una sociedad sin clases. En el post-facio a la segunda edición de *El Capital*, nos dice que la sociedad alemana de su época, por su rezagada situación histórica, excluye todo aporte “original” para el ulterior desarrollo de la economía “burguesa”, pero no excluye, por parte del pensamiento alemán, la crítica de la misma. “En la medida en que tal crítica en general representa a una clase, ella sólo puede representar a una clase —el proletariado—, cuya vocación histórica es la transformación revolucionaria del modo capitalista de producción, y, por último, la abolición de las clases”.¹³ Tanto Marx como Engels pensaban que la filosofía clásica alemana, a pesar de su corteza conservadora era en el fondo una filosofía revolucionaria, llamada a influir de manera decisiva en el ideario que promovería aquella transformación. Se referían particularmente al pensamiento de Hegel. Con razón afirmó Engels que el proletariado moderno es “un hijo y heredero de la filosofía idealista alemana. Y Marx, en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, señala escuetamente la reciprocidad de este nexo al afirmar que, así como “la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”.

Marx, ciertamente, no hizo profecías, como las que erróneamente se le atribuyen. Sus previsiones —su cauta prognosis— se fundaban en su concepción de la dialéctica real, movilizadas por la negación de la negación a fin de hacer lugar a lo positivo; también en el rumbo que tomaría el proceso social europeo, transformador de las estructuras básicas de la sociedad burguesa. Este proceso dialéctico-histórico no es, para Marx, remate último de la historia, un

¹³ Op. cit., Bd. I, pág. 28.

fin, una "edad de oro", que como un *Deus ex machina*, descendiese en su acaecer, tal como sostienen algunos mitólogos e historiadores de la religión que mal interpretan a Marx.

Tan es así, que ya en los *Manuscritos de 1844*, al dilucidar los fundamentos del comunismo que él preconizaba, escribe: "El comunismo, como supresión (*Aufhebung*) de la *propiedad privada* como *autoalienación humana* es por ello *apropiación* real de la *esencia humana* por el hombre y para el hombre; por consiguiente, retorno total del hombre para sí en tanto que hombre social, es decir humano, retorno consciente y que se ha operado conservando toda la riqueza del desarrollo anterior".¹⁴ En páginas anteriores, Marx ha hecho la crítica más incisiva del módico comunismo, entendido como el reparto entre todos —no supresión por socialización— de la propiedad privada, el que sólo es la consecuente expresión de la misma y la negación de la personalidad. "El comunismo asienta lo positivo como negación de la negación y es por lo tanto el momento *real* de la emancipación y del retorno a sí mismo del hombre, el momento necesario para el desarrollo de la historia venidera. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro próximo, pero el comunismo no es, en tanto que tal, el objetivo del desarrollo humano —la forma de la sociedad humana".¹⁵ El comunismo como régimen social no puede ser, para Marx, la finalidad, el objetivo de la historia, sino que éste es la apropiación por el hombre de su esencia humana, que ese régimen facilitaría. Lo afirmado en los *Manuscritos* coincide con lo que más arriba hemos citado de *El Capital*. Más allá del "reino de la necesidad" comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, el que vale como un "fin en sí mismo". Sólo por la posibilidad abierta a este desarrollo el hombre puede acceder paulatinamente a su esencia humana.

¹⁴ *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 181, ed. cit.

¹⁵ Op. cit., pág. 199.

CONCLUSIÓN

I. — ACTUALIZACIÓN REVOLUCIONARIA

Todo lo que ha acaecido en el mundo después de la Revolución Francesa —y de la primera guerra mundial, de la Revolución de Octubre, de la segunda guerra mundial, de la Revolución China de 1949— no es nada más, según Kojève, que “una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria actualizada por la Revolución Francesa”; es decir, “es la actualización sino-soviética del bonapartismo robespierrero”.¹ Esta es la consecuencia de la tesis formulada por Kojève de que la batalla de Jena señaló “el fin de la historia propiamente dicha”, es decir, “el fin de la evolución histórica del hombre”.² Después de la gesta de los “creadores de mundos nuevos” (Napoleón) y de los reveladores de su creación (Hegel), la historia ha concluido; el hombre entra en la post-historia y deviene un animal lúdico satisfecho.

Señalar someramente el proceso que arranca de las contradicciones —destacadas precisamente por Hegel— que entrañaba aquella “actualización revolucionaria universal” es hacer implícitamente la crítica de la interpretación de Kojève, producto de una flagrante falta de sentido histórico y de la universalidad con que los acontecimientos de nuestra época lo han venido alertando y enriqueciendo.

La Revolución Francesa, a lo largo de su cruento proceso, entrañó contradicciones internas que cobrarían manifestación incipiente en la sociedad burguesa a la que aquélla trajo a la vida e iba a consolidar. El Estado se estructura antes que ésta, y ello contribuyó a la formación en sus elementos diferenciados, de la sociedad civil, eslabón entre la familia y el Estado. Marx, en el prólogo a su *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, apunta que las relaciones jurídicas y las formas del Estado tienen su origen en las condiciones materiales de la existencia, de lo que Hegel —siguiendo el

¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, pág. 436, ed. cit.

² Op. cit., pág. 436.

precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII— llamó sociedad civil (en su *Filosofía del Derecho*). Los individuos integrantes de la misma son ciudadanos del Estado y como personas privadas tienen su propio interés y persiguen sus propios fines. De ahí que el comportamiento del ciudadano está determinado por su interés, y de cuya idea no tiene conciencia. En consecuencia el Estado, como expresión jurídica de la sociedad burguesa es, como lo definió Hegel, un *Estado de la necesidad*, *Estado externo*, es decir, llamado a regular jurídicamente desde fuera los intereses de los individuos.

* * *

Por oposición dialéctica al régimen feudal surgió, como consecuencia de aquel acontecimiento revolucionario, la sociedad burguesa, la que, merced a la primera revolución industrial, tuvo un acelerado desarrollo y se estructuró y cimentó económica y socialmente. Pero aquellas contradicciones internas trabajaban en su seno y, con el tiempo, se irían agudizando para dar lugar a una segunda revolución de raigal proyección económica y social. Una clase que conlleva, con sus exigencias reivindicatorias, una idea de libertad que es expresión de su peculiar necesidad histórica iba a ser agente de esta segunda revolución: el proletariado. Vale decir que la sociedad burguesa, esto es, la tesis, en su identidad implicaba la oposición dialéctica a ella, es decir la antítesis, la que tenía que explicitarse concretamente en los acontecimientos contemporáneos. Para comprender el grado de efectividad y la potencia dinámica de la antítesis tendremos que referirnos someramente a ella, contemplada dentro del plexo de estos acontecimientos. En contra de lo sostenido por Kojève —al hilo de su ingeniosa interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*— no ha concluido el proceso histórico, la historia no ha alcanzado su tope con un supuesto “bonapartismo napoleónico-robepierreano”, y con el fin de las “revoluciones sangrientas”; quizá tampoco haya terminado la tarea de los “creadores de mundos nuevos”, aunque no se pueda hacer una prognosis acerca de la posible insurgencia de éstos en el tiempo y en el ámbito geográfico. En síntesis, nada se puede predecir con respecto al futuro. La filosofía, consignada a conceptualizar lo real-histórico, no es profética. No obstante, subvertida en sus clásicas finalidades puramente

especulativas, ella se ha vuelto hacia la praxis como a un enfoque fundamental de los problemas del mundo contemporáneo. La filosofía de la praxis, centrada en los problemas del trabajo, de la actividad industrial, de la tecnología, de la cibernética, de las transformaciones estructurales, ha abierto perspectivas de alcance antes insospechado. Y en este sentido cabe descubrir en la compleja urdimbre del presente algunos hilos y direcciones prospectivos que siguiéndolos con atención y perspicuidad pueden llevar el pensamiento a un terreno fértil en hallazgos.

Lejos de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance. Revoluciones en los ámbitos étnicos colonizados que, con su acesión a la instancia de las instituciones políticas "libres", al modo occidental, se prolongarán de modo caótico en el terreno económico y social, no sólo contra la penetración colonizadora, sino también contra las estructuras feudales en que sus sociedades se asientan. Pueblos subdesarrollados y hambrientos se rebelan contra las ex-metrópolis ricas. La explosión demográfica y el clamor trófico, que trae aparejado, rápidamente se irá articulando en un movimiento revolucionario de incalculable alcance. La "tempestad sobre Asia" ha comenzado a rugir con más fuerza, preanuncio de inevitables sacudidas y desplazamientos de su enorme potencial humano. Al "cosmos" asentado en el colonialismo y el feudalismo residual los pueblos del medio y extremo Oriente preferirán el caos de una rebelión permanente, en la esperanza de aventar las viejas estructuras y hallar una salida a su situación de miseria. Sudamérica, la mayoría de cuyos países sólo conocen un mínimo goce de las libertades burguesas, no ha superado la economía de tipo feudal en que está estancada, exhibiendo una endeble armazón política con un caedizo barniz de instituciones "democrático-representativas". Ante el hambre —la subalimentación en muchas de sus regiones ya es endémica— que está haciendo presa de ella, la cual aumentará con el rápido incremento de su población, es previsible a corto plazo una serie de movimientos en cadena. En la mayoría de sus países, los elencos políticos gobernantes, sin base de sustentación popular y mediatizados por los intereses del capital monopolista internacional, están a merced de los golpes de Estado, que toman el poder con el "consenso" de los sables.

Engels, interpretando acertadamente la proposición de Hegel, "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", nos dice que esta proposición "siguiendo todas las reglas metódicas del pensar hegeliano se resuelve en esta otra: Todo lo que existe merece perecer".³ Explica que "según Hegel, la realidad no es de ningún modo un atributo inherente a toda situación social o política bajo todas las circunstancias y en todos los tiempos. La república romana era real, pero también lo fue el imperio romano que la desplazó".⁴ Paradojalmente, esto es aplicable, pero en sentido inverso, a lo acaecido en los dos países geográficamente más extensos de Latinoamérica. En ellos, el gobierno de los elencos políticos enfeudados económicamente al capital financiero trustificador, no era real, constituían una parodia de democracia representativa. Pero el gobierno de las dictaduras militares que los desalojaron del poder —ellas también en directa dependencia del capital foráneo y seudo inversor— es todavía menos real. Es una grotesca parodia, en lo económico, de defensa patriótica de los intereses de la "comunidad", exornada con anacrónicos principios seudo doctrinarios y pujos de independencia nacional.

³ Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, en Marx-Engels Ausgewählte Schriften, Bd. II, pág. 332 ed. cit.

⁴ Op. cit., pág. 331.

II. — IDEOLOGÍA Y DIALÉCTICA

Como pretende Kojève acaso las dos grandes revoluciones de nuestra época (la de Octubre de 1917 y la China de 1949) son expresión de “civilizaciones retardatarias de las provincias periféricas”, que tardíamente se vienen a “alinear sobre las posiciones históricas europeas (reales o virtuales)”⁵ El invocado “auténtico sentido histórico”,⁶ desde el cual se formulan tales afirmaciones supone una visión restricta, limitada a Europa; pero la historia se ha universalizado y ante su acaecer no cabe refugiarse en un provincianismo miope. Hoy la filosofía y las consideraciones filosófico-históricas tienen que habérselas con un pensamiento de dimensión planetaria, y enfocar problemas acuciosos que no es posible eludir o ignorar, recludéndose en la campana neumática.

Basta tan sólo tener en cuenta los dos epicentros de la actualización revolucionaria en nuestra época para comprobar que algo nuevo, como fermento profundamente transformador, ha operado una apertura en el orbe supuesto concluso y cerrado con el “epílogo histórico” del “bonapartismo robespierréano napoleónico”. El impulso realizador de los “creadores de mundos nuevos” —aunque éstos sean especímenes de una *rara avis*— no ha desaparecido del escenario de la historia. Algo —cuya dimensión no es posible infravalorar— ha acaecido en el mundo, que en los pueblos que no marchan a ciegas, ha provocado una dilatada conmoción.

Un nuevo orden social, con sus problemas y difíciles tareas, ha surgido. Su advenimiento no ha sido algo inesperado y del todo contingente, sino que a pesar de la coyuntura histórica que lo favoreció, obedecía a un largo proceso de gestación. La antítesis dialéctica real, con respecto a la sociedad burguesa y su sistema económico, ha operado la transición revolucionaria, en una vasta zona del mundo, hacia el socia-

⁵ *Introduction à la lecture de Hegel*, pág. 486 (nota), ed. cit.

⁶ Op. cit., pág. 486.

lismo y una nueva estructuración de la sociedad. Si la síntesis lograda no ha consolidado la base postulada y requerida, esto es porque su situación todavía fluida ha traído nuevos problemas, lo que es, en parte, inherente al proceso dialéctico que le ha dado concreción social y económica. Pero esto no obsta a que se repare críticamente en las debilidades que ella presenta. En algunos aspectos, al marxismo institucional instaurado en Occidente no se aviene doctrinariamente —y ello se refleja en la realidad— con lo que enseña y exige con relación a su eficacia el trámite dialéctico. De ahí que en los líderes y mentores intelectuales del marxismo institucional la dialéctica experimenta una distorsión y a causa de ello las situaciones objetivas se interpreten mal. Además, aquéllos, por incorrecto empleo de las categorías dialécticas, incurren en un confusionismo tal, que su “dialéctica” es un trabalenguas. Sucumben así a la “falsa conciencia”.^{*} Esto explica su reiterada cháchara con afirmaciones tan infundadas como éstas: “Estamos ya ante el necesario tránsito del socialismo al comunismo”; “esto sucederá con férrea necesidad”, y otras por el estilo. No hay una necesidad dialéctica para tal tránsito. La categoría que en tal decisiva emergencia estaría en juego es la de la contingencia con sus innúmeras mediaciones (hechas quizá de progresos graduales, de retrocesos, de tropiezos). Los que así se expiden son “ideólogos” vociferantes que corren con la síntesis —aún en trance de hacerse, venciendo grandes resistencias— como con una antorcha apagada. En realidad tienen que retomar la antítesis y acoger en ésta, en lo tecnológico, en lo cultural, y en lo atinente al incremento de la producción industrial, todavía mucho de la tesis.

* Este concepto peyorativo de *ideología* lo ha dilucidado Marx en *Deutsche Ideologie*. Pero hay también en éste una acepción positiva, que la formuló en carta a Kugelmann: “Como el proceso ideológico mismo brota de las circunstancias, y él es un proceso natural, es así que el pensar realmente conceptual puede ser siempre el mismo y sólo gradualmente diferenciarse conforme a la maduración del desarrollo y, por lo tanto, también del órgano con el cual éste es pensado” (*Briefe an Kugelmann*, carta del 11 de julio de 1868, pág. 68, Dietz Verlag, Berlín, 1952). Vale decir que todo régimen social tiene su ideología, tanto en el sentido correcto de la palabra, como asimismo en sentido peyorativo. Esto acontece con la “ideología” en la sociedad burguesa; y también en la sociedad socialista en construcción.

*III. — METODOLOGÍA DIALÉCTICA
Y REALIDAD*

Una breve puntualización acerca de la metodología dialéctica del pensar y el verdadero significado procesal de la triada tesis-antítesis-síntesis, y el ejemplo de una situación histórica concreta aclarará desde el punto de vista filosófico el nexo entre dialéctica y realidad. En el proceso dialéctico, la supresión de los opuestos no es hacerlos desaparecer, sino realizarlos en su fluidez, como antinomia dinámica. De este modo la *síntesis* cobra su verdadero significado, y la *Aufhebung* un sentido positivo. Efectivamente, la *Aufhebung* implica tres diferentes momentos eslabonados complementariamente. En primer lugar es "suprimir" (*tollere*), en segundo lugar "retener" (*conservare*) y por último "superar" (*elevare*). Las equivalencias en alemán de estos tres momentos de la *Aufhebung*, acepciones que incluso posee este vocablo en el uso común, son: *wegraumen*, *aufbewahren* y *hinaufnehmen*. De modo que la síntesis debe contener, transformados, los elementos contradictorios de la tesis y de la antítesis. Pero la antítesis estaba ya implicaba en la tesis. La tesis es la identidad más la no-identidad, o sea la diferencia. La antítesis niega lo asentado por la tesis, y esta contradicción recoge, modificados, los opuestos, de modo que la antítesis no es un vaso comunicante con la tesis, ya que ésta transfiere, por la diferencia que le es inmanente, su sustancia a la antítesis, sustancia que ésta, a su vez va a transferir a la síntesis. Esta, en la secuencia del proceso dialéctico, pasa a ser, a su vez, una nueva tesis. Si la síntesis no recogiese, integrándolos en unidad, los momentos opuestos de tesis y antítesis para implicarlos en una dinámica procesal no habría trámite dialéctico.

Como dijimos, el ejemplo de una situación concreta, de una coyuntura histórica decisiva, puede ilustrar la relación entre dialéctica y realidad, permitiéndonos comprender conceptualmente los hechos que han transformado el mundo e inaugurado una nueva época en la historia. La antítesis beli-

gerante frente al régimen burgués capitalista, el que como consecuencia de la primera guerra mundial puso al descubierto las contradicciones que internamente lo escindían, surge, cobra vida y se funcionaliza en el difícil y accidentado proceso que abre la Revolución de Octubre. Las contradicciones eran mucho más hondas y tajantes en Rusia por su régimen monárquico feudal, absolutista en los hechos, y por el atraso industrial con relación a los países del Occidente europeo, industrializados y con un desarrollo tecnológico en marcha y sobre todo en comparación con los U.S.A. donde el progreso industrial y la tecnización tenían mayor impulso y efectividad. La Revolución Rusa, sorteando dificultades y a la defensiva en todas las fronteras, contra las fuerzas foráneas y la reacción blanca que se coaligaron por sofocarla, tiende a una nueva síntesis en lo social, en lo económico y en lo cultural. Cuando un periodista inglés preguntó a Lenin qué era la "revolución bolchevique", él, con pleno sentido realista, afirmó: "el poder de los Soviets más la electrificación"; es decir, la industrialización como una tarea inmediata y urgente para el primer Estado socialista, no del todo consolidado. Es que la antítesis —situación todavía fluida— no podía desembocar de golpe en la nueva síntesis sin una estabilización condicionada del proceso revolucionario, que permitiese a aquélla recoger y adoptar de la tesis lo que necesitaba para devenir efectivamente una nueva síntesis: industrialización y tecnología acelerados, es decir, precisamente lo que habían alcanzado los países capitalistas de Europa y, en mayor grado de desarrollo, los Estados Unidos de Norteamérica.

*IV. — ANTAGONISMO ENTRE LAS
POTENCIAS NUCLEARES*

Después de la segunda guerra mundial se abre un período crítico de agudo antagonismo entre las potencias vencedoras. En realidad, fue una guerra perdida por las "democracias" occidentales, y el verdadero triunfador fue el "comunismo" soviético. La mediación dialéctica entre estos extremos contradictorios, durante el proceso bélico, estuvo representada por el nacional-socialismo alemán y fascismo italiano. Sobre las ruinas dejadas por la contienda dilata sus fronteras la U.R.S.S. e incorpora a su área política los países de la Europa central; surgen las "democracias populares". Estadounidenses, ingleses y franceses cobran la pieza de Alemania occidental, y así nace la República Federal Alemana. Lo que, durante la guerra, fue antagonismo latente entre la U.R.S.S. y U.S.A., se torna pugna ideológica abierta y declarada. Estados Unidos, ya antes del desenlace de la guerra y en forma total después, se dispone a movilizar su potencial bélico y dispositivos tecnológicos y psicológicos complementarios: propaganda ideológica, estrategia política, servicios de información, etc. Se había hecho la terrible experiencia de la bomba atómica y se conocían los resultados positivos acerca de la fabricación de la bomba de hidrógeno.

Estados Unidos e Inglaterra, en la seguridad ilusoria de poseer el monopolio de las flamantes armas nucleares se preparan para una tercera guerra, guerra preventiva, con la intención de frenar el "comunismo", destruyendo a la Unión Soviética. Pero ésta, con gran sorpresa de los adalides de la cruzada "salvadora", ya tenía la bomba atómica y había hecho con éxito las primeras pruebas de la bomba de hidrógeno. Las armas "milagrosamente" decisorias eran el secreto de Polichinela. Nadie monopolizaba el átomo (ejemplo, la República Popular China que fabrica ambos artefactos en tiempo record), y éste siempre insondable desafía la sabiduría de los físicos y la osadía de las potencias que se dedican a su aplicación bélica. Los átomos "excitados" hace rato que han entrado en acción con resultados funestos para los aprendices

de brujo: voladura de bases, hundimiento de submarinos y estallido prematuro de cohetes nucleares.

Terminada la segunda guerra mundial, se enfrentaron hostilmente las dos superpotencias nucleares. A través de una serie de situaciones conflictuales que no llegaron a un punto crítico, empiezan a equilibrarse las fuerzas de ambas en el dominio de la preparación tecnológica con fines bélicos. La U.R.S.S. respalda la campaña pro-paz y coexistencia competitiva con el lanzamiento de sus primeros *Sputniks*, y pone en el espacio sus naves cósmicas. Su avance científico-tecnológico, su rápida industrialización, en la que se introduce la *automation* y la puesta en funcionamiento de sus primeras usinas atómicas, le permiten impulsar su desarrollo económico y darle más amplia base, todo ello dentro del marco de un Estado asentado en una férrea burocracia. En la medida en que la propaganda y la campaña anti-“comunista” adversarias se intensifican, en la misma medida se endurece hacia el exterior y en lo interno, el régimen soviético, y ante el acoso del capitalismo occidental reacciona con la contraofensiva. Esta pugna se inició en las postrimerías de la dictadura absoluta de Stalin, dura hacia dentro y mucho más dura hacia afuera.

Ambas superpotencias, hipersensibilizadas por la mutua desconfianza y el temor, se sienten llamadas, merced a la falta de visión histórica de sus dirigentes, a troquelar los destinos del mundo. Ellos parecen ignorar que el mundo es más grande que sus ambiciones teratológicas, y que existen factores imponderables siempre sorpresivos y poderes latentes y otros en rápida insurgencia, que harán frente a la incontralada voluntad de dominación de su plana dirigente. Ahora las vemos “coexistir” merced a la capitulación soviética. Cuando un poderío estatal se excede en el empleo de la fuerza agresiva contra otros pueblos o en el orden interno frente a sus propios ciudadanos, comienza a agrietarse por dentro o a desmembrarse el bloque de satélites sobre los que ejerce dura hegemonía, para terminar aniquilándose a sí mismo. Es lo que hoy nos está mostrando la historia y nos mostrará en el futuro próximo con más evidencia. Tales aberraciones son las que han dado origen a los “crímenes de brujería” contra personas, opiniones, ideas. Ineptos recursos persecutorios, de todos conocidos.

*V. — DESTINO DE LAS IDEAS DE RAZÓN
Y LIBERTAD*

La situación histórica concreta que ha dado lugar al antagonismo entre capitalismo y "comunismo", con su trasfondo, nos conduce a abocarnos a los dos grandes problemas, el de la libertad y el de la razón, tales como ellos fueron planteados y encontraron respuesta en la línea filosófica Hegel-Marx. Para lo primero, cabe aducir un testimonio idóneo y, para lo último, enfocar críticamente, en una síntesis final, las conclusiones a que sobre el mismo llega Herbert Marcuse. En el post-facio de 1954, de su libro *Reason and Revolution*, New York, 1941 (incluido en la edición inglesa de 1955), Marcuse, acerca de aquel antagonismo, escribe: "...El Estado soviético se transformó en una sociedad altamente racionalizada e industrializada, fuera del mundo capitalista y llegó a ser bastante poderosa para competir con éste de acuerdo a sus propias condiciones, desafiando al monopolio del mundo capitalista sobre el progreso y su pretensión de configurar el futuro de la civilización. El mundo occidental contestó con la movilización total. Y esta movilización complementaba los controles nacionales e internacionales sobre las zonas de peligro de la sociedad. El mundo occidental se unió en una medida hasta ahora desconocida en su larga historia".⁷ Ciertamente, acerca del alcance de tal movilización y el manejo de "los controles" a ella accesibles, Marcuse tenía buen motivo para saberlo, pues de 1942 a 1950 fue jefe de sección en el *Office of Strategic Services* en la Universidad de Columbia y en el Departamento de Estado en Washington D. C.; después colaborador científico y docente en el *Russian Institut* de la Universidad de Columbia, como también en el *Russian Research Center* de la Universidad de Harvard.

Lo que nos interesa, empero, es la interpretación del concepto hegeliano-marxista de la libertad y de la razón que nos presenta Marcuse, pues aquélla puede ser un resultado

⁷ *Vernunft und Revolution*, pág. 374, Neuwied am Rhein, 1962.

de su acervo informativo. La conclusión que él extrae se articula perfectamente en el canto del cisne que les hace entonar a la libertad y la razón, las que, según Marcuse, sólo pueden ser concebidas como utopía. Hagamos notar, antes de algunas acotaciones críticas, que Marcuse, al igual que Kojève, reduce el escenario del proceso histórico universal, computando dentro de él sólo como factores decisivos a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética. Este estrechamiento de la perspectiva histórica lleva a conclusiones parcializadas, sin asidero válido. No se puede desconocer que la historia se ha universalizado y que el pensamiento filosófico ha operado una apertura hacia el acaecer total. Estamos ante las exigencias de un pensamiento planetario que Marx ha sido el primero en proclamar.

Marcuse 1954 afirma: "La libertad se encuentra en retirada tanto en el dominio del pensar como también en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana de la razón ni la marxista se ha aproximado a una realización; ni el desarrollo del espíritu ni el de la revolución accede a la teoría dialéctica tenida en vista".⁵ Y con esta afirmación, harto expeditiva y antidialectica, Marcuse ancla en una concepción de la libertad y de la razón como utopías, aún más objetable. En ella se prescinde llana y simplemente de las mediaciones dialécticas, como anotaremos luego en una consideración algo más circunstanciada. Parece que Marcuse se rehusa a ver lo que, en el proceso de progresiva realización de la libertad y de posible racionalización de lo real, tiene que perecer y lo que, en lugar de ello, nace y está llamado a superarlo dialécticamente. Pero Marcuse 1941 ha ya refutado a Marcuse 1954: "Por medio de la dialéctica, la historia había llegado a transformarse en una parte constitutiva de la razón. Hegel había mostrado que las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad se habían desarrollado con bastante amplitud para, conforme a la praxis social y política, reclamar la realización de la razón. La filosofía misma alcanzó así su directa aplicación en la teoría de la sociedad y en la praxis, con lo cual éstas no eran alguna fuerza externa a aquélla, sino posesión de su legítima herencia. Si por encima y más allá de esta filosofía tenía que haber algún progreso, ello había de ser un paso más allá de la filosofía misma, un paso que,

⁵ Op. cit., pág. 369.

a la vez, fuese más allá del orden social y político, con el cual la filosofía había ligado su suerte".⁹ Aquí nos entendemos con Marcuse. Es la temporalización, mundanización de la filosofía, enunciada por Marx en su *Disertación Doctoral*.⁹

También Marcuse 1928 tenía razón contra Marcuse 1954, cuando —en su ensayo *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*— escribía: "El marxismo es la teoría de la revolución proletaria y la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa. El vive en la indestructible unidad de teoría y praxis, ciencia y acción, y toda investigación marxista debe conservar esta unidad como el más alto hilo conductor".¹⁰

Precisamente en este trabajo primerizo, de fecha anterior a la segunda guerra mundial, Marcuse se anticipó varios años a la *melange* de hegelianismo y fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty, y partiendo de las posiciones de Husserl y Heidegger, principalmente de la de este último, trató de integrarlas desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Marcuse, discípulo de Heidegger e influido por Dilthey, establece un nexo entre la ontología existencial heideggeriana y el materialismo histórico, acentuando entre otros el aspecto de la praxis social. *Sein und Zeit* radicaliza la problemática de la filosofía burguesa —lo que en el fondo implica la disolución de ésta— y es también una radicalización de la conciencia histórica. Heidegger polemiza contra el historicismo porque sobre la base de la historiografía del *Dasein* se intenta enajenarlo a éste de la historicidad propiamente dicha que, según aquél, lo caracteriza. En este punto entronca la concepción de Marcuse, tendiente a una interpretación dialéctico materialista del *Dasein*, en Marx; se trata de complementar la ontología existencial con una fenomenología dialéctica. El

⁹ Op. cit., pág. 228.

⁹ La relación del sistema filosófico (pensaba en el de Hegel) con el mundo es una "relación de reflexión", del reflejar (en el sentido físico). "Apasionado por el impulso de realizarse en tensión con lo que difiere de él ('lo otro')... Lo que era luz interior se transforma en llama devoradora que se vuelve hacia fuera. Así, la consecuencia es que el devenir filosófico del mundo es al mismo tiempo un devenir mundano de la filosofía, y que su realización es, a la vez, su pérdida", (es decir, que su superación la conserva transformada). *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, pág. 80, Jena, 1964.

¹⁰ *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en "Philosophische Hefte", N° 1, pág. 45, Berlín, 1928.

concepto de *Dasein* es enteramente neutral en Heidegger. Pero interpretado histórica y ontológicamente, con referencia a la "situación fundamental", definida por Marx, en que se encuentra el hombre como ser histórico, el *Dasein* es también, en su concreción humana, un módulo social económico, ideológico y espiritual.

En un trabajo posterior de Marcuse —el de habilitación—, poco conocido: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, en el párrafo final de "Introducción" se lee: "Lo que este ensayo pueda acaso contribuir a un desarrollo y clarificación de los problemas, lo debe al trabajo filosófico de Martín Heidegger". En este libro aparece bien acentuada la filiación heideggeriana de Marcuse, y aun en ensayos posteriores están más de una vez presentes las categorías (los existenciales) de *Sein und Zeit*. En la crítica de Marcuse de la sociedad industrial y de la tecnología se percibe claramente un eco de la posición de Heidegger frente a la técnica. Para éste, el viento de la amenaza atómica "sopla del Oeste no menos fuerte que del Este"; el "olvido del ser" (el ser "es lo digno de ser pensado") proviene de la irrupción de la técnica, pues el ruido de las máquinas no nos deja oír la "voz del ser" ni colocarnos bajo su "tutela". También para Marcuse (aunque no invoca el "ser" heideggeriano) la técnica ha interceptado el destino del hombre; la sociedad industrial, considerada en su unidad tecnológica (U.S.A. y U.R.S.S.) ha liquidado las ideas de razón y de libertad; la *ratio* tecnológica ha devenido una lógica política de la dominación y el poderío omnímodo sobre los hombres, hasta el extremo que hace imposible su liberación. Tanto Heidegger como Marcuse no toman en consideración las grandes mutaciones sociales acaecidas en nuestra época y sus consecuencias, y la postulada mediatización de la técnica merced a la construcción de la sociedad socialista. Han parcializado su enfoque, reduciéndolo a lo europeo (o a lo euroasiático), sin tener en cuenta un hecho de verdadera trascendencia histórica: el despertar de Oriente, la etapa que se inicia con la guerra revolucionaria y las guerras de liberación nacional de los ámbitos colonizados, lo que da una dimensión planetaria al acaecer histórico.

Marcuse acude precisamente a las ideas enunciadas por Heidegger sobre la técnica para fundamentar su tesis del *apriori* tecnológico, el que nos permite bosquejar la natura-

leza como medio potencial, como materia para la organización técnica. Aduce, entre otros enunciados de Heidegger, el que éste formula en el ensayo sobre Rilke (*Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, pág. 268): “En general, la utilización de maquinarias y la fabricación de máquinas no es todavía la técnica misma, sino sólo un instrumento adecuado a ella para la organización de su dispositivo esencial en lo concreto de su materia prima”.¹⁰

Como hemos visto, para Marcuse, la libertad se encuentra en retirada y la idea de la razón muy lejos de su realización. ¿Cuáles son los factores o potencias que han creado esta situación de *impasse* para ambas ideas rectoras del hombre y de la sociedad? Marcuse nos da la siguiente explicación: “La razón en su más profunda esencia es contradicción, oposición, negación, mientras la razón aún no es real. Si la fuerza contradictoria, oposicional y negativa de la razón es quebrada, entonces la realidad se mueve bajo sus propias leyes y despliega, inobstaculizada por el espíritu, su poder represivo. Una tal derrota de la potencia de la negatividad acompaña de hecho al progreso de la última civilización industrial. Con la concentración y eficacia en aumento de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición en todos estos dominios ha sido aplacada, integrada o liquidada. La contradicción ha sido absorbida por la afirmación de lo positivo”.¹¹ Según esta taxativa conclusión, la libertad y la razón — en su troquel hegeliano, sin exceptuar el marxista — han cerrado el despliegue hacia su posible realización. Marcuse le expide el certificado de defunción a la razón. El agente homicida estaría constituido por la “revolución tecnológica”, los “controles económicos”, “políticos”, “culturales”, el “progreso de la última revolución industrial”. Todos estos factores habrían interceptado la posibilidad de realización de la razón y paralizado su lento y progresivo avance.

¹⁰ Véase *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittene Industriegesellschaft*, pág. 168, Neuwied, Berlín, 1967. 3a. ed. alemana 1968.

¹¹ *Vernunft und Revolution*, pág. 370, ed. cit.

*VI. — FORMAS DE REALIZACIÓN
DE LA LIBERTAD*

En lo que respecta al ensayo de Marx para fundamentar la idea de libertad y definir de nuevo la de la razón, integrando en ésta los factores económicos, Marcuse se pregunta: "¿Ha sufrido un destino semejante al otro ensayo, el marxista, para determinar de nuevo a la razón?"¹² La respuesta que nos da es afirmativa. Examinemos brevemente, en su orden, estos dos conceptos medulares del espíritu en su proyección a la realidad histórica. En primer lugar, la libertad obedece también a un proceso dialéctico; no cabe pensarla realizándose de golpe y de una vez por todas. Su dinámica está condicionada por la efectividad de la negación de las resistencias que se le oponen. Estas pueden ser grandes y dar origen a un retroceso de la idea de la libertad en lo individual y en lo social. La réplica de la libertad a esta situación suele ser —así lo atestigua la historia— el salto cualitativo en el que, aunada a otros factores decisivos, abre el camino a su avance. Sabemos que, desde el punto de vista del idealismo objetivo, la libertad ha sido fundamentada por Hegel en una instancia meramente cognitiva; se trata del "progreso en la conciencia de la libertad". Para Marx, en cambio, la libertad ha de tener en lo social y en la transformación revolucionaria infraestructural su base real. La idea correlativa de la realización —siempre aproximativa— de la libertad es la de un orden social justo. Y éste ha de ser obra exclusiva de los hombres sin intervención de ningún poder trascendente, ni la de ninguna necesidad inexorable, llamada a incidir desde fuera o desde dentro sobre el destino de los hombres y el advenimiento de la sociedad a un orden justo. Marx ha excluido del proceso dialéctico incluso la existencia de una necesidad férrea, coactiva. Sólo juega un papel decisivo la categoría dialéctica de la necesidad en un régimen económico como el capitalista cuyas fuerzas productivas no podían desarrollarse más, y cuyo interno antagonismo, origi-

¹² Op. cit., pág. 370.

na necesariamente una escisión de su base y la irrupción revolucionaria de nuevas relaciones de producción.

La esencia más profunda de la razón y su apertura a la libertad es efectivamente la negación que ella entraña, es decir, una actividad dialéctica que le es consustancial. Considerado dialécticamente el problema de la libertad, lo primero que cabe comprobar es que hay diferentes formas históricas de la libertad, plasmaciones de su inabolible conato por mantenerse en constante proceso de génesis. Ella, a través de sus nuevas concreciones dejó muy atrás al esclavo de la cultura antigua y al siervo de la gleba. La libertad troquelada por la sociedad burguesa, en función de sus exclusivos intereses económicos, no es la libertad peticionada por el proletariado, el protagonista de la nueva forma englobante y universal que ella tiende a asumir; ni la que hoy reclaman los nuevos poderes de la superestructura —en la que anida una cripto revolución anárquica—: grupos humanos preteridos por su extracción racial, poderes estudiantiles en explicable rebeldía,^o subclases marginales impelidas —dentro de sus propio países y fuera de ellos—, a migraciones desesperadas. Todos estos son factores coadyuvantes para el alumbramiento de la nueva forma de la libertad. “La razón se ha identificado con la realidad: lo que es real es racional, aunque lo que es racional aún no ha llegado a ser realidad”¹³, sentencia Marcuse. Dejamos de lado el *paralogismo*, *hysteron proteron* en que esta expresión incurre (la realidad se ha identificado con la razón: lo que es real es racional... aunque lo que es racional no... es todavía (real) realidad). Lo sostenido por Marcuse sobre el significado de la proposición hegeliana implica un error, puesto que cierra abruptamente el proceso dialéctico y le sustrae el verdadero alcance que tiene en Hegel. Ni la razón se puede identificar, sin más, con la realidad, ni lo racional puede llegar a ser real sin las mediaciones. Acerca de lo primero hemos ya aducido la correcta interpretación de Engels: no toda realidad, bajo cualquier circunstancia contingente, es racional. Los dos enunciados de la proposición no son in-

^o Quizá la explicación más aproximada a la realidad del poder estudiantil en acción es la que nos da Mao Tse-Tung: “El movimiento estudiantil forma parte del conjunto del movimiento popular. Su ascenso impulsará inevitablemente el ascenso de todo el movimiento popular”.

¹³ Op. cit., pág. 370.

tercambiables; en principio, lo racional ha operado la simbiosis de sustancia y sujeto; éste ha devenido sustancia, en la instancia de la universalidad. En cuanto a la otra parte de la proposición: lo racional no puede llegar a ser *inmediatamente* real, está condicionado por las mediaciones concretas. Lo racional sólo puede llegar a ser real en y por la mediación, es decir, mediante el pensar y el obrar de los individuos que se forman (a través de la cultura) para la universalidad, esto es, deben acceder a una realidad con sentido universal y concreto. Esto, Hegel lo ha dilucidado a fondo: "No lo accidental, separado, como tal, de su contorno, sino lo unido (lo conexo) con otras cosas reales adquiere una existencia propia y una destacada libertad; es la inmensa potencia de lo negativo, es la energía del pensar..."¹⁴ Para Hegel hay, pues, un concepto falso (malo) de realidad y un concepto filosófico de realidad. La verdadera realidad es la que en sí se mueve escindiéndose de lo irreal; ella abarca también la negatividad, o sea, la negación de la realidad inmediata por obra del entendimiento individualizante y libre.¹⁵ La verdadera realidad es la que está en movimiento y mutación, la que desde siempre se forma a partir del perecer de lo existente, por la negación potencial de todo lo dado.

Hegel sabía que lo "racional" sólo puede ser real por las mediaciones; tan lo sabía que, rematando su luminosa explicación intercaló *sotovoce* entre lo racional y lo real un debe ser (*soll sein*) o un tiene que ser (*muss sein*).¹⁶

¹⁴ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 29, ed. cit.

¹⁵ Véase Op. cit., pág. 29.

¹⁶ Heinrich Heine, centinela avanzado en la defensa de la libertad y auditor de Hegel, refiere, con esa ironía amable y aguda, envolviendo en una sonrisa las cosas serias que solía decir: "Cuando un día yo estaba mal humorado por la expresión: 'todo lo que es, es racional', él (Hegel) sonrió de modo singular y anotó: 'Se podría decir también: todo lo que es (racional) tiene que ser real', (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, pág. 535, ed. Elster). Algunos solemnes —y por solemnes aburridos— historiadores alemanes de la filosofía, transpasados de *deutschen Ernst* han impugnado la autenticidad del testimonio de Heine, pero en realidad, conociendo las intencionadas acotaciones de Hegel, debemos darles su valor. Lo mismo a lo que Heine, en la obra citada, nos dice a propósito de si Hegel era o no ateo: "Si yo estaba, precisamente detrás del maestro cuando él compuso la partitura del ateísmo".

VII. — UN UTOPISMO TRASCENDENTE

“La idea de otra forma de razón y de libertad, como ella fue tomada en consideración tanto por el idealismo dialéctico como también por el materialismo, aparece de nuevo como utopía. Pero el triunfo de las fuerzas represivas y contrarias no perjudican la verdad de esta utopía”,¹⁶ son las palabras con que Herbert Marcuse epiloga su *Nachwort* de 1954.

Porque Marcuse no considera que la idea de razón y de libertad cobren actualización ni en la filosofía burguesa clásica, cuya culminación es el idealismo hegeliano, ni en el materialismo dialéctico, la exalta, pero como *utopía*, sin base alguna de concreción real. Se mantiene en vilo en el plano estratoférico de la negación de la negación, adornándola, mediante una endeble dialéctica de la frustración, con la aureola del viejo y perimido anarquismo. Ha dado, así, la espalda al proceso histórico real para erigir en canon del mismo un utopismo trascendente. Marcuse transfiere, con prescindencia de lo peculiar de situaciones históricas diferentes, a la transición del capitalismo al socialismo lo que es válido sólo para la filosofía burguesa clásica. Así, el problema de la estructuración racional de la sociedad, deviene, para él, utopía; la realización de la libertad se convierte en mito. Además identifica la configuración burguesa de la existencia con la nueva forma de existencia, a la que el advenimiento del proletariado al área histórica ha dado ya troquel.

Marcuse esfuma el tránsito de Hegel a Marx y homologa situaciones harto diferentes. Cabe precisar las notas diferenciales de ambas para apreciar las consecuencias divergentes y hasta opuestas. En Hegel, el desarrollo parte del ser y se realiza para la esencia. Tal desarrollo, en la *Ciencia de la Lógica* corresponde a los acápites “cualidad”, “cantidad”, “medida”.¹⁷ En cambio, Marx parte de la mercancía, el verdadero ser de

¹⁶ *Vernunft und Revolution*, pág. 374a.

¹⁷ *Wissenschaft der Logik*, Bd. I., págs. 96, 179, 336, ed. Lasson.

la economía política. La mercancía se despliega en capital, recorriendo los estadios mercancía-dinero-capital; la cantidad tiene su expresión en la mercancía, la cualidad en el dinero, y la medida es la mutación del ser en la esencia, y se puede compararla con la transformación del dinero en capital. La esencial diferencia metodológica entre Hegel y Marx reside en que éste no parte, como Hegel, de una construcción abstracta de la existencia,⁹ que comienza en la nada y llega al autodesarrollo del pensamiento, sino que su punto de partida son los hechos, es decir, el ser dado y determinado de la sociedad capitalista. Sobre esta línea del ser concretamente histórico ha de realizarse la apertura para la libertad del hombre mediante la praxis revolucionaria, que va configurando el futuro.

En Hegel, las contradicciones se unifican, se concilian en el *ser*; en Marx, en cambio, las contradicciones alcanzan su unidad antagónica en la *esencia*, y de este modo se produce el cambio de las modificaciones cuantitativas en mutaciones cualitativas, como resultado de la negación de la negación. Respecto a ésta, su empleo concreto por Marx nos previene ya contra la usual adulteración de su significado. "El modo capitalista de apropiación que ha surgido del modo capitalista de producción es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra con la necesidad de un proceso natural su propia negación. Es la negación de la negación. Esta no restablece la propiedad privada, pero sí la propiedad individual sobre la base del progreso de la era capitalista; de la cooperación y de la propiedad común de la tierra y de los medios de producción creados por el trabajo mismo".¹⁰ Esta es la única vez que Marx, en todo *El Capital*, habla de la negación de la negación, dándole un significado bien preciso.

La realidad histórica, en Hegel, deviene el movimiento de las estructuras lógicas hipostasiadas que llevan en sí el germen de su propia superación. El concepto de realidad como resultado procesal, tanto en lo atinente a la naturaleza

⁹ Existencia, explica Hegel, "no es mero ser (*Sein*), sino estar (*Dasein*), tomado etimológicamente, ser en un determinado lugar" (*Wissenschaft der Logik*, Bd. I, lib. 1, cap. 2, A. a.).

¹⁰ *Das Kapital*, Bd. I, pág. 791, ed. cit.

como a lo dado históricamente nos indica la salida para las aporías que habían quedado reclusas en su sistema. En acepción hegeliana la verdadera realidad es siempre un resultado sujeto a devenir en un doble sentido. Tal resultado, en el primer sentido, es la historia como superación y transformación de lo dado naturalmente, o sea un cambio que niega y conserva; y en el segundo sentido: la historia como superación de lo histórico dado históricamente. Esta superación se realiza en ciencia (y técnica), religión, arte, momentos que, para Hegel, quedan recogidos en el "espíritu absoluto". Para Marx, en cambio, tal superación se realiza en la instancia de lo histórico real.

La revolución tecnológica y su consecuencia, la última (segunda) revolución industrial, no son un estado tope y definitivo, que clausure el proceso histórico contemporáneo. Además —y sin entrar en el problema, ya planteado, de los límites de la técnica— el progreso tecnológico, la "producción en masa", la "democracia de masas", la burocratización de las organizaciones sociales, no significan, como piensa Marcuse, la abolición de la razón como negatividad creadora, dejando sólo expedito el camino a la utopía, es decir a la frustración de la razón misma y de la libertad. El último libro de Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied, 1967, ed. inglesa *The one dimensional Man*, Boston, Massachusetts, 1964), es una especie de epílogo en el que la utopía se identifica, por *contradictio in adjecto*, con el renunciamiento a toda esperanza acerca del ulterior destino de la razón.

En su análisis de la sociedad industrial, Marcuse no tiene en cuenta un factor decisivo. Su determinación de la ciencia, la técnica, la burocracia y el capitalismo como instrumentos de dominación y poderío —instrumentos que encuentran su común denominador en la "racionalidad tecnológica"— prescinde injustificadamente del hecho que el modo de producción capitalista, en la forma del mecanicismo del provecho, posee constitutivamente su propia dinámica; esto es, fomentar el aumento de la riqueza producida como medio para la acumulación del capital. Marcuse deja sin resolver la cuestión cómo se comportan entre sí la "racionalidad tecnológica" unidimensional y los antagonismos estructurales del capitalismo. Además, no es consecuente con su tesis de la *unidimensionalidad* desde que sigue ateniéndose a la concepción tradicional, es decir, al antagonismo entre fuerzas

productivas y relaciones de producción; antagonismo que hoy como en el pasado tiene vigencia en el capitalismo. El principio conductor, en el proceso económico, continúa siendo ahora como antes el mecanismo del mayor provecho. Esto lo reconoce expresamente el propio Marcuse: "Aun en el capitalismo más altamente organizado se mantiene como reguladora de la economía la necesidad social conforme a la apropiación privada y a la distribución del provecho. Esto significa que el capitalismo vincula además la realización del interés general con los viejos y conocidos intereses particulares. Procediendo así él se sitúa frente al conflicto entre el potencial creciente para satisfacer la lucha por la existencia y la necesidad de intensificar esta lucha; entre la progresiva superación del trabajo y la necesidad de mantenerlo como fuente de provecho".¹⁹

Según Marcuse, desde el fin de la segunda guerra mundial las contradicciones socio-económicas dentro de la sociedad capitalista están en suspenso. Ello es el resultado de "una conciliación o convergencia de las oposiciones".²⁰ Marcuse ve las causas determinantes de la actual formación de la sociedad capitalista tardía y sus tendencias de desarrollo en otras dimensiones no económicas, principalmente en la situación conflictual entre países capitalistas y países socialistas, asumiendo este antagonismo las formas dominantes de lo que él llama "racionalidad tecnológica", la que en definitiva se transforma en "racionalidad" política y ésta se presenta como una "lógica" del poderío y de la dominación. Para Marcuse pareciera que las fuerzas en fermentación de los pueblos subdesarrollados y hambrientos no son computables en el desarrollo del proceso mundial. Tampoco sospecha —o lo elimina de sus cálculos— el futuro enfrentamiento planetario de los ámbitos colonizados y los países sobreindustrializados.

Según Marcuse, las situaciones conflictuales y de competición frente a los países socialistas actúan como fuerza estabilizadora del capitalismo tardío. La mera existencia de un sistema social que pretende ser el heredero histórico del capitalismo monopolista y que se dispone a alcanzar la capacidad de rendimiento de éste y hasta sobrepassarla, representa el

¹⁹ *Der eindimensionales Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittene Industriegesellschaft*, pág. 73, Neuwied, Berlín, 1967.

²⁰ Op. cit., pág. 39.

desafío global al mismo. También la transformación de los antagonismos internos de la sociedad capitalista en conflictos de política internacional (externos) llegan a ser fuertes estímulos para la expansión económica y el progreso técnico. Uno de esos estímulos sería, para Marcuse, la carrera cosmonáutica (14). Pero éste reduce todo a la oposición entre el capitalismo y el mundo socialista industrializado. Olvida, pues, los ámbitos étnicos subdesarrollados bajo la explotación económica y financiera del neocolonialismo. Los antagonismos son mucho más hondos y extendidos que lo que imagina Marcuse. Este se rehusa a reconocer en el estado de rebelión de los pueblos subdesarrollados y explotados el factor revolucionario más explosivo, el que, a corto plazo en la perspectiva histórica, llevará al enfrentamiento planetario entre los países colonizadores y los colonizados y subyugados.

Marcuse apunta la posibilidad de una "técnica de la liberación". Queda abierto, empero, el interrogante si un cambio en la dirección del progreso técnico basta para concretar el concepto de una tecnología revolucionaria cuyo total instrumentario pueda ser mediatizado al servicio de necesidades humanas. Por contraste con esta prognosis en apariencia optimista, también él sostiene la módica y hoy difundida tesis del "fin de la historia". El fin de la historia es asimismo el fin de la utopía.²¹ Antes, para Marcuse, la utopía era una especie de cuerpo astral cuya función era absorber la luz de las ideas de razón y libertad, las que habían sido interceptadas por el progreso de la sociedad industrial. Se trataba, pues, de un utopismo trascendente, pero no tanto como para no llegar a esfumarse con el "fin de la historia". Como la utopía fue secretada como *Ersatz* de la razón y de la libertad por el proceso de la historia, con el fin de ésta ella pierde toda su vigencia. En consecuencia, el sistema industrial que nos anuncia Marcuse está privado de historicidad; sus artilugios, en su perfección estática, se han sustraído a la temporalidad.

En el universo tecnológico unidimensional de Marcuse —universo estacionario, ya que la historia ha tocado a su fin— los hombres llevarán una feliz existencia parasitaria. Ellos devendrán los parásitos de los grandes y pequeños animales

²¹ *Das Ende der Utopie*, pág. 71 y sigs., Berlín, 1967.

de la fauna mitológica del acero y del material plástico. Y una de las grandes soluciones que él preconiza para superar las contradicciones del mundo moderno, del capitalismo tardío, es la comunidad de intereses entre los países ricos, dirigida contra los países pobres. Un ejemplo de esta comunidad ejemplar y altruista es el acuerdo temporario de U.S.A. y la U.R.S.S. Acuerdo temporario (¡!) porque el "fin de la historia" parece ser un fin a plazos, en cuotas a determinar.

El proceso discursivo a través del cual tratan de fundamentarse las tesis de Marcuse es un laberinto; en cada trecho surge una *impasse* y con ésta una serie de contradicciones. En el fondo, su concepción es un tardío retoño de las teorizaciones sobre la tecnocracia. Ella está estrechamente emparentada con la ultraconservadora "teoría de la época contemporánea" de Hans Freyer. Levantar los pilares de una más avanzada — y presuntamente invulnerable — tecnocracia es, en concepto de ambos, la misión asignada a la ciencia y a la técnica en el sistema social del industrialismo de signo capitalista. A su tesis del "fin de la historia" — semejante en su formulación a la de Kojève — Marcuse trata de fundamentarla tecnológicamente en la categoría de las fuerzas productivas. La liberación que promete el progreso técnico no es posible y todo este proceso de la sociedad industrial desemboca en el "fin de la historia" y con el fin de ésta también adviene el "fin de la utopía". La razón que aduce Marcuse tiene carácter asertórico: "Todas las fuerzas materiales e intelectuales que pueden ponerse en juego para la realización de una sociedad libre existen, están disponibles. Si ellas no son puestas en juego es exclusivamente atribuible a la movilización de la sociedad subsistente contra su propia posibilidad de liberación".²² Cabe preguntar a Marcuse, ¿a estas fuerzas disponibles para la liberación, quién las dirige e instrumenta? Sin aclarar esta cuestión, su tesis no puede pretender validez alguna. Si se trata de la marcha inercial de las cosas, de la movilización del aparato técnico, sin una praxis conductora, no puede hablarse de liberación ni de libertad.

En síntesis, centrándose en una concepción socialista, como él lo hace, escinde el socialismo en tecnicismo y utopismo. Fetichiza la negación de lo existente — del primado de lo tecnocrático — y por esta posición recae en una instancia que precisamente Marx ha superado. La *grosse Weigerung*

²² Op. cit., pág. 14.

respecto a lo existente de que enfáticamente habla es una errata. Sin decisión fundada en la libertad y en una meta racional no es posible ninguna *resistencia* o recusación operante.

VIII. — UTOPIA Y REALIDAD

Marcuse —a quien debemos un aporte positivo en la investigación marxista, sobre todo en lo relativo a los primeros escritos de Marx, señaladamente los *Manuscritos de 1844* —desemboca, como lo señala R. Steigewald,⁹ en una “dialéctica de la desesperación”. Esta dialéctica es tan infundada como la esotérica esperanza a que se aferra E. Bloch. Es “la esperanza en la dialéctica con la mediación del devenir histórico”.²³ La esperanza, como expectativa del espíritu carece de virtud operante, como por el contrario es el caso de la praxis. Según Bloch hay un primado de la utopía con respecto a lo real en devenir, lo que no está aún concluso tanto en su fundamento como en su horizonte. “De modo tal que a base de esto se puede decir: lo real posible con la *suficiente mediación*, por consiguiente la *novedad con la mediación dialéctico-materialista*, proporciona a la fantasía utópica su *segundo elemento, su correlato concreto*: lo que está fuera de un mero fermentar, de una efervescencia en el ámbito interno de la conciencia”.²⁴ No hay, pues, en nuestro concepto, una “voluntad de utopía”, como quiere Bloch, adjudicándole a ésta un primado sobre lo real, sino una *voluntad de realidad*, ínsita en toda praxis, que incide operante en las posibilidades inmanentes de lo real en devenir. La utopía cobra su verdadero significado sólo en función de la praxis aplicada a la *posibilitas* de una realidad deviniente.²⁵ Más abstracta que la simple realidad fáctica es la utopía como mera esperanza movilizadora por el profetismo, el misticismo y el marxismo en confusa simbiosis. Hay que invertir los términos: no es lo real lo que deviene utopía, sino la utopía, realidad. A la utopía —sobrepasada en su último avatar como “socialismo utópico”—, que es hija primogénita de la realidad,

⁹ Véase Herbert Marcuses *Dialektik der Verzweiflung*, en *Marxistische Blätter*, pág. 33, N° 6, Frankfurt am Mein, 1967.

²³ *Das Prinzip Hoffnung*, Teil I-V, pág. 8, Frankfurt am Mein, 1959.

²⁴ Op. cit., pág. 226.

²⁵ Acerca de este problema, remitimos al lector a nuestro ensayo *Realismo de la Utopía*, en *Kairós*, N° 4, agosto de 1968, Buenos Aires.

la hacen ahora su hijastra, la Cenicienta de la filosofía, apta para un barrido "dialéctico-materialista" como para un fregado de los tabernáculos de la mística y del profetismo. Sus devotos la proclaman princesa, pero la adornan con collares de abalorio, que ellos dicen de perlas y brillantes.

En síntesis, estamos frente a una temática, abigarrada e inconsistente, de epígonos, la que involucra ingredientes heteróclitos, de difícil soldadura: profetismo, marxismo, utopismo, magia, misticismo, antropologismo solipsista. Es la sofística contemporánea —de inspiración anárquica— sin el nivel de la gran sofística griega. Tal es la postura de los Bloch, Lukács, Marcuse y Sartre, y otros de menor formato.

Con relación a esta sofística contemporánea ya nos hemos referido sucintamente a E. Bloch. Podemos ahora, de paso, ejemplificar con la posición existencialista de Sartre. El caso de Marcuse, más serio y complejo, ya lo hemos tratado con mayor detalle.

Sartre pretende nada menos que corregir y completar el marxismo (el de Marx), que en sus principios y en su método es una apertura sobre lo real y concreto. Aquél propugna una "dialéctica histórica", apoyándose, según él, en Hegel; en realidad, en el Hegel interpretado por Kojève. Sostiene Sartre que el marxismo sin su "existencialismo" es algo trunco, por no tener en cuenta una indispensable concepción del hombre. El marxismo "ha perdido enteramente la conciencia del sentido de lo que significa un hombre".²⁵ A la dialéctica marxista, Sartre trata de oponer una serie de dialécticas en nombre de la "verdadera dialéctica"; postula "una dialéctica capaz de adaptación".²⁶

¿Qué es este "existencialismo" que viene a salvar dialécticamente al marxismo? El ha surgido de la errónea interpretación que hace Sartre de la filosofía de Heidegger, verdadera *gaffe* de la que ha nacido el módico "existencialismo francés". El dislate de Sartre se ha originado en el hecho que éste no ha comprendido el significado que las palabras entrecomilladas tienen en Heidegger. Para éste, el *Dasein* no tiene esencia, y cuando se refiere a la "esencia" o "sustancia" del *Dasein* escribe ambas palabras entre comillas.

²⁵ *Critique de la raison dialectique*, pág. 68, Gallinard, París, 1960.

²⁶ Op. cit., pág. 102.

El "existencialismo" de Sartre es la reiteración de un viejísimo lugar común, la diferencia escolástica de *existentia* y *essentia*. Con razón dice Heidegger que "la proposición principal del existencialismo" (la primacía de la *existentia* sobre la *essentia*) no tiene lo más mínimo que ver con el principio de *Sein und Zeit...*, pues en éste "no puede ser expresada una proposición sobre la relación de *essentia* y *existentia*".²⁷ Heidegger bien hace notar que invertir una relación no es modificarla. Si Sartre se pone el saco al revés, se trata del mismo saco, y no de otro.

Sartre al postular la integración de la doctrina de Marx con una antropología "existencialista" va detrás de un fantasma, de una vacua fantasía del siglo XVIII, que Marx, en su *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*, ha ahuyentado con su crítica. Se trata, como escribe Marx, de "la apariencia y sólo de la apariencia estética de las pequeñas y grandes robinsonadas. Es más bien la anticipación de la sociedad burguesa... En esta sociedad de la libre concurrencia aparece el individuo desprendido de los lazos naturales, etc., los que a él en épocas anteriores de la historia lo hacen parte accesoria de un determinado y limitado conglomerado humano. A los profetas del siglo XVIII... se les aparece el individuo de este siglo como ideal, cuya existencia es ya pretérita. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia... Esta ilusión ha sido propia hasta ahora de cada época". Esto explica la *petite* robinsonada a que ha sucumbido Sartre con su peregrina petición de un antropología para el marxismo; tales fantasmas sólo obseden a los que no conocen bien la crítica de Marx.

Esta temática de los sofistas contemporáneos carece de universalidad. Ellos representan el último y mortecino arder de la llama del pensamiento europeo. Por haber estrechado su perspectiva mental no contemplan los incisivos problemas que plantea el acontecer histórico mundial, los que exceden en mucho el radio exclusivamente europeo de su enfoque filosófico. La precedente promoción filosófica burguesa tiene, a pesar de la diferencia entre sus representantes, una línea problemática coherente y unitaria, con altibajos sin duda, y siempre susceptible de ser considerada y discutida con los necesarios recaudos críticos. Aquélla está constituida por Berg-

²⁷ *Brief über den "Humanismus"*, pág. 73, Bern, 1947.

son, Scheler, Hartmann, Husserl, Heidegger. La posición de este último se abre hacia un pensamiento planetario "la esencialidad en lo histórico del ser" (*Brief über den "Humanismus"*), y preconiza, en el plano de una futura cultura universal, una síntesis de Oriente y Occidente, a través de una Europa renacida, es decir, que haya superado su actual decadencia (*Der Spruch des Anaximander*).

*IX. — LA REVOLUCIÓN
ININTERRUMPIDA*

La revolución, como antídoto del estancamiento en el proceso de inevitable caducidad de estructuras sociales que detienen el avance histórico y el logro de un nivel de vida humano, se torna una exigencia imperativa para las mentes más lúcidas y para la vanguardia de las masas populares. Para éstas y los millares de seres condenados, en todas las regiones del planeta, a morir de hambre, es la única salida accesible a su situación premiosa y desesperada. Además, ella en el pensamiento y en la doctrina ha sido y continúa siendo un fermento renovador, y por eso la revolución ininterrumpida se yergue en la marcha de la historia como una meta constante, que mantiene siempre viva la necesidad de plasmar nuevas formas, de remozar y enriquecer el acervo humano. La han preconizado, dándole fundamentación doctrinaria, grandes pensadores y realizadores. Ya Heráclito, pensador lapidario, reconoció en el devenir, en la mutación de las cosas e instituciones la primera verdad. Inauguró la *dialéctica* —aunque esta palabra no figura en sus “Fragmentos”— como principio, como *primum movens*. Gomperz señala que en la aptitud del heraclitismo para hacernos ver las cosas en su mutación, y dilatar así nuestro horizonte intelectual, tiene su inicio el sentido histórico. Cambio en la identidad, mutación en la constancia es la consigna heraclíteica. Es decir, renovación y conservación del acervo que ha ido sedimentando y depurando la humanidad a través de todos sus avatares. “La movilidad y flexibilidad del pensamiento llevadas al más alto grado son esencialmente contrarios a la inmutabilidad de las instituciones. Cuando todo aparece arrastrado en un perpetuo devenir; cuando todo fenómeno particular... cesa de ser otra cosa que la fase pasajera de un desarrollo ¿quién se sentiría

dispuesto a considerar como eterna e intangible una forma cualquiera de esta serie incesante de metamorfosis y a prosternarse ante ella".²⁸

Es que la dialéctica, en las intrínsecas peripecias que ella refleja, es un guión móvil del pensamiento filosófico y ella es immanente al devenir histórico. Alejandro Herzen ha enunciado un apotegma al afirmar: "La dialéctica es el álgebra de la revolución". Pero la ecuación insita en esta álgebra superior es la revolución ininterrumpida.

El primer filósofo moderno de la *revolución continuada* o ininterrumpida fue Hegel, el grande y primer intérprete de Heráclito. A pesar de todas las deformaciones y distorsiones que ha sufrido el pensamiento político hegeliano, hoy se ve con claridad que, en este aspecto, su rumbo no es otro que el de la revolución ininterrumpida. El presente, la edad moderna, es, para Hegel el fin del viejo mundo y de sus estructuras, y la liberación de los hombres de potencias que, como la religión, por ejemplo, han devenido *irreales* y están perimidas para la razón. Interpretando con inquestionable acierto la concepción política hegeliana, J. Ritter afirma: "...Hegel, al fin de su vida, ha previsto las futuras posibilidades de la revolución permanente y a la revolución misma la ha designado como el problema que se presentará no solucionado en los tiempos venideros".²⁹ En la crisis y agudas alternativas de la evolución política y social, con sus manifestaciones contradictorias, vio Hegel el destino de la época moderna. Este también es el destino de nuestra época. Los supuestos básicos no han cambiado sustancialmente, sino que por el contrario, con el ascenso del proletariado al área histórica, y la irrupción de los ámbitos étnicos colonizados, se han tornado evidentes y definido con más claridad.

Otro gran pensador que preconizó la revolución ininterrumpida —la *energeia* de toda progresión histórica— fue Marx; y también realizadores políticos como Lenin, estadista injerto en filósofo, y Mao-Tse-Tung, estratego y poeta. La revolución continuada tiene, pues, ilustres antecedentes en la doctrina y en la praxis. Su esencia diríase una de esas auroras que,

²⁸ *Les Penseurs de la Grèce - Histoire de la Philosophie Antique*, Tomo I, pág. 109, trad. de M. A. Reymond, París, 1928.

²⁹ *Hegel und die französische Revolution*, pág. 71, ed. cit.

según el *Rig-Veda*, “no han brillado todavía”, y sólo se sabe de ellas a través de las épocas, por sus actualizaciones aparentemente subitáneas. Tienen, empero, su origen, su potencial fuerza de irradiación en repuesto hontanar lumínico. La revolución ininterrumpida, una nueva existencia suya en acto, parece ser, pues, el objetivo indesplazable y alucinante de la próxima etapa en el acelerado decurso histórico de nuestros días.

Buenos Aires, mayo 18 de 1968.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Aristóteles, 31.

B

Bergson, H., 139.

Bloch, E., 27, 137, 138.

D

Dilthey, G., 115.

E

Engels, F., 69, 89, 98, 122.

F

Feuerbach, L., 22.

Franklin, B., 39.

Freyer, H., 132.

G

Glockner, R., 54.

Goethe, J. W., 28.

Comperz, Th., 143.

H

Haering, Th. L., 23.

Hartmann, N., 22, 54, 140.

Hegel, J. G. F., 9, 10, 11, 17-59,

65, 66, 69, 73, 74, 79, 83, 95,

96, 113, 115, 121, 122, 123,

127, 128, 129, 138, 144.

Heidegger, M., 52, 53, 54, 115,

116, 117, 138, 139, 140.

Heine, H., 123.

Heráclito, 143, 144.

Herzen, A., 144.

Husserl, E., 115, 140.

K

Kojeve, A., 45-59, 95, 96, 101,
114, 132, 138.

Kugelmann, 102.

L

Lenin, N., 106, 144.

Lukács, G., 138.

M

Mao Tse-Tung, 122, 144.

Marcuse, H., 113-138.

Marx K., 9, 10, 11, 39, 40, 65-

90, 95, 102, 113, 114, 115,

116, 121, 127, 128, 129, 132,

137, 138, 139, 144.

Merleau-Ponty, M., 115.

Meulen, J. van der, 58.

N

Napoleón, 47, 48, 95.

P

Platón, 31.

R

Reinhold, K., 23.

Ricardo, D., 37.

Rilke, R. M., 117.

Ritter, J., 34, 144.

S

Sartre, J. P., 115, 138, 139.

Scheler, M., 140.

Smith, A., 37.

Steigenswald, R., 137.

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO	7
---------------	---

HEGEL

I. La realidad como devenir	15
II. Naturaleza y sociedad como alienación	19
III. La filosofía, teoría de la época	25
IV. La historia universal y la libertad	29
V. La sociedad burguesa y la técnica	35
VI. Estado universal y fin de la historia	43
VII. Saber absoluto e historia comprendida conceptualmente ..	49

MARX

I. La <i>Fenomenología</i> y la dialéctica de la negación	63
II. Los elementos de la crítica	67
III. La filosofía hegeliana de la historia	71
IV. "Conciencia de la libertad" y la libertad del hombre	77
V. Libertad y necesidad	81
VI. El reino de la libertad	87

CONCLUSIÓN

I. Actualización revolucionaria	93
II. Ideología y dialéctica	99
III. Metodología dialéctica y realidad	103
IV. Antagonismo entre las potencias nucleares	107
V. Destino de las ideas de razón y libertad	111
VI. Formas de la realización de la libertad	119
VII. Un utopismo trascendente	125
VIII. Utopía y realidad	135
IX. La revolución ininterrumpida	141
ÍNDICE DE NOMBRES	147